

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

ETNOGRAFIA POLSKA LXIII

Zeszyt 1-2

Warszawa
2019

REDAKTOR: JOANNA MROCZKOWSKA

Z-ca redaktora: Anna Woźniak

ZESPÓŁ REDAKCYJNY: Maria Dębińska, Łukasz Smyrski

CZŁONKOWIE RADY REDAKCYJNEJ:

Dagnosław Demski, Joachim Otto Habeck (Niemcy), Agnieszka Halemba (Niemcy/Polska),
Iwona Kabzińska, Roman Ignatiew (Rosja), Wojciech Lipiński, Janusz Mucha,
Wiaczesław Stepanow (Mołdawia)

RECENZENCI ARTYKUŁÓW:

Kamila Baraniecka-Olszewska, Juraj Buzalka, James Bjork, Dominika Czarnecka,
Dorota Dias-Lewandowska, Jarosław Derlicki, Mariusz Filip, Honorata Jakubowska,
Zbigniew Jasiński, Krzysztof Jaskułowski, Iwona Kabzińska, Marcin Kafar, Ewa Kopczyńska,
Amanda Krzyworzeka, Magdalena Kwiecińska, Magdalena Lubańska, Agata Maksimowska,
Alicja Mroczkowska, Jacek Nowak, Mikołaj Olszewski, Helena Patzer, Michał Rydlewski,
Sławomir Sikora, Katarzyna Smyk, Łukasz Smyrski, Andrzej Szpociński, Magdalena Ślusarczyk,
Kyunney Takasaeva (Kunnej Takaahaj)

Adres Redakcji: Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: joanna.mroczkowska12@gmail.com

<http://www.iaepan.edu.pl/etnografia.html>

Koncepcja okładki: Iwona Kabzińska

Autor projektu grafiki na okładce: Rafał Śmiałecki

Redakcja tomu: Maria Dębińska, Joanna Mroczkowska, Łukasz Smyrski

Redakcja merytoryczna bloku „The politics of heritages and Kraków’s cityscape”:

Kamila Baraniecka-Olszewska, Anna Niedźwiedz

Korekta: Maryla Broda, Elwira Wyszynska, Redakcja i Autorzy

Tłumaczenie artykułów autorstwa, Moniki Golonki-Czajkowskiej, Iwony Kabzińskiej,
Alicji Soćko-Muchy oraz proofreading artykułu Kamili Baranieckiej-Olszewskiej: Michelle Granas

Etnografia Polska © Copyright 2019. All Rights Reserved

Przygotowanie i wydanie czasopisma „Etnografia Polska” w latach 2019 i 2020
w wersji drukowanej i udostępnienie na platformie OJS – zadanie finansowane
w ramach umowy 651/P-DUN/2019 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

No part of this journal may be reproduced, in any forms or by any means,
without permission in writing from the publisher.

Etnografia Polska is regularly indexed/abstracted in the *International Bibliography of the Social Sciences*, *International Bibliography of Book Reviews of Scholarly Literature*, *Anthropological Index Online*, *Central European Journal of Social Sciences and Humanities*, *Bibliografia Etnografii Polskiej*, *European Reference Index for Humanities (ERIH)* and *SCOPUS*.

Printed in Poland

PL ISSN 0071-1861

DOI: 10.23858/EP63.2019

Skład: Zakład Wydawniczy Letter Quality, tel. 607 217 879

Druk:

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Halemba Agnieszka – Postreligijne i niereligijne wykorzystanie budynków kościelnych na przygraniczu polsko-niemieckim	5
Postreligious and nonreligious use of church buildings in the Polish-German borderland	22
Rutkowska Bogna – Zamieszkując „pogranicze”. Migracja przygraniczna z Polski do Niemiec w doświadczeniach dzieci i rodziców	23
Inhabiting „borderland”. Transborder migration from Poland to Germany in the experience of parents and children	41
Trzeszczyńska Patrycja – Widok i przestrzeń. Konstruowanie krajobrazów w Bieszczadach	43
View and space. On constructing landscapes in the Bieszczady region	58
Lipiński Wojciech – Wybory religijne i dyskusje o tożsamości w Republice Sacha ...	59
Religious choices and debates about identity in the Sakha Republic	76
Pomieczński Adam – Etnologia nieoczywista. Śladami Jana Stanisława Bystronia sto lat później	77
Unobvious ethnology. In the footsteps of Jan Stanisław Bystron a hundred years later ...	93
Górski Karol – „Gęsta partycypacja” – somatyczne zanurzenie w działaniu. Antropolog w obszarze sztuk i sportów walki	95
“Thick participation” – somatic immersion in action – anthropologist in the field of the martial arts	111
Kabzińska Iwona – The dying of Czerniakowskie lake, the dying of quiet: from a hi-fi to a lo-fi soundscape	113

THE POLITICS OF HERITAGES AND KRAKÓW'S CITYSCAPE

Baraniecka-Olszewska Kamila, Niedźwiedź Anna – Politics of heritages and Kraków's cityscape: introduction to the special section	133
Golonka-Czajkowska Monika – Between ennoblement and exclusion: heritage policies in Kraków	137
Baraniecka-Olszewska Kamila – The state historical policy and the default religious heritage in Poland: on introducing pagan heritage to the public sphere in Kraków	155
Kajder Kaja – State politics and local celebrations: Commemorations of Kraków's Jewish past	169
Niedźwiedź Anna – Global catholicism, urban heritage, national politics: the 2016 World Youth Day in Kraków	185
Soćko-Mucha Alicja – From “tradition” to “intangible heritage”: Kraków's Nativity-scene craft	205

ARTYKUŁY RECENZYJNE, RECENZJE

Magdalena Zowczak (red.), <i>Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine</i> , tłum. Joanna Fomina, Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien 2019, ss. 428, fotografie – Kamila Baraniecka-Olszewska	227
Zbigniew Benedyktowicz, <i>Elementarz tożsamości. Antropologia współczesna – antropologia kontekstowa</i> , Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, ss. 570, fotografie – Kamil Lipiński	230
Informacja dla autorów	235

AGNIESZKA HALEMBA
Instytut Archeologii i Etnologii, PAN

POSTRELIGIJNE I NIERELIGIJNE WYKORZYSTANIE
BUDYNKÓW KOŚCIELNYCH
NA PRZYGRANICZU¹ POLSKO-NIEMIECKIM

Niemalże w każdej wsi położonej w północnej Brandenburgii i na Pomorzu Przednim (Vorpommern) jest kościół. Najczęściej to niewielki średniowieczny kamienny budynek, odnowiony i starannie utrzymany, stojący pośród regularnie koszonej trawy. W większości nabożeństwa odbywają się stosunkowo rzadko – czasem raz na miesiąc, czasem tylko jeden-dwa razy w roku. Jednak kościoły te nie są na ogół przekształcane w domy kultury, kawiarnie, galerie sztuki czy mieszkania. Co prawda czasem odbywają się w nich koncerty czy wystawy, jednak, w przeciwieństwie do budynków kościelnych w wielu innych częściach Europy, włączając w to zachodnie rejony Niemiec, na tym terenie nie zostają one trwale adaptowane do niereligijnego użytkowania (Frings i in. 2007; Meys, Gropp 2010; Willebrand 2013). Dzieje się tak, mimo iż tereny byłyj NRD, a zwłaszcza jej północna i północno-wschodnia część, należą do najbardziej zsekularyzowanych regionów Europy, zarówno pod względem przynależności mieszkańców do organizacji religijnych, ich udziału w religijnych praktykach, jak i osobistych przekonań (Pollack 2002; Pollack, Pickel 2000; Wohlrab-Sahr 2011; Wohlrab-Sahr, Karsteina, Schmidt-Lux 2009). Niemal 90% respondentów *European Values Study 2017*² mieszkających w Brandenburgii i w Meklemburgii-Pomorzu Przednim na pytanie o rolę religii w ich życiu odpowiedziało, że jest ona nieważna lub zdecydowanie nieważna. Po drugiej stronie tego odcinka polsko-niemieckiej granicy, choć w porównaniu do Niemiec wschodnich rola religii w wielu jej aspektach zdaje się większa, to na tle innych regionów Polski sytuacja też jest dość jednoznaczna. W diecezji szczecińsko-kamieńskiej wskaźnik zarówno *communicantes*, jak i *dominicans* jest najniższy w Polsce – odpowiednio 24,6% i 11,2% (Sadłoń 2019).

¹ Terminu „przygranicze” używam dla określenia znajdującego się w bezpośrednim sąsiedztwie granicy państwowej regionu, gdzie procesy graniczenia, tworzenia, wykorzystywania, przesuwania granicy mają znaczenie dla codziennych wyborów i praktyk mieszkańców (Green 2017; Halemba 2017).

² <https://europeanvaluesstudy.eu/methodology-data-documentation/survey-2017/>, dostęp 24.10.2019.

W niniejszym artykule skupiam się na budynkach kościelnych w kontekście relacji polsko-niemieckich w tym regionie, postrzeganych poprzez pryzmat oddolnych inicjatyw nakierowanych na tworzenie wspólnej transgranicznej przestrzeni³. Nie twierdzę, że organizacje kościelne czy nawet ludzie wierzący biorą obecnie znaczący udział w budowaniu relacji polsko-niemieckich i że religia jest ważnym czynnikiem „tworzącym pogranicze” – tak, jak to tworzenie rozumieją lokalni aktywiści wspierający polsko-niemieckie inicjatywy i angażujący się w rozwój kontaktów na wielu poziomach (Halemba 2017). Przyjmuję natomiast, że odwołania do religii pojawiają się w tych procesach w sposób, który pozwoli nam na przyjrzenie się szerzej roli religii we współczesnej Europie i na dalsze prowadzenie refleksji nad procesami sekularyzacji i miejscem religii w zsekularyzowanym świecie. Moim celem jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na to, że w regionie, który uważany jest za najmocniej zsekularyzowany w Europie, jeśli chodzi o niemiecką stronę granicy, elementy rozpoznawane lokalnie jako powiązane z religią pojawiają się w kontekście relacji polsko-niemieckich w nieoczekiwany wyraźny sposób. Religia jest tu często punktem odniesienia, narzędziem, ale przede wszystkim zasobem, z którego korzystają miejscowi aktywiści, wcale niekoniecznie definiujący samych siebie jako aktorów religijnych.

* * *

Jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych elementów prac Talala Asada jest przeprowadzona przez niego analiza wzajemnego definiowania się świeckiego i religijnego, rozumianego, jako proces historyczny (1993; 2003). W tym ujęciu nie jest możliwe zdefiniowanie religii przez wymienienie jej cech, ponieważ jest to kategoria historyczna, której rozumienie zależne jest każdorazowo od kontekstu społecznego, a przede wszystkim politycznego – religia jest pojęciem uwikłanym w relacje władzy. Z jednej strony możemy prześledzić rozwój tego pojęcia w chrześcijańskiej Europie; z drugiej strony jest to kategoria zmieniająca swoją zawartość semantyczną w zależności od miejsca i czasu, a głównie w powiązaniu z relacją z jej nieodłącznym partnerem – świeckością, a przede wszystkim z władzą polityczną. Historia relacji między świeckim a religijnym jest historią ich wzajemnego definiowania się, co w gruncie rzeczy polega na opisywaniu i kategoryzowaniu pewnych rzeczy, ludzi i zdarzeń jako „religijne” czy „należące do sfery religijnej”, a innych jako „świeckie” czy „należące do sfery świeckiej”, oraz na walce o prawo do tegoż opisywania, osadzonego w działaniach, relacjach, organizacjach i instytucjach.

Chociaż niektórzy badacze zwracają uwagę, że rozdzielenie sfery świeckiej i religijnej nie jest jedynie europejską i chrześcijańską specjalnością (np. Wohlrab-Sahr, Burchhardt 2017), to kwestia ich wzajemnej relacji w Europie jest najczęściej dysku-

³ Artykuł ten powstał w wyniku badań prowadzonych w ramach grantu nr 2016–15 przyznanego przez Polsko-Niemiecką Fundację na Rzecz Nauki w latach 2016–2018, kontynuowanych w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2019/33/B/H53/02136 „Kościoły w świeckiej przestrzeni. Relacyjne podejście do odbudowy i użytkowania budynków kościelnych w północno-wschodnich Niemczech”.

towana i najwyraźniej obecna. Sama literatura socjologiczna na temat miejsca religii w przestrzeni publicznej w Europie jest ogromna; to samo trzeba powiedzieć o badaniach dotyczących sekularyzmu i sekularyzacji. Wydaje się jednak, że mimo ogromu debat jednym z największych problemów dla socjologicznej i antropologicznej analizy jest względne ubóstwo i historyczne uwikłanie aparatu pojęciowego, niedostosowanego do prowadzenia badań i tworzenia opisów odpowiadających kierunkowi, jaki nadał badaniom nad religią/świeckością Asad. Jestem daleka od twierdzenia, że jest to jedyny kierunek w antropologicznych i socjologicznych badaniach nad religią, który warto zachować; jednakże uważam, że przynajmniej w kontekście europejskim jest on niezwykle pomocny w zrozumieniu współczesnych form obecności religii w różnych sferach życia; czy raczej powinienem powiedzieć, iż może byłby on pomocny, gdyby nie fakt, że badania nad religią, świeckością i sekularyzacją są blokowane, moim zdaniem, poprzez nieadekwatność używanych przez badaczy pojęć, które nie radzą sobie właśnie z historycznością kategorii.

W niniejszym artykule nie stawiam sobie ambitnego celu zaproponowania nowego aparatu pojęciowego, który mógłby pomóc nam w opisywaniu współczesnego splatania się świeckiego i religijnego, w terminach, które można by uznać za analityczne, a nie jedynie opisowe. Jednakże chciałabym, aby czytelnicy potraktowali ten artykuł jako krok właśnie w tym kierunku. Nie proponuję nowych pojęć, odchodzących słowotwórczo od tego, co już jest w badaniach nad miejscem religii w świeckiej przestrzeni dostępne; proponuję jednak kierunek, w którym takie badania mogłyby pójść metodologicznie, aby w końcowym rozrachunku do takich pojęć dojść. Punktem wyjścia i motywacją dla moich rozważań jest konstatacja, że doprowadzenie do logicznej konkluzji wpływowego twierdzenia Asada dotyczącego religii jako kategorii historycznej, pozostającej ze świeckim w ciągłym dialogu i negocjacji, oznacza przyjęcie, że kategorie świeckości i religii tworzą rzeczywistość, a nie ją reprezentują. Analizując zjawiska, w których badacze, uczestnicy zdarzeń bądź inni komentatorzy widzą aspekt religijny, mamy w gruncie rzeczy do czynienia z tworzeniem kategorii religii za każdym razem na nowo. Punktem wyjścia powinno być zatem przyjęcie perspektywy monistycznej, a wyjściowym pytaniem badawczym: dlaczego, po co i na jakich zasadach w danej sytuacji tworzona jest różnica między świeckim a religijnym?

W tym artykule będę posługiwać się pojęciami niereligijności i postreligijności, w formach przymiotnikowych: niereligijny i postreligijny. Podstawowe rozumienie terminu niereligijny wywodzę od definicji niereligii (*nonreligion*) zaproponowanej przez Johanna Quacka (2014). Terminem tym określa on całą gamę stanowisk, które lokowane są, bądź same się lokują, poza polem religijnym, jednakże są z nim w istotny sposób powiązane. Religia jest dla takich zjawisk, grup czy działań ważnym punktem odniesienia – może być ona postrzegana jako przeciwnik, inspiracja czy, na przykład, dostarczycielka wrażeń estetycznych. Relacje z polem religijnym mogą mieć różny charakter i dotyczyć przekonań, ale także doświadczeń, estetyki, moralności czy aspektów prawnych. Zjawiskiem o charakterze niereligijnym jest na przykład działalność towarzystw humanistycznych (Engelke 2014; 2015), ale także fascynacja muzyką religijną ze strony osób uznających się za niewierzące, czy, jak

w niniejszym artykule, wykorzystanie kościelnej architektury dla celów świeckich, z pełną świadomością religijnego charakteru tych budowli. Jak pisze Quack, ponieważ niereligia jest tak samo różnorodna jak religia, celem refleksji nad ich relacją jest zrozumienie, w jaki sposób w konkretnej sytuacji definiowana jest religia. W jakich momentach obiekty, wierzenia, postawy, rozumiane lokalnie jako religijne lub mające związek z religią zostają uznane za ważne dla pola niereligijnego? Najważniejszymi cechami tego podejścia są relacyjność i heurystyczny charakter koncepcji niereligii, która odnosi się do „różnych sposobów ustanawiania relacji między polem religijnym a pozycjami rozpatrywanymi jako wobec niego zewnętrzne” (Quack 2014, s. 448).

Samo pojęcie niereligii ma oczywiście długą historię, szczególnie w badaniach socjologicznych (patrz Wohlrab-Sahr, Kaden 2014)⁴. Najczęściej jest ono używane w odniesieniu do tak zwanych *nones* (ang.), czyli osób, które w rubrykach socjologicznych czy statystycznych kwestionariuszy badawczych przy pytaniu o wyznanie zaznaczały odpowiedź „nie dotyczy”. Większość badań wśród takich osób prowadzona była w paradygmacie intelektualistycznym, co oznacza, że badacze skupiali się przede wszystkim na badaniu przekonań (Lee 2012). Lois Lee proponuje zaś badania nad materialnością niereligii, zwracając uwagę na przykład na to, jak postawy niereligijne są materializowane czy ucieleśniane. Jednakże takie rozumienie niereligii jest nieco odmienne od tego, które pozwala na analizę zebranego przez mnie materiału; jest w moim odczuciu także odmienne od interpretacji Quacka. W niniejszym artykule proponuję przymiotnikowe i skalarne pojęcie „niereligijności”. Będę go używać w odniesieniu do relacji między osobą lub grupą osób określających się w danym miejscu i czasie jako nienależące do pola religijnego, a zjawiskiem, obiektem czy osobą postrzeganymi przez te pierwsze jako do tego pola w mniejszym lub większym stopniu przynależące. W tym ujęciu niereligijność nie jest trwałą cechą osoby, obiektu czy zjawiska, a relacją pomiędzy tym, co historycznie definiowane i rozpoznawane jako religijne, i tym, co samookreśla się jako świeckie.

Postreligijny zaś to określenie specyficznej formy niereligijnej relacyjności, zainspirowane pracami niemieckiego teologa Hansa Joachima Höhna (2006). Jego zdaniem w ostatnich dziesięcioleciach doszło do zmiany postrzegania religii w Europie. Nie jest już ona jego zdaniem traktowana jako metafizyczne spoiwo społeczne ani też jako rezerwar odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia czy pochodzenia świata. Religia jest obecna głównie w wymiarze estetycznym i jako twórczyni nastrojów. Jest to, w mojej opinii, interesujący pogląd na pozycję chrześcijaństwa w Niemczech. Co ważne, w tym znaczeniu jako postreligijne mogą być określane działania osób określających się zarówno jako religijne, jak i niereligijne. Podsumowując, postreligijność odnosi się do takiego sposobu obecności elementów religijnych w danej relacji, które kładą nacisk przede wszystkim na potencjał historycznie definiowanej religii – a w moim przypadku religijnej materialności – do wzbudzania estetycznych przeżyć i budowania nastrojów.

⁴ Interesujące badania w tym kierunku prowadzone są między innymi w ramach programu *Understanding Unbelief*, <https://research.kent.ac.uk/understandingunbelief/>, dostęp 05.12.2019.

RELIGIA NA PRZYGRANICZU

Gdy rozpoczęłam w 2016 r. badania w ramach projektu *Życie na granicy – transnarodowe praktyki mieszkańców polsko-niemieckiego pogranicza*⁵, nie oczekiwałam, że kwestie religijne zatrzymają moją uwagę badawczą na dłużej. Nie było także moim celem poszukiwanie polsko-niemieckich inicjatyw o podłożu religijnym – nawet nie przypuszczałam, że wiele takich da się odnaleźć. Chciałam natomiast zorientować się, jaki mają stosunek do własnego życia religijnego i jak pamiętają czasy NRD członkowie wspólnot religijnych po niemieckiej stronie granicy. Można powiedzieć, że w praktyce ostatnie zdanie było moim początkowym pytaniem badawczym.

Badania rozpoczęłam od rozmów z członkami wspólnot religijnych i pastorami należącymi do dominującego w tym regionie Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD)⁶, których pytałam przede wszystkim o kształt życia religijnego w czasach NRD i zmiany, jakie zaszły po zjednoczeniu Niemiec. Zjednoczenie struktur politycznych, administracyjnych i gospodarczych RFN i NRD obejmowało także połączenie struktur kościelnych, jednak trudno tu mówić o wzajemnej adaptacji systemów dwóch niemieckich państw. W ocenie moich rozmówców hierarchia była od początku jasno ustalona i, co więcej, w początkowych latach akceptowana także przez większość wschodniemieckich obywateli – tak jak NRD zostało włączone w struktury RFN, tak kościoły działające w NRD zostały wchłonięte przez kościoły z Niemiec zachodnich, których praktyki organizacyjne zostały w dużej mierze przeniesione na wschód⁷.

Zjednoczenie Niemiec spowodowało znaczące zmiany w religijnym krajobrazie wschodniej części kraju. Choć nie nastąpiło oczekiwane przez niektórych badaczy odrodzenie religijne (Pollack, Pickel 2000), to jednak obecność wspólnot religijnych stała się zauważalna w nowy dla Niemiec wschodnich sposób. Obecnie, podobnie jak w Niemczech zachodnich, organizacje religijne prowadzą domy opieki, szkoły i przedszkola, organizują doradztwo psychologiczne i socjalne. Niektórzy autorzy zauważają również, że chociaż wspólnoty praktykujących i zaangażowanych religijnie osób są małe, to działają bardzo aktywnie (Hafner, Völkening, Becci 2018; Peperkamp, Rajtar 2010). Jednym z obszarów działań wspólnot religijnych jest utrzymanie i odbudowa budynków kościelnych.

Relacje polsko-niemieckie pojawiły się w moich rozmowach z członkami wspólnot religijnych i obserwacjach, które prowadziłam, właśnie w kontekście użytkowania budynków kościelnych. Miał na to wpływ fakt, że po wejściu Polski do Unii

⁵ Projekt nr 2016–15 finansowany przez Polsko-Niemiecką Fundację na Rzecz Nauki w latach 2016–2018. Badania zostały przeprowadzone przez pracowników i studentów Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu w Hamburgu. W trakcie trwania projektu tytuł został zmieniony na *Życie na granicy – transgraniczne praktyki mieszkańców polsko-niemieckiego przygranicza*.

⁶ EKD jest unią 20 kościołów lokalnych: augsburskich, unijnych i reformowanych.

⁷ W ostatnich latach rozpoczęły się w Niemczech publiczne debaty dotyczące tego, w jaki sposób zostało przeprowadzone zjednoczenie Niemiec i wynikające z niego reformy (np. Engler, Hensel 2018; Köpping 2018).

Europejskiej, a szczególnie do sfery Schengen, po niemieckiej stronie granicy zaczęło osiedlać się wiele polskich rodzin, które przyciągały przede wszystkim niższe niż w Szczecinie ceny nieruchomości, ale także chęć życia z dala od zgiełku miasta czy możliwość edukacji dzieci w dwóch językach (Balogh 2013; Rutkowska 2019). Jednym z pobocznych aspektów tego zjawiska jest zwiększona obecność katolików na tym terenie. Choć nie można powiedzieć, żeby życie religijne było priorytetem dla Polaków sprowadzających się na niemiecką stronę granicy, to jednak wielu z nich jest przynajmniej kulturowymi katolikami – uważają, że dziecko powinno zostać ochrzczone, przystąpić do pierwszej komunii świętej, a nowa rodzina zostać zatwierdzona ślubem kościelnym. Są wśród nich także zarówno otwarci krytycy Kościoła katolickiego, jak i osoby głęboko wierzące. Co jednak ważne, religia jest dla wielu z nich istotnym punktem odniesienia – czy to poprzez udział w praktykach religijnych, czy przez jasno wyrażaną krytykę Kościoła katolickiego. Moim zdaniem pojawienie się osób, które mają jasny stosunek do religii i Kościoła, czy to jako osoby praktykujące, zadeklarowane, czy nawet jako krytycy, sprawiło, że religia stała się w tym regionie, zamieszkałym przez już nie tyle protestanckich, co areligijnych Niemców, bardziej widoczna.

Jednym z niewielu badaczy zajmujących się kwestią architektury religijnej na polsko-niemieckim przygraniczu i jej roli w polsko-niemieckich relacjach jest Aleksander Tölle (2013; 2016). Zaznacza on, że „w regionie naznaczonym przez trudną sytuację społeczno-ekonomiczną, takim jak obszar wzdłuż granicy polsko-niemieckiej, można oczekiwać pozytywnego impulsu miejsc, które zamiast handlu i konsumpcji symbolizują tożsamość, refleksję, wartości chrześcijańskie i tolerancję” (Tölle 2013, s. 123). W ten sposób autor ten wyznaczył swoje oczekiwania wobec budynków kościelnych – mają one pozytywnie wpływać na polsko-niemieckie relacje. Konkretnie przykłady, które Tölle analizuje: to renowacja kościoła w Chojnie przy udziale polsko-niemieckiej fundacji; odbudowa fary w Gubinie jako miejsca spotkań; oraz odbudowa Kościoła Pokoju we Frankfurcie nad Odrą jako centrum ekumenicznego. Autor skupia się na pokazaniu, w jaki sposób dane miejsca wzmacniają polsko-niemiecki dialog czy przyczyniają się do przełamywania „zmowy milczenia” na temat charakteru polsko-niemieckich relacji w przeszłości. Religia w jego interpretacji to element pozytywny, działający niezależnie od różnic denominacyjnych. Jeśli przyjąć taką interpretację, to dotychczasowa literatura antropologiczna analizująca wykorzystanie jednego miejsca kultu przez przedstawicieli różnych religii bądź denominacji i wskazująca, że raczej wzmacnia ono niż niweluje poczucie różnicy, nie miałyby tu zastosowania (Hayden 2002; Lubańska 2017). Co więcej, samo nawiązanie relacji postrzegane jest przez tego autora jako jednoznacznie pozytywne, choć takie rozumienie relacji jest uważane we współczesnej antropologii za uproszczenie (Strathern 2018).

W niniejszym artykule proponuję podejście, które nie traktuje religii jako czynnika a priori pozytywnie wpływającego na relacje. Zamiast tego zwracam uwagę na istnienie wielu poziomów skomplikowanego dialogu prowadzonego na poziomie lokalnym. Architektura religijna w Europie jest elementem odbieranym przez wiele

osób, także tych deklarujących się jako niereligijne, jako ważny i pożądany element przestrzeni publicznej (Davie 2006). Christopher Kiley, pisząc o adaptacji budynków kościelnych do celów niereligijnych w USA, zwracał uwagę na ich miejsce w krajobrazie, widząc w nich swego rodzaju kotwice, których potężna obecność wizualna może zostać – jego zdaniem – uznana za „dobro publiczne” (2004, s. 13). Poniżej przedstawiam przykłady niereligijnego, religijnego i postreligijnego wykorzystania budynków kościelnych w kontekście relacji polsko-niemieckich.

NIEMIECKO-POLSKI KOŚCIÓŁ PAMIĘCI W ROSOW⁸

Rosow jest niewielką miejscowością (ok. 150 mieszkańców) położoną zaledwie kilkaset metrów od polskiej granicy i piętnaście kilometrów na południe od Szczecina. W 2018 r. wieś obchodziła swoje 775-lecie (Lau i in. 2018, s. 11). Średniowieczny kamienny kościół z nietypową ażurową wieżą zdecydowanie dominuje w krajobrazie wsi. Osobie z zewnątrz może się wydawać, że mamy tu do czynienia nie tyle z kościołem pośrodku wsi, co z kilkoma domami ustawionymi przy ulicach zbiegających się ku kościołowi. Przed kościołem stoi niewielki obelisk z większym napisem po niemiecku i mniejszym po polsku: „ku pamięci milionów polskich i niemieckich uchodźców II wojny światowej”. Od 2007 r. kościół ten nosi nazwę „Niemiecko-polskiego Pomnika Pamięci o Ucieczce, Wypnaniu i Nowym Początku” (*Deutsch-Polnische Gedenkstätte für Flucht, Vertreibung und Neuanfang*) i jest zarządzany przez świeckie stowarzyszenie, które zostało powołane w celu odbudowy kościoła na początku XXI wieku. Jak można przeczytać chociażby na stronie niemieckiej Wikipedii, „budynek ten jest pomnikiem, ale wciąż oferuje możliwość odprawiania nabożeństw miejscowej wspólnocie religijnej w Rosow”⁹. Status tej budowli jako kościoła i kwestia odprawiania w nim nabożeństw w praktyce jednak wcale nie są oczywiste. Jednym z wielu pytań, które zadawali sobie moi rozmówcy, było to, czy jest to nadal kościół?

Budowla ta została częściowo zniszczona podczas ostatnich dni II wojny światowej. Mimo to do początku lat 70. służyła miejscowej protestanckiej wspólnocie religijnej jako miejsce modlitw. Dopiero wówczas została zamknięta, ze względu na stan techniczny¹⁰. Wierni przenieśli się do plebanii. W połowie lat 80., mimo zmniejszającej się liczby parafian, ówczesny pastor podejmował starania w kierunku odbudowy kościoła, przy wsparciu zaprzyjaźnionej parafii z RFN. Jednak na dobre działania na rzecz odbudowy kościoła ruszyły dopiero po 1990 r. Na początku lat 90. do Rosow przyjechała 89-letnia Ilse Scheller, córka pastora Friedricha Marquardta,

⁸ Zdecydowałam się na pozostawienie niezmienionych nazw miejscowości, a jednocześnie na niepodawanie ani nazwisk moich rozmówców, ani żadnych danych, które pozwoliłyby na ich łatwą identyfikację.

⁹ https://de.wikipedia.org/wiki/Ged%C3%A4chtniskirche_Rosow, dostęp 05.12.2019.

¹⁰ Także w NRD remontowano i budowano kościoły, częściowo na koszt zaprzyjaźnionych wspólnot religijnych z Niemiec Zachodnich (patrz Dohmann 1964). Jednak na remont kościoła w Rosow wtedy się nie zdecydowano.

który służył w tej miejscowości w latach 1905–1932. Jak powiedział mi jeden z jej wnuków, to jej, wyrażona podczas tej wizyty, prośba o odbudowę kościoła zmotywowała zarówno krewnych, jak i innych byłych i obecnych mieszkańców Rosow do działania. Znalazła się grupa osób, która podjęła to wyzwanie, i rozpoczęło się zbieranie funduszy i organizacja całego przedsięwzięcia.

Należy zaznaczyć, że w tamtym czasie na terenie byłego NRD odbudowywano wiele kościołów. Jednakże kościół w Rosow, zapewne ze względu na niewielką liczbę wiernych, jak też stan techniczny, nie został przyjęty do żadnego z programów odbudowy kościołów prowadzonych przez EKD ani przez żadną związaną z nim fundację. Dopiero w 2002 r. powstało świeckie stowarzyszenie odbudowy kościoła w Rosow (*Förderkreis Gedächtniskirche Rosow*), które podjęło negocjacje z władzami kościelnymi na temat jego renowacji. Zdecydowano, że budynek (a raczej jeszcze wtedy jego ruina) zostanie na 25 lat wdzierżawiony stowarzyszeniu, które zobowiąże się do jego odbudowy, prowadzenia w nim działalności kulturalnej, i, co ważne, udostępniania go w razie potrzeby do działalności religijnej. Status budynku stał się w ten sposób dość skomplikowany: miał się on znajdować poza jurysdykcją władz kościelnych przynajmniej przez ćwierć wieku, a o jego wykorzystaniu miało decydować świeckie stowarzyszenie; jednocześnie jednak stowarzyszenie to miało obowiązek tak zarządzać budynkiem i taki kształt nadać jego wnętrzu, aby bez problemu można było tam odprawiać nabożeństwa.

Co więcej, remont został sfinansowany w ramach programów pomocy finansowej Unii Europejskiej jako polsko-niemieckie miejsce pamięci, co nakazuje stowarzyszeniu prowadzenie działalności upamiętniającej polskie i niemieckie doświadczenia lat powojennych związane z ucieczką, wypędzeniem i nowym początkiem. Pomysł utworzenia w budynku kościoła takiego miejsca powstał przez dostosowanie celu stowarzyszenia, dla którego najważniejsza była renowacja budynku, do istniejących propozycji grantowych Euroregionu Pomerania. Aby przekonać potencjalnych sponsorów, musiał zostać rozwinięty tak zwany *Nutzungskonzept* – projekt użytkowania – który by wychodził poza kwestie religijne. Ze względu na historię Rosow¹¹ postanowiono, że stanie się on „Pomnikiem pamięci o ucieczce, wypędzeniu i nowym początku”. Jednakże, gdy stowarzyszenie wystąpiło do Euroregionu Pomerania o wsparcie, finansowanie zostało początkowo przyznane, lecz następnie wstrzymane, ze względu na protest strony polskiej. Trzeba pamiętać, że działo się to w pierwszych latach XXI wieku, w czasie, gdy w polskich mediach głośno było o działalności Związku Wypędzonych w Niemczech i planowanej przez to stowarzyszenie budowie Centrum Przeciwko Wypędzeniem (Röger 2016; Zaborski 2007). Moi rozmówcy

¹¹ Rosow było przed II wojną światową dość zamożną wsią, gdzie zamieszkiwali posiadacze większych gospodarstw. Większość z nich opuściła wieś w ostatnich tygodniach wojny. Opuzczone domy zostały zasiedlone przez uciekinierów z ziem zajętych przez Armię Czerwoną, a następnie przyznanych Polsce. Po 1949 r. władze NRD osiedlały w Rosow osoby z różnych regionów kraju, które otrzymały nakaz pracy w miejscowym gospodarstwie rolnym. Z przedwojennych mieszkańców w Rosow, jak mi mówiono, pozostały dwie rodziny, w tym rodzina przewodniczącego stowarzyszenia zajmującego się odbudową kościoła.

zostali poinformowani, że kwestia upamiętnienia wypędzeń musi zostać przedstawiona w kontekście zarówno polskim, jak i niemieckim. Była to dla stowarzyszenia idea nowa, lecz w pełni akceptowalna – położenie Rosow tuż przy granicy polsko-niemieckiej sprawiało, że włączenie doświadczenia polskiego wydawało się w pełni naturalne. Właśnie w ten sposób powstał obecny kościół „Polsko-niemiecki Pomnik Pamięci, Ucieczki Wypędzenia i Nowego Początku” w Rosow.

W 2007 r. kościół został otwarty. Co ciekawe, projekt odbudowy „autentycznego” kościoła został w tym wypadku przełamany – wieży kościoła nadano formę ażurowej stalowej konstrukcji. Z jednej strony był to wybór ekonomiczny, ponieważ odbudowa, a właściwie budowa na nowo średniowiecznej wieży przekraczała możliwości stowarzyszenia. Z drugiej jednak strony ażurowa konstrukcja wieży miała wskazywać na to, że nie jest to po prostu rekonstrukcja dawnego kościoła i przeszłości, a raczej miejsce pamięci mające skłaniać do refleksji. Miały temu służyć też zebrane w kościele materiały, głównie transkrypcje rozmów z osobami, które w wyniku II wojny światowej podlegały przymusowej migracji.

Współpraca polsko-niemiecka przejawia się na wiele sposobów. Kilka razy w roku organizowane są koncerty z udziałem polskich muzyków, a mniej więcej raz w roku odbywa się nabożeństwo ekumeniczne, w którym biorą udział zaprzyjaźnieni z członkami stowarzyszenia zarówno pastory, jak i księża katolicy. Przez pierwsze lata byli to proboszczowie z Żabnicy, wsi po polskiej stronie granicy, a w ostatnich latach w przygotowaniu nabożeństw bierze udział ksiądz, profesor teologii z Uniwersytetu Szczecińskiego, który kilka lat temu zamieszkał w budynku dawnej restauracji w Rosow, znajdującym się naprzeciw odbudowanego kościoła. Jednakże ta aktywność religijna napotyka pewne problemy właśnie ze względu na niejasny status budynku. Oficjalnie nie ma on przydzielonego pastora (nie jest to tzw. *Predigtstelle*), a należy do świeckiego stowarzyszenia. Za każdym razem, gdy stowarzyszenie chce poprosić jakiegoś pastora o odprawienie nabożeństwa, musi wystąpić o zgodę dziekana odpowiedzialnego za ten teren¹². Jest to swojego rodzaju paradoks – prowadzenie działalności religijnej jest przecież wpisane do umowy pomiędzy stowarzyszeniem a EKD. Jeśli jednak stowarzyszenie chce odprawić w kościele nabożeństwo, musi prosić o pozwolenie. Natomiast gdy chce zorganizować koncert lub wystawę, takie pozwolenie nie jest potrzebne.

Ksiądz mieszkający w Rosow przyjechał tu jako jeden z Polaków, którzy od ponad 10 lat osiedlają się na terenach po niemieckiej stronie granicy. Przez lata ci z Polaków, którzy chcieli brać udział w katolickich nabożeństwach, jeździli do pobliskich polskich parafii lub do swoich dawnych parafii w Szczecinie i okolicach. Ksiądz z Rosow uznał jednak, że jego obowiązkiem jest zapewnienie opieki duszpasterskiej na miejscu, nawet jeśli w okrojonym zakresie. W dawnej sali restauracyjnej przygotował kaplicę, gdzie obecnie co niedzielę odprawia msze święte. Działa także na innych polach: organizuje półkolonie letnie dla polskich i niemieckich dzieci, koncerty, wyjazdy pielgrzymkowe, a także takie nabożeństwa jak Droga Krzyżowa. Wokół domu planuje założenie ogrodu

¹² Dziekan przekazał po pewnym czasie swoje plenipotencje w tym zakresie pastorowi z pobliskiego Gartz.

biblijnego, będącego miejscem zadumy i refleksji. Stopniowo stał się też naturalnym partnerem dla polsko-niemieckich inicjatyw organizowanych wokół kościoła w Rosow. Bierze udział we wszelkich lokalnych polsko-niemieckich wydarzeniach w kościele i poza nim. Jego obecność i aktywność wpływają na dynamikę działań wokół „Polsko-niemieckiego Kościoła Pamięci w Rosow”. Jak mi powiedzieli zarówno przewodniczący stowarzyszenia, jak i ksiądz, dotychczas odbyły się jedynie bardzo wstępne rozmowy, czy raczej sugestie, związane z ewentualnym wykorzystaniem budynku przez katolików. Ksiądz może w każdej chwili wziąć klucz do kościoła i zorganizować tam spotkanie, także modlitewne, czy pokazać kościół odwiedzającym, szczególnie jeśli to wydarzenie będzie miało polsko-niemiecki charakter. Jednakże cotygodniowe msze święte odprawiane są nadal w budynku dawnej restauracji.

Czy kościół w Rosow jest nadal kościołem? Czy była restauracja jest miejscem religijnym? Co i gdzie powinno się odbywać? Czy użytkowanie dla celów religijnych, zapisane w *Nutzungskonzept*, obejmuje także wyznania nieprotestanckie? A jak ze świeckimi pogrzebami czy innymi uroczystościami? Są to pytania, które nurtują nie tylko mnie, ale także osoby zaangażowane w odbudowę kościoła. W tym kontekście niezmiernie ciekawa była rozmowa przeprowadzona przeze mnie z dziekanem (*Propst*) odpowiedzialnym za ten region. W jego interpretacji budynek ten nie jest w chwili obecnej kościołem, ponieważ został przekazany w użytkowanie świeckiemu stowarzyszeniu. Co będzie, gdy termin dzierżawy upłynie, pokaże czas. Za pozwoleniem pastora z Gartz lub dziekana można tam odprawiać nabożeństwa, jednak głównie prowadzona powinna być tam działalność kulturalna – czyli może być on wykorzystywany niereligijnie. Jednakże jego zdaniem budynek ten nie powinien być wykorzystywany postreligijnie – nie powinien służyć, nawiązując do słów Höhna (2006), do wytwarzania nastroju czy atmosfery. Dziekan jest na przykład przeciwnikiem organizowania w tym budynku świeckich ślubów i pogrzebów. W jego opinii indywidualna rezygnacja z religii powinna pociągać za sobą także rezygnację z religijnej materialności, takiej na przykład jak religijna architektura. Zwrócił uwagę na to, że w tym regionie, jak się wyraził „ludzie nie tylko zapomnieli o wierze, ale także zapomnieli, iż zapomnieli”, ale jednak młode pary biorące świecki ślub jadą z urzędu pod miejscowy kościół, aby się przed nim sfotografować. Dziekan uważał, że takie zachowanie jest nieuprawnionym zawłaszczeniem sfery religijnej. Mieszkańcy Rosow uznali natomiast za nieuprawnione użycie kościoła zaproponowane w 2017 roku przez nowo przybyłą w te okolice kobietę, która chciała w nim prowadzić w miesiącach letnich kawiarnię. Zaprotestowali przeciw tej inicjatywie także ci mieszkańcy Rosow, którzy do żadnej wspólnoty religijnej nie należą.

Proces odbudowy kościoła w Rosow problematyzuje relacje między świeckim a religijnym użytkowaniem – pojęcia postreligijności i niereligijności mogą nam pomóc w ich zrozumieniu. Jednakże muszą być traktowane relacyjnie i skalarnie. Granice tworzone między świeckim a religijnym są nie tyle zmienne, co płynne, porowate czy nawet przede wszystkim stopniowalne. W poszczególnych sytuacjach stawką nie jest to, czy dane wydarzenie, postawa, działanie należą do porządku świeckiego czy religijnego, ale jak bardzo do któregoś z nich należą.

WIGILIA NAD ODRĄ

W przeciwieństwie do sprawy kościoła w Rosow nikt nie ma wątpliwości, że średniowieczny budynek w leżącej nad samą Odrą miejscowości Mescherin jest kościołem. Odbywają się tam raz lub dwa razy w miesiącu nabożeństwa, na ogół przy udziale zaledwie kilku wiernych. Odprawiane są przez pastora rezydującego w Gartz, oddalonym od Mescherin o 10 kilometrów. Kościół ten, tak jak i inne kościoły w tym regionie, jest także regularnie wykorzystywany jako sala koncertowa. Jednakże koncerty organizowane są tam nieco częściej – niewielki Mescherin już przed I wojną światową był miejscowością turystyczną, a szczególnie miejscem krótkich wycieczek z pobliskiego Szczecina. W czasach NRD ten wypoczynkowy charakter miejscowości się zachował, a od początku lat 90. malowniczo położona miejscowość przyciąga zarówno odwiedzających, jak i osoby z większych miast chcące zamieszkać na stałe w pięknym otoczeniu. Koncerty w Mescherin cieszą się zatem sporą popularnością.

Od kilku lat jednym z najbardziej spektakularnych wydarzeń w Mescherin jest polsko-niemiecka Wigilia nad Odrą, organizowana od 2014 r. przy współpracy różnych lokalnych organizacji: gminy Mescherin; stowarzyszenia Pokolenia Pokoleniom z polskiego Gryfina, znajdującego się dokładnie po drugiej stronie Odry oraz organizacji pozarządowej RAA Perspektywa rezydującej w Löcknitz. Spotkania wigilijne odbywają się według programu, który zmienia się co roku, jednak w głównym zarysie pozostaje taki sam.

Uroczystość rozpoczyna się w kościele w Mescherin – według organizatorów zbiera się tam około 200 osób, w tym wielu gości z Gryfina. Gdy brałam udział w Wigilii nad Odrą w 2016 r., przed wejściem do kościoła płonęły potężne pochodnie – trzeba było między nimi przejść, aby dostać się do środka. Spotkanie prowadzili Marta Szuster, dwujęzyczna mieszkanka Mescherin i miejscowa radna, oraz Marek Brzeziński, radny z Gryfina, twórca i działacz społeczny. Wszystko było tłumaczone na polski i niemiecki. Głównym tematem spotkań wigilijnych jest pamięć i historia mówiona – zwykle program zorganizowany jest wokół wspomnień konkretnych osób związanych od wielu lat z regionem: są to raczej starsze osoby pamiętające czasy wojenne lub tuż powojenne albo potomkowie dawnych mieszkańców regionu. W 2016 r. główną postacią był Hans Paasche, niemiecki pisarz i pacyfista, zamordowany prawdopodobnie przez prawicowo nastawionych żołnierzy już w 1920 r.¹³, oraz dwie mieszkanki regionu: Helena Woźniewicz oraz Renate Knop. Wigiliom towarzyszy muzyka: kołędy i protestanckie pieśni bożonarodzeniowe, a także muzyka klasyczna czy inne nastrojowe utwory.

Dla mojej interpretacji ważne jest to, że organizatorzy definiują to spotkanie jako należące do sfery świeckiej, a jednocześnie wykorzystują wiele elementów, które mają źródła w religii chrześcijańskiej. To ostatnie służy właśnie temu, na co zwrócił uwagę Höhn, pisząc o postreligii, a co ja nazywam tworzeniem postreligijnych relacji między religijnym a świeckim. W rozmowie z jednym z polskich organizatorów Wigilii nad

¹³ <https://hanspaaschepl.wordpress.com/>, dostęp 11.12.2019.

Odrą spytałam, czy przewidziane jest jakieś krótkie słowo księdza lub pastora, czy moment ekumenicznej modlitwy – w końcu zaproszenia w języku polskim wskazywały na ekumeniczny kościół w Mescherin jako miejsce spotkania¹⁴. W odpowiedzi usłyszałam, że nie będzie tam księdza ani pastora¹⁵, nie będzie żadnej modlitwy, a jeśli ktoś by miał ją zamiar wprowadzić, to mój rozmówca zrezygnowałby z udziału, ze względu na swój negatywny stosunek do kościoła jako organizacji. Podkreślił, że nie jest to wydarzenie religijne, a spotkanie sąsiadów służące wzajemnemu poznaniu się.

Dlaczego zatem całe to spotkanie nie jest organizowane w gminnym domu spotkań, gdzie po koncercie wszyscy udają się na poczęstunek i rozmowę przy kawie? Oczywiście można powiedzieć, że jest to kwestia wielkości sali – kościół oferuje po prostu więcej miejsca. Jednak sądzę, że chodzi tu jeszcze o to, co można nazwać wymiarem postreligijnym. Elementy mające korzenie w kulcie religijnym (opłatek, kolędy, architektura kościelna) są wykorzystywane dla wywołania atmosfery powagi i skupienia wśród uczestników. Piękno architektury, światła i muzyki tworzy nastrój zadumy, ale też istotności podejmowanych kwestii. Nade wszystko wspierają one czy nawet legitymizują dyskurs wspólnotowości przygranicznej i dobrosąsiedztwa podkreślany przez organizatorów.

Birgit Meyer i Mattijs van de Port (2018) zasugerowali, że w badaniach antropologicznych konieczne jest pokazanie nie tylko tego, że dana narracja, miejsce pamięci czy tożsamość są konstruowane, ale także jak właściwie ta konstrukcja powstaje. Jak to się dzieje, że konstruowana rzeczywistość staje się „naprawdę realna” dla zaangażowanych ludzi? Autorzy ci piszą o „estetyce perswazji” koniecznej, aby ludzie postrzegali pewne formy, rzeczy lub praktyki jako „autentyczne”. Moim zdaniem religijna architektura, muzyka czy rytuały są wykorzystywane we współczesnej Europie właśnie do tworzenia „naprawdę realnej” rzeczywistości, innymi słowy do budzenia emocji i wrażeń także na poziomie przedrefleksyjnym. Co ciekawe, dzieje się tak także w regionach, gdzie religia, wydawałoby się, straciła na znaczeniu.

CHRZEŚCIJAŃSTWO ZJEDNOCZONE, CZYLI WIEŻE ZAMIAST MINARETÓW

Ostatni przykład dotyczy wpływu sfery świeckiej, w tym przypadku politycznej, na sferę religijną. Przedstawię krótki wycinek historii użytkowania jeszcze jednego budynku kościelnego, usytuowanego w trzytysięcznym Löcknitz. Jak widać

¹⁴ Tak było podane na zaproszeniu w 2016 r. w języku polskim. Jako miejsce Wigilii nad Odrą wskazano ekumeniczny kościół w Mescherin (patrz np. <https://www.perspektywa.de/pl/termin/wigilia-nad-odra>). W języku niemieckim wpisany był po prostu kościół wiejski w Mescherin (<https://www.perspektywa.de/de/termin/weihnachten-an-der-oder>). Co ciekawe, gdy zwróciłam uwagę na tę różnicę w obecności niemieckich organizatorów, byli oni zdziwieni i w już w następnym roku na zaproszeniach pojawił się w obu językach jako miejsce Wigilii nad Odrą ewangelicki kościół w Mescherin (<https://www.facebook.com/pokolenia.gryfino/photos/gm.1975515286056558/2009188465988811/?type=3&theater>).

¹⁵ Oczywiście mogą tam być jako prywatne osoby.

w dwóch powyżej opisanych przypadkach, katolicy, protestanci, a także osoby niereligijne mogą wspólnie użytkować budynki kościelne, a negocjacje i dyskusje związane z ich wykorzystaniem pozwalają na analizę znaczenia elementów wywodzących się z historycznie ukształtowanej praktyki religijnej we współczesnym świecie, także w niereligijnych kontekstach. Zarówno w Mescherin, jak i w Rosow budynki kościelne są wykorzystywane w celach niereligijnych. Trzeci przykład to sytuacja, gdy specyficzne regulacje dotyczące religijnego użytkowania budynków podejmowane są ze względu na sytuację polityczną.

Budynek kościoła w Löcknitz jest stosunkowo nowy – zbudowany został w połowie XIX wieku. Jest to duży kościół salowy z żółtej cegły, działający nieprzerwanie w czasach NRD. Wszelkie uszkodzenia wojenne zostały naprawione zaraz po II wojnie światowej, a w czasach socjalistycznych przeprowadzono wiele prac remontowych, włączając w to instalację nowych organów, dzwonów czy chrzcielnicy. Nieprzerwanie też w kościele tym rezydowali pastor lub pastorka. Jednakże liczba aktywnych wierznych z czasem się zmniejszała i obecnie w protestanckich nabożeństwach w trzytysięcznym Löcknitz udział bierze zaledwie kilka, najwyżej kilkanaście osób.

Löcknitz jest jednocześnie jednym z głównych punktów osiedlania się Polaków w tym regionie. Miejscowość ta ma dobre kolejowe, drogowe i autobusowe połączenie ze Szczecinem, znajduje się w nim działające już ponad 20 lat polsko-niemieckie gimnazjum, są sklepy i restauracje. Przez kilka lat Polacy z Löcknitz jeździli na katolickie nabożeństwa do najbliższego kościoła w Polsce, znajdującego się w położonym sześć kilometrów od granicy Mierzynie. W Mierzynie, tak jak w większości miejscowości w regionie, także po polskiej stronie granicy, kościół parafialny to mały, średniowieczny, kamienny budynek, który nie może pomieścić wszystkich chętnych. Biorąc pod uwagę także to, że Szczecin od czasu wejścia Polski do strefy Schengen zaczął rozrastać się w kierunku zachodnim, w Mierzynie zdecydowano, że w parafii potrzebny jest nowy, nowoczesny i przede wszystkim duży kościół, którego budowa obecnie trwa.

Można powiedzieć, że katolickie biskupstwo w Berlinie, odpowiedzialne za teren po niemieckiej stronie granicy, przez pierwsze lata po wejściu Polski do Unii Europejskiej i do strefy Schengen nie doceniało znaczenia i tempa wzrostu liczebności katolików na tym terenie, gdzie do niedawna katolickie msze odbywały się jedynie w największych miejscowościach i w języku niemieckim. Dopiero od października 2016 roku w Löcknitz odbywają się katolickie msze w języku polskim. Co ciekawe, odprawiane są one w miejscowym kościele, należącym do wspólnoty protestanckiej. W Löcknitz jest pastor, a od 2016 roku nawet para pastorska, odpowiedzialna za obsługę kilku wspólnot religijnych w okolicy i odprawianie nabożeństw w ich kościołach. Jednak od końca 2016 roku w samym Löcknitz wspólnota protestancka organizuje własne nabożeństwa nie w głównym kościele, a w salce parafialnej. W głównym kościele spotykają się katolicy, na mszach w języku polskim odprawianych przez księdza z Passewalk, który w tej ostatniej miejscowości służy w języku niemieckim. Według pastora i pastorki z jednej strony jest to wygodne

dla obu wspólnot religijnych – katolicy mają gdzie odprawiać msze, a protestanci zyskali wsparcie w dbaniu o budynek: katolicy pokrywają część kosztów dekoracji kwietnej, sprzątanania czy ogrzewania.

O ile udostępnienie kościoła katolikom wydaje się decyzją pragmatyczną – obecnie katolicy i protestanci dzielą się kosztami utrzymania budynku – to jednak sposób, w jaki o tej decyzji mówił urzędujący pastor, wskazuje też na szerszy kontekst polityczny. Podczas rozmowy fakt wspólnego użytkowania kościoła przedstawił w kontekście debat medialnych na temat chrześcijańskich wartości jako podstawy europejskiej wspólnoty kulturowej. Jego zdaniem, nawet jeśli aktywne uczestnictwo w życiu religijnym ma niewielkie znaczenie w okolicach Löcknitz, to jednak religia chrześcijańska jest spleciona z wartościami, które uznaje się za europejskie. Pastor nie chciał się wdawać w dyskusję o tym, jakie konkretnie są to wartości – zdawał sobie w pełni sprawę z drażliwości tego tematu. Nie był też przeciwny przyjmowaniu uchodźców z krajów muzułmańskich – wprost przeciwnie, uznawał za obowiązek pomoc osobom z krajów objętych wojną czy kataklizmami. Jednak uznał, że przekazując kościół w użytkowanie – tylko na pewien czas, jak podkreślał, dopóki nie wybudują własnej świątyni – wspólnocie katolickiej, wspiera religię chrześcijańską i zawarte w niej wartości, będące podstawą życia nie tylko religijnego. W jego wypowiedzi chodziło nie tyle o jego osobiste przekonania, a o to, że to, co jeszcze kilka lat temu wydawało się wielu niemieckim mieszkańcom Löcknitz nieuprawnione, czyli współużytkowanie kościoła z polskimi katolikami¹⁶, w nowej sytuacji politycznej stało się akceptowalne, a nawet pożądane. Jak powiedział, dla wielu mieszkańców Löcknitz stało się jasne, że z Polakami i katolikami łączą ich chrześcijańskie korzenie i że lepiej ich dopuścić do współużytkowania niż obawiać się, że do wieży kościelnej dobudowane zostaną minarety.

Należy zwrócić uwagę, że tak samo jak w Rosow o losie budynku kościelnego w Löcknitz wypowiadają się nie tylko osoby praktykujące czy nawet zadeklarowane jako członkowie i członkinie danego kościoła, lecz wszyscy mieszkańcy miasta. Ta sytuacja pokazuje nam nie tylko, że budynek kościelny jest ważnym elementem krajobrazu miejscowości i czynnikiem budującym tożsamość jej mieszkańców. Pokazuje także, jak ważne są elementy historyczne związane z obecnością religii w Europie dla procesów, które sytuowane są w sferze świeckiej.

Jednakże w tym wypadku nie możemy mówić o niereligijnym czy postreligijnym wykorzystaniu budynku kościelnego. To, że historycznie tworzona kategoria religii jest uwikłana w politykę i relacje władzy, jest podstawą podejścia Asada. Przypadek Löcknitz może pokazać jedynie, gdzie użyteczność wprowadzonych w tym artykule pojęć się kończy. Nie każde splatanie się świeckiego i religijnego ma aspekt niereligijny. Chyba że sam projekt budowania europejskiej tożsamości na odwołaniach do chrześcijańskich korzeni uznamy za niereligijne wykorzystanie religijnego dziedzictwa.

¹⁶ Rozmowy na ten temat były prowadzone już od kilku lat. Jednak dopiero zmiana na stanowisku pastora doprowadziła do zakończenia negocjacji i rozpoczęcia współużytkowania.

PODSUMOWANIE

Gdy czytamy o tym, jak krzyż staje się symbolem politycznym (Zubrzycki 2014) lub jak modlitwa wykorzystywana jest do pozareligijnych celów (Zynek-Mahometa 2018), należy pamiętać, że kierujemy naszą uwagę na religię jako kategorię historyczną, ukształtowaną w procesie zachodzącym w konkretnym miejscu i czasie. Perspektywa postsekularna w rozumieniu Jürgena Habermasa (2001) jest w tym ujęciu także produktem szczególnego historycznego procesu europejskiej sekularyzacji, której częścią było oddzielanie tego, co religijne, od tego, co świeckie, tego, co metafizyczne, od tego, co pragmatyczne, i tego, co duchowe, od tego, co materialne. Nie powinno nas jednak dziwić, że w praktyce etnograficznej elementy religijne, świeckie, polityczne, metafizyczne i pragmatyczne są splecione bądź splatane wciąż na nowo. Pytanie o to, jaką rolę odgrywa religia w przestrzeni publicznej, czy jaką funkcję pełni w procesach politycznych jest w gruncie rzeczy pytaniem o wzajemne definiowanie się świeckiego i religijnego – nie tylko o to, gdzie przebiega określana społecznie granica między religijnym a świeckim, ale też czy i po co jest ona w ogóle tworzona?

Pojęcie niereligijności i postreligijności swoją analityczną wartość czerpią z doświadczenia europejskiej nowoczesności. To właśnie idea pożądanego rozdzielenia świeckiego i religijnego pozwala na użycie tych terminów do analizy sytuacji przedstawionych w niniejszym artykule. Postreligijność opisuje relację ponadto między tym, czym religia była w określonym miejscu i czasie dla określonych osób, a tym, czym się w ich odbiorze stała.

Birgit Meyer i Mattijs van de Port (2018) piszą, że antropologiczne studia nad dziedzictwem zatrzymują się często tam, gdzie dopiero powinny się zaczynać, skupiając się na pokazaniu, że zachodzi konstrukcja przeszłości w teraźniejszości. Autorzy ci wzywają do zajęcia się tym, jak dziedzictwo staje się realne, jakimi środkami, przez jakie formy zmysłowe czy w jakiej estetyce perswazji następuje jego konstruowanie. Historycznie ukształtowana kategoria religii dostarcza wielu narzędzi pozwalających na konstruowanie rzeczywistości. Aleksander Tölle widział w religijnej architekturze i religijnej organizacji przestrzeni czynnik, który może prowadzić do pozytywnego spojrzenia na partnerów danej interakcji. Jednak elementy religii historycznej istnieją relacyjnie – są one narzędziami, które w konkretnym miejscu i czasie mogą być użyte dla różnorodnych celów przez aktorów religijnych i niereligijnych. Postreligijność i niereligijność nie są trwałymi cechami danego miejsca, przedmiotu, działania czy zjawiska. Jako postreligijna i niereligijna może być określana jedynie relacja budowana w konkretnym miejscu i czasie.

LITERATURA

- Asad Talal 1993, *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Asad Talal 2003, *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*, Stanford University Press, Stanford.

- Balogh Péter 2013, Sleeping abroad but working at home: Cross-border residential mobility between transnationalism and (re)bordering, *Geografiska Annaler Series B: Human Geography*, vol. 95, nr 2, s. 189–204.
- Davie Grace 1994, *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Davie Grace 2006, Religion in Europe in the 21 st century: the factors to take into account, *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, vol. 47, nr 2, s. 271–296.
- Dohmann Albrecht 1964, *Der Wiederaufbau der Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik*, Union Verlag, Berlin.
- Engelke Matthew 2014, Christianity and the anthropology of secular humanism, *Current Anthropology*, vol. 55 (S10), s. 292–301.
- Engelke Matthew 2015, “Good without God”. Happiness and pleasure among the humanists, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 5, nr 3, s. 69–91.
- Engler Wolfgang, Hensel Jana 2018, *Wer Wir Sind. Die Erfahrung ostdeutsch zu sein*, Aufbau Verlag, Berlin.
- Frings Thomas, Honkomp Engelbert, Peitz Alois, Lechtape Andreas, Bönte Michael, Richters Christian, Schmitz Gisbert 2007, *Gestaltete Umbrüche: Kirchen im Bistum Münster zwischen Neugestaltung und Umnutzung*, Dialogverlag, Münster.
- Gärtner Christel, Pollack Detlef, Wohlrab-Sahr Monika 2013, *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Springer-Verlag, Wiesbaden.
- Green Sarah 2017, Lines, traces and tidemarks: further reflections on forms of borders, [w:] O. Demetriou, R. Dimova (red.), *The Political Materialities of Borders: New Theoretical Direction*, Manchester University Press, Manchester, s. 67–83.
- Habermas Jürgen 2001, Faith and knowledge: Acceptance speech, *Peace Prize of the German Publishers and Booksellers Association*, <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf> dostęp 11.12.2019.
- Hafner Johann, Völkening Helga, Becci Irene 2018, *Glaube in Potsdam*, Band I: *Religiöse, spirituelle und weltanschauliche Gemeinschaften: Beschreibungen und Analysen*, Ergon, Baden Baden.
- Halemba Agnieszka 2017, Tworzenie pogranicza a życie przy granicy. Refleksje terminologiczne w świetle badań przy granicy polsko-niemieckiej, *Etnografia Polska*, vol. 61, nr 1–2, s. 5–20.
- Hayden Robert 2002, *Antagonistic tolerance: Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans*, *Current Anthropology*, vol. 43, nr 2, s. 205–231.
- Höhn Hans-Joachim 2006, Renaissance of religion. Clarifications on a disputed topic, *Herder Korrespondenz*, vol. 12, s. 605–608.
- Lee Lois 2012, Locating nonreligion, in mind, body and space: New research methods for a new field, *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 3, s. 135–157.
- Lubańska Magdalena 2017, Pogranicze jako przestrzeń strategicznej koegzystencji grup mieszanym religijnie, *Etnografia Polska*, vol. 61, nr 1–2, s. 21–41.
- Meyer Birgit, van de Port Matijs 2018, *Sense and essence. Heritage and the cultural construction of the real*, Berghahn, Oxford, New York.
- Meys Oliver, Gropp Birgit 2010, *Kirchen im Wandel: veränderte Nutzung von denkmalgeschützten Kirchen*, GWN, Neuss.
- Kiley Christopher J. 2004, Convert! The adaptive reuse of churches, Thesis, MIT, Dept. of Urban Studies and Planning.
- Köpping Paula 2018, *Integriert doch erst mal uns!: Eine Streitschrift für den Osten*, Ch. Links Verlag, Berlin.
- Lau Burkhard, Lau Karl, Korzec Cezary, Scheller Karsten, Seeliger Dietrich 2018, *775 Jahre Rosow. Festschrift zum 775 Jubiläum*, Ortsbeirat Rosow, Gemeinde Mescherin.

- Peperkamp Esther, Rajtar Małgorzata (red.) 2010, *Religion and the secular in Eastern Germany, 1945 to the present*, Brill, Leiden–Boston.
- Pollack Detlef 2002, The change in religion and church in Eastern Germany after 1989: A research note, *Sociology of Religion*, vol. 63, nr 3, s. 373–387.
- Pollack Detlef, Pickel Gert 2000, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Bd. 3, Springer-Verlag, Opladen.
- Quack Johannes 2014, Outline of a relational approach to “Nonreligion”, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 26, nr 4–5, s. 439–469.
- Röger Maren 2016, *Ucieczka, wypędzenie i przesiedlenie. Medialne wspomnienia i debaty w Niemczech i w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- Rutkowska Bogna 2019, Zamieszkując „Pogranicze”. Migracja przygraniczna z Polski do Niemiec w doświadczeniach dzieci i rodziców, *Etnografia Polska*, vol. 63, z. 1–2, s. 23–41.
- Sadłoń Wojciech 2019, *Annuaire Statisticum Ecclesiae in Polonia*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa.
- Strathern Marilyn 2018, Relations, *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/relations>, dostęp 11.12.2019.
- Tölle Aleksander 2013, Ku transgraniczności przestrzeni religijnej. Projekty na polsko-niemieckim obszarze przygranicznym, *Peregrinus Cracoviensis*, vol. 24, nr 4, s. 117–135.
- Tölle Aleksander 2016, From ruins to places of reconciliation, togetherness, community and ecumenism. Restored city churches in the German-Polish borderland, [w:] M. Kowalewski, A.M. Królikowska (red.), *Transforming urban sacred places in Poland and Germany*, Nomos Verlagsgesellschaft, s. 137–152.
- Willebrand Martin 2013, ‘Respekt vor dem Raum’ statt ‘Verzweckung der Kirche’. Die Umgestaltung einer Kirche schließt an deren architektonische Kommunikation an, *Communicatio Socialis*, vol. 46, nr 2, s. 241–246.
- Wohlrab-Sahr Monika, Burchardt Marian 2017, *Revisiting the Secular: Multiple Secularities and Pathways to Modernity*, Kolleg-Forscherguppe Multiple Secularities, Leipzig.
- Wohlrab-Sahr Monika, Kaden Tom 2014, Exploring the Non-Religious. Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 167, s. 105–125.
- Wohlrab-Sahr Monika 2011, Forced secularity? On the appropriation of repressive secularization, *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, vol. 4, nr 1, s. 63–77.
- Wohlrab-Sahr Monika, Karstein Uta, Schmidt-Lux Thomas 2009, *Forcierte Säkularität: religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Zaborski Marcin 2007, Przeszłość w teraźniejszości. Niemieccy wypędzeni w polskich mediach, *Przegląd Zachodni*, vol. 319, nr 01, s. 199–215.
- Zubrzycki Geneviève 2014, *Krzyże w Auschwitz: tożsamość narodowa, nacjonalizm i religia w postkomunistycznej Polsce*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Zuckerman Phil 2008, *Society without God: What the least religious nations can tell us about contentment*, NYU Press, New York.
- Zynek-Mahometa Justyna 2018, „Droga do wolności” czy „teatr hipokryzji”? O „Różańcu Do Granic” w dyskursie internetowym portalu społecznościowego Facebook, *Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, vol. 102, s. 383–407.

AGNIESZKA HALEMBA

POSTRELIGIOUS AND NONRELIGIOUS USE OF CHURCH BUILDINGS
IN THE POLISH-GERMAN BORDERLAND

Keywords: Nonreligion, postreligion, Talal Asad, church buildings, Polish-German relations

In the northern part of the former GDR there are many church buildings that are renovated, well taken care of but serving small number of believers. Although retaining some religious functions, they are at the same time used by actors that define themselves as not religious. Using concepts of nonreligious and postreligious as analytical terms referring to specific kinds of relations between religious and secular fields, I analyze cases of three Protestant churches, within the context of Polish-German relations in this region. I show that we should bring to a logical conclusion Talal Asad's observation that religion is a historical category which is constantly redefined through its relationship with an equally mutable category of the secular.

A.H.

Adres Autorki:

prof. IAE PAN dr hab. Agnieszka Halemba

Instytut Archeologii i Etnologii, PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: a.halemba@uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3900-4880>

BOGNA RUTKOWSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

ZAMIESZKUJĄC „POGRANICZE” MIGRACJA PRZYGRANICZNA Z POLSKI DO NIEMIEC W DOŚWIADCZENIACH DZIECI I RODZICÓW

Od ponad dekady we wschodniej części Meklemburgii-Pomorza Przedniego i północno-wschodniej Brandenburgii rozwija się zjawisko migracji transgranicznej Polaków do niemieckich wsi. Obecnie w niektórych z nich Polacy stanowią prawie połowę mieszkańców. Podczas badań prowadzonych w przygranicznych wsiach¹ interesowały mnie początkowo motywacje moich rozmówców do przeprowadzki oraz ich doświadczenie funkcjonowania w nowej sytuacji. Choć w większości rodzin trwa pamięć o migracjach przodków (jest wśród nich wielu potomków przesiedleńców ze wschodniej części przedwojennej Polski), dla przeprowadzających się Polaków jest to często pierwsze doświadczenie związane z przeprowadzką za granicę. Jednakże wielu z moich rozmówców nie traktuje własnego doświadczenia jako emigracji, zachowując wiele połączeń z polską stroną i mając możliwość codziennego przekraczania granicy.

Podczas gdy dla rodziców pojęcie pogranicza jest znaczącą kategorią, dla doświadczenia dzieci bliskość granicy ma mniejsze znaczenie, a ich sytuację trafniej można opisać w języku badań nad migracją dzieci i migracją transnarodową². Co ciekawe, rodzice także traktują doświadczenie swoich dzieci w odmienny sposób niż własne. Zdaniem rodziców przeprowadzka dzieci do Niemiec ma być dla tych ostatnich

¹ Niniejszy artykuł powstał na podstawie badań przeprowadzonych w ramach laboratorium etnograficznego „Życie na granicy – transgraniczne praktyki mieszkańców polsko-niemieckiego przygranicza” realizowanego pod kierunkiem dr hab. Agnieszki Halembry w latach 2016–2018 w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. Analizowany materiał stanowią przede wszystkim rozmowy i wywiady z polskimi mieszkańcami niemieckiej wsi Nadrensee oraz okolicznych miejscowości, chociaż podczas badań wiele wywiadów przeprowadziłam także po polskiej stronie granicy. Rozmawiałam przede wszystkim z nauczycielami, rodzicami i dziećmi. W przypadku migrantów prawie zawsze były to osoby, które zamieszkały w Niemczech w ostatniej dekadzie. Z nastolatkami i z dorosłymi przeprowadzałam wywiady, często miałam także okazję porozmawiać z młodszymi dziećmi – gdy dosiadały się podczas wywiadu z ich rodzicami lub w czasie wspólnych podwórkowych zabaw. Wśród mieszkańców Nadrensee przeprowadziłam również ankietę przygotowaną przez Agnieszkę Misiuk, Agnieszkę Halembę oraz Otto Habecka. Ankiety te były najczęściej wstępem do bardziej pogłębionych wywiadów, które następnie transkrybowałam i analizowałam. W sumie przeprowadziłam około 60 wywiadów (w tym 15 z nastolatkami) oraz wiele luźnych rozmów.

² Wszystkie rozmowy z dziećmi przeprowadziłam za zgodą lub w obecności rodziców i z uszanowaniem założeń etyki badań z udziałem dzieci (zob. np. Powell i in. 2013).

doświadczeniem formatywnym, zmieniającym to, w jaki sposób postrzegają siebie, Polskę, Niemcy, a przede wszystkim swoją przyszłość. Z punktu widzenia rodziców przeprowadzka jest inwestycją w przyszłość dzieci, ze szczególnym uwzględnieniem zapewnienia im kapitału kulturowego w postaci dwujęzyczności. Jednak perspektywa dzieci różni się często od narracji rodziców. Nie oceniają one swojej sytuacji przez pryzmat tego, co przeprowadzka może dać im w przyszłości. O wiele bardziej zainwestowane w czasie teraźniejszym, doświadczają dużej życiowej zmiany. Moim celem jest analiza perspektywy zarówno dzieci, jak i rodziców, co pozwoli także na krytyczne przyjrzenie się pewnym tezom dotyczącym terenów przygranicznych.

POGRANICZE CZY PRZYGRANICZE

Michał Buchowski (2011) zauważa, że z punktu widzenia ludzi mieszkających w pobliżu granic państwowych teren ten jest miejscem jak każde inne, a relacje społeczne na pograniczu nie muszą odznaczać się niczym nadzwyczajnym. Mimo to proponuje on rozumienie pogranicza jako strefy zawierającej także „długotrwałe zjawiska kulturowe charakterystyczne dla tego typu sfer jak np. dwujęzyczność, przenikanie się kultur, [...] przejmowanie obyczajów” (tamże, s. 9). Według autora istnieją pewne cechy i uwarunkowania, które są dla terenów przygranicznych szczególne. Wyniki badań Buchowskiego, prowadzonych koło Frankfurtu nad Odrą i Ślubic, pokazują, że na pograniczu granica się zaciera, przestrzeń kulturowa zagęszcza i zapełnia, a ludzie tworzą powoli swoją lokalną ojczyznę, w której można przekroczyć etniczne i historyczne podziały. Autor interpretuje to jako proces tworzenia się pogranicza.

Podobnie pisze o pograniczu polsko-niemieckim Paweł Ładykowski, który w latach 2008–2011 wraz z Łukaszem Kaczmarkiem oraz studentami etnologii w Szczecinie prowadził, na tym samym co ja terenie, badania w ramach laboratorium *Portret etnograficzny rodzącego się polsko-niemieckiego pogranicza*. Ładykowski (2011) traktuje pogranicze jako *space-in-between*, przestrzeń liminalną, w której ścierają się ze sobą zwyczaje, sposoby życia i języki. Według niego zjawisko zasiedlania niemieckich wsi przez Polaków to proces tworzenia się pogranicza i zarazem nowych relacji na linii państwo–obywatel oraz relacji społecznych pomiędzy Polakami i Niemcami, powstaje tam nowa „formuła pogranicza” (tamże, s. 44). Ładykowski pojmuje je jako „zjawisko, które wprawdzie przejawia się w lokalnym życiu codziennym, ale ma szansę w perspektywie nadchodzącej dekady dokonać wielu istotnych przemian na skalę europejską, opowiada nam bowiem o skutkach zniesienia przejawów granic państwowych” (tamże, s. 48). Pisząc o nowych polskich mieszkańcach niemieckich wsi, podkreśla istnienie tzw. liderów lokalnej tożsamości, ludzi zaangażowanych w oddolne jej tworzenie, gdyż, jak zauważa, na razie trudno nazwać ten teren pograniczem – dopiero zaczyna się ono rodzić.

Jednak w Nadrensee, w którym prowadziłam większość badań będących materiałem do niniejszego artykułu, nie ujawnił się żaden „lider”, a mieszkańcy raczej nie angażują się w odgórnie organizowane działania integrujące. Taka sytuacja jest

często diagnozowana przez różnego rodzaju zewnętrzne organizacje mające wspierać rozwój pogranicza jako nieodpowiednia i niepożądana. Między innymi z tego powodu powstał projekt *Perspektywy* organizacji RAA³, do którego realizacji zostałam zaproszona wraz ze Stanisławem Mazurkiem i Isabel Cellati. Naszym zadaniem było przeprowadzenie ankiety wśród mieszkańców Nadrensee, aby organizatorzy projektu mogli lepiej ocenić sytuację i dostosować do niej swoje działania na rzecz integracji polsko-niemieckiej. Co jednak istotne, okazało się, że niektóre z pytań w ankiecie skrywały w sobie pewne przesady, założenia, które uświadomili nam rozmówcy – zaskoczone lub ironiczne komentarze ujawniały ich stosunek do tematów, które następnie mogłam rozwijać w wywiadach pogłębionych. Na przykład mówili do nas: „Po co tyle pytań o relacje sąsiedzkie i ich poprawę, nie trzeba się przecież z każdym przyjaźnić!”, albo: „Więś? Gdzie to jest więś?” Komentarze do ankiety były o wiele bardziej pomocne niż same odpowiedzi na pytania.

Podczas przeprowadzania ankiety oraz długich rozmów i wywiadów z mieszkańcami stało się dla nas jasne, że postrzegają oni swoją sytuację inaczej niż działacze na rzecz tworzenia pogranicza. Mają odmienny stosunek zarówno do miejsca, jak i samej idei wspólnego zamieszkiwania (na którą takie organizacje kładą nacisk), ponieważ nie są nastawieni na współtworzenie nowej lokalnej, zintegrowanej społeczności, lecz mają zupełnie inne cele. Jak pisze Agnieszka Halemba, „codzienne relacje mieszkańców regionu po obu stronach granicy państwowej są oparte raczej na celach pragmatycznych, bliskich poszczególnym jednostkom” (2017, s. 18). Również Peggy Levitt (2001) zauważa, że wiele badań naukowych skupia się na transnarodowych relacjach między mieszkańcami, co nie pozwala zauważyć wielowymiarowości zjawiska transnarodowych praktyk i relacji społecznych. Według autorki należy patrzeć na doświadczenie migrantów przez pryzmat transnarodowego pola społecznego rozumianego jako:

Zbiór wielu powiązanych ze sobą sieci relacji społecznych, za pomocą których idee, praktyki i zasoby są nierównomiernie wymieniane, organizowane i przekształcane. [...] Granice państwowe niekoniecznie przylegają do granic pól społecznych. Narodowe pola społeczne to takie, które pozostają w granicach państwowych, podczas gdy ponadnarodowe pola społeczne łączą podmioty poprzez bezpośrednie i pośrednie relacje ponad granicami (Levitt 2001, s. 2).

Dzięki takiemu spojrzeniu nie koncentrujemy się na „asymilacji” bądź jej braku, co autorka nazywa „metodologicznym nacjonalizmem” (Levitt, Glick Schiller 2004), możemy natomiast zauważyć, w jaki sposób jednostki konstruują granice swojego pola społecznego. W przypadku rodziców, z którymi rozmawiałam, granica państwowa ma duże znaczenie, chcę jednak położyć nacisk na to, iż jednostki w aktywny sposób wykorzystują ją do rozmaitych własnych celów. Ich doświadczenie to specyficzny przykład migracji transgranicznej, ponieważ w tym przypadku zjawisko migracji zachodzi w niewielkiej odległości od granicy państwowej. Jest to szczególna forma transnacjonalizmu, który w swojej najbardziej ogólnej definicji odnosi się do kulturowych, ekonomicznych i politycznych ponadnarodowych połączeń ludzi

³ <https://www.perspektywa.de/>, dostęp 06.12.2018.

i instytucji w zróżnicowanych kontekstach (Sørensen 2000). Przedmiot moich badań dotyczy poszczególnych, pragmatycznych i osobistych celów transgranicznych migracji oraz tego, jak wpływa na nią geograficzna bliskość granicy państwowej.

Zdecydowałam się używać terminu „przygranicze” zaproponowanego przez Andrzeja Sadowskiego (2004), ponieważ to właśnie obecność granicy państwowej wpływa na decyzje moich dorosłych rozmówców i charakter ich migracji. Zjawiska charakterystyczne dla pogranicza, takie jak te opisane przez Buchowskiego (przenikanie się kultur, dwujęzyczność, przejmowanie obyczajów) należą raczej do postulatów liderów różnego rodzaju organizacji pozarządowych, rządowych i europejskich niż do codziennych doświadczeń moich rozmówców. To granica, konstruowana przez ludzi w codziennych działaniach, a także mogąca stać się dla nich zasobem, w dużym stopniu moderuje dynamikę społeczną w tym regionie.

Zgodnie z tym, co pisali Michał Buchowski (2011) i Agnieszka Pasięka (2016), wychodzę z założenia, że aby zrozumieć, jakie znaczenie ma granica dla zamieszkujących dany teren ludzi, należy przyjrzeć się ich praktykom i zrozumieć ich interpretacje własnego doświadczenia, ich potrzeby, działania, wartości. Przygranicze traktuję jako miejsce umożliwiające pewne wybrane praktyki i taktyki, ale przede wszystkim interesuje mnie, w jaki sposób interpretuje się ją jako szansę na lepszą przyszłość, zwłaszcza dla dzieci.

MIGRACJA PRZYGRANICZNA NA POMORZU PRZEDNIM I W PÓŁNOCNEJ BRANDENBURGII

Przeprowadzki Polaków do niemieckich wsi przygranicznych to zjawisko stosunkowo nowe. Co prawda podczas badań spotkałam też Polaków mieszkających w Niemczech już od ponad 30 lat, jednakże były to pojedyncze, wyjątkowe przypadki. Ich sytuacja w momencie przeprowadzki była też inna – przeprowadzali się bowiem za granicę, której nie można było przekraczać tak łatwo, jak obecnie. Można powiedzieć, że ich przeprowadzka była decyzją o emigracji, o przeniesieniu całego swojego życia na drugą stronę granicy. Kiedy Polska dołączyła do UE w 2004 roku, Polacy pracujący w Niemczech otrzymali możliwość mieszkania tam bez konieczności wyrabiania wizy. Polska emigracja do Niemiec stawała się coraz łatwiejsza wraz z wejściem Polski do strefy Schengen w 2007 roku i pełną liberalizacją niemieckiego rynku pracy w 2011 roku (Łada i Segeš Frelak 2012, s. 7). W tym czasie rozpoczęła się przygraniczna migracja na większą skalę – Polacy, głównie szczecinianie, zaczęli kupować domy w opustoszałych wsiach przygranicznych byłego NRD, regionu słabo rozwiniętego ekonomicznie, o sporej stopie bezrobocia i nasilonej obecności skrajnej prawicy w polityce lokalnej. Był to region, z którego wielu mieszkańców, głównie młodych i wykwalifikowanych, wyjechało już w latach 90. (Balogh 2013). Sprowadzający się Polacy to głównie młodzi rodzice, w większości wykształceni i z aspiracjami edukacyjnymi dla swoich dzieci. Obecnie w niektórych przygranicznych wsiach większość mieszkańców przed pięćdziesiątym rokiem życia stanowią Polacy.

Bezpośrednim impulsem do decyzji o przeprowadzce była dla wielu osób różnica cen nieruchomości po obu stronach granicy. Po niemieckiej stronie wiele domów stało pustych, a szkoły i przedszkola zamykano – brakowało zarówno dzieci, jak i wykwalifikowanych nauczycieli. W związku z tym ceny domów spadały, podczas gdy w Szczecinie i okolicach drastycznie wzrastały. Wiele osób decydowało się więc na taką transgraniczną przeprowadzkę. W wyniku tych decyzji pojawiały się w niemieckich wsiach polskie dzieci i młodzież, zaczęto więc ponownie otwierać szkoły i przedszkola, w których coraz częściej zatrudnienie znajdowali również polscy nauczyciele. Dziś funkcjonuje także polsko-niemieckie gimnazjum w Loecknitz, w regionie wiele jest wydarzeń i aktywności organizowanych przez lokalne organizacje działające na rzecz integracji mieszkańców czy zapewniające pomoc przy formalnościach związanych z przeprowadzką. Większość moich rozmówców przeniosła jednak do Niemiec tylko pewne aspekty życia: mieszkanie i edukację dzieci. W Polsce mają zaś większość przyjaciół i znajomych, robią tam zakupy, często także kontynuują pracę. Bliskość granicy, a w wielu przypadkach także bliskość dawnego miejsca zamieszkania, pozwala na zachowanie połączeń z Polską i życiem sprzed przeprowadzki.

Specyficzna historia terenu, ale także jego przyroda, infrastruktura i przebieg granicy mają wpływ na zaistnienie oraz charakter zjawiska migracji przygranicznej. W miejscu, w którym prowadziłam badania, granica oddala się od Odry, co stwarza mieszkańcom wiele możliwości szybkich dojazdów do i ze Szczecina lub Gryfina.

Nadrensee, które stało się głównym miejscem moich badań, ma tylko 273 mieszkańców, z tego 125 deklaruje się jako Polacy⁴. Główna ulica wsi jest przeważnie pusta, z wyjątkiem dwóch momentów podczas dnia, kiedy dzieci i młodzież idą do lub wracają ze szkoły, do której zawozi je szkolny autobus. Na jednym z końców wsi można skręcić w Sportstrasse (ulicę Sportową), wzdłuż której stoi rząd kilku niskich bloków. Zbudowane były dla celników, którzy w większości opuścili miejscowość po otwarciu granicy, a dziś niemal w całości zamieszkałe są przez Polaków. To małe osiedle, sprawiające wrażenie odrębnej części wsi, jest jedynym miejscem, w którym można liczyć na spontaniczne spotkanie z mieszkańcami, zwłaszcza latem, kiedy pod blokami bawi się gromadka polskich dzieci. Stosunkowo łatwo jest także spotkać ich rodziców, którzy kursują między domem, szkołami i przedszkolami, zakupami w Szczecinie i urzędami w Loecknitz czy Penkun, a czasem wychodzą przed blok zapalić papierosa.

We wsi mieści się także przedszkole i kościół ewangelicki, w którym nabożeństwa odbywają się tylko kilka razy w roku. Na drugim końcu Dorfstrasse (ulicy Wiejskiej) znajduje się jezioro i niewielkie, skromnie urządzone miejsce biwakowe. Spośród wszystkich miejscowości przygranicznych, które odwiedziłam po niemieckiej stronie, Nadrensee jestem najbardziej skłonna nazwać wsią – jest to mała miejscowość ze wszystkich stron otoczona zielenią. Jednak nie wszyscy mieszkańcy Nadrensee, z którymi rozmawiałam, uważają miejsce swojego zamieszkania za wieś. Wiąże się to z trybem ich życia i pozostaniem w bliskich związkach z Polską, a zwłaszcza

⁴ Informacja pochodzi od pani sołtys. W Pomellen, należącym do tej samej gminy, na 98 mieszkańców 61 to Polacy.

Szczecinem – często traktują oni Nadrensee jak jego przedmieścia. Ich definicja tego miejsca zależy w dużej mierze od motywacji do przeprowadzki, trybu życia oraz oczekiwań związanych z mieszkaniem w przygranicznej miejscowości w Niemczech. Z rozmów, które przeprowadziłam, wynika, że często celem przeprowadzki jest inwestycja w przyszłość dzieci poprzez zapewnienie im dwujęzyczności.

RODZICE

Jak piszą Melanie Griffiths, Ali Rogers i Bridget Anderson (2013, s. 6), migracja może być przeżywana lub przewidywana jako specyficzny okres wyłączony (*time out*) z reszty życia. Można ją również postrzegać jako „budulec” (*building block*) tego życia, przynoszący konkretne doświadczenia, kontakty, umiejętności, które mogą okazać się ważne w przyszłości – jako zbieranie różnych rodzajów kapitału kulturowego i społecznego. Odnosząc te obserwacje do terenu moich badań, można zauważyć, że migracja Polaków do niemieckich wsi jest pewnego rodzaju inwestycją na przyszłość. Kategoria migracji jako budulca czy sposobu gromadzenia kapitału dotyczy tu przede wszystkim przyszłości dzieci.

Korzyści, jakie przeprowadzka miała przynieść rodzicom, były głównie materialne – większe mieszkanie lub dom, mniejsze koszty jego utrzymania, wiejski krajobraz. Odmienne postrzeganie sytuacji swojej i dzieci ma, jak się wydaje, duży związek z bliskością granicy (Junxi Qian, Hong Zhu, Yi Liu 2011). Osoby, z którymi rozmawiałam, opowiadały, że przy podejmowaniu decyzji przekonywały same siebie, że to przecież bardzo blisko i że właściwie nic się nie zmieni. Mieszkanie blisko granicy z Polską umożliwia Polakom zachowanie wielu elementów życia sprzed przeprowadzki (praca, znajomi, zakupy). Stwarzają w ten sposób rodzaj transnarodowego pola społecznego (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc 1995; Levitt 2001). Często większość ich życia koncentruje się po polskiej stronie, choć mieszkają w Niemczech i tam posyłają dzieci do szkoły. Dorośli migranci mogą traktować niemieckie wsie jak przedmieścia Szczecina. Podkreślają, że jadą tam zaledwie 20 minut samochodem, robią tańsze, lepsze zakupy, nie stanowi dla nich problemu zostawienie dziecka u dziadków i pójście na imprezę. Dzięki bliskości granicy moi rozmówcy mogą pozostać w kontakcie ze światem, który znają i który jest im bliski. Co więcej, wielu z nich w innej sytuacji w ogóle nie zdecydowałoby się na przeprowadzkę. Życie przy granicy pozwala czerpać korzyści po obu jej stronach, zarazem unikając negatywnych aspektów emigracji, takich jak odcięcie od rodziny i znajomych czy zbyt drogie koszty życia w zachodnich regionach Niemiec. Możliwość takiego lawirowania czy wręcz wrażenie pozostania w Polsce często jest powodem, dla którego moi rozmówcy nie zastanawiają się długo nad decyzją o przeprowadzce.

Choć można by się spodziewać, że język wyraźnie zaznacza granice państwowe, nawet on nie zawsze jest przeszkodą dla mieszkańców Nadrensee. Często dorośli migranci nie mają potrzeby lub czasu na zawieranie znajomości z nowymi sąsiadami (lub zawierają je tylko z Polakami), a w urzędach można porozumieć się po polsku,

ewentualnie łamanym niemieckim. Inna z moich rozmówczyń, Iza, zna niemiecki na tyle, by załatwić sprawy w urzędach i choć zauważa, że jej córka mówi znacznie lepiej od niej, nie sądzi, by znajomość języka na wyższym poziomie była jej samej potrzebna. Rozmawiałam z nią, kiedy była na urlopie macierzyńskim i jeszcze nie zdecydowała, czy po porodzie wróci do pracy w Polsce, czy pozostanie na (niemieckim) bezrobociu. Mąż Izy ma dobrze płatną posadę w Szczecinie i nie opłaca mu się szukać pracy w Niemczech, dlatego na razie zachowują taki tryb życia – z pracą w Polsce i domem w Niemczech.

Taki sposób życia można interpretować zgodnie z pojęciem granicy przedstawionym przez Sarah Green (2017). Dla moich rozmówców granica nie znajduje się tam, gdzie są ustawione polskie i niemieckie słupy graniczne. Bliskość granicy pozwala na indywidualne, sprawcze jej „zaznaczanie”. Można powiedzieć, że sami decydują, które ślady (*traces*) reżimów państwowych mają znaczenie w ich codziennym życiu, a które chcą – i potrafią – ignorować. Ze względu na wagę, jaką przywiązują do dwujęzycznego wychowania dzieci, można uznać, że zamieszkują po niemieckiej stronie granicy, jeśli przyjąć jako odniesienie system szkolnictwa; natomiast jeśli chodzi o relacje przyjacielskie i rodzinne, pozostali w Polsce. Granica jest dla nich nie tyle linią rozdzielającą dwa kraje, ile potencjałem, zasobem, który można wykorzystywać zależnie od własnych potrzeb, tworząc w ten sposób transnarodową przestrzeń pola społecznego (Levitt 2001; Ślusarczyk, Pustułka 2017, s. 23, 24). Według dorosłych migrantów do Niemiec można przeprowadzić się tylko w wybranych wymiarach życia – w takim ujęciu granica staje się *tidemark*, znakiem na piasku, którego zasięg zmienia się zależnie od tego, z jakiego punktu widzenia i w którym momencie na niego spojrzymy, i który może znów się zmienić (por. Halemba 2017).

Inaczej jednak rodzice postrzegają przeprowadzkę swoich dzieci. Obok pragmatycznych kalkulacji, o których była mowa wyżej, troska o przyszłość dzieci często występuje w ich wypowiedziach jako motywacja do przeprowadzki. Samo doświadczenie migracji dzieci często jest przez dorosłych opisywane w kategoriach przyszłości, a skala zmian często jest w ich mniemaniu większa niż rodziców (Junxi Qian, Hong Zhu, Yi Liu 2011).

Według moich rozmówców państwo niemieckie zapewnia dzieciom wsparcie i opiekę już teraz (*Kindergeld*, darmowe leczenie i przybory szkolne), ale przede wszystkim lepsze szanse na przyszłość. Przeprowadzka ma na celu zapewnienie im w późniejszym życiu większych szans zatrudnienia i lepszej sytuacji finansowej. Posłanie dzieci do niemieckich instytucji oświatowych jest więc traktowane jako inwestycja w ich przyszłość. System szkolnictwa w Brandenburgii i Meklemburgii-Pomorzu Przednim składa się ze szkoły podstawowej, po której można pójść do szkoły zawodowej lub kontynuować naukę w gimnazjum, tj. w szkole, która kończy się maturą i umożliwia studia. Uczniowie są także zobligowani do odbycia praktyk zawodowych, a państwo oferuje im dodatkowo liczne nieodpłatne kursy, które pozwalają na zdobywanie poszukiwanych zawodów lub kompetencji w takich zawodach przydatnych. Rodzice sądzą, że dzięki takiej strukturze szkolnictwa ich dzieci nie będą miały problemów ze znalezieniem pracy. Jednak najważniejsza wydaje się im

możliwość perfekcyjnego nauczenia się przez dzieci drugiego języka. Panuje przekonanie, że dwujęzyczność to nie tylko rozwój osobisty, lecz przede wszystkim pewność znalezienia dobrze płatnego zajęcia i większe możliwości wyboru drogi życiowej.

Rodzicom tak bardzo zależy na zapewnieniu dzieciom kapitału na przyszłość, że często bagatelizują trudności, których dzieci doświadczają w związku z funkcjonowaniem w nowej rzeczywistości, w ten sposób utwierdzając się w przekonaniu, że decyzja o przeprowadzce była słuszna. Choć wielu rodziców zachowuje bliski kontakt z Polską, po przeprowadzce często niemal nie zmieniając dawnego trybu życia, pracy i kręgu znajomych i nie nawiązując wielu kontaktów z niemieckimi sąsiadami, od dzieci oczekują pełnego zanurzenia w nowej rzeczywistości, przynajmniej jeśli chodzi o szkołę. Zdaniem rodziców dla dzieci kontakty polsko-niemieckie są zwyczajną codziennością i to one tworzą wielokulturowe pogranicze – marzenie wielu aktywistów społecznych i politycznych w tym regionie (Halemba 2017; Pasięka 2016; Zarycki 2011a, 2011b). W takim rozumieniu granica miałaby nie mieć dla dzieci żadnego znaczenia. Michał Buchowski (2011) zauważył, że z punktu widzenia mieszkańców pogranicze jest podobne do każdego innego obszaru, jakkolwiek arbitralnie wyznaczonego. W wypowiedziach moich rozmówców widać jednak, że takie spojrzenie na obszar przygraniczny jest charakterystyczne dla pokolenia rodziców patrzących na swoje dzieci; nie jest ich zdaniem odpowiednie do opisanie ich własnej sytuacji. Rodzice bowiem uważają, że dzieci (zwłaszcza te młodsze) nie muszą interpretować miejsca, w którym się wychowują, poprzez obecność granicy, mogą nie odczuwać jej w codziennym życiu. To, co dorośli postrzegają jako transgraniczność czy pograniczność, dla dzieci ma być jedną przestrzenią, w której ślady (*traces*) granicy nie mają znaczenia (Green 2017).

Dzieci miałyby w tej perspektywie „naturalnie” chłonać język niemiecki i integrować się z niemieckimi rówieśnikami. Dorośli twierdzą, że relacje polsko-niemieckie wśród osób starszych zazwyczaj nie są zażyłe; często są nawet postrzegane jako niepotrzebne czy kłopotliwe. Jest wiele przyczyn tej sytuacji, m.in. różne języki, brak czasu, inny tryb życia i różnica wieku polskich i niemieckich mieszkańców. Z punktu widzenia większości moich rozmówców relacje z niemieckimi sąsiadami „są, jakie są” i nie widzą oni potrzeby nadmiernej „integracji”. Z kolei przez organizacje lokalne diagnozowane są one jako wymagające poprawy i są przedmiotem różnorodnych projektów integracyjnych. Jednak, co ciekawe, temat relacji polsko-niemieckich wśród dzieci nie jest tak często podejmowany w dyskusjach nad „problemem integracji”. Choć wiele projektów jest kierowanych także do dzieci i młodzieży, nie spotkałam się z diagnozowaniem relacji polsko-niemieckich między dziećmi mieszkającymi w jednej miejscowości jako problematycznych⁵. Przyjmuje się, że wśród dzieci integracja następuje o wiele szybciej i łatwiej lub wręcz sama z siebie, jedynie w wyniku codziennego kontaktu, natomiast jako problem postrzegana jest integracja średniego i starszego pokolenia.

⁵ Istnieją organizacje mające na celu zbliżenie młodych Polaków i Niemców, np. „Deutch-Polnisches Jugendwerk Polsko-Niemiecka Współpraca Młodzieży”, pod linkiem: <http://www.pnwm.org/>, dostęp 15.06.2018.

Rodzice, a także ich dzieci, podkreślają, że niemiecki język, system szkolnictwa, koleżanki i koledzy, stają się dzieciom bliższe niż związki z Polską (oparte zazwyczaj na kontaktach z dziadkami, zajęciach dodatkowych w Szczecinie, zakupach). Dzieci coraz bardziej zrastają się ze swoim niemieckim otoczeniem społecznym i ich ścieżki prowadzą w stronę Niemiec. Niekiedy jest to nawet powodem do rozważania przez rodziców przeprowadzki w głąb kraju. Niezależnie od dalszych planów rodziców (niektórzy spośród moich rozmówców w Nadrensee rozważają również powrót do Polski), widzą oni przyszłość młodszego pokolenia „tu”, czyli w Niemczech. Nie dotyczy to konkretnie zamieszkiwanego przez nich obecnie regionu – spodziewają się raczej, że ich dzieci wyjadą do jednego z większych miast niemieckich i mają nadzieję, że znajdą dobrze płatną pracę w regionie lepiej rozwiniętym ekonomicznie.

DZIECI

Dla rodziców bliskość granicy i łatwość jej przekraczania często odgrywają ważną rolę – skłaniają ich do podjęcia decyzji o przeprowadzce, pozwalają pozostać „jedną nogą” w Polsce. Jednakże z perspektywy dzieci bliskość granicy nie ma tak dużego znaczenia. Chociaż przeprowadziły się tylko o 20–30 kilometrów, to ich doświadczenie nie różni się moim zdaniem zbytnio od opisywanych przez badaczy doświadczeń migracji dalszych. Co prawda bliskość granicy pozwala dzieciom na odwiedziny u dawnych znajomych (jeśli mieszały w Polsce wystarczająco długo i zdążyły nawiązać znajomości, np. w szkole), jednak mówiąc o swojej sytuacji, opisują podobne doświadczenia co dzieci, które wyjeżdżają daleko (Strzemecka 2014, 2016; Young 2019). Rozbieżność w postrzeganiu znaczenia migracji dla dzieci przez rodziców i przez nie same skłania do poważnego traktowania głosu dzieci.

Badania nad migracjami często opierały się na niewypowiedzianym założeniu, że migrant to dorosły (Dobson 2009, s. 355, cyt. za Pustułka, Ślusarczyk, Strzemecka 2016), a dziecko traktowane jest jako „bagaż” (Orellana i in. 2001, s. 578, cyt. za Pustułka, Ślusarczyk, Strzemecka 2016). Coraz częściej jednak dostrzega się sprawczość migrujących dzieci (Hess, Shandy 2008, s. 765, 767; Ensor, Goździak 2010, cyt. za Pustułka, Ślusarczyk, Strzemecka 2016; Young 2019). Badania te, choć opisują wiele trudności, z którymi muszą mierzyć się dzieci migrantów, pokazują także, jak używają one nabieranych z czasem kompetencji kulturowych i językowych do aktywnego budowania swojej tożsamości i formułowania planów na przyszłość (Trąbka 2014, cyt. za Popyk, Pustułka, Trąbka 2019, s. 245). Podkreśla się potrzebę opisanego zjawiska „dorastania transkulturowo” (De Lima, Whitehead, Punch 2012), „migracji transnarodowych” czy „transnarodowego pola społecznego” (np. Levitt 2001; Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc 1995) z perspektywy dzieci.

Z moich badań wynika, że doświadczanie migracji przez dzieci na przygraniczu polsko-niemieckim różni się znacznie od tego, jak widzą je rodzice, wpisuje się natomiast w obszar najnowszych badań nad migracją dzieci. Dzieci na przygraniczu mierzą się z tymi samymi kwestiami co dzieci migrujące daleko, równocześnie

pozostając sprawczymi aktorami wpływającymi na proces migracji i swoje doświadczenie, stale negocjującymi swoją przynależność (Pustułka, Ślusarczyk, Strzemecka 2016; Pustułka, Trąbka 2019; Young 2019). Uwzględnienie perspektywy dzieci pozwala także na krytyczne spojrzenie na klasyczne teorie pogranicza.

O dziecięcym doświadczeniu migracji pisały między innymi Paula Pustułka, Magdalena Ślusarczyk i Stella Strzemecka (2016). W tekście dotyczącym badań z polskimi dziećmi w Norwegii Strzemecka (2014) zauważa, że rodzice często idealizują sytuację swoich dzieci, podczas gdy one same doświadczają wielu dylematów i trudności. Doświadczenie moich rozmówców jest często podobne, nie musi być jednak widziane w jednoznacznie negatywnym świetle, chodzi przede wszystkim o fakt, że migracja, choć przygraniczna i często nie tak znacząca dla rodziców, dla dzieci jest całościowym życiowym wydarzeniem i dużą zmianą niezależnie od bliskości Polski. Są świadome swojej sytuacji, kompetencji językowych, różnic na tle narodowym (które także one same aktywnie konstruują i rekonstruują w zależności od kontekstu). Ich świadomość różnicy jest także aktywowana przez aktorów społecznych (szkołę, rodzinę, grupę rówieśniczą). Autorki skupiają się na kwestii tożsamości i przynależności i zauważają, że po pokonaniu początkowych trudności dziecięce tworzenie tożsamości jest często hybrydyczne i relatywne (Vertovec 2007, cyt. za Pustułka, Ślusarczyk, Strzemecka 2016). Prezentowane przez nie podejście do kwestii migracji dzieci jest, jak same zaznaczają (tamże, s. 1), uzupełnieniem wcześniejszych badań ukazujących, że osoby, które jako dzieci dorastały transnarodowo, mogą czerpać korzyści z form bilokowanego kapitału społecznego (Reynolds 2008, cyt. za Pustułka, Ślusarczyk, Strzemecka 2016, s. 3).

Bycie przyjętym/ą przez rówieśników/czki, jest dla dzieci migrantów/ek kluczową kwestią (Strzemecka 2016). W fazie postmigracyjnej (Muszel 2016) dzieci zwykle odczuwają oderwanie od znanych im modeli życia codziennego i stylów życia oraz utratę statusu, co prowadzi do tymczasowego poczucia utraty bezpieczeństwa i poczucia inności lub nienależenia do grupy rówieśniczej (Ni Laoire i in. 2011, s. 161). Przyswojenie języka kraju przyjmującego jest zaś kluczem do uczestnictwa w społeczności rówieśniczej i w życiu szkolnym (Strzemecka 2015, s. 94). Opowieści moich młodszych rozmówców bardzo często ujawniają początkowe trudności z wkroczeniem w nową rzeczywistość:

Ula: Nie czuję się najlepiej, bo Niemcy przezywają i kiedyś chłopiec, jak szłam po szkole, wywalił mi wszystkie rzeczy. Kiedyś chciałam się stąd wyprowadzić, bo wszyscy mnie przezywali.

Trudności często udaje im się pokonać wraz z nabraniem kompetencji językowych. O wiele trudniej jest jednak dzieciom, które przeprowadziły się do Niemiec po dziesiątym roku życia.

U: ja się uczę, w szkołach są takie DaF⁶, czyli niemiecki za drugi język. [...] U mnie Niemcy z tymi nowymi Polakami za bardzo nie rozmawiają, ale z tymi Polakami, co są już od podstawówki to bardzo często.

⁶ Deutsch als Fremdsprache.

Badacze migracji dzieci (Portes, Lingxin 2004; Strzemecka 2014, 2015, 2016) opisują specyficzny problem pokolenia 1,5 – dzieci urodzonych w kraju pochodzenia swoich rodziców i dorastających częściowo w państwie przyjmującym, którym o wiele trudniej jest oswoić się z nową rzeczywistością. Badania wykazują, że wejście w środowisko rówieśnicze jest dla nich równocześnie najtrudniejszym i najważniejszym wyzwaniem, a kluczowym czynnikiem pozwalającym na uczestniczenie w życiu rówieśniczym i szkolnym są kompetencje językowe. Słaba znajomość niemieckiego pogłębia poczucie obcości i stres, a także może być podłożem konfliktów między dziećmi. Doświadczenia moich rozmówców nie zawsze są jednoznacznie negatywne, jednak podkreślają oni trudności z wejściem w nową rzeczywistość, które przez rodziców są bagatelizowane.

W przypadku terenu moich badań na dynamikę relacji wpływa także duża liczba polskich dzieci. W Nadrensee dzieci jeżdżą do szkoły podstawowej w X, gdzie większość ma znajomych zarówno polskich, jak i niemieckich. Jednak po powrocie do domu spędzają czas wyłącznie wśród innych polskich dzieci. W tej wsi rodziny z dziećmi pochodzą niemal wyłącznie z Polski i większość z nich zamieszkuje bloki, które mieszczą się na końcu wsi. Towarzystwo podwórkowych zabaw i wzajemnych odwiedzin stanowią więc dzieci Polaków. Brak „integracji” wynika m.in. z izolacji przestrzennej, częstej dla migrantów, zwłaszcza na początku pobytu migracyjnego.

B.R.: A tu nie mieszkają niemieckie dzieci?

Basia: Mieszkają też, ale mało. Raczej się nie trzymamy z nimi. Wolę rozmawiać po polsku, bo po niemiecku jest trudno. Kiedyś cała klasa mnie wyśmiała, że źle powiedziałam jedno słowo po niemiecku.

Ula: Ja jeszcze w ogóle tak do końca nie mówię po niemiecku.

Wielu dzieciom trudności sprawia również nauka w obcym języku. Według Michała rozmawiają po polsku, gdy tylko mogą, na przykład z nauczycielem biologii, który jest Polakiem. Dzięki temu Michał może pytać go podczas lekcji o niektóre słowa i łatwiej mu się ich nauczyć. Kiedy spytałam, z kim zadają się na co dzień, odpowiedzieli zgodnie, że bardziej z Polakami. Wyraziłam zdziwienie, mówiąc, że pewnie mówią już dobrze po niemiecku, jednak uznali, że to „za dużo powiedziane”. Spytałam więc, czy to przez język trzymają się bardziej z Polakami, i odpowiedzieli:

Kuba: Nie, z Niemcami też, ale wolimy po prostu z Polakami. Tak luźniej jest.

Michał: Jest luźniej i ja na przykład się czasami boję, że coś źle powiem po niemiecku i się ośmieszę jakby przed tymi Niemcami.

Dzieciom, które przeprowadziły się do Niemiec po dziesiątym roku życia, trudniej jest nauczyć się niemieckiego i dostosować do nowego środowiska, stąd między innymi częste wyraźne podziały w szkole na Niemców i Polaków. Kwestia kontaktów z rówieśnikami i „naturalności” dziecięcego wrastania w środowisko niemieckie nie jest tak oczywista, jak wydaje się rodzicom. Podziały na tle narodowym nie są czymś stałym, istniejącym *per se*, lecz są konstruowane w dynamicznym procesie zależnym od kontekstu. Dzieci i młodzież na przygraniczu są tych podziałów świadomi i sami aktywnie je tworzą.

Kasia: Na przykład w mojej klasie jest tak, że są Niemcy, którzy mnie i moją koleżankę, którzy już tak po niemiecku dobrze rozmawiają, akceptują i im nie przeszkadza, jak rozmawiamy po polsku. Ale są też inni Polacy, którzy mówią tylko po polsku, nie wiem, nie umieją po niemiecku albo im się nie chce. No i tych tak bardzo nie lubią, no i zawsze są przeciw nich, ich. Czasami się tak trochę kłóć, ale klasa to klasa.

B.R: Na przykład o co?

K: No nie wiem, na przykład ci Niemcy do mnie mówią, i tak zawsze gadają co im się w tamtych nie podoba, i zawsze jak coś robimy i mamy o czymś rozmawiać, to mają przeciwne zdania.

Opowieści oraz interpretacje dzieci dotyczące podziałów i konfliktów na tle narodowym są szczególnie ciekawe w zestawieniu z narracją rodziców, którzy zazwyczaj idealizują i upraszczają obraz asymilacji dzieci. Interesująca była dla mnie rozmowa przeprowadzona ze świetliczanką w niemieckiej podstawówce, jej 15-letnim synem Kubą i jego kolegą Michałem – uczniami Regionale Schule w Loecknitz. Kobieta jest świadoma tego, jak ciężko jej syn przeszedł przeprowadzkę, i ma wyrzuty sumienia. Podczas rozmowy nieustannie starała się przekonać i siebie, i syna, że to doświadczenie wyjdzie mu na dobre, i że nie jest już tak źle jak było na początku. Kiedy chłopcy opowiadali o konfliktach między uczniami w szkole, mama słuchała z niedowierzaniem i starała się łagodzić obraz, który kreślili Kuba i Michał. Michał nie chciałby, żeby podziały i konflikty na tle narodowym wpływały na relacje między uczniami, zauważyła jednak, że stereotypy nadal istnieją. Podczas tej rozmowy o stereotypach nastąpił ciekawy moment, w którym mama wyraziła przypuszczenie, że dzięki współzyciu stereotypy zmniejszają się i rośnie tolerancja, na co obaj chłopcy wyrazili swój sprzeciw.

Michał: Dla mnie wszystko jest okej, dopóki ktoś nie zaczyna atakować całej społeczności. Mogą mnie obrażać, co nie, ale jakby już przestaje mi się to podobać, kiedy zaczyna obrażać wszystkich Polaków, bo w Niemczech się wyrobił taki stereotyp, że Polacy tylko kradną. A tak nie jest.

Mama: Ale wydaje mi się, że on się już troszeczkę zamazuje...

Kuba: (przerywa) Mamo nie.... nie uczęszczasz...

B.R: Myślicie, że przez kontakty między wami te stereotypy się tworzą, znikają? Takie negatywne?

Mama: Moim zdaniem, tak jak ja mogę powiedzieć, to one znikają.

K: No, ale mama uczęszczasz do szkoły? Takiej większej? Nie do takiej malutkiej jak tutaj na przykład? No właśnie, to co ty możesz wiedzieć, z kim masz mamę kontakt?

Choć podobnych historii dzieci mogą przytoczyć wiele, świadczy to nie tyle o złych relacjach polsko-niemieckich w szkołach (można usłyszeć od nich również wiele opowieści o bardzo dobrych stosunkach między uczniami), lecz o tym, że z takimi podziałami dzieci spotykają się na każdym kroku i że na porządku dziennym jest poddawanie namysłowi i interpretacjom tego, kim jest Polak, a kim Niemiec.

Na proces konstruowania różnic na tle narodowym wpływ mają także nauczyciele (Bucholtz, Hall 2005). Jak piszą Pustułka i Trąbka (2019, s. 16), szkoła ma kluczowe znaczenie w procesie integracji, a pozytywny przebieg tego procesu zależy od obu stron, zarówno dzieci imigrantów, jak i członków społeczności przyjmującej reprezentowanej przede wszystkim przez nauczycieli i rówieśników.

Na polsko-niemieckim przygraniczu narodowość i język stają się ważnym, choć nie jedynym kryterium, według którego młodzi ludzie dzielą się na grupy, budując swoje pola społeczne (Levitt 2001). Z moich obserwacji i rozmów wynika, że w decyzjach i strategiach tożsamościowych ważnymi elementami są przynależność do grupy i do środowiska, język i wspólnota doświadczeń. Pragnę podkreślić, że dzieci i młodzież są sprawczymi aktorami w procesie konstruowania tożsamości. Sara Young, rozmawiając z dziećmi polskich migrantów w Anglii (2019), zauważa, że ich wypowiedzi nie są opowieściami o byciu ofiarą (s. 110) i zwraca uwagę, w jaki sposób przedstawiają się jako aktywni aktorzy, kreujący swoje poczucie przynależności, tożsamość, pozycję społeczną (*positioning*; s. 112). Jednocześnie podkreśla, że budując swoją pozycję w kraju przyjmującym, dzieci wchłaniają także głosy ze swojego otoczenia: rodziców, nauczycieli, rówieśników. Dzieci pozycjonują się, ale także są pozycjonowane przez otoczenie. Pozycje i tożsamości są stale renegotjowane w praktykach dyskursywnych (McKinney, Norton 2008). Język stanowi ważne narzędzie budowania poczucia sprawczości i przynależności również dlatego, że dzieci zazwyczaj lepiej i szybciej niż ich rodzice uczą się nowego języka i często stają się ich tłumaczami i przewodnikami w nowym otoczeniu (Angelelli 2010, cyt. za Young 2019). Autorka przytacza opowieści o konfliktach wśród rówieśników, pokazując jednocześnie, w jaki sposób dzieci aktywnie starają się zmienić sytuację i wzmocnić swoje prawo do bycia w kraju imigracji, i nie pozwalają, by negatywne podejście, z którym czasem się spotykają, wpłynęło na ich plany na przyszłość.

Jest to wyraźnie widoczne także w przypadku moich badań. Dzieci, które od przedszkola i wczesnej podstawówki wychowują się w Niemczech, w pewnym momencie zaczynają się głębiej zastanawiać nad tym, kim są – Polakami czy Niemcami. Dorastają w rzeczywistości pełnej podziałów na to, co „niemieckie”, i to, co „polskie”, i niektóre z nich zastanawiają się, do której grupy należą. Pytają rodziców, czy są Polakami, czy Niemcami, często podejmując własne, skomplikowane wybory tożsamościowe, zależne od konkretnej sytuacji. „Niemiec” i „Polak” to dla nich dwa ekstrema na skali możliwych wyborów. Warto jednak zaznaczyć, że możliwości pozycjonowania się są ograniczone i zależne od zewnętrznych parametrów (Young 2019, s. 125). Young podkreśla, że w badaniach nad migracją dzieci należy brać pod uwagę zarówno sprawczość aktorów, jak i fakt, że nie jest ona taka sama jak dorosłych oraz że determinowana jest przez otoczenie, instytucje, państwo.

Jedna z moich rozmówczyń opisała, jak jej syn w wieku dojrzewania borykał się z tą kwestią. Na początku pobytu w Niemczech jego polska narodowość, czy po prostu odmienność, była powodem wyzwick. Po pewnym czasie zaczął nalegać, by mama wyrobiła mu obywatelstwo niemieckie. Teraz, mając 18 lat, nazywa sam siebie Niemcem, jednak nie wypiera się swojego pochodzenia i zależy mu na zachowaniu znajomości języka polskiego u swoich przyszłych dzieci. Poczucie się Niemcem było dla niego istotnym elementem budowania pewności siebie w sytuacjach społecznych, jego wybory były odpowiedzią na konkretne społeczne sytuacje i interakcje. Dziś uważa się za Niemca, jednak deklaracje o chęci przekazania potomstwu języka polskiego pozwalają mu podtrzymywać również polską tożsamość.

PRZYSZŁOŚĆ

Jak pokazałam wyżej, dla rodziców, którzy zamieszkali po niemieckiej stronie przygranicza, jest niemal pewne, że migracja jest inwestycją w przyszłość dzieci. Zasobem, który zdobywają dzieci, jest według rodziców dwujęzyczność, ułatwiająca funkcjonowanie w dwóch społeczeństwach (najczęściej jednak z myślą o państwie niemieckim) i znalezienie dobrej pracy. Myśląc o sytuacji swoich dzieci przez pryzmat przyszłości, często mają uproszczony i wyidealizowany obraz ich doświadczenia mieszkania na przygraniczu. Czy jednak dla dzieci migrantów przyszłość jest kwestią pewności? W którym społeczeństwie ją widzą?

Dzieci i młodzież, z którymi rozmawiałam, miały pełną świadomość poziomu swojej znajomości niemieckiego i możliwych tego konsekwencji społecznych. Niepewność i brak swobody porozumiewania się w tym języku, a także możliwość nawiązywania kontaktów z Polakami, osłabiają relacje między polskimi i niemieckimi uczniami. Z drugiej strony, sprawne posługiwanie się niemieckim często łączy się z nawiązywaniem przyjaźni z Niemcami i ogólnym zadowoleniem ze swojej sytuacji. Niektórzy z czasem zaczynają czuć się swobodnie także w niemieckim gronie. Wraz z przekraczaniem bariery językowej nawiązują znajomości i czasem nawet nie wyobrażają już sobie powrotu do Polski. Jak piszą Ślusarczyk i Pustułka (2017), „mimo niebezpieczeństwa utraty poczucia przynależności do pewnej przestrzeni, w studiach transnarodowych przyjazd do nowego kraju oznacza równocześnie nowy początek, a także (częściową lub całkowitą) adaptację do nowego środowiska” (tamże, s. 27).

Dla wielu spośród moich młodszych rozmówców wszystko się zmienia wraz z oswojeniem nowego języka i nabraniem płynności w mówieniu. Z czasem, choć polska granica wciąż jest tak samo blisko, z punktu widzenia dzieci polska rzeczywistość coraz bardziej się oddala, innymi słowy – granice ich pola społecznego coraz bardziej rozbiegają się z granicą państwową (Levitt 2001; Levitt, Glick Schiller 2004). Wydawałoby się, że bliskość granicy z Polską jest równoznaczna z możliwością pójścia tam na studia, a rodzice wierzą, że wychowają dzieci w pełni dwujęzyczne, co zapewni im otwarte drzwi po obu stronach granicy. Z czasem zarówno rodzice, jak i dzieci orientują się, że wraz z latami przebytej edukacji niemieckiej dzieci coraz bardziej czują, że niemieckim posługują się znacznie lepiej niż polskim (zob. także Pustułka, Trąbka 2019). W końcu pragną kontynuować naukę w Niemczech, tu mają znajomych i do tego przygotowuje ich system oświatowy, a świadomość niepełnej znajomości języka polskiego sprawia, że obawiają się, iż w Polsce mogłyby sobie nie poradzić.

Syn jednej z moich rozmówczyń wybrał się raz z ojcem do Polski na kurs prawa jazdy. Kiedy wrócił do domu, zaprzysiągł, że już nigdy nie będzie nic załatwiać w Polsce, bo było to dla niego bardzo skomplikowane i czasochłonne z powodu braku znajomości odpowiedniego słownictwa. Większość młodych ludzi, z którymi rozmawiałam, planuje zostać w Niemczech lub wyjechać do innego kraju Europy Zachodniej. Niemal wszyscy planują opuścić region, który oceniają jako teren bez przyszłości

i „zbyt wiejski”. Dla niektórych kontynuowanie życia w Niemczech jest jedynym rozwiązaniem, naturalnym biegiem wydarzeń – podążają za wyborami swoich rówieśników oraz za tym, do czego przygotowuje je system szkolnictwa. Dodatkowo coraz gorzej mówią i piszą po polsku, co utrudnia im drogę powrotu. Zdarza się także, że dzieci przejmują od rodziców przekonanie (*borrowed voices*, zob. Bakhtin 1986), że w Polsce czekałaby ich gorsza przyszłość. W takim wypadku, chociaż z punktu widzenia rodziców Polska jest rozpatrywana jako „możliwość”, dla dzieci przeprowadzka staje się pierwszym krokiem do pełnej migracji i decyzję rodziców interpretują jako sygnał, że w Polsce nie warto lokować planów na przyszłość.

WNIOSKI

Zorientowanie rodziców na przyszłość dzieci i skupienie na nabywaniu przez nie znajomości języka niemieckiego może powodować, że nie dostrzegają oni złożoności doświadczenia migracji swoich dzieci. Bliskość granicy jest ważna, jednak w przypadku dzieci nie wpływa znacząco na ich doświadczenie integracji z nowym otoczeniem. Rodzicom bliskość granicy pozwala na zapewnienie dzieciom kapitału kulturowego i społecznego, a zarazem pozostawienie własnego projektu migracyjnego otwartym i niezrywanie więzi z krajem pochodzenia (Kaczmarczyk, Tyrowicz 2007). Podczas gdy sami w dużej mierze pozostają w Polsce, od dzieci oczekują pełniejszego zanurzenia w niemieckiej rzeczywistości, a ich przyszłość widzą raczej w Niemczech. Konieczność wkroczenia w nieznaną środowisko szkolne i rówieśnicze i szybkiego przyswojenia nowego języka, a także dorastanie w środowisku wyraźnie podzielonym na Niemców i Polaków, jest często powodem zmagania, jednak z czasem (przede wszystkim wraz z osiągnięciem kompetencji językowych) dzieci migrantów oswiają się z nową rzeczywistością, a Niemcy stają im się bliższe niż Polska. Oddając głos dzieciom, można dostrzec, że ich doświadczenie należy interpretować bardziej przez pryzmat migracji transgranicznej i dorastania transnarodowo niż w kategoriach tworzącego się pogranicza. Dla nich zamieszkanie po niemieckiej stronie jest najczęściej doświadczeniem zanikania dawnych więzi.

Rodzice niekoniecznie uznają za swój obowiązek integrację z niemieckimi mieszkańcami czy całkowite dostosowanie się do niemieckiego stylu życia (ich doświadczenie „to nie imigracja”), natomiast swoje dzieci postrzegają jako zasymilowane. Idealizacja sytuacji dzieci czy wpasowywanie ich w nierealny wzór „współpracy”, czy koegzystencji może im służyć jako jeden z dowodów na to, że przeprowadzka była słuszną decyzją. Z perspektywy dzieci wygląda to inaczej: doświadczają one podziałów na tle narodowym w szkole i sąsiedztwie. Te podziały istnieją i są stale utrwalane i reprodukowane, przede wszystkim poprzez język, a same dzieci są aktywnymi, sprawczymi aktorami w tych procesach.

Przyjrzenie się z bliska doświadczeniom dorosłych i dzieci na przygraniczu pozwala zauważyć, że ich decyzje i interpretacje własnej sytuacji nie pokrywają się z wizją aktywistów i badaczy piszących o terenach przygranicznych czy „tworzących

się pograniczach” (Buchowski 2004; Kaczmarek, Ładykowski 2015; Ładykowska, Ładykowski 2013; Ładykowski 2011, 2012, 2013). Zamieszkiwanie tego terenu jest zdaniem rodziców pragmatycznym zaspokajaniem swoich potrzeb dla nich samych, a dla ich dzieci – inwestycją w przyszłość. Ponieważ większość nastolatków planuje opuścić ten teren, a rodzice w dużej mierze żyją w Polsce, niekiedy nie postrzegając nawet swojej przeprowadzki jako migracji, trudno mówić o tworzeniu się polsko-niemieckiej wielokulturowej przestrzeni asymilacji czy integracji (Pasięka 2016; Zarycki 2011a; Halemba 2017). Przygranicze można więc postrzegać jako miejsce, którego zamieszkiwanie daje możliwość korzystania z zasobów po obu stronach granicy, jako „drzwi na świat”, miejsce gromadzenia kapitału na przyszłość lub miejsce jak każde inne, niekoniecznie zaś jako specyficzny teren współżycia i mieszania się kultur.

LITERATURA

- Angelilli Claudia 2010, A professional ideology in the making: Bilingual youngsters interpreting for their communities and the notion of (no) choice, *TIS Translation and Interpreting Studies, American Translation and Interpreting Studies Association*, t. 5, s. 94–108.
- Bakhtin M. M. (1986), *Speech genres and other late essays*, red. C. Emerson, M. Holquist, University of Texas Press, Austin.
- Balogh Péter 2013, Sleeping abroad but working at home: Cross-border residential mobility between transnationalism and (re)bordering, *Human Geography*, vol. 95, nr 2, s. 189–204.
- Bucholtz Mary, Hall Kira 2005, Language and identity, [w:] A. Duranti (red.), *A companion to linguistic anthropology*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Buchowski Michał 2004, Granica a uprawianie antropologii – uwagi wstępne, [w:] M. Buchowski, A. Brenzc (red.), *Polska – Niemcy. Pogranicze kulturowe i etniczne*, Wydawnictwo Poznańskie, Wrocław–Poznań, s. 7–11.
- Buchowski Michał 2011, Peryferie wynalezione, *Kultura Liberalna*, t. 152, nr 49, <http://kultura.liberalna.pl/2011/12/06/zarycki-lunden-buchowski-iwasiow-wymyslanie-granic/#3>, dostęp 02.10.2017.
- De Lima Philomena, Whitehead Ann, Punch Samantha 2012, Exploring children's experiences of migration: movement and family relationships, *CRFR Research Briefing*, 61, <https://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/1842/6555/1/briefing%2061.pdf>, dostęp 02.10.2017.
- Dobson Madeleine E. 2009, Unpacking children in migration research, *Children's Geographies*, vol. 7, nr 3, <https://doi.org/10.1080/14733280903024514>, dostęp 02.10.2017.
- Ensor Marisa, Goździak Elżbieta M. 2010, *Children and migration: At the crossroads of resiliency and vulnerability*, Palgrave Macmillan, New York.
- Glick Schiller Nina, Basch Linda, Blanc-Szanton Cristina 1995, From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration, *Anthropology Quarterly*, vol. 68, no. 1, s. 48–63.
- Green Sarah 2017, Lines, traces and tidemarks: Further reflections on forms of borders, [w:] O. Demetriou, R. Dimova (red.), *The political materialities of borders: New theoretical direction*, Manchester University Press, Manchester, s. 67–83.
- Griffiths Melanie, Rogers Ali, Anderson Bridget 2013, *Migration, time and temporalities. Review and prospect*, COMPAS Research Resources Paper, https://www.compas.ox.ac.uk/media/RR-2013-Migration_Time_Temporalities.pdf, dostęp 02.10.2017.
- Halemba Agnieszka 2017, Tworzenie pogranicza a życie przy granicy. Refleksje terminologiczne w świetle badań terenowych przy granicy polsko-niemieckiej, *Etnografia Polska*, t. 61, z. 1–2, s. 5–18.

- Hess Julia M., Shandy Dianna 2008, Kids at the crossroads: Global childhood and the state, *Anthropological Quarterly*, vol. 81, nr 4, s. 765–776.
- Houtum Henk van 2011, The mask of the border, [w:] D. Wastl-Walter (red.), *Research companion to border studies*, Ashgate, Farnham, s. 49–62.
- Junxi Qian, Hong Zhu, Yi Liu 2011, Investigating urban migrants' sense of place through a multi-scalar perspective, *Journal of Environmental Psychology*, vol. 31, nr 2, s. 170–183.
- Kaczmarczyk Paweł, Tyrowicz Joanna 2007, *Migracje niepełne*, Fundacja Inicjatyw Społeczno-Ekonomicznych, biuletyn nr 2.
- Kaczmarek Łukasz, Ładykowski Paweł 2015, Ethnographic training in borderland: Students fieldwork, serendipities, and tight limits of Polish university system, *Cargo Journal*, vol. 10, nr 1–2, s. 99–118.
- Levitt Peggy 2001, Transnational migration: taking stock and future directions, *Global Networks*, vol. 1, nr 3, s. 195–216.
- Levitt Peggy, Glick Schiller Nina 2004, Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society, *International Migration Review*, t. 3, nr 38, s. 1002–1039.
- Łada Agnieszka, Segeš Frelak Justyna (red.) 2012, *Znikająca granica. Nowa polska migracja do Niemiec – perspektywa lokalna*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa.
- Ładykowska Agata, Ładykowski Paweł 2013, Anthropology of borders and frontiers, [w:] A. Lechevalier Arnaud, J. Wielgoń (red.), *Borders and border regions in Europe. Changes, challenges and chances*, Transcript, Bielefeld, s. 159–182.
- Ładykowski Paweł 2011, The emerging Polish-German borderland: The past and the present, *Baltic Journal of European Studies*, vol. 1, nr 2, s. 167–191.
- Ładykowski Paweł 2012, Zagadnienie węzłowe: czy Szczecin jest miastem pogranicznym, czy tylko leżącym przy granicy?, *Przegląd Uniwersytecki*, nr 230–232, s. 9–15.
- Ładykowski Paweł 2013, Współczesny Szczecin – Ahistoryczna Aglomeracja Transgraniczna, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, t. 2, nr 19, s. 43–58.
- McKinney C., Norton B. (2008), Identity in language and literacy education, [w:] B. Spolsky, F.M. Hult (red.), *The handbook of educational linguistics*, Malden, MA: Blackwell, s. 192–205.
- Ní Laoire Caitríona, Carpena-Méndez Fina, Tyrrell Naomi, White Allen 2011, *Childhood and migration in Europe: Portraits of mobility, identity and belonging in contemporary Ireland*, Ashgate, London.
- Orellana Marjorie F., Thorne Barrie, Chee Anna, Lam Wan Shun Eva 2001, Transnational childhoods: The participation of children in processes of family migration, *Social Problems*, vol. 48, nr 4, s. 572–591.
- Pasieka Agnieszka 2016, Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach, *Wielogłos*, nr 2(28), s. 125–144.
- Popyk Anzhela, Pustułka Paula, Trąbka Agnieszka 2019, Theorizing belonging of migrant children and youth at a meso-level, *Migration Studies – Review of Polish Diaspora*, nr 1 (171), <http://www.ejournals.eu/Studia-Migracyjne/>, dostęp 02.10.2017.
- Portes Alejandro, Lingxin Hao 2004, The schooling of children of immigrants: Contextual effects on the educational attainment of the second generation, [w:] *Proceedings of The National Academy of Sciences*, 101(33), red. M. Berenbaum, National Academy of Sciences, United States, s. 11920–11927; DOI: 10.1073/pnas.0403418101.
- Powell Mary Ann, Taylor Nicola, Fitzgerald Robyn, Graham Ann, Anderson Donnah 2013, *Ethical research involving children*, Innocenti Publications UNICEF Office of Research – Innocenti, Florence.
- Pustułka Paula, Ślusarczyk Magdalena, Strzemecka Stella 2016, Polish children in Norway: between national discourses of belonging and everyday experiences of life abroad, [w:] Z. Millei, R. Imre (red.), *Childhood and nation. Critical cultural studies of childhood*, Palgrave Macmillan, New York.

- Pustułka Paula, Trąbka Agnieszka 2019, New directions in researching migration of children and youth, *Migration Studies – Review of Polish Diaspora*, nr 1 (171), <http://www.ejournals.eu/Studia-Migracyjne/>, dostęp 02.10.2017.
- Reynolds Tracey 2008, *Ties that bind: Families, social capital and Caribbean second generation return migration*, Sussex Centre for Migration Research Working Paper, nr 46.
- Sadowski Andrzej 2004, Pogranicze jako przedmiot badań socjologicznych w warunkach integracji europejskiej, [w:] K. Krzysztofek, A. Sadowski (red.), *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, t. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok.
- Slany Krystyna, Ślusarczyk Magdalena, Pustułka Paula 2016, *Polskie rodziny transnarodowe: dzieci, rodzice, instytucje i więzi z krajem*, PAN, Kraków–Warszawa.
- Sørensen N. Nyberg 2000, *Notes on transnationalism to the panel of devil's advocates: transnational migration – useful approach or trendy rubbish?* Referat na konferencji: 'Transnational Migration: Comparative Theory and Research Perspectives', ESRC Transnational Communities Programme, Oxford, UK.
- Strzemecka Stella 2014, *The experience of growing up in a transnational context. Participatory research with Polish children in Norway*, International Conference: Investing in Children. In Search for Innovative Solutions to Improve Children's Well-Being, Neglected Childhood, Łódź.
- Strzemecka Stella 2015, Childhood and nation. Interdisciplinary engagements, *Przegląd Socjologiczny*, nr 64, s. 81–101.
- Strzemecka Stella, Krystyna Slany 2016, Children's experience of growing up transnationally, [w:] K. Slany, J. Struzik (red.), *Research Report. TRANSFAM. Doing family in a transnational context. Demographic choices, welfare adaptations, school integration and every-day life of Polish families living in Polish-Norwegian transnationality*, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 31–39.
- Ślusarczyk Magdalena, Pustułka Paula 2017, Transnarodowość w przestrzeni domowej polskich rodzin migracyjnych w Norwegii, *Studia Humanistyczne AGH*, nr 01(16), <http://dx.doi.org/10.7494/human.2017.16.1.23>, dostęp 02.10.2017.
- Trąbka Agnieszka 2014, Being chameleon: The influence of multiple migration in childhood on identity construction, *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny*, t. 3, nr 153, s. 87–106.
- Vertovec Steven 2007, Super-diversity and its implications, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, z. 6, s. 1024–1054.
- Young Sara 2019, 'I want to stay here forever': Narratives of resistance amongst Polish-born Adolescents in the UK, *Migration Studies – Review of Polish Diaspora*, nr (171), <http://www.ejournals.eu/Studia-Migracyjne/>, dostęp 02.10.2017.
- Zarycki Tomasz 2011a, Peryferie czy pogranicza? Krytyczne spojrzenie na współczesne sposoby posługiwania się pojęciem „pogranicza”, [w:] B. Jałowiecki, S. Kaprański (red.), *Peryferie i pogranicza. O potrzebie różnorodności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 33–54.
- Zarycki Tomasz 2011b, Czy warto być pograniczem?, blog Kultura Liberalna, nr 152(49), <http://kulturaliberalna.pl/2011/12/06/zarycki-lunden buchowskiiwasiowwymyslaniegranic/#3>, dostęp 02.10.2017.

Źródła internetowe:

http://www.nbp.pl/home.aspx?f=/publikacje/rynek_nieruchomosci/index2.html (NBP Baza cen nieruchomości mieszkaniowych BaRN. 2018), dostęp 25.06.2018.

BOGNA RUTKOWSKA

INHABITING „BORDERLAND”
TRANSBORDER MIGRATION FROM POLAND TO GERMANY IN THE EXPERIENCE
OF PARENTS AND CHILDREN

Key words: migration, borderland, border, short distance migration, migration
of children, bilingualism

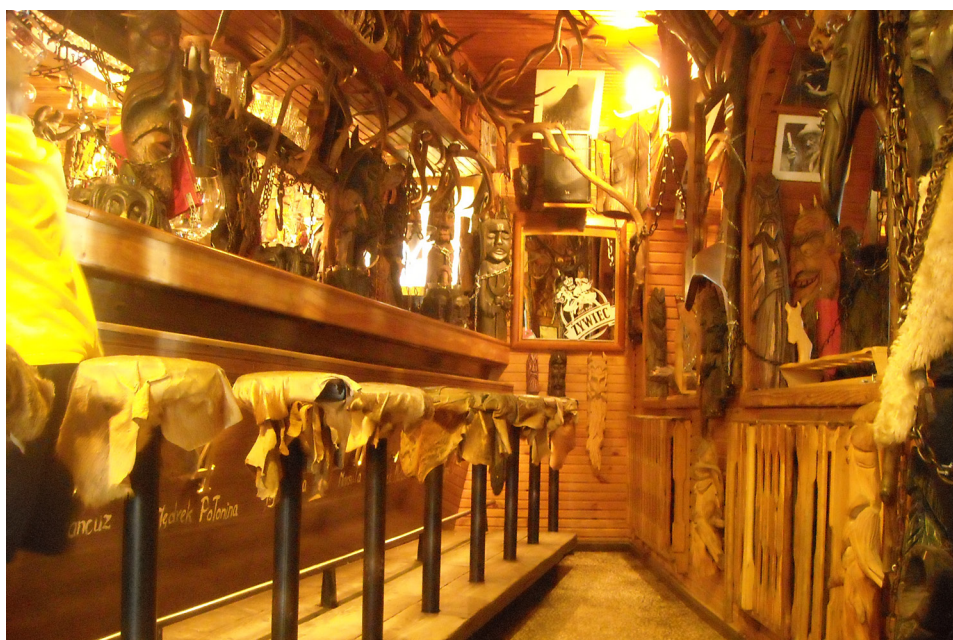
The article is devoted to the migration of Poles from the vicinity of Szczecin to the German villages located close to the German-Polish border. The empirical material was collected during five field trips, each lasting two weeks, to a Polish-German border area. I present a specific type of migration – short-distance cross-border migration – from the perspective of parents and children. I conducted research among Polish families who decided to move to one of the villages on the German side of the border, most often from Szczecin or the surrounding area. My research questions focused on the motivations for and experiences of short-distance migration. I present the perspective of parents in light of the phenomenon of future-oriented migration and the experience of children and youth “generation 1.5”, outlining at the same time the specific context of the border area. I include the voice of children to contribute to the development of research on migration of families and to better understand social processes taking place around the Polish-German border.

B.R.

Dane Autorki:
Bogna Rutkowska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa
ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa
E-mail: bodzia.rutkowska@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2356-6125>



Życie w krajobrazie, Bieszczady 2018, fot. Patrycja Trzecznyńska



„Bieszczadzkość” jako widok. Wnętrze baru Siekierzada w Cisnej, Cisna 2018, fot. Patrycja Trzecznyńska

PATRYCJA TRZESZCZYŃSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, Kraków

WIDOK I PRZESTRZEŃ. KONSTRUOWANIE KRAJOBRAZÓW W BIESZCZADACH¹

Współczesne Bieszczady, choć w wyobraźni potocznej kojarzą się z peryferiami i dzikim zakątkiem na końcu świata, dyskursywnie wykraczają poza samo pasmo górskie na południowo-wschodnim krańcu Polski. Od czasu zakończenia wojny, wysiedleń i rozpoczęcia akcji osadniczej na szeroką skalę Bieszczady nieustająco rozpalają wyobraźnię przepracowanych mieszkańców miast, dostarczają inspiracji pisarzom i poetom, twórcom filmów i seriali, jednocześnie też ambitnych turystów. Potoczne wyobrażenia o tym regionie zdominowane są przez optykę wizualną, w której centralne miejsce zajmują góry – charakterystyczne połoniny, pustkowia, łagodne szczyty, wielkie połacie lasu i zamieszkujące je dzikie zwierzęta. O Bieszczadach myśli się więc przez pryzmat krajobrazów – widoków.

Na postrzeganie Bieszczadów wpłynęła klisza dzikości i pustkowia. Wyobrażenie takie reprodukowane jest też przez hasło „rzuc wszystko i wyjedź w Bieszczady” – przed potencjalnym przybyszem otwiera się wizja oddalonej od centrum pustej przestrzeni, której przyroda przynosi natychmiastowe ukojenie. Tymczasem ani dla mieszkańców Bieszczadów, ani dla osób stamtąd wysiedlonych krajobraz nie jest pusty czy dziewiczy (por. Smyrski 2018, s. 130–131). Pozornie bezлюдne przestrzenie wypełniają prywatne ścieżki i „swoje miejsca” mieszkańców. Z kolei na rozległe doliny osoba wysiedlona patrzy przez pryzmat wspomnień i opowieści o tym, co było tam niegdyś. Perspektywy oglądu krajobrazów bieszczadzkich mogą być więc odmienne. Inaczej patrzy mieszkaniec, inaczej osoby wysiedlone, inaczej zaś turyści czy etnograf. Ten pierwszy nie tylko mieszka w krajobrazie, ale przede wszystkim go współtworzy.

KRAJOBRAZ BIESZCZADÓW CZY KRAJOBRAZ W BIESZCZADACH? INSPIRACJE TEORETYCZNE

Dotychczas refleksje nad bieszczadzkim krajobrazem zostały podjęte przez socjologa Krystiana Połomskiego (2010) i historyka Jarosława Syrnyka (2018). Połomski traktuje krajobraz synonimicznie z miejscem i przestrzenią, wychodzi też z założenia, że doświadczanie krajobrazu przez mieszkańców wsi położonych w pobliżu i na

¹ Serdecznie dziękuję dr. hab. Łukaszowi Smyrskiemu za cenne uwagi do tego tekstu.

terenie Bieszczadzkiego Parku Narodowego różni się od doświadczeń pracowników parku, co wpływa na podejmowane przez niego w terenie działania i uzyskany materiał (Połomski 2010, s. 59). Zwraca jednak uwagę na istotne problemy modelujące sposoby postrzegania krajobrazu przez mieszkańców: bezrobocie, emigrację, strach przed ekspansywnymi wilkami, upadek rolnictwa, poczucie braku perspektyw².

Z kolei Syrnyk opiera swoje rozważania na teorii aktora-sieci (ANT) Bruno Latoura. Autor stara się wyjść poza esencjalizującą matrycę historiografii narodowych i Bieszczady postrzega jako sieć relacji, w ramach której krajobraz, rozumiany jako góry, las i ziemia, jest jednym z aktorów (aktantów) i „podstawą każdej lokalnej sieci relacji w Bieszczadach” (Syrnyk 2018, s. 371). Szczególne znaczenie Syrnyk przypisuje lasom, w których chroniła się ludność cywilna i partyzanci, i które stały się miejscem konfrontacji tych, którzy chcieli przeżyć i zostać na swojej ziemi, oraz tych, którzy reprezentowali nowy ośrodek władzy. Po wysiedleniach las zaczął rozprzestrzeniać się na opuszczone tereny, co w szybkim tempie prowadziło do zanikania dawnego układu osadniczego i z czasem miało przekształcić się w kapitał turystyczny: region stał się jednym z najbardziej zalesionych w Polsce, ostoją wyjątkowych gatunków roślin i zwierząt, co z kolei spowodowało, że zaczął być kojarzony z atrakcyjną turystycznie dzikością (Syrnyk 2018, s. 372). Obok zasobów naturalnych, które tworzą krajobraz, Syrnyk wymienia ważnych dla niego aktantów, przechowujących pamięć o dawnych Bieszczadach: granice administracyjne i państwowe (wraz z budkami strażników i zasiekami), domy i inne budynki, cerkwie, kościoły, cmentarze, krzyże przydrożne, kapliczki, szlaki kolejowe i drogi (Syrnyk 2018, s. 371–373).

Idąc dalej za inspiracjami z Latoura, można stwierdzić, że obiekty w przestrzeni stają się podmiotami, które „także posiadają sprawczość”, a każda rzecz, która wprowadza jakąś różnicę w działaniu innego podmiotu, jest aktorem (aktantem), a więc i podmiotem (Latour 2010, s. 537). Nieostrzeżenie tych powiązań i wzajemnych zależności Latour wiąże m.in. z dominacją pozornie słusznego rozróżnienia między tym, co materialne, a tym, co społeczne, i postuluje ich splatanie, odrzucenie tego sztucznego podziału³. Nie chodzi tu jednak o ustanawianie symetrii pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie, ale raczej o znoszenie nieuzasadnionej asymetrii między działaniem ludzi a światem materialnym (Latour 2010, s. 542–544).

Podobnie na udział rzeczy (rozumianych jako fizyczne obiekty) w życiu społecznym patrzy Bjørnar Olsen, rzecznik uznania podmiotowości i przypisania działań, intencji oraz władzy czynnikom pozaludzkim. Traktuje on rzeczy – obok ludzi, zwierząt i roślin – jako „byty w świecie” (Olsen 2010, s. 565). Ubolewa jednak, że strona materialna bytów w świecie (poza ciałem ludzkim) jest pomijana, nawet we współczesnych studiach nad krajobrazem, w których nie dość uwagi, jego zdaniem, poświęca się własnościom i zdolnościom samej materii. Są to te cechy rzeczy, „które

² Choć problemy te pojawiały się w moich badaniach, skupię się w tym tekście na zupełnie innych zagadnieniach, związanych z kształtowaniem i doświadczaniem krajobrazu w Bieszczadach.

³ W takim ujęciu nie do utrzymania jest opis powiązań łączących zbiorowość w kategoriach „materialnych infrastruktur”, jak lustra odbijających jedynie dystynkcje społeczne (Pierre Bourdieu) lub też jako sceny, na której występują aktorzy odgrywający swoje role (Erving Goffman) (Latour 2010, s. 557).

nabierają mocy sprawczej poprzez konkretną ludzką obecność i intymne współistnienie ludzi z materią” (Olsen 2010, s. 573). Podejście Latoura i Olsena do rzeczy będzie mi bliskie w tej części artykułu, w której zaprezentuję perspektywę etnografki oglądającej „widoki”. Będę w niej tropić sprawczość obiektów-podmiotów i ich materialność, która jest istotnym nośnikiem informacji i co oczywiste – znaczeń. Z kolei, aby wejść w nieco bardziej intymną relację mieszkańców Bieszczadów ze środowiskiem, niezbędne jest przyjęcie perspektywy charakterystycznej dla antropologii krajobrazu.

Antropologowie zajmujący się krajobrazem zauważają, że nie sposób dziś myśleć o tej kategorii wyłącznie w ujęciu wizualnym i materialnym. Taka optyka unieruchamia krajobraz i odrywa go od żyjących w nim ludzi, podejmowanych przez nich praktyk, w tym sposobów doświadczania i konceptualizowania krajobrazu. Łukasz Smyrski, autor monografii *Między władzą spojrzenia a praktyką*, opiera swą antropologię krajobrazu na założeniu, że:

[...] krajobraz nie istnieje obiektywnie – tworzą go jednostki wchodzące w relacje z poszczególnymi obiektami otoczenia. Tym samym stanowią go, pozostawiając w nim ślady swojej działalności. Krajobraz rozumiany etnograficznie musi być skorelowany z lokalnymi praktykami i sposobami życia (Smyrski 2018, s. 23).

Współczesne antropologiczne perspektywy badania krajobrazu (np. Hirsch, O’Hanlon 1995; Ingold 1993; Low, Lawrence-Zuñiga 2003; Tilley, Cameron-Daum 2017) kładą nacisk na jego dynamiczny, procesualny wymiar. Wpływowe pisma Tima Ingolda uczuliły badaczy na rozumienie krajobrazu nie jako czegoś gotowego, ale jako złożonego procesu, kształtowanego przez wielu twórców. W klasycznym tekście *The Temporality of the Landscape* Ingold wyklada swoje ugruntowane w fenomenologii rozumienie bycia w krajobrazie jako zamieszkiwania, poprzez które ludzie stają się częścią krajobrazu, a ten – częścią ich życia. Pozwala mu to odróżnić środowisko od krajobrazu poprzez umieszczenie w nim zamieszkującego człowieka i jego ciała. Jak twierdzi Ingold, krajobraz jest procesem, który zależy od ludzkiej aktywności i który na nią wpływa (1993, s. 162). Posługuje się pojęciem *taskscape*, pozwalającym wskazać na aktywność jednostki w ramach zamieszkiwanego krajobrazu, jej codzienne zadania oraz ucieleśnione praktyki, które w nim podejmuje (Ingold 1993, s. 157–162).

W dalszej części artykułu przyjrę się krajobrazowi bieszczadzkiemu w dwóch wymiarach, które będą wyłączać się z poszczególnych podrozdziałów, podzielonych problemowo. Pierwszy z nich to wymiar wizualny krajobrazu oglądanego przeze mnie w trakcie badań⁴ i to, co w nim dostrzegam w kontekście informowania przybysza o przeszłości tych ziem. Moja optyka jest tu zbliżona do optyki turysty, dziennikarza

⁴ W poniższym tekście odwołuję się głównie do materiału z lat 2016–2019 zebranego w kilkunastu miejscowościach powiatu bieszczadzkiego. Opieram się na własnych materiałach pochodzących z rozmów i notatek terenowych oraz dokumentacji wizualnej. W badaniach tych, finansowanych przez Wydział Historyczny UJ, brali udział także uczestnicy prowadzonego przeze mnie laboratorium etnograficznego. Cytat z wywiadu studentckiego opatruję „metryczką”, zawierającą informację o miejscu i roku przeprowadzonej rozmowy, numerze wywiadu, płci i wieku rozmówcy. Pozostałe cytaty bez „metryczek” pochodzą z moich notatek terenowych.

lub fotografa – outsidera, który stara się Bieszczady „zobaczyć” i odczytać znaczenie obiektów współistniejących z górami. Będę tu zatem referować moje spostrzeżenia z wieloletnich obserwacji dotyczących tego, co ludzie z krajobrazem bieszczadzkiem robią – restaurując zaniedbany kirkut, stawiając tablicę informacyjną albo ignorując zarastający greckokatolicki cmentarz. Pomimo formułowanych od lat 90. XX w. zastrzeżeń antropologów co do prawomocności opisu krajobrazu z perspektywy outsidera jako ujęcia statycznego, pozbawiającego aktywnego podmiotu i reprodukcją dominację wzrokocentryzmu (Smyrski 2018, s. 28–29), perspektywa taka wydaje mi się istotnym dopełnieniem podjętych refleksji, ponieważ dostarcza wiedzy o tym, jak Bieszczady może zobaczyć przybysz. Z taką perspektywą konfrontują się także mieszkańcy Bieszczadów, którzy czytają książki na temat regionu pisane przez outsiderów, oglądają filmy kręcone w Bieszczadach czy prowadzą rozmowy z turystami. Aby jednak nie mieszać tych dwóch porządków, będę stosować kategorię krajobrazu w odniesieniu do mieszkańców i ich doświadczeń, natomiast o perspektywie outsidera, w tym mojej, będę pisać, posługując się kategorią przestrzeni, mając na względzie dystans między oglądającym widok a kimś, kogo życie toczy się wewnątrz (por. Smyrski 2018).

Z kolei drugi wymiar oparty będzie na uchwyconych przeze mnie sposobach myślenia mieszkańców Bieszczadów o otaczającym ich środowisku oraz podejmowanych przez nich praktykach, poprzez które tworzą bieszczadzki krajobraz. Przyjrę się wynikającym z mieszkania w Bieszczadach codziennym rutynowym czynnościom kilku osób, z którymi spędziłam najwięcej czasu. Refleksje dotyczące tych dwóch wymiarów poprzedzę fragmentem poświęconym kontekstowi historycznemu, bez którego trudno jest zrozumieć wizualne przemiany bieszczadzkiego krajobrazu po 1989 roku.

PRZEMIANY BIESZCZADÓW – INGERENCJE W PRZESTRZEŃ, POPRAWIANIE WIDOKÓW

Jarosław Syrynk nazywa Bieszczady „jeszcze jedną prowincją Ziemi Odzyskanych” (Syrynk 2018, s. 371). Określenie to wydaje się niezwykle trafne. Zanim ukształtowało się współczesne oblicze kulturowe regionu, ulegał on licznym wstrząsom i niemal całkowitej depopulacji. W powiecie leskim (który przed wojną pokrywał się z dzisiejszym „turystycznym”, szerokim rozumieniem terytorium Bieszczadów) mieszkało około 70% Rusinów (Bojków, czyli ukraińskich górali zamieszkujących m.in. Bieszczady), 10% Żydów, 8% Polaków, około 1% Niemców i podobny odsetek Romów (Demel 2016). Bieszczadzcy Rusini, czyli Bojkowie, zostali wysiedleni najpierw na radziecką Ukrainę (w latach 1944–1946), pozostali zaś na północ Polski (1947 r., akcja „Wisła”). Żydzi i Romowie zostali wymordowani przez hitlerowców, tutejsi Niemcy zaś uciekli do Rzeszy. Z autochtonów po wojnie pozostali tylko Polacy. Po 1956 r. wróciły w Bieszczady nieliczne ukraińskie rodziny (Motyka 2009). Z kolei z terenów przyłączonych do Polski w ramach tzw. akcji H-T z 1951 r., czyli „regulacji odcinków granicznych” między Polską i ZSRR, władze radzieckie wysiedliły wszystkich miesz-

kańców Ustrzyk Dolnych, Czarnej, Lutowisk wraz z okolicznymi miejscowościami, a na ich miejsce i do ich domostw sprowadzono Polaków z Sokalszczyzny, przyłączonej do ZSRR (Wójcik 2009, s. 129–130). Od końca lat 40. XX w. w Bieszczady wciąż przybywają nowi mieszkańcy, choć dziś już nie masowo, a incydentalnie.

Przemiany Bieszczadów w wymiarze materialno-wizualnym zachodziły wskutek nie tylko głębokich ingerencji w przestrzeń, związanych z powojenną modernizacją (budowa wielkiej i małej obwodnicy bieszczadzkiej, tzw. pętli, zatopienie kilku wsi pod budowę zapory na Sanie, elektryfikacja), ale i osadnictwa, pojawiania się nowych i znikania starych budynków, powstania Bieszczadzkiego Parku Narodowego (1973 r.), niszczenia i odbudowy cerkwi, usuwania śladów po byłych sąsiadach oraz działania samej przyrody.

Z końcem lat 40. ubiegłego wieku zaczęli przyjeżdżać w Bieszczady robotnicy i potencjalni osadnicy. W prasie i filmach propagandowych Polskiej Kroniki Filmowej oraz warszawskiej Wytwórni Filmów Dokumentalnych prezentowano Bieszczady jako ziemię zdziczałą, opuszczoną, pozbawioną życia i oczekującą na nowych gospodarzy:

Bezлюдna, milcząca ziemia. Bieszczady – czyta w pierwszych słowach lektor – tylko ślad dawnej drogi mówi, że kiedyś było tu życie⁵.

Odpowiedzialnością za stan regionu władze komunistyczne obarczyły „faszystowskie” lub „nacjonalistyczne bandy UPA”. Śmiałkowie, którzy zdecydowali się ciężko pracować na rzecz ponownego zagospodarowania Bieszczadów, prezentowani byli w materiałach filmowych jako bohaterowie i patrioci nowej, socjalistycznej ojczyzny⁶. Turystom, którzy planują wyprawę w Bieszczady, radzono zaś:

Jeżeli kiedyś szlak turystycznej włości zaprowadzi cię w bieszczadzkie góry, nie pytaj napotkanych ludzi o minione lata. Ta ziemia dopiero teraz zaczyna zapominać o przeszłości. Zaczyna życie od nowa⁷.

Zachęcano do wypełnienia bieszczadzkiej pustki, obiecując za ciężką pracę domy, zatrudnienie i ziemię. Warto także zwrócić uwagę na to, jak pokazywana jest w tych filmach bieszczadzka przestrzeń: dominują obrazy prezentujące pustkowia, zarastające roślinnością, wyludnione, pozbawione ludzkich siedzib i śladów życia. Człowiek pojawia się w tych przestrzeniach, które już ponownie zagospodarowano: na budowie hotelu robotniczego, podczas wznoszenia zapory w Solinie oraz budowy wielkiej i małej obwodnicy albo kiedy kolejne grupy osadników trafiają na bieszczadzką ziemię.

Większość cerkwi greckokatolickich została zniszczona w czasie konfliktu polsko-ukraińskiego, a podczas wysiedleń partyzanci UPA palili ukraińskie gospodarstwa, aby uniemożliwić Polakom ich zasiedlenie. Przetrwały natomiast cerkwie i gospodarstwa na obszarze przyłączonym do Polski w 1951 r. Osadnicy z akcji H-T zasiedlili

⁵ *Opowieść o drodze*, reż. Władysław Ślesicki, WFD 1958.

⁶ Por. *Życie wróciło w Bieszczady*, PKF 1958; *Energia* [o budowie zapory w Solinie], reż. Władysław Ślesicki, WFD 1967.

⁷ *Spacer w Bieszczadach*, reż. Władysław Ślesicki, WFD 1958.

domostwa, a Kościół rzymskokatolicki na przestrzeni kolejnych dekad przejmował większość cerkwi, dostosowując ich wnętrze do obrządku łacińskiego. Te, które nie zostały przejęte, stały się magazynami na zboże czy owczarniami, a wcześniej pozbawione zostały wyposażenia świadczącego o wschodnim obrządku (Kurzynoga 2009). Niszczenie cerkwi nie zakończyło się wraz z wysiedleniami, ale następowało też w latach późniejszych. Przykładem jest rozbiórka cerkwi w Lutowiskach w 1979 r. W interpretacji mieszkanki tej wsi, u której zawsze się zatrzymywałam podczas badań, cerkiew ta raziła miejscowych włodarzy, ponieważ widok wsi z pętli miał dwa dominujące punkty: kościół i cerkiew. Ten drugi obiekt jednoznacznie świadczył o tym, kto niegdyś mieszkał w Lutowiskach, symbolicznie też równoważył ten pierwszy. „Wymagał” więc interwencji.

Zasiedlano przestrzeń, która zawierała wyraźne odsyłacze do przeszłości poprzedników, do której osadnicy jakoś musieli się przystosować, choćby poprzez jej zignorowanie⁸. Zarastały cmentarze kryjące szczątki Ukraińców i Żydów. Nowy porządek symbolizowały w przestrzeni nowe pomniki. Powstawały więc monumenty upamiętniające milicjantów i żołnierzy poległych w walce z UPA lub „utrwalających władzę ludową” w Bieszczadach. Kręcono filmy fabularne, w których bieszczadzcy pionierzy i śmiałkowie walczyli z przyrodą i mrokami własnej przeszłości, wciąż przeczuwając obecność ukraińskiego „banderowca”, „faszysty” i „rezuna”⁹. Negatywny stereotyp Ukraińca wzmacniany był w publikacjach prasowych oraz powieściach poświęconych walkom z UPA i postaci generała Świerczewskiego, który zginął w 1947 r. pod Jabłonkami¹⁰.

Wiele pomników z PRL-u przetrwało w Bieszczadach. Do czasu demontażu części z nich w 2018 r., żaden nie został wcześniej zniszczony. W ostatnich latach władze gmin Baligród i Cisna intensywnie poszukiwały pomysłu na rekontekstualizację upamiętnień – pomnika Świerczewskiego w Jabłonkach i pomnika poświęconego poległym w Cisnej milicjantom, nazywanego od wzgórza, w które jest wkomponowany, „Betlejemką”. Ostatecznie pomnik w Jabłonkach rozebrano, a pomnik w Cisnej ma nową tablicę o treści „Obrońcom Cisnej i okolic przed Ukraińską Powstańczą Armią 1944–1947”. Co ciekawe, pierwotny projekt tablicy, przygotowany przez lokalną Fundację „Tylko Bieszczady”, nie zawierał odniesienia do UPA. Poprawkę wprowadził rzeszowski oddział IPN, zatwierdzający projekt¹¹.

Dziś rekontekstualizacja obiektów w Bieszczadach nie zaciera ich pierwotnego znaczenia, wydaje się je wręcz uwypuklać. Ich materialność jest jasnym i jedno-

⁸ Podobny los spotykał także polskie ślady w przestrzeni wysiedlonych wsi bieszczadzkich.

⁹ Np. *Wilcze echa*, reż. Aleksander Ścibor-Rylski, 1968; *Rancho Texas*, reż. Wadim Berestowski, 1958; *Ogniomistrz Kaleń*, reż. Ewa i Czesław Petelscy, 1961; *Baza ludzi umarłych*, reż. Czesław Petelski, 1958; *Zerwany most*, reż. Jerzy Passendorfer, 1963; *Chudy i inni*, reż. Henryk Luba, 1966; *Żołnierz zwycięstwa*, reż. Wanda Jakubowska, 1953.

¹⁰ Np. *Ślady rysich pazurów* Wandy Żółkiewskiej; *Łuny w Bieszczadach* Jana Gerharda; *O człowieku, który się kulom nie kłaniał* Janiny Broniewskiej.

¹¹ <http://www.bieszczadzka24.pl/aktualnosci/pomnik-w-cisnej-w-nowej-odslonie/2803>, dostęp 05.07.2019.

znacznym komunikatem. Można jednak znaleźć takie obiekty, w których tkankę zaingerowano tak dalece, że pierwotny kształt i znaczenie zostały w zasadzie zatarte. W budynku dawnej synagogi na tyłach rynku w Ustrzykach Dolnych znajduje się Miejska Biblioteka Publiczna. Na zewnątrz nie ma żadnej tablicy upamiętniającej. Dostrzeże ją dopiero ktoś, kto wejdzie do środka. Z kolei z tyłu budynku widoczny jest mały fragment oryginalnej fasady. Jednak sposób wyeksponowania znaków świadczących o przeszłości obiektu można interpretować tak, że jest to przekaz skierowany do osób, które wiedzą, czego szukają.

Wciąż istnieją w Bieszczadach cmentarze, na których znajdują się groby dawnych gospodarzy. Cmentarz jest „obszarem pamięci o tym, co określało sens ludzkiego życia, co stanowiło o przynależności zmarłego do jakiejś dającej się wyraźnie określić, społeczności” (Kolbuszewski 1996, s. 33). Miejsce to stanowi dla wspólnoty rodzaj historycznego zwornika, tym ważniejszego, że ma ona pozycję mniejszościową, a cmentarz jest jednym z nielicznych miejsc nacechowanych etnicznie, czytelnym także dla sąsiadów. Stary cmentarz za cerkwią greckokatolicką w Ustrzykach Dolnych nie jest „przypisany” etnicznie tylko jednej wspólnotie. Groby ukraińskie: stare i nowe, przemieszane są z polskimi. Stare nagrobki ukraińskie, ze słabo widocznymi literami, są generalnie w lepszym stanie niż na większości „przypisanych” etnicznie Ukraińcom starych cmentarzach w Bieszczadach. Choć coraz rzadziej na płytach pojawia się cyrylica, można zorientować się po ukraińskim brzmieniu nazwisk: np. Demczuk, Wawryszczuk, Tomczyszyn, czy po imieniu – np. Paraskewia czy Wasyl. Nagrobki Ukraińców, którzy zmarli po 1951 r., a zatem już po regulacji granic, „za Polski”, są zadbane – opiekują się nimi potomkowie lub ziomkowie. Znacznie gorzej prezentują się najstarsze nagrobki. Tak więc zauważyć można tu czytelny znak wobec porządku tych, których już nie ma i którzy byli „obcy” – Ukraińcy wysiedleni do ZSRR, szacunek zaś dla grobów „naszych” Ukraińców, tych, z którymi żyjemy po 1951 r.

W przeciwieństwie do ustrzyckiego cmentarza te, które znajdują się obok dawnych cerkwi w pobliskich miejscowościach, cechuje kilka prawidłowości: dawne groby ukraińskie nie „mieszają” się z polskimi, są wyraźnie oddzielone, niszczej. W Moczarach za dawną cerkwią (obecnie kościół rzymskokatolicki), na której nie ma żadnej tablicy informującej o przeszłym przeznaczeniu, znajduje się kilka starych, zaniedbanych i przewróconych nagrobków. Także w Łodynie (dawna cerkiew, obecnie kościół rzymskokatolicki) nie znajdziemy informacji o historii obiektu. Na cmentarzu po drugiej stronie drogi stara ukraińska część jest wyraźnie oddzielona od nowej polskiej. Wśród ukraińskich nagrobków tylko jeden jest odnowiony i w dobrym stanie. Na większości napisy są już zupełnie nieczytelne. Resztki grobów zarastają barwinkiem.

Obecność Żydów w Bieszczadach jest dziś równie słabo eksponowana, choć nie brakuje materialnych śladów po tej społeczności oraz tablic postawionych w miejscach kaźni podczas II wojny światowej. Lesko, Baligród, Ustrzyki Dolne i Lutowiska to miejscowości zamieszkałe w największym stopniu przez społeczność żydowską (Potaczek 2017, s. 25). Do dziś istnieją tam kirkuty, w Lesku i Ustrzykach synagogi, a w Lutowiskach ruiny bożnicy. Stan cmentarzy jest zróżnicowany, jednak najgorzej prezentuje się kirkut w Ustrzykach. Jest on skrajnie zaniedbany, porasta go

bujna roślinność, wiele nagrobków jest zapadniętych, a materiał uległ zniszczeniu. Napisy są nieczytelne, uszkodzone lub został po nich tylko ślad. Macewy pokrywa mech. Od 2006 r. stoi tu jednak tablica informacyjna. Zarówno sama tablica, jak i okresowe prace porządkowe to inicjatywa miejscowej szkoły. Regularność tych prac zdaje się jednak niewielka.

Interesujące są też zabiegi wokół kościoła w Brzegach Dolnych (dawnej cerkwi). Przy dzwonnicy znajduje się niewielki nagrobek ze współczesną tablicą w dwóch językach – ukraińskim i polskim. Jest to mogiła Mychajła Zubryckiego, „proboszcza parafii Michniowiec (Ukraina) i Brzegi Dolne, ojca etnografii ukraińskiej”, jak obwieszcza tablica. Jedna z mieszkanki wsi zwróciła uwagę na to, że właściwa mogiła znajduje się nieco dalej, a sama tablica została umieszczona potajemnie w nocy przez delegację z Ukrainy. Naprzeciw mogiły, na ścianie cerkwi wisi tablica poświęcona Polakom przesiedlonym z Sokalszczyzny w ramach akcji H-T, umieszczona w tym miejscu w 50. rocznicę wydarzeń. Nie wspomina się jednak tych, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich domów zasiedlonych następnie przez Polaków z Sokala, Bełża, Krystynopola i Uhnowa. Wielokrotnie w terenie słyszałam o traumie wysiedleń z Sokalszczyzny i wydaje się, że wzrastająca liczba upamiętnień wpisuje się w potrzebę jej wysłowienia. Na tablicy ogłoszeń, stojącej przed wejściem na teren kościoła, umieszczono zaproszenie do udziału w trzydniowej wycieczce: „Na ziemię ojców naszych – wspomnienie. H-T 1951 r.” W programie wycieczki przewidziana była wizyta w szkole w Uhnowie, zwiedzanie pałacu Potockich w Krystynopolu¹² oraz spotkanie z miejscowymi Polakami. Pamięć o wysiedleniach z Sokalszczyzny wsparta jest zatem konkretnymi, współczesnymi działaniami, nieograniczonymi do postawienia pomnika. Z kolei gablotka przy wejściu informująca o „Historii parafii rzymskokatolickiej”, wskazuje, że kościół w Brzegach Dolnych był cerkwią i że po 1951 r. ulokowano w nim magazyn gospodarczy. Nie znajdziemy tu jednak wyjaśnienia dziejów obiektu. Patrząc na wszystkie cztery wspomniane elementy trudno znaleźć jakąkolwiek korespondencję między nimi. Bez uprzedniego przygotowania historycznego nie sposób zorientować się w chronologii i logice upamiętnianych wydarzeń.

Inną strategię podjął twórca „Ekomuzeum Hołe”¹³ w Dźwiniaczu Dolnym i okolicznych wsiach. Umieścił tablice z wyjaśnieniem dziejów obiektów przy cerkwiach, cerkwisku, kapliczce greckokatolickiej, urządzeniach do wydobywania ropy naftowej czy słupach granicznych w miejscu, gdzie w latach 1946–1951 przebiegała granica między Polską i ZSRR. Ponadto włącza on mieszkańców w przygotowywanie prezentacji, warsztatów i pokazów dla turystów, wyjaśniających dzieje regionu. Jest to jednak jedna z niewielu inicjatyw tego rodzaju.

Mocne osadzenie powyższych refleksji w geografii, w fizycznym wymiarze interesującego mnie obszaru wynika także z moich terenowych doświadczeń. Podczas

¹² Znaczące jest to, że miasto to funkcjonuje w praktykach upamiętniania przesiedleńców z akcji H-T jako polski Krystynopol, a nie współczesny ukraiński Czerwonograd. Inną sprawą jest, że Czerwonograd to modelowe radzieckie miasto, w dodatku górnicze, dobudowane w latach 50. XX w. przy dawnym „pańskim” Krystynopolu, w związku z powstawaniem kopalń węgla kamiennego.

¹³ Jej pomysłodawca lokalną nazwę terenową zaczerpnął z języka ukraińskiego. *Hołe* – czyli gołe, puste.

badania niezliczoną ilość razy przekonałam się, jak mocno zakorzenione jest wśród mieszkańców Bieszczadów myślenie o regionie przez pryzmat mapy. Kiedy wyjaśniano mi coś lub dokądś odsyłano, zawsze działało się to z pomocą mapy (mojej lub gospodarza). Mapy gór, powiatu leskiego czy bieszczadzkiego, schematy szlaków, mapy Bieszczadzkiego Parku Narodowego, mapy prezentujące nieistniejące wsie lub miejscowości zasiedlone w trakcie akcji H-T – to stały element obecny w przestrzeni, wewnątrz lub obok budynków urzędów, bibliotek, szkół, na szlakach i przy cerkwiach, w schroniskach, w obiektach agroturystycznych, hotelach i pensjonatach. Wizualna dominanta w myśleniu o przestrzeni regionu oraz wszechobecność map wydaje mi się niezmiernie istotnym kontekstem konstruowania bieszczadzkiego krajobrazu przez mieszkające w regionie osoby, którego nie sposób pominąć w prezentacji lokalnych konceptualizacji Bieszczadów. Czym innym jest natomiast oddzielenie emicznej perspektywy od spojrzenia outsidera, „konsumenta” map, który tylko pozornie widzi to samo, co jego rozmówca.

ŻYCIE W KRAJOBRAZIE

Geografia Bieszczadów przestaje być „obiektywna” i „naturalna”, odrywa się też od mapy (która także obiektywna nie jest), kiedy przyjrzymy się lokalnym sposobom doświadczania przestrzeni. Pozwolą one zauważyć, że w takiej perspektywie krajobraz staje się „aktywnie kształtowanym procesem życiowym”, w miejsce zewnętrzności czy fizycznej ramy lokalnego życia (Smyrski 2018, s. 136–137). Aby „zobaczyć” krajobraz antropologicznie, trzeba zatem porzucić wzrokocentryzm, a skupić się na praktykach mieszkania w miejscu, na tym jak Bieszczady istnieją w wiedzy i wyobrażeniach mieszkańców.

Wyobrażenia te przekraczają estetykę, odrywają się od obiektów w przestrzeni i oscylują wokół innych kategorii, które niosą znaczenie. Poniżej przybliżę kilka przykładowych aspektów związanych z doświadczaniem życia w Bieszczadach. Rozważania te nie wyczerpują rzecz jasna tematu, pokazują jedynie wybrane zagadnienia, na które szczególną uwagę zwracali mi moi najważniejsi partnerzy terenowi w osobach Marii i Pawła oraz Anki i Marioli¹⁴. Ich doświadczenia nie są odosobnione. Ze wskazanymi niżej aspektami życia w Bieszczadach stykałam się w rozmowach wielokrotnie. Stale przewijały się w nich następujące wątki: 1) poczucie życia na peryferiach, na końcu świata – rozmaicie wartościowane, ale generalnie z dwu perspektyw: jako korzyść i źródło życiowego komfortu lub jako „dopust boży”; 2) związany z poprzednim aspekt odległości i ich konsekwencje dla codzienności mieszkańców; 3) różnie konceptualizowany brak (perspektyw, zasobów, kapitałów, możliwości) oraz 4) granica.

Zacznę od znaczenia odległości w życiu Anki i jej rodziny. Mieszkają po drugiej stronie pętli, we wsi, która jest siedzibą gminy. Anka trafiła w Bieszczady z Warszawy,

¹⁴ Imiona fikcyjne. Celowo także anonimizuję nazwy miejscowości, w których mieszkają moi współpracownicy i których doświadczenia tu prezentuję.

gdzie na studiach w latach 90. poznała swojego obecnego męża, który jest spod Ustrzyk Dolnych. Wspólnie kupili ziemię poza rodzinną wsią męża i zbudowali dom. Czas pracy dzielą między wynajem pokoi turystom oraz działalność twórczą. Córkę codziennie zawożą do odległej o kilkanaście kilometrów szkoły. Z poprzedniej, bliższej, zrezygnowali, ponieważ źle się w niej czuła. Mąż i córka przynajmniej raz w tygodniu chodzą w góry. Robią to inaczej niż turyści – wychodzą na szlak późnym popołudniem albo pod wieczór – wówczas z latarką – trasy znają doskonale, często też zbaczają ze szlaku. Anka też ma swoje miejsca, których nie zdradza przybyszom. Kiedy pod koniec września wybrałam się do Worka Bieszczadzkiego na rower, po drodze, jadąc ścieżką konną, znalazłam kilka dorodnych prawdziwków. Po moim powrocie Anka obejrzała łup, wyjęła mapę i zażądała pokazania jej o którą ścieżkę chodzi. Przyznała, że włączy to miejsce do swoich poszukiwań. Jednocześnie nie chciała pokazać mi, gdzie sama wybiera się na grzyby. Zrozumiałam, że przyjezdnym nie zdradza się takich tajemnic, a równocześnie można ich tropy włączyć do swoich i czegoś się od nich nauczyć. Anka postawiła mi tu wyraźną granicę.

Rodzina ma liczne kontakty towarzyskie i wielu przyjaciół w okolicy, na spotkania z którymi poświęcają każdą wolną chwilę. Anka stale też musi dokąś po coś podjechać, niemal nie gasi silnika samochodu. Codzienne pokonywanie tych samych tras i ciągle krążenie po „tej stronie pętli” jest nieodłącznym elementem jej życia. Konieczność bycia kierowcą w Bieszczadach jest dla Anki oczywista i nie da się jej pominąć, jeśli chce się być samodzielnym. W sytuacji bardzo ograniczonego transportu publicznego w Bieszczadach pozostaje jedynie samochód, który pozwala mieszkańcom „normalnie funkcjonować i pchać to życie do przodu”¹⁵. Anka ubolewa nad tym, że wiele mieszkańek Bieszczadów nie ma prawa jazdy. Ciekawy jest w jej opinii wpływ mobilności kobiet na poziom życia w Bieszczadach w ogóle. Ich transportowa samodzielność pozwala im podjąć zatrudnienie lub prowadzić własną firmę. Brak prawa jazdy i własnego samochodu zamyka kobiety w domach i w sytuacji konieczności wyjazdu do lekarza, po zakupy lub do fryzjera skazuje je na dobrą wolę bliskich lub sąsiadów, odbierając im tym samym sprawczość. Brak mobilności kobiet oznacza także, że rzadko bywają poza własną wsią.

Podobnie jak Anka, także Mariola swojego męża poznała na studiach i postanowiła „za nim” przyjechać w Bieszczady. Podkreślała, że w pierwszych latach swojego związku z mężem odwiedzała Bieszczady jak turystka i jak turystka je oglądała. Perspektywa ta stopniowo zaczęła się zmieniać w miarę upływu czasu i wraz ze „spowzednieniem” odwiedzanych miejsc. Spędzając w Bieszczadach coraz więcej, czasu Mariola powoli zaczynała je postrzegać inaczej: „Góry stają się trochę niewidoczne, nie jest to już to pierwsze, co zauważysz, kiedy patrzysz przed siebie. Widzisz już inne rzeczy”.

¹⁵ Najbliższy, właściwy dla powiatów leskiego i bieszczadzkiego ośrodek ruchu drogowego znajduje się w Krośnie. Kursy prawa jazdy w miejscowych szkołach nauki jazdy przebiegają więc w taki sposób, że kursant podczas lekcji praktycznych ma mało możliwości, aby uczestniczyć w ruchu w większym mieście, ponieważ godziny przeznaczone na naukę „wyjeździ” po drodze do Krosna.

Kwestia transportu i problemy natury komunikacyjnej stanowią istotne zagadnienie związane z doświadczeniem życia w Bieszczadach. Widać to na przykładzie zwyczajnych zakupów. Anka zwróciła mi uwagę, że wyjazdy na zakupy z dalszej części Bieszczadów do Ustrzyk Dolnych – w praktyce do lokalnej Biedronki – ludzie organizują zwykle co dwa tygodnie. Przywożą wówczas cały samochód towarów, w tym zapas pieczywa, które zamrażają. Zaprzyjaźniona piekarnia i wiele podobnych w regionie skazane są na zamknięcie. Wybiórczy dostęp do poszukiwanych produktów na miejscu we własnej wsi lub ścisłej okolicy, mały wybór w miejscowych sklepach, a przede wszystkim wyższe ceny zmuszają ludzi do robienia rzadszych, za to większych zakupów w mieście i ograniczania się do zakupu na miejscu jedynie niezbędnych drobiazgów. Przemiany gospodarki zakupowej w regionie związane są więc nie tylko z ekonomią, ale i ponownie kwestią odległości.

Przejazd całą wielką pętlą bieszczadzką z Leska przez Ustrzyki Dolne, Ustrzyki Górne, Cisną i Baligród zajmuje prawie 2,5 godziny i liczy niemal 150 km. Choć „na zewnątrz” Bieszczady prezentowane są jako monolit, w doświadczeniu mieszkańców funkcjonuje wyraźny podział na „naszą” i „tamtą” stronę pętli. Mieszkancka Lutowisk opowiadała mi o swoich sposobach spędzania wolnego czasu: chodzi po górach z rodziną, jesienią zbiera grzyby, odwiedza znajomych, czasem wybiera się na koncert czy do kina w Ustrzykach Dolnych. Wszystko dzieje się „po tej stronie pętli”. Rozmówczyni zachnęła się, kiedy zapytałam, czy bywa na koncertach w knajpach w Cisnej albo Wetlinie: „Eee, nieeee, tam to my nie jeździmy. To tamta strona pętli”. Jak odległa od jej codzienności jest ta druga część bieszczadzkiej obwodnicy, świadczy również to, że nie słyszała o wielu wydarzeniach i inicjatywach mających miejsce po drugiej stronie pętli, choć, jak mnie zapewniała, jest żywo zainteresowana tym, co się dzieje w regionie. Z przekonaniem o istnieniu tak wyraźnej różnicy między obiema częściami Bieszczadów spotkałam się w terenie wielokrotnie.

Obok odległości bardzo ważnym aspektem doświadczenia i bycia w krajobrazie jest dla mieszkańców bliskość granicy państwowej: „my tu mamy Ukrainę”. Można taką deklarację rozumieć dosłownie jako wskazanie na bliskość przejścia granicznego oraz widoczność ukraińskich wsi i gór na horyzoncie. Można także odczytywać to zdanie metaforycznie – Ukraina jako synonim peryferii, końca świata, wolniejszych przemian, trudów transformacji czy wręcz nieudanych przemian albo odmiennego niż w centrum porządku.

Granica południowa postrzegana jest przez mieszkańców zupełnie inaczej, szczególnie po 2007 r. (wejście Polski do strefy Schengen), ale także z tego powodu, że najbliższe przejście graniczne ze Słowacją znajduje się w Radoszycach (gmina Komańcza). Od 2008 r. można szlakiem górskim legalnie zejść do słowackiej wsi, ale nie jest to granica, z której czerpie się korzyści ekonomiczne czy choćby symboliczne. W przypadku granicy polsko-ukraińskiej jest inaczej. Jest ona stale przekraczana zarówno przez Polaków, jak i Ukraińców z pobliskich miejscowości po drugiej stronie granicy, pomimo obiektywnie większej trudności administracyjnej z tym związanej. O ile więc granica ze Słowacją wydaje się w doświadczeniu mieszkańców nieobecna czy nieistotna, o tyle granica z Ukrainą ma duże znaczenie. Dla wielu jest

znaczącym obszarem, z bliskości którego czerpią lub czerpali do niedawna korzyści materialne (handel, przemysł).

Pomimo pozornej „przepuszczalności” granicy polsko-ukraińskiej, dla niektórych mieszkańców pozostaje ona – jak w czasach ZSRR – linią, której nie da się przekroczyć, za którą rozciąga się nieznany świat. Maria przez kilka lat, kiedy ich odwiedzałam, nie miała paszportu. Nigdy nie była na Ukrainie, choć stale jeździ tam jej syn, czasem mąż. Nie jest to sytuacja nietypowa. Żeby wyrobić paszport, należy udać się do urzędu wojewódzkiego w Krośnie, często ponad 100 km. Konieczna jest zatem silna motywacja. Jej brak powoduje, że mimo geograficznej bliskości, często dosłownie kilku kilometrów, granica stanowi barierę trudną do przebycia.

KONSTRUOWANIE „BIESZCZADZKOŚCI” JAKO WIDOKU

Na sposób postrzegania Bieszczadów – jako widoków – wpłynęła m.in. twórczość dwóch zespołów z nurtu poezji śpiewanej, Wolnej Grupy Bukowina oraz Starego Dobrego Małżeństwa. W tekstach ich piosenek, opartych na wierszach m.in. Wojtka Belona i Edwarda Stachury, krajobraz Bieszczadów poddawany jest poetyckiej interpretacji. Motywy wędrowania bezkresną połonią, zielonej bukowiny, bieszczadzkich aniołów czy bieszczadzkiej biografii na przykładzie *Majstra Biedy* stale i nieprzemijająco zasilają lokalną ofertę koncertowo-festiwalową, gastronomiczną i kawiarniano-pubową oraz przemysł pamiątkarski. Lokalna poetycka interpretacja krajobrazu Bieszczadów przejawia się także w twórczości poetów i wokalistów występujących w bieszczadzskich knajpach. Podobnie, utrwalone sposoby wyobrażania krajobrazu Bieszczadów reprodukuje lokalna twórczość plastyczna: obrazy przedstawiające lasy, połoniny, konkretne widoki ze szczytów, rzeźby, obrazy cerkwi lub zawierające motywy cerkiewne (sygnaturka wieńcząca cerkiewną banię czy krzyż z poprzeczną belką). Twórczość taką można różnie oceniać pod kątem estetycznym i widzieć jako odpowiedź na gust i potrzeby turystów. Jednak w wielu przypadkach kryje się za nią indywidualna poetycka interpretacja twórców, sposób postrzegania krajobrazu, relacje z nim, związki z przeszłością, czy przywiązanie do swojego miejsca.

W interpretacji bieszczadzskich widoków ważne miejsce zajmuje klisza „dzikich Bieszczadów”. Wykorzystywana jest ona przez wiele bieszczadzskich biur podróży, które na niej budują swoją ofertę, proponując turystom przede wszystkim kontakt z przyrodą¹⁶. Bieszczady w takiej interpretacji to region na końcu świata, „dziki wschód”, bezludne i nieodkryte przestrzenie. Pomija się tu mieszkańców, którzy albo żyją tu od pokoleń, albo przybyli kilkadziesiąt lat temu i dawno już „odkryli” Bieszczady. Korzystają one także z tego, jaki obraz Bieszczadów wykreował niezwykle w ostatnich latach popularny serial HBO *Wataha*¹⁷. „Odkrywanie dzikich

¹⁶ Np. <https://dzikie-bieszczady.com/>, dostęp 28.10.2019.

¹⁷ <http://www.krainawilka.pl/wyjazdy-indywidualne/wyprawa-4x4-wilczym-tropem/>, dostęp 28.10.2019. Na fali popularności serialu na bieszczadzskich straganach pojawił się wysyp koszulek z motywem wilka lub napisem „Wataha”.

Bieszczadów” staje się dla turystów coraz łatwiejsze, nie tylko z uwagi na pomoc technologii, ale także przez poprawę infrastruktury turystycznej i poprowadzenie znakowanych szlaków i ścieżek. Przykładem może być tu szlak do tzw. Grobu Hrabiny w Worku Bieszczadzkiem. Niegdyś było to kultowe miejsce uczestników kursów SKPB, a dotarcie do niego było elementem przewodnickiego „chrztu”, wymagało znakomitej orientacji w terenie i umiejętności posługiwania się mapą i kompasem. Dziś jest to oznakowana ścieżka, która nie wymaga żadnych wtajemniczeń.

Z konstruowaniem widoków wiążą się także zabiegi wytwarzania miejsc przez mieszkańców. Są one usensownione i symboliczne, mają komunikować, w jakim regionie się znajdują i odsyłać do wyobrażonej „bieszczadzkości”. Takie miejsca to domy, lokale gastronomiczne, galerie sztuki i pracownie, mała architektura (szyldy, reklamy, kapliczki, elementy dekoracyjne w obejściu), domki i pokoje dla turystów – miejsca, które widać, do których można podejść lub wejść, które mają swoją materialność. Poza nimi znajdują się prywatne przestrzenie, niewystawione na widok. Jak mocno „niebieszczadzkie” mogą one być, przekonałam się wiele razy podczas obserwacji i rozmów prowadzonych w galeriach czy restauracjach. Właściciele prezentowali obiekty, opowiadali o tym, jak „udało się stworzyć bieszczadzki klimat”, ale byli wyraźnie skonsternowani, kiedy chciałam obejrzeć ich dom albo inną część pracowni czy knajpy, niedostępną dla turystów. W Bóbrce lokalny artysta starał się przede wszystkim skupić na przestrzeni publicznej, ograniczył się do „widoku” wsi i własnej pracowni. Niechęć do pokazania prywatnej przestrzeni argumentował tym, że „w domu nie ma nic ciekawego, natomiast pracownia jest bieszczadzka”. Zwracał uwagę na znajdujące się w środku rzeźby, narzędzia leżące w nieładzie, żyrandol z rogów jelenia i surowe drewniane meble. Podobnie konstruowanie „bieszczadzkiego klimatu” opisywał właściciel pensjonatu w Cisnej, przybyły kilkadziesiąt lat temu z miasta. Na poczucie, że coś jest „bieszczadzkie”, składa się jego zdaniem kilka elementów: drewno, pewna surowość i nawiązanie do czasów „kowbojskich” i „pionierskich”. Idealną realizacją stylu bieszczadzkiego są według niego nieliczne już chyże bojkowski oraz budowane po wojnie domy pracowników leśnych, a w nowszych czasach ranczo, ponieważ najlepiej wpisują się w bieszczadzki krajobraz, są „drewniane” i „naturalne”. Starsza mieszkanka Cisnej była jednak zakłopotana, kiedy przyznała, że niektórych przybyszów zachwycają stare zabudowania i tym właśnie jest dla nich „klimat bieszczadzki”.

Tak, niektórym się podoba, bardzo się podoba. Jeszcze ta stajnia co tam stoi, wie pani. Dwie czy trzy były wtedy. „Niech pani nie rozbiera, my sobie zdjęcia zrobimy”, tam porozwalane, a tu zdjęcie sobie zrobili. „Niech pani tego nie rozbiera, przecież to takie ładne jest, to zabytkowe”. No i takie będzie stało. Tak zdjęcie sobie zrobili. Dla mnie taki wstyd, bo to takie... (kobieta, l. 60, Cisna, 2013).

Mieszkańcy mogą mieć zatem zupełnie inne poczucie tego, co jest bieszczadzkie, a co nie i wyraźnie rozgraniczać „bieszczadzkość” dla turystów od tej konstruowanej na własne potrzeby. Może być to dom z drewna, adaptacja starej chyży albo willa w miejskim stylu, pomalowana na jaskrawy kolor, która wyraża ich status społeczny

i poczucie estetyki. Nie brakuje też w regionie odniesień pochodzących z innych kontekstów. Na przykład może być to nawiązujący do stylu norweskiego dom z bali z dachem porośniętym trawą, ozdobiony figurami trolli w Cisnej, domy inspirowane współczesną architekturą podhalańską, Zajazd Kresowy Chreptiów w Lutowiskach, nawiązujący do scenografii filmu *Pan Wołodyjowski*, czy eklektyczne wille z wielką liczbą łamań, wieżyczek i okien jak Zajazd Bieszczadzka Ostoja w Hoszowie. Powszechna jest krytyka takich obiektów ze strony moich rozmówców jako „gargameli” i „zakopiańszczyzny”, które zaburzają widoki. Anka ze swadą opowiadała mi, że kiedyś po drodze do miasta wzięła autostopowicza: „taki lokalny pijacek, wiesz, ledwo mamrotał, ale jak zobaczył Ostoję, to się od razu ożywił i powiedział bardzo składnie i wyraźnie: «Patrz pani, jakie to brzydkie...!»”. Jednocześnie wiele takich obiektów cieszy się dużym zainteresowaniem gości. Ich „bieszczadzkość” jest więc kontekstowa i „stopniowalna”, a w zależności od tego, kto patrzy – może zobaczyć jej esencję albo zaprzeczenie. Dotyczy to zarówno przyszłości, jak i mieszkańców.

W konstruowaniu widoków wpisuje się też wykorzystanie odniesień i obiektów z przeszłości. Przepracowanie i oswojenie „obcej” przeszłości widocznej w krajobrazie może także uruchomić potrzebę zadbania o jej ślady i ich ekspozycję. Takimi śladami w Bieszczadach, które w ostatnich latach poddawane są zabiegom konserwacji, są cerkwie, cmentarze, synagogi, chyże bojkowskie czy pomniki z czasów PRL. Zaczynają być przedmiotem dyskusji i działań, otrzymują nowe funkcje, włączane są w nowe konteksty (Trzeszczyńska 2016). Olsen twierdzi, że „mimo czasowych nieciągłości w relacjach z człowiekiem rzeczy i s t n i e j ą i można podchodzić do nich wciąż na nowo, tak by stały się konstytutywne dla działań i wspomnień” (Olsen 2018, s. 92, podkr. w oryg.). W ostatnich latach zaobserwować można próby pokonywania takich czasowych nieciągłości i nowego odczytywania śladów po dawnych gospodarzach.

KONKLUZJE

Podjęta wyżej próba krytycznej analizy bieszczadzkich krajobrazów oparta jest na dwóch perspektywach: zewnętrznej i wewnętrznej, właściwej dla przybysza i dla mieszkańców. Pierwsza to także perspektywa etnografki, która ogląda „widoki”, ale też dostrzega sprawczość obiektów-rzeczy współuczestniczących w wytwarzaniu krajobrazu. Próba zbliżenia się do intymnej relacji mieszkańców ze środowiskiem, właściwej dla drugiej perspektywy, została zilustrowana kilkoma aspektami tej relacji, uchwyconymi w terenie. Uwzględnienie kontekstu historycznego pomaga z kolei prześledzić sposoby kształtowania się potocznych wyobrażeń o Bieszczadach, które wciąż wydają się atrakcyjne dla osób z zewnątrz i z którymi stykają się przecież mieszkańcy regionu.

Choć widoki są częścią życia mieszkańców – aktywnych twórców, ich perspektywa znacząco różni się od turystycznego oglądania widoków. To przede wszystkim codzienne zadania i ucieleśnione praktyki, które powodują, że doświadczanie krajobrazu ma wymiar głęboko cielesny, fizyczny, wiąże się z pokonywaniem odległości,

przekraczaniem barier i granic, wymuszoną mobilnością lub jej brakiem, wynikającym ze splotu okoliczności, odczuwania rozmaitych braków i trudności. Przekracza to wymiar estetyczny, wizualny, nawet jeśli wielu mieszkańców zajętych jest konstruowaniem widoków na użytek przybyszów i na własne potrzeby. Krajobraz Bieszczadów nie jest ramą ich życia, ale ważnym aktorem, obecnym w sieci relacji, które tworzą i w których toczy się ich życie.

LITERATURA

- Demel Grzegorz 2016, Sytuacja narodowościowa w okresie międzywojennym, [w:] J. Wolski (red.), *Bojkowszczyzna zachodnia – wczoraj, dziś i jutro*, t. 1, Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania PAN, Warszawa, s. 457–471.
- Hirsch Eric, O’Hanlon Michael (red.) 1995, *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Clarendon Press, Oxford.
- Ingold Tim 1993, The temporality of the landscape, *World Archaeology*, t. 25, z. 2, s. 152–174.
- Kolbuszewski Jacek 1996, *Cmentarze*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Kurzynoga Olga 2009, Utracone dobra kultury w Bieszczadach w latach 1944–1989 (zarys problemu), [w:] J. Izdebski, K. Kaczmarski, M. Krzysztofiński (red.), *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, Instytut Pamięci Narodowej, Rzeszów, s. 389–430.
- Latour Bruno 2010, Przedmioty także posiadają sprawczość, [w:] Ewa Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, tłum. A. Derra, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Low Setha M., Lawrence-Zúñiga Denise (red.) 2003, *The anthropology of space and place: locating culture*, Blackwell, Oxford.
- Motyka Grzegorz 2009, W kręgu „Łun w Bieszczadach”. Szkice z najnowszej historii polskich Bieszczad, Rytm, Warszawa.
- Olsen Bjørnar 2010, Kultura materialna po tekście: przywracanie obecności rzeczom, [w:] E. Domańska (red.), *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, Wydawnictwo Poznańskie, s. 561–592.
- Olsen Bjørnar 2018, Jak rzeczy pamiętają, [w:] P. Majewski, M. Napiórkowski (red.), *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 85–96.
- Połomski Krystian 2010, *Miejsce i przestrzeń. Krajobraz w doświadczeniu mieszkańców Bieszczadzkiego Parku Narodowego*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- Potaczek Joanna E. 2017, Społeczność żydowska w Bieszczadach w latach 1918–1939 i jej losy podczas II wojny światowej, praca doktorska, repozytorium Uniwersytetu Rzeszowskiego, <https://repozytorium.ur.edu.pl/handle/item/3435>.
- Smyrski Łukasz 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Syrnyk Jarosław 2018, *Trójkąt bieszczadzki. Tysiąc dni i tysiąc nocy anarchii w powiecie leskim 1944–1947*, Libra, Rzeszów.
- Trzeszczyńska Patrycja 2016, *Pamięć o nie-swojej przeszłości. Przypadek Bieszczadów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Wójcik Zbigniew K. 2009, Zmiana granicy wschodniej Polski Ludowej w 1951 r., [w:] J. Izdebski, K. Kaczmarski, M. Krzysztofiński (red.), *Bieszczady w Polsce Ludowej 1944–1989*, Instytut Pamięci Narodowej, Rzeszów, s. 125–130.
- Tilley Christopher, Cameron-Daum Kate 2017, *An anthropology of landscape: the extraordinary in the ordinary*, UCL Press, London.

Źródła internetowe

www.dzikiebieszczady.pl (Biuro Podróży Dzikie Bieszczady), dostęp 28.10.2019.

www.krainawilka.pl (Biuro Podróży Kraina Wilka), dostęp 28.10.2019.

<https://nowiny24.pl/ostatnie-chwile-slynnego-pomnika-gen-karola-swierczewskiego-w-jablonkach-w-bieszczadach-dzis-ma-ruszyc-rozbiorka/ar/12949195> (portal regionalny Nowiny24), dostęp 05.07.2019.

<http://www.bieszczadzka24.pl/aktualnosci/pomnik-w-cisnej-w-nowej-odslonie/2803> („Gazeta Bieszczadzka”), dostęp 05.07.2019.

PATRYCJA TRZESZCZYŃSKA

VIEW AND SPACE. ON CONSTRUCTING LANDSCAPES
IN THE BIESZCZADY REGION

Keywords: landscape, Bieszczady, view, place, space

The article is devoted to the problem of constructing landscapes on the example of a Polish region which in the common imagination is strongly grounded as series of views. The author uses the theoretical findings of landscape anthropologists and discusses different modes of constructing local landscapes. Two general perspectives have been confronted here: guest/outsider and inhabitant/insider. The first is also the perspective of the ethnographer who looks at “views”, but also perceives the agency of objects-things that participate in the production of the landscape. The relationship of inhabitants with the environment, appropriate for the second perspective, was illustrated by several aspects of this relationship, captured in the field and intertwined with the experience of space by residents. The construction of Bieszczady landscapes takes place through things and objects, by shaping places and by using references and objects from the past.

P.T.

Adres Autorki:

dr hab. Patrycja Trzeszczyńska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ

ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków

E-mail: patrycja.trzeszczyńska@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5430-243X

WOJCIECH LIPIŃSKI

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

WYBORY RELIGIJNE I DYSKUSJE O TOŻSAMOŚCI W REPUBLICIE SACHA

W procesach rekonstrukcji tożsamości w republikach narodowych Federacji Rosyjskiej ważną rolę odgrywa religia, a tam gdzie mamy do czynienia z pluralizmem w tej sferze, kwestia religijnych wyborów. Część poradzieckich elit narodowych uznaje religie – zazwyczaj inne niż prawosławie – za czynnik dodatkowo wzmacniający odrębność narodową poszczególnych społeczeństw i traktuje je jako ważny przejaw oporu wobec dominacji kultury rosyjskiej. Poszukiwania religii najlepiej odpowiadających potrzebom rozwijających się ruchów narodowych podjęto także na Syberii. W republikach południowosyberyjskich ścierają się wpływy prawosławia i buddyzmu oraz lokalnych systemów wierzeniowych, jak szamanizm w Buriacji (Belyaeva 2009) oraz szamanizm i burchanizm na Ałtaju (Halemba 2000). Liderzy ruchów narodowych w południowej Syberii traktują religię jako ważny czynnik podkreślający odrębność swoich wspólnot (Belyaeva 2009, s. 7; Halemba 2000, s. 120). Wybór systemu wierzeniowego, który najlepiej spełniałby tak wyznaczone zadanie, uwikłany jest zazwyczaj w szerszy kontekst dyskusji dotyczących tożsamości poszczególnych grup narodowych. I tak w przypadku Buriatów opowiedzenie się za buddyzmem wzmacnia jednocześnie więzi w ramach wspólnoty panmongolskiej i szerszej – społeczeństw azjatyckich, z kolei akcentowanie roli szamanizmu zwraca uwagę na związki z innymi grupami syberyjskimi (Połec 2012, s. 287).

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia podobnych powiązań między wyborami religijnymi a różnymi sposobami postrzegania wspólnoty narodowej, jej pochodzenia i tożsamości, w przypadku Jakutów (Sacha). Choć stanowią oni tylko około połowy mieszkańców Republiki Sacha, to bardzo aktywnie kształtują sytuację społeczno-polityczną kraju i jego kulturowe oblicze. Dlatego też nawet jeśli kwestie poruszane w artykule dotyczą głównie Jakutów, to oddziałują na sytuację w całej republice. Sytuacja religijna w Jakucji jest inna niż na południu Syberii, spośród wielkich światowych religii jedynie chrześcijaństwo odgrywa tam znaczącą rolę. Od ponad ćwierć wieku Jakuci podejmują też próby rekonstrukcji własnych wierzeń religijnych i stworzenia na ich podstawie rodzimej religii, bądź, jak wolą twierdzić inicjatorzy tego ruchu, odtworzenia istniejącej dawniej jakuckiej religii. Kontrowersje wokół jej statusu, charakteru powiązań z szamanizmem z jednej strony, a wierzeniami religijnymi charakterystycznymi dla dawnych kultur Wielkiego Stepu (tengryzmem)

z drugiej, oraz dyskusje ze zwolennikami prawosławia stanowią główne osie sporów religijnych. Wpisują się one jednocześnie w szerszy nurt poszukiwań tożsamościowych w republice, na co będę się starał zwracać szczególną uwagę w artykule.

Sytuacja religijna w poradzieckiej Jakucji była już przedmiotem zainteresowania badaczy, choć niekoniecznie w proponowanym tu ujęciu akcentującym powiązania z tożsamością narodową. Badania dotyczące różnych przejawów odrodzenia szamanizmu i rodzimych wierzeń prowadziła w Jakucji amerykańska antropolożka Marjorie Mandelstam Balzer (zob. 1995; 2002; 2005; 2008). Odniesienia do tematyki jakuckiej znajdziemy w pracach badaczy rosyjskich zajmujących się współczesnym szamanizmem (np. Charitonova 2006) oraz religijnymi ruchami neopogańskimi w Rosji (Filatov 2000; Śipkov 1998). Istnieją też analizy sytuacji religijnej w Republice Sacha autorstwa badaczy jakuckich (np. Nikolaev 2007; Nikolaev, Vasil'ev 2000; Ušnickij 2016; Vasil'ev 2013). Mamy w końcu nawiązania do omawianej problematyki w nielicznych tekstach polskich etnologów (Koško 2001; Szyrkiewicz 1984; Trzciniński 2001; Wasilewski 2006).

Sądzę, że poszukiwania tożsamościowe, których częścią są dyskusje dotyczące religii, znajdują szczególne odzwierciedlenie w dyskursie jakuckiej inteligencji, publicystów, działaczy społecznych i polityków. W literaturze dotyczącej problematyki narodowej w różny sposób nazywano tę kluczową dla procesu narodotwórczego grupę. U Floriana Znanickiego są to „niezależni, indywidualni przodownicy rozmaitych dziedzin działalności kulturowej” (Znanicki 1990, s. 44–45). W odniesieniu do sytuacji małych narodów, zarówno Europy Środkowo-Wschodniej, jak i Rosji, podkreślano przede wszystkim znaczenie inteligencji (np. Hroch 2003; Zajączkowski 2001). W socjologicznych rozważaniach teoretycznych nad narodem, podobnie jak w badaniach problematyki narodowej, w tym także na Syberii, mówi się o elitach, których przedstawiciele działają jako wyspecjalizowani aktorzy społeczni podejmujący narodotwórcze działania (Kilias 2004, s. 107; Wyszynski 2010). Ich znaczenie wynika między innymi z zaangażowania w tworzenie dyskursu publicznego, w badaniach którego pojawia się najlepiej chyba oddające charakter oddziaływania tej grupy określenie – elity symboliczne (Czyżewski, Kowalski, Piotrowski 2010, s. 24–25). Przyjęcie w niniejszym artykule przede wszystkim ich perspektywy wynika z uznania konstruktywistycznego podejścia do problematyki tożsamości narodowej. Ujęcie takie uwypatnia rolę tych, którzy są wytwórcami symboli i wartości jednoczących członków wyobrażonej wspólnoty narodowej. Zdaję sobie sprawę, że dla pełnego zrozumienia procesów przekształceń tożsamości narodowej należałoby zwrócić uwagę w równym stopniu na lokalny odbiór podobnych treści oraz relacje i ewentualne napięcia pomiędzy ich wytwórcami i odbiorcami (Hobsbawm 2010, s. 19). Jednak w tym przypadku koncentruję się na głosie wytwórców. Wynika to między innymi z charakteru procesów odrodzenia religijnego w Jakucji, gdzie próby tworzenia na bazie tradycyjnych wierzeń Sacha współczesnej religii narodowej były podejmowane przez miejską inteligencję ze stołecznego Jakucka. W dodatku w swoich poszukiwaniach skupili się oni na elementach tradycyjnych wierzeń niemal zupełnie już nieobecnych w świadomości większości Jakutów schyłku XX wieku i tylko rozlicznym

działaniom propagującym ich idee zawdzięczają, że dziś, po niemal trzech dekadach, zainteresowanie stworzoną przez nich tzw. doktryną *ajyy* staje się coraz bardziej powszechne. Ten społeczny odbiór nie był jednak przedmiotem moich badań¹, które ograniczyły się do analizy dyskursu elit symbolicznych w poradzieckiej Jakucji.

JAKUCJA I JAKUCKIE DYSKUSJE O TOŻSAMOŚCI

W pierwszych dekadach XX wieku rosnąca od drugiej połowy poprzedniego stulecia grupa wykształconych Jakutów zaczęła poprzez swoje działania i twórczość kształtować podstawy nowoczesnej tożsamości narodowej Sacha. Zapoczątkowali badania nad jakuckim folklorem, językiem i historią, pisali po jakucku poezję i dramaty, a w tekstach publicystycznych, także na łamach jakuckojęzycznej prasy, zastanawiali się nad miejscem Jakutów wśród innych kultur i narodów w zmieniających się realiach politycznych Rosji (Ivanov 2003, s. 182–206).

Po rewolucji lutowej i październikowej w Rosji przedstawiciele jakuckiej inteligencji próbowali oddziaływać na kierunek przemian politycznych we wschodniej Syberii. Powstanie Jakuckiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej spełniło jedynie część ich oczekiwań. W latach 30. XX wieku wielu z nich ucierpiało w wyniku stalinowskich represji (Ivanov 2003, s. 221–227). Olbrzymie straty demograficzne wywołane wojną i powojennym głodem oraz późniejszy masowy napływ ludności słowiańskiej sprawiły, że Jakuci stali się mniejszością w republice (przed rewolucją stanowili ponad 80% mieszkańców kraju). W kolejnych dekadach kierunki przemian i rozwoju jakuckiego społeczeństwa i kultury zostały całkowicie podporządkowane regułom radzieckiego państwa. Istotne zmiany nastąpiły w czasach pierestrojki, a po rozpadzie Związku Radzieckiego republika uzyskała nowy status i przyjęła nazwę Republika Sacha (Jakucja) (Ignat'eva 2013, s. 502–505).

Poradziecki świat organizował się na nowo, a czynnik narodowościowy stał się jedną z podstawowych składowych tej reorganizacji. Republika Sacha przez część jakuckich elit politycznych i kulturalnych była traktowana jako namiastka państwa narodowego. Polityczne i ekonomiczne podstawy jego funkcjonowania udało się stworzyć i umocnić dzięki relatywnej słabości moskiewskiego centrum w pierwszych latach transformacji ustrojowej. Instytucjonalne ramy wymagały jeszcze wypełnienia nową treścią. Lansowaną wcześniej ideę ponadnarodowego społeczeństwa radzieckiego zastąpiono nacjonalizmem. Poprzez działania w różnych sferach, od prawa, przez kulturę i oświatę, zaczęto podkreślać odrębność, specyfikę i wyjątkowość Jakutów jako narodu (Ignat'eva 2013, s. 504–506).

Badacze zajmujący się problematyką tożsamości narodowej podkreślają, że jest ona wyznaczana przez dwa podstawowe wymiary – jeden związany z poczuciem ciągłości i spójności, oraz drugi, uwarunkowany poczuciem odrębności (por. Bokszański 2006,

¹ Badania były finansowane z grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2017/01/X/HS3/00236 pt. „Religia *ajyy*. Nowy fenomen etnoreligijny na Syberii”.

s. 37). Są one zresztą często współzależne i nawzajem się przenikają, co dobrze widać na przykładzie wspólnot narodowych. Tworzenie ich obrazu jako spójnych całości oznacza poszukiwanie specyficznych dla nich, oryginalnych cech, które uwydatniają się najlepiej poprzez porównanie do innych kultur i narodów, a zatem wiążą się z poczuciem odrębności. W przypadku Jakutów, podobnie zresztą jak innych narodów syberyjskich, to poszukiwanie powiązań z innymi kulturami łączy się z zainteresowaniem przeszłością, w tym najodleglejszymi dziejami i problemem etnogenezy. Takie skoncentrowanie na przeszłości nie jest zresztą niczym wyjątkowym. Jak przekonują badacze, poszukiwanie odległych początków i mitologizowanie historii grupy jest immanentnie związane z nowoczesnością i wpisane w naturę procesów konstruowania narodów (np. Smith 2009, s. 265–268). W przypadku narodów syberyjskich ma to dodatkowy wymiar, jest próbą przezwyciężenia kolonialnego dyskursu rosyjskiej historiografii (por. Smyrski 2012; Trzeciński 2000).

Z racji historycznej i obecnej zależności politycznej najważniejszym dla Jakutów wyzwaniem, jeśli chodzi o odpowiednie usytuowanie się na skali dystansu–bliskości, jest ich relacja z Rosjanami. Nad jej charakterem zastanawiał się już na początku XX wieku Aleksiej Kułakowski, który uznał z czysto pragmatycznych pobudek, że przetrwanie Jakutów jako odrębnego narodu możliwe jest jedynie u boku Rosjan (Kulakovskij 2012, s. 64–65). Podobne podejście zdawało się dominować także w poradzieckiej Jakucji. Charakterystyczny dla wielu państw poradzieckich proces rewizji historii w Republice Sacha oznacza przede wszystkim wyraźne podkreślanie zasług jakuckich działaczy społecznych, polityków i twórców kultury, ale nie idzie w kierunku przeformułowania charakteru historycznych związków z Rosją i wskazywania na ich kolonialne podłoże. Tego typu głosy także się pojawiają (Romanov 2002; Vinokurova 1994,), jednak formułowane są rzadko i raczej nie przez historyków.

Istotnym punktem odniesienia, z racji pochodzenia Jakutów z południa, są współczesne i dawne kultury Azji, w tym przede wszystkim z obszaru Wielkiego Stepu i Azji Centralnej. Związki Jakutów z nimi stały się przedmiotem etnograficznych i religioznawczych analiz Gawriła Ksenofontowa, publikującego swoje najważniejsze prace w latach 20. i 30. XX wieku. W poradzieckiej Jakucji ten kierunek poszukiwania kulturowych powiązań stał się niezwykle popularny ze względu na szeroko dyskutowany problem etnogenezy Jakutów i wykorzystanie wiążących się z tym motywów w kulturze. Zainteresowanie dziedzictwem kultur Wielkiego Stepu wiązało się z odnowieniem idei panturkizmu oraz podkreślaniem miejsca Jakutów wśród narodów azjatyckiego Wschodu, których kulturę, sposób życia i wartości przeciwstawiano negatywnie w tej optyce przedstawianemu Zachodowi (Vinokurova, Šilin 1995).

W podobny sposób jak w przypadku kategorii Wschodu i Azji, przedstawiano kultury Północy i Arktyki. W okresie największego ożywienia narodowego w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku wiele mówiono o idei odrębnego kręgu kulturowego narodów arktycznych, którego specyficzne cechy mieli aktywnie kształtować także Jakuci. Z czasem najważniejsi popularyzatorzy tej idei nadali dotychczas rozproszonym pomysłem skończony kształt w postaci koncepcji podbiegunowej cywilizacji arktycznej (Vinokurova, Ākovec 2006).

W przypadku wskazanych tu trzech kierunków geopolitycznych i kulturowych odniesień kształtujących charakter poradzieckich rekonstrukcji tożsamości Jakutów widoczny jest swego rodzaju sojusz elit politycznych Republiki Sacha, wywodzących się zazwyczaj z dawnej nomenklatury partyjnej i środowiska jakuckiej inteligencji. Pierwszy prezydent Michaił Nikołajew dążył do wzmocnienia niezależności republiki, jednocześnie nigdy nie podawał w wątpliwość jej funkcjonowania w obrębie Rosji, a nawet aktywnie wspierał odnowienie struktur Cerkwi prawosławnej w Jakucji. Jego administracja działała też na rzecz wzmocnienia roli Jakucji wśród arktycznych obwodów Rosji i innych państw Arktyki oraz w regionie Azji i Pacyfiku. Nikołajew tłumaczył znaczenie podobnych inicjatyw w licznych publikacjach. Jego wizję Jakucji w sieci politycznych i kulturowych powiązań dobrze oddaje metafora dwóch skrzydeł, rozwinięta przez Olega Sidorowa w biografii prezydenta – podstawą istnienia Republiki Sacha jest jej zakorzenienie w Rosji, natomiast charakter odrębności i energię dla rozwoju dają jej dwa skrzydła, jedno skierowane na Wschód, drugie na Północ (Sidorov 2017, s. 233).

Trzy wskazane kierunki poszukiwań kulturowych powiązań – można je z pewnym uproszczeniem określić jako rosyjski, azjatycki i arktyczny – nawet jeśli nie wyczerpują złożoności jakuckiego dyskursu tożsamości, to na pewno należą do najważniejszych jego składowych. Na ich znaczenie, a także wpływ na zainteresowanie przeszłością zwracali już uwagę antropolodzy prowadzący badania w Jakucji (Argunova, Cruikshank 2000, s. 100–102; Maj 2012, s. 213). Pokazanie, w jaki sposób wiążą się z nimi dyskusje dotyczące religii, może być dopełnieniem tych analiz.

SYTUACJA RELIGIJNA W DAWNEJ I WSPÓŁCZESNEJ JAKUCJI

Na kompleks wierzeń religijnych Sacha składały się między innymi kultury przyrody związane z poszczególnymi sektorami tradycyjnej gospodarki (myślistwo, rybołówstwo, hodowla), rodzinne i rodowe kultury duchów-opiekunów, kult bóstw *ajyy* (niebiańskie bóstwa przychylne ludziom) oraz szamanizm (Alekseev 1975, s. 4). Wraz z przybyciem Rosjan w Jakucji zaczęło się rozwijać chrześcijaństwo. Pod wpływem Cerkwi prawosławnej następowały przemiany w lokalnym systemie wierzeń i obrzędów religijnych (Boåkova 2013, s. 361). Wpływom prawosławia sprzyjały podobieństwa obydwu systemów wierzeń, dzięki czemu na przykład wykorzystywano jakucką terminologię w przekładach chrześcijańskich tekstów religijnych na język jakucki, które zaczęły się ukazywać już od pierwszej połowy XIX wieku (Boåkova 2013, s. 359; Ūrganova 2013, s. 355–356). Obecność Cerkwi prawosławnej wiązała się zatem z przyswojeniem przez lokalne społeczności praktyk religijnych i niektórych elementów doktryny chrześcijańskiej oraz stopniowym zanikiem pewnych przejawów jakuckiej religijności, głównie związanych z kultem bogów *ajyy* (Boåkova 2013).

Ateizacyjna polityka czasów radzieckich uderzyła zarówno w chrześcijaństwo, jak i w szamanizm. Już na początku lat 20. zlikwidowano większość instytucji cerkiewnych, w następnych latach zamykano kolejne parafie. Do połowy XX wieku

chrześcijaństwo w wymiarze instytucjonalnym praktycznie przestało w Jakucji istnieć (Ūrganova 2013, s. 357). Równoległe z działaniami wobec Cerkwi prawosławnej przystąpiono do aktywnego zwalczania szamanów. Odbierano im atrybuty szamańskiego rzemiosła – stroje i bębny, zmuszano do publicznej samokrytyki, zamykano w więzieniach (Il'achov 1998). Polityka ta doprowadziła do radykalnego ograniczenia możliwości działań szamanów. Jednak warto zaznaczyć, że nie oznaczało to całkowitego ich zniknięcia. Pomimo represji nieliczni z szamanów działali w republice przez całą drugą połowę ubiegłego wieku. Przetrwały także elementy wierzeń i codzienne praktyki religijne, np. ofiary składane za pośrednictwem ognia duchom przyrody. Dotyczyło to zresztą również niektórych przejawów religijności prawosławnej, na przykład związanych z kultem ikon (Boâkova 2013, s. 366).

W porównaniu z niemal całkowitym zanikiem zinstytucjonalizowanych form życia religijnego w czasach radzieckich, pierwszą dekadę poradziecką charakteryzował dynamiczny rozwój organizacji religijnych. Pomiędzy 1992 i 2006 rokiem ich liczba wzrosła z 3 do 108. Według badań socjologicznych z 2006 roku mniej niż połowa mieszkańców republiki uważała się za prawosławnych, a około 1/4 ludności za wyznawców tradycyjnych religii rdzennej ludności (Nikolaev 2007).

CHRZEŚCIJAŃSTWO A ODRODZENIE LOKALNYCH WIERZEŃ

Pod koniec lat 80. XX wieku na fali przemian związanych z pierestrojką zaczęły powstawać w Jakucku stowarzyszenia stawiające sobie za cel odrodzenie jakuckiej kultury. W burzliwym okresie transformacji politycznej jakuccy działacze zgłaszali postulaty zwiększenia zakresu suwerenności, ochrony języka, ale też zwracali uwagę na konieczność sięgnięcia do tradycyjnych wierzeń Sacha, poszukując w nich nowych podstaw ładu moralnego, opartych na rodzimych wzorcach. Z czasem wyłoniły się dwie najważniejsze grupy – jedna związana z Towarzystwem Kut-Siur i Lazarem Afanasjewem-Terisem, a druga skupiona wokół założyciela Stowarzyszenia Medycyny Ludowej Władimira Kondakowa. Obydwa środowiska, sięgając do złożonego kompleksu jakuckich wierzeń, szczególnie akcentowały znaczenie panteonu niebiańskich bogów *ajyy*. Ich działalność ze względu na kontrowersyjność wielu tez na dobre wprowadziła do jakuckiego dyskursu publicznego temat religii dawnych i współczesnych Sacha (Vasil'ev 2013).

W latach 90. XX wieku doszło do odnowienia struktur Cerkwi prawosławnej w Jakucji. W 1993 roku przywrócono diecezję jakucką. W kolejnych latach wyremontowano najważniejsze stołeczne świątynie, powstały klasztor i seminarium duchowne, zaczęto budować cerkwie w innych miejscowościach kraju. Rozwój instytucji cerkiewnych odbywał się przy wsparciu władz Republiki Sacha, przede wszystkim jej prezydenta Michaiła Nikołajewa, który osobiście angażował się w rozmowy dotyczące powołania diecezji jakuckiej z Aleksym, ówczesnym patriarchą Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Jego administracja wspierała finansowo remonty jakuckich świątyń, a on sam bywał w cerkwi w czasie najważniejszych świąt (Filatov 2000, s. 115–116).

Okres prezydentury Nikołajewa był jednocześnie czasem największego nasilenia działań ruchu odrodzenia narodowego, także tych w różny sposób związanych z tradycjami duchowymi Sacha. Jak przekonuje Sergiej Filatov, wszelkie poddawane odrodzeniowym działaniom sfery kultury tradycyjnej, niezależnie czy chodziło o bohaterski epos *oloncho*, czy o ludowe zwyczaje i obrzędy, były traktowane przez środowisko związane z administracją prezydencką jako przynależne do sfery profanum, do obszaru kultury świeckiej (Filatov 2000, s. 115). Wizja przemian jakuckiego społeczeństwa promowana przez Nikołajewa, nawiązująca, co nie raz podkreślał, do idei reform społecznych i gospodarczych sformułowanej na początku XX wieku przez Aleksieja Kułakowskiego (tzw. kultywizacja), zakładała przyspieszony wzrost poziomu wykształcenia, rozwój kultury i nauki. Wszystko to miało służyć skierowaniu społeczeństwa jakuckiego, ekonomii, nauki i kultury na tory modernizacji i uczyńnieniu z Jakucji rozwiniętego kraju, mogącego konkurować z innymi państwami. Tradycyjne wierzenia Jakutów, kojarzone powszechnie z szamanizmem, w przekonaniu części jakuckich elit nie przystawały do takiego obrazu nowej republiki i jej społeczeństwa. Zdaniem Filatova (2000, s. 115–117) i Šipkova (1998) podobne przekonanie podzielał prezydent Nikołajew i z tego właśnie wynikać miało jego poparcie dla rozwoju prawosławia, które uznawał za jedyny wybór religijny dla Jakutów.

W 1996 roku Nikołajew powołał tzw. Akademię Duchowości Republiki Sacha. Celem, jaki stawiano przed tą instytucją, było „odrodzenie” i „doskonalenie” duchowości Sacha. Przemówienie prezydenta z okazji inauguracji działalności Akademii dobrze odzwierciedla przedstawiony wyżej styl narracji. Wiele w nim mówił o potrzebie wzrostu poziomu wykształcenia, rozwoju kulturalnym i ekonomicznym, jedyny zaś fragment odnoszący się bardziej do sfery religijnej zdaje się ukłonem zarówno w stronę zwolenników rodzimych wierzeń, jak i prawosławia. Nikołajew w kilku zdaniach wychwala jakuckie tradycje, w tym te związane z szamanizmem, by już po chwili podkreślić kulturotwórcze wpływy Cerkwi prawosławnej w Jakucji (Nikolaev 1999, s. 87–93). Akademię Duchowości tworzyć mieli członkowie jakuckich elit intelektualnych oraz przedstawiciele ważnych instytucji religijnych. Jej członkami zostali między innymi znany jakucki pisarz Dmitrij Kononowicz Siwcew-Suorun Omolloon oraz zwierzchnik Cerkwi prawosławnej w Jakucji, arcybiskup German. Obydwaj tworzyli silną proprawosławną frakcję w Akademii, na tyle mocno oddziaływującą na jej wizerunek, że niektórzy z badaczy skłonni byli widzieć w Akademii narzędzie umacniania wpływów prawosławia (Šipkov 1998). W rzeczywistości zasiadający w Akademii Duchowości prezentowali różne poglądy na rolę chrześcijaństwa i potrzebę odradzania/tworzenia jakuckiej religii (Filatov 2000, s. 117). Ta różnorodność odzwierciedlała zresztą sytuację całego środowiska jakuckiej inteligencji, podzielonej w sprawie wyboru dróg duchowego rozwoju jakuckiego społeczeństwa.

Najbardziej znanym zwolennikiem prawosławia był w tym czasie Suorun Omolloon. Nestor jakuckiej literatury, debiutujący w 1926 roku, był szanowany nie tylko ze względu na swoją twórczość, ale też działalność społeczną – jeszcze w czasach radzieckich był inicjatorem powstania dwóch skansenów: Muzeum Jakuckiej Zsyłki

Politycznej w Czerkiochu i Muzeum Przyjaźń w Sotincach, poświęconego relacjom rosyjsko-jakuckim. Siwcew, jako osoba wierząca, w prawosławiu widział nie tylko religię, ale przede wszystkim dostrzegał wielką siłę kulturotwórczą Cerkwi. Jego zdaniem to właśnie na polu kulturowym i politycznym związek z prawosławiem przynosił od dawna korzyści Jakutom, dlatego także w sytuacji społeczno-politycznych przemian ostatniej dekady XX wieku powinni się oni zwrócić ku prawosławiu.

130 lat temu Jakucja po raz pierwszy uzyskała suwerenność – była to suwerenność duchowa. Właśnie wtedy powstała samodzielna diecezja jakucka. Doszło do tego dzięki wieloletniej pracy rosyjskiego kapłana Innokentija Wieniaminowa, który zdołał przekonać cara i zwierzchnictwo Cerkwi, że „Jakucja to odrębny świat”. To wówczas dołączyliśmy do politycznie znaczących narodów świata. Byłoby co najmniej bezmyślnością, gdybyśmy stracili dziś te osiągnięcia (Omolloon 2000, s. 74).

Odwołując się do wyrażanego w wielu publikacjach (np. Omolloon 2000; 2002) przekonania o pozytywnym wpływie związków z Rosją, nawoływał:

Nie szukajcie oparcia na zewnątrz. Mamy je w sobie, w naszych narodach, w wielkiej przyjaźni z Rosją. Mamy szczęście, że jesteśmy wyznawcami jednej Wiary, Wiary prawosławnej [pisownia oryginalna, cytata za: Episkop, Lenskij, Dmitrijeva 2012, s. 135].

Omolloon zdecydowanie sprzeciwiał się wszelkim próbom tworzenia jakuckiej religii. W renesansie zainteresowania szamanizmem oraz próbach kodyfikacji jakuckich wierzeń pod hasłami „religii *ajyy*” widział niebezpieczeństwo cywilizacyjnego regresu i zaprzepaszczenia możliwości rozwoju, jakie dostrzegał w trwałych związkach z Rosją i dla których duchowe podłoże stanowić miała, według niego, Rosyjska Cerkiew Prawosławna.

Rola tej ostatniej w dziejach kraju i przemian kulturowych wśród Jakutów była z kolei poddawana krytyce przez zwolenników i propagatorów rodzimej religii. Władimir Kondakov przekonywał, że kult bogów *ajyy* i jego kapłani utracili swoje znaczenie z powodu działań administracji rosyjskiej i za sprawą późniejszych wpływów prawosławia. Ten wymiar jego nauk ujawniał się w traktowaniu XVII-wiecznych powstań Jakutów jako zrywów o charakterze religijnym, przeciwstawiających się nowym, rosyjskim porządkom, w obronie rodzimej religii *ajyy* oraz uznawaniu 23 straconych przywódców powstania z 1641 roku za męczenników za wiarę (Kondakov 2012, s. 41–43).

Przeciwstawne poglądy na temat roli prawosławia i rodzimych wierzeń oraz sprzeczne interesy Cerkwi prawosławnej i zwolenników religii *ajyy* ujawniły się w trakcie dyskusji związanej z planami budowy Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia. Budynek Centrum, z którym wiązano nadzieję, że spełniać będzie funkcję świątyni jakuckiej rodzimej religii, miał pierwotnie powstać w centralnej części stolicy, w pobliżu cerkwi Przemienienia Pańskiego i siedziby diecezji jakuckiej. Latem 2001 roku jej zwierzchnik, arcybiskup German, wystosował do władz Jakucka pismo w sprawie planowanej budowy. Chyba po raz pierwszy w tak bezpośredni sposób zwierzchnik Cerkwi prawosławnej wypowiadał się o jakuckich wierzeniach religijnych nie tylko w sposób zdecydowanie negatywny, ale wręcz obraźliwy, okreś-

lając je mianem „prymitywnych, pogańskich wierzeń” z domieszką „okultyzmu i jawnego satanizmu” (Uhhan 2001, s. 4). Ideę powstania Domu Oczyszczenia German przypisywał „części nacjonalistycznie nastawionej jakuckiej inteligencji, próbującej narzucić swoim rodakom religię mającą charakter szkodliwej podróbki”, gdyż „coś takiego jak jakucka wiara nie istnieje” (tamże). Pomysł budowy Domu Oczyszczenia w pobliżu cerkwi określał mianem „obłąkanego projektu” i nawoływał mera Jakucka do jego odrzucenia.

We wrześniu 2001 roku jakucki dziennik „Echo Stolicy” w materiale pod charakterystycznym tytułem „Jak pop German splunął na niebo” opublikował pismo arcybiskupa i obszerną z nim polemikę autorstwa Uhhana – Iwana N. Nikołajewa. Znany jakucki poeta, działacz społeczny i blogger oraz zwolennik rodzimej wiary w wersji propagowanej przez Afansiewa nie pozostawał dłużny zwierzchnikowi prawosławia. Jego pismo uznał za „prześlągnięte jadem nietolerancji i nienawiści, naładowane zapleśniałym prochem imperializmu i szowinizmu” i potraktował jako próbę „przekreślenia tysiącletniej historii starożytnego narodu Turków-Sacha” (Uhhan 2001, s. 4). W związku z tym przypominał tezy wielkiego jakuckiego badacza kultury, historii i religii Jakutów pierwszej połowy XX wieku Gawriła Ksenofontowa o pochodzeniu chrześcijaństwa od wierzeń stepowych koczowników związanych z kultem Tengri. Zarzuty wobec jakuckiej inteligencji Uhhan uznawał za oszczerstwo. Wyraźnie oburzony napastliwym tonem pisma arcybiskupa stawiał pytanie: „Jak po tym wszystkim spojrzycie w oczy rdzennym narodom republiki? [...] Będziecie ich chrzczyć, poniżając i obrażając?” (tamże).

Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia ostatecznie oddano do użytku w 2002 roku. Budynek o ciekawej architekturze nawiązującej do jakuckich tradycji wzniesiono jednak w innym miejscu niż pierwotnie planowano – w odległości ponad pół kilometra od cerkwi Przemienienia Pańskiego. Polemikę pomiędzy zwolennikami prawosławia i rodzimych wierzeń wywołaną budową Domu Oczyszczenia podejmowano na łamach jakuckiej prasy także w kolejnych latach.

OD SZAMANIZMU DO RELIGII AJYY

Jednym z ważniejszych tematów dyskusji związanych z religią był w Jakucji stosunek do szamanizmu². Zainteresowanie syberyjskim szamanizmem wzrastało od końca lat 80. XX wieku w różnych kręgach jakuckiego społeczeństwa – od środowiska naukowego (Šamanizm 1992), poprzez artystów wykorzystujących szamańskie motywy w malarstwie i grafice (Ivanova-Unarova 2000), aż po muzyków rockowych

² Pisząc na kolejnych stronach o szamanizmie, relacjonuję sposoby postrzegania zjawiska przez poszczególne strony wewnątrzjakuckich dyskusji, a nie własne oceny czy poglądy na jego temat. Złożoną kwestię różnego rozumienia istoty szamanizmu i jego definicji oraz specyfiki szamanizmu jakuckiego, w tym problemu tzw. białego szamanizmu, pomijam zarówno z braku miejsca, jak i dla zachowania spójności tematycznej tekstu (więcej na ten temat zob. Alekseev, Vasil'ev 2013; Charitonova 2006; Šamanizm 1992).

inscenizujących swoje koncerty na podobieństwo szamańskich obrzędów. Jednocześnie w sytuacji kryzysu i chaosu związanego z transformacjami coraz więcej osób poszukiwało rozwiązania swoich egzystencjalnych problemów w szamanizmie – jedni udając się po pomoc do szamanów, inni odkrywając szamański dar w sobie. W takich okolicznościach powstało Stowarzyszenie Medycyny Ludowej, założone w 1990 roku (Vasil'ev 2013, s. 369). Jego twórca Władimir Kondakow uważał, że u podstaw najważniejszych przejawów jakuckiej duchowości, podobnie jak wszelkich religii w ogóle, leży właśnie szamanizm (Kondakow 1999, s. 6 i 9; Vasil'ev 2013, s. 372). To z niego ma się wywodzić kult bogów *ajyy*, którego kodyfikacja stała się, obok rozwijania założonej przy Stowarzyszeniu szkoły dla korzystających z szamańskiej tradycji uzdrowicieli, głównym celem działań Kondakowa w kolejnych latach. On sam uznawał się za szamana *ajyy*, kontynuatora linii wielkich szamanów *ajyy*, której początki mają sięgać legendarnych dziejów Jakutów zapisanych w folklorze (Kondakow 2012, s. 39–40). Jego zdaniem szamani tej linii odgrywali w dawnym społeczeństwie jakuckim rolę kapłanów kultu *ajyy* (tamże, s. 8).

Inne były źródła zainteresowania wspomnianym kultem drugiego środowiska odnowicieli dawnych wierzeń Sacha, którego czołową postacią był Lazar Afanasiew-Teris. Należał on do grona przedstawicieli jakuckiej inteligencji zaangażowanej w narodowo-demokratyczny ruch zapoczątkowany u schyłku lat 80. Jego działacze stawiali sobie różne cele związane z odrodzeniem jakuckiej kultury. Afanasiew skoncentrował się na sferze duchowej, zakładając filozoficzno-teologiczną szkołę *kut-siur*, w ramach której również zwrócił się w stronę panteonu niebiańskich bogów, opracowując współczesną wersję kultu *ajyy* (Vasil'ev 2013, s. 368).

Próby zjednoczenia obydwu środowisk zakończyły się fiaskiem. Zorganizowane w tym celu w połowie lat 90. konferencje przyniosły odwrotny skutek od zamierzonego, ujawniając niedające się pogodzić rozbieżności w sposobie rekonstruowania jakuckich wierzeń, a głównym przedmiotem sporu był stosunek do szamanizmu. Podczas gdy Kondakow nie przestawał podkreślać jego roli, uznając szamanizm nie tylko za jedną z najpotężniejszych religii, ale też za światopogląd i filozofię, Afanasiew wyraźnie się od niego odżegnywał, nawołując, by do odradzanego kultu *ajyy* w ogóle nie dopuszczać żadnych „mystyków” ani „podejrzanych szamanów” (Vasil'ev 2013, s. 370–371). Oprócz stosunku do szamanizmu w doktrynach stworzonych przez dwóch najważniejszych reinterpreterów jakuckich tradycji wierzeniowych występuje jeszcze kilka istotnych różnic, dotyczących między innymi liczby bogów i ich imion (Kondakow 1999, s. 8 i 12–14).

Niezależnie od wskazanych różnic Kondakow i Afanasiew czerpali z tych samych źródeł. Podstawą były dla nich zapisane w pracach kilku pokoleń badaczy przekazy dotyczące panteonu bóstw, wśród których interesowały ich przede wszystkim przychylne ludzom niebiańskie bóstwa określane zbiorczym terminem *ajyy*. Kolejny ważny element owych doktryn wywodzi się z wierzeń dotyczących duszy, która w tradycji jakuckiej miała trzy wymiary – *ije kut*, *sałgyn kut* i *buor kut*. Trzy wymiary duszy (*kut*) spaja kosmiczna siła bądź życiodajna energia (*siur*) pochodząca od samego najwyższego bóstwa *ajyy*. Ta życiodajna siła spływa na ziemię z najwyższych poziomów

niebios w trakcie *algysu* (modlitwy)³, będącego częścią obrzędu ku czci niebiańskich bogów odprawianego co roku podczas letniego święta Ysyach⁴.

Nieżyjący już dziś twórcy konkurencyjnych doktryn religii *ajyy* prezentowali swoje poglądy w licznych publikacjach⁵. Władimir Kondakow propagował swoje religijne idee w ramach kursów Szkoły Medycyny Ludowej działającej przy założonym przez niego stowarzyszeniu o tej samej nazwie. Lazar Afanasiew ze swoimi zwolennikami wybudował na jednym z jakuckich osiedli Dom *Ajyy*, drewniany budynek nawiązujący konstrukcją do tradycyjnego domostwa jakuckiego, w którym organizował spotkania.

Prace nad zrekonstruowaniem jakuckich wierzeń religijnych i ich kodyfikacją w postaci współczesnej doktryny *ajyy* miały bardzo silny rezonans w środowiskach naukowych i kulturalnych. Skutkowało to wielością nawiązań do podjętej przez Kondakowa i Terisa problematyki i prób dalszego jej rozwijania. Przykładem może być choćby koncepcja etnopedagogiki opartej na wierzeniach związanych z bogami *ajyy* i trójjedną duszą-energiją kut-siur (Portnâgin 1994). Ważne znaczenie dla popularyzacji wybranych elementów doktryny *ajyy* mają doroczne obchody święta Ysyach. Jego scenariusz, wypracowany w ciągu dwóch dekad istnienia Republiki Sacha, zawiera elementy obrzędowości związanej z kultem *ajyy*. W pierwszych latach organizacji stołecznego Ysyachu obrzędy te sprawował uznający się za *ajyy* szamana Władimir Kondakow, w ostatnich latach – znający teksty modlitw i praktykę obrzędową celebransi (*algysczyty*). Choć *algys* sprawowany w czasie Ysyachu uznaje się za centralne wydarzenie w kalendarzu religijnym Jakutów, nie jest on jedynym – *algysy* towarzyszą wielu innym ważnym wydarzeniom. Znaczącą rolę w propagowaniu praktyki obrzędowej *algysu* odgrywa działalność Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia. Przedsięwzięcia tam organizowane wiążą się z kalendarzem obrzędowym, a współpracujący z Domem Oczyszczenia celebransi sprawują obrzędy *algysu* z okazji ważnych wydarzeń, takich jak np. śluby (więcej na temat Domu Oczyszczenia w: Balzer 2005).

Za sprawą działalności takich instytucji jak Dom Oczyszczenia, dorocznych obchodów święta Ysyach oraz licznych dyskusji wokół problematyki jakuckich wierzeń religijnych utrwała się stopniowo wiedza o wybranych elementach doktryny *ajyy* i upowszechnia związana z nią praktyka obrzędowa *algysu*. Dzieje się tak pomimo wewnętrznych podziałów i generalnej słabości organizacyjnej środowisk związanych z twórcami współczesnej doktryny *ajyy*, które nie potrafiły wypracować dla niej trwałych ram instytucjonalnych. Dopiero w ciągu ostatnich kilku lat doszło do sformalizowania działalności obydwu środowisk. Proces instytucjonalizacji zapoczątkowali zwolennicy Władimira Kondakowa, doprowadzając w 2011 roku do oficjalnego zarejestrowania przez ministerstwo Sprawiedliwości Republiki Sacha organizacji religijnej. Wkrótce w ich ślady poszedł Lazar Afanasiew-Teris (<https://to14.minjust.ru>).

³ *Algys* to recytowany lub śpiewany tekst towarzyszący obrzędowi religijnemu, w formie modlitwy, tekstu pochwalnego, prośby, zaklęcia.

⁴ Letni Ysyach, poświęcony dobremu duchom i bogom *ajyy*, był kulminacyjnym punktem wiosenno-letniego cyklu obrzędowego. Częścią obrzędów letniego święta był uroczysty *algys* ku czci niebiańskich bogów. Obecnie Ysyach ma w Republice Sacha status święta narodowego.

⁵ Zob.: Kondakow 2012, omówienie doktryny Afanaseva m.in. w: Ušnickij 2016; Vasil'ev 2013.

W STRONĘ TENGRYZMU

Zainteresowanie dziejami Wielkiego Stepu i wskazywanie na związki Jakutów z dawnymi stepowymi kulturami, o których wspominałem wcześniej, dotyczyło również sfery religijnej. W wydanej w 1998 roku książce pod charakterystycznym tytułem „Unia Eurazjatycka” Andriej Kriwoszapkin pisał: „Prawdziwa biała religia – religia białych *ajyy*, która określiła światopogląd narodu Sacha, zjednoczyła go i pozwoliła zająć surowy północny kraj, była religią starożytnych koczowników znaną w historii pod nazwą tengryzmu” (Krivošapkin 1998, s. 148). Książka Kriwoszapkina była ważnym głosem w dyskusji o związkach Jakutów z dziedzictwem Wielkiego Stepu, stanowiąc jednocześnie ciekawy przykład próby opracowania jakuckiej wersji ideologii eurazjatyizmu (por. Humphrey 2002). Autor bardzo wyraźnie wskazywał na cywilizacyjny i polityczny wybór wynikający z uznania Jakutów za eurazjatycki naród o stepowych korzeniach: tylko w sojuszu z innymi narodami o podobnym pochodzeniu, a zaliczał Kriwoszapkin do tej grupy również Rosjan, możliwe jest dalsze trwanie i rozwój jakuckiego etnosu (Krivošapkin 1998, s. 230). W rozważaniach autora aspekt religijny jest bardzo ważny, uznawał on bowiem, że żaden naród ani państwo nie mogą przetrwać bez jednoczących je idei, a te w przypadku eurazjatyckich kultur stepowych zawsze miały swoje źródło w tengryzmie, który śladem wspomnianego już Gawriła Ksenofontowa uznawał za poprzednika wszystkich wielkich światowych religii.

To przekonanie stało się wkrótce bazowym aksjomatem dla rozwoju szerszego nurtu zainteresowań tengryzmem. W 2007 roku w Jakucku zorganizowano międzynarodową konferencję „Tengryzm i epickie dziedzictwo narodów Eurazji: źródła i współczesność”. W czasie drugiej konferencji pod tym samym tytułem, która odbyła się w Mongolii, podjęto decyzję o powołaniu międzynarodowego centrum koordynującego badania nad tengryzmem. Taki właśnie cel przyświeca powstałej w 2011 roku w Jakucku Międzynarodowej Fundacji Badań Tengri, która była współorganizatorem kolejnych konferencji. W sumie odbyło się ich do tej pory sześć, a cały ten nurt naukowych zainteresowań szybko ochrzczono tengroznawstwem. Międzynarodowa Fundacja Badań Tengri stawia sobie za cel rozwój i koordynację prac naukowo-badawczych nad kompleksowym poznaniem religijno-filozoficznego i duchowo-kulturowego dziedzictwa tengryzmu w centralnej i północno-wschodniej Azji i całej Eurazji (<https://tengrifund.ru>). Wśród jej założycieli są przedstawiciele rosyjskich republik, których tytularne narody związane są z turko-mongolskim kręgiem kulturowym, czyli Baszkortostanu, Tatarstanu, Ałtaju, Chakasji, Tuwy, Buriacji i Jakucji, a także Mongolii, Kazachstanu i Kirgizji (tamże).

Techniki budowania powiązań pomiędzy kulturą Jakutów, ich wierzeniami religijnymi i dziedzictwem tengryzmu ilustrować mogą szczegóły organizacji dwóch pierwszych spośród wspomnianych tengroznawczych konferencji. W przypadku pierwszej organizatorzy informują, że „w praktycznej części uczestnicy wzięli udział w tengriańskich obrzędach jakuckiego święta narodowego Ysyach” (tamże), z kolei na program praktycznej części drugiej konferencji złożył się pokaz jakuckiego filmu „Tajemnica Czyngis-Chana”, w którym odniesienia do kultu Tengri pojawiają się

niemal w co drugiej scenie (tamże). W czwartej konferencji tengroznawczej wziął udział Lazar Afanasiew-Teris, przedstawiając referat pod tytułem „Tengryzm Jakutów”. Twórca doktryny *ajyy* tak pisze o początkach jakuckiego tengryzmu:

Jakuci żyli dawniej w turko-mongolskim otoczeniu, byli uczestnikami wielkich historycznych wydarzeń właśnie w czasach, gdy w środowisku tym panował tengryzm. Następnie Jakuci powędrowali na północ, gdzie przynieśli ze sobą doktrynę tengryzmu. Żyli tu w otoczeniu północnych narodów. Przez cały ten czas tengryzm zachował się wśród nich w początkowej postaci [...]. Obecnie w Jakucji istnieje wiele religijnych szkół. Jedną z nich jest „Szkoła Kut-siur”, która kultywuje tradycje białego szamanizmu – tengryzmu, uznaje jedynie Urung Ajyy Tojona (Tangara) (Afanas'ev 2005b, s. 189).

W ten sposób Teris nie tylko utożsamia doktrynę *ajyy* z tengryzmem, ale przyznaje jej jednocześnie szczególną rolę w zachowaniu pierwotnej formy religii dawnych koczowników Wielkiego Stepu. Związki jakuckiego kultu bogów *ajyy* z tengryzmem uznawał także Władimir Kondakov: „Religia *aar ajyy* czerpie swe źródła ze starożytnej religii Wielkiego Stepu tengryzmu” (Kondakov 2012, s. 6).

Osoby zaangażowane w powstanie Międzynarodowej Fundacji Badań Tengri nie poprzestały na działalności naukowo-badawczej. W 2014 roku na stronie Fundacji zamieszczono tekst „Podstawy doktryny i praktyki tengryzmu”, który miał pomagać w rejestracji tengriańskich organizacji religijnych. Znajdziemy w nim bezpośrednie odniesienia do znanych już i kluczowych dla współczesnych rekonstrukcji jakuckiej religii pojęć, jak *ajyy* i *kut-siur*. W Jakucji pierwsze próby rejestracji tengriańskiej organizacji religijnej podjęto przed kilkoma laty, jednak Rada Ekspertów przy Ministerstwie Sprawiedliwości dwukrotnie odrzucała składane wnioski. Nieoczekiwanie w kwietniu 2019 roku w Jakucku zarejestrowano organizację religijną Ajyy Tangara Itehele, którą kieruje jedna z jakuckich założycielek Międzynarodowej Fundacji Badań Tengri (<https://tengrifund.ru>).

DYLEMATY TOŻSAMOŚCI I WYBORY RELIGIJNE

Ramy dyskusji i wyborów religijnych w Jakucji wyznaczają odniesienia do prawosławia i rodzimych tradycji wierzeniowych. W przypadku tych ostatnich akcentuje się znaczenie szamanizmu, próbuje się stworzyć narodową religię Sacha na podstawie doktryny *ajyy* oraz podkreśla się związki z tengryzmem. Takie kierunki religijnych poszukiwań w znacznym stopniu wpisują się w przywoływaną na początku charakterystykę dyskursu jakuckich elit, w którym kwestia tożsamości Jakutów rozpatrywana jest poprzez związki z Rosją, Wschodem i Północą.

Uwidacznia się to między innymi w nawiązaniach do postaci i twórczości znanych przedstawicieli pierwszych pokoleń jakuckiej inteligencji z początku ubiegłego wieku. Na poglądy Aleksieja Kułakowskiego powoływał się Suorun Omolloon, nakłaniając do zbliżenia z Rosją i prawosławiem (Omolloon 2000, s. 41, 59). Krytykując twórców doktryny *ajyy*, odwoływał się do jednej z prac etnograficznych Kułakowskiego, w której poeta zwracał uwagę, że już w jego czasach Jakuci posiadali jedynie skąpe

informacje o swoich dawnych wierzeniach (Omolloon 2000, s. 56). W innym fragmencie tego samego tekstu Kułakowski pisze o tym, jak spójną i skończoną formę miała jakucka religia, zanim pamięć o niej zaczęła wygasać (Kulakovskij 1979, s. 8, fragment o zapomnieniu s. 7), co z kolei z lubością cytują zwolennicy rodzimej religii (Kondakov 2012, s. 8). Lazar Afanasiew traktuje twórczość poetycką Kułakowskiego wręcz jako jedno ze źródeł doktryny *ajyy*. Kluczowe dla niej pojęcia i kategorie są zdaniem Terisa zakodowane w poematach Kułakowskiego (Afańašev 2005a). Równie istotny jest dorobek Gawriła Ksenofontowa, którego najważniejsze dzieła wydano ponownie na początku lat 90. XX wieku (Ksenofontov 1992a; 1992b). Historyczne i religioznawcze rozważania Ksenofontowa, w tym przede wszystkim podkreślanie wpływu kultur i religii Wielkiego Stepu na antyczne cywilizacje europejskie i religijne tradycje judeochrześcijańskie, stały się szczególnie atrakcyjne dla jakuckich zwolenników idei eurazjatyckiej oraz przeciwników prawosławia. Nie przypadkiem w omawianej wyżej polemice pomiędzy arcybiskupem Germanem i Iwanem Nikołajewiczem-Uhhanem ten ostatni powołuje się właśnie na odważne tezy Ksenofontowa.

Przywołuję te nawiązania do dokonań poprzednich pokoleń jakuckiej inteligencji, gdyż zarówno w nich, jak i w opisywanych wcześniej dyskusjach wokół wyborów religijnych widoczne są dylematy i napięcia charakterystyczne dla całego procesu rekonstrukcji tożsamości w poradzieckiej Jakucji. Jednym z problemów, przed którym stanęły elity symboliczne Republiki Sacha, starające się w poradzieckich warunkach na nowo zrekonstruować podstawy jakuckiej tożsamości, było pogodzenie idei rdzenności i wynikających z niej roszczeń do specjalnego statusu z nawiązaniem do stepowej przeszłości i południowego pochodzenia Jakutów. Dylemat ten częściowo rozwiązywały prace największego współcześnie autorytetu w dziedzinie etnogenezy Jakutów Anatolija Gogoliewa, w których wskazując na południowe pochodzenie i związki z wieloma kulturami stepowymi, jednocześnie podkreślał, że do uformowania się odrębnego etnosu jakuckiego doszło już po migracji z południa, na terytorium Jakucji (Gogolev 1993, s. 126). Potrzebie umocnienia idei rdzenności odpowiadały jednak przede wszystkim publikacje spoza dyskursu naukowego, odrzucające teorię południowego pochodzenia Jakutów, podkreślające ciągłość oraz niemal odwieczność ich związków z krajem i w ramach tak skonstruowanej wizji dziejów lokujące także religię *ajyy* (Nikolaev-Somogotto 1995; 2010). Ostatecznie to jednak koncepcja południowego pochodzenia okazała się najlepiej odpowiadać nacjonalistycznym potrzebom, dostarczając materiału dla tworzenia atrakcyjnie udramatyzowanej wizji dziejów i potwierdzając wyjątkowość i znaczenie jakuckiej kultury. To przesunięcie akcentów widać także w dyskusjach dotyczących jakuckiej religii. Główne spory w początkowym okresie wypracowywania doktryny religii *ajyy* dotyczyły szamanizmu i zamykały się w regionalnym, syberyjskim kontekście. Podkreślanie przez Władimira Kondakowa roli *ajyy* szamanów jako swego rodzaju odrębnej społecznej warstwy kapłanów w dawnym społeczeństwie jakuckim, przy jednoczesnym odwoływaniu się do całego zaplecza wierzeń i praktyk medycyny ludowej, można odczytywać jako próbę zbudowania wizji wyjątkowości wierzeń Sacha, przy równoczesnym potwierdzaniu ich związków z syberyjskimi tradycjami wierzeniowymi. Wszystko

to działa się w okresie wzmożonego zainteresowania szamanizmem i obecności szamańskiej tematyki w różnych sferach życia społecznego i kulturalnego Jakucji pierwszej poradzieckiej dekady. Równolegle rozwijało się zainteresowanie dziedzictwem dawnych kultur Wielkiego Stepu, z którym należy wiązać obserwowany w ostatnich latach zwrot w stronę tengryzmu.

Kwestia szamanizmu pojawiała się nie tylko w sporach nielicznych grup twórców doktryny *ajyy*. Był to również problem nabierający niemal symbolicznego znaczenia z perspektywy propagowanej przez Michaiła Nikołajewa i wspieranej przez autorytet Suoruna Omolloona idei kultywizacji, zaczerpniętej od Aleksieja Kułakowskiego. W tej dyskusji szamanizm występował jako symbol regresu (Omolloon 2000, s. 31–32), przeszkoda na drodze projektu rozwoju kultury i potencjału naukowego Sacha, projektu o charakterze modernizacyjnym, który zderzył się w poradzieckiej Jakucji z tendencjami retradycjonalizacyjnymi. Jeśli chodzi o samą doktrynę *ajyy* i ideę narodowej religii Sacha, to można je rozpatrywać jako ważny głos w dość niemrawo rozwijającym się w Jakucji dyskursie dekolonizacyjnym. Nieco podobny wydzźwięk można też dostrzec w zainteresowaniu tengryzmem, wspieranym przez zwolenników jakuckiej wersji euroazjatyizmu. Spojrzenie przez pryzmat tych szerszych powiązań pozwala lepiej zrozumieć zarówno znaczenie samych dyskusji religijnych, jak i charakter współczesnych procesów rekonstrukcji tożsamości w Republice Sacha.

LITERATURA

- A f a n a s ' e v L a z a r ' A n d r e e v i c h 2005a, *Doktrina Kulakovskogo*, Izdatel'stvo Ākuts'kogo universiteta, Jakuck.
- A f a n a s ' e v L a z a r ' A n d r e e v i c h 2005b, *Tengrizm Ākutov*, [w:] *Tengrianstvo i epiĉeskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost'*, IV-Ā MeĉdunarodnĀ nauĉno-praktiĉeskaĀ KonferenciĀ, 9–10 oktĀbrĀ 2013 g., Ulan-Bator, MongoliĀ, s. 188–190.
- A l e k s e e v N i k o l a j A l e k s e e v i c h 1975, *Tradicionnye religioznye verovaniĀ Ākutov XIX – v naĉale XX v.*, Nauka, Novosibirsk.
- A l e k s e e v N i k o l a j A l e k s e e v i c h, V a s i l ' e v V a l e r i j E g o r o v i c h 2013, *Šamanizm*, [w:] N.A. Alekseev, E.N. Romanova, Z.P. Sokolova (red.), *Ākuty (Sacha)*, Nauka, Moskwa, s. 336–366.
- A r g u n o v a T a t i a n a, C r u i k s h a n k J u l i e 2000, *Reinscribing Meaning: Memory and Indigenous Identity in Sakha Republic (Yakutia)*, *Arctic Anthropology*, vol. 37, nr 1, s. 96–119.
- B a l z e r M a r j o r i e M a n d e l s t a m 1995, *Ot bubnov k skovorodam: paradoksal'nyje izmienieniĀ šamanizma v istorii sacha (jakutov)*, [w:] D.A. Funk (red.), *Šamanizm i rannye religioznye predstavleniĀ*, Institut Ētnologii i Antropologii RAN, Moskwa, s. 25–36.
- B a l z e r M a r j o r i e M a n d e l s t a m 2002, *Healing failed faith? Contemporary Siberian shamanism*, *Anthropology and Humanism*, vol. 26, z. 2, s. 134–149.
- B a l z e r M a r j o r i e M a n d e l s t a m 2005, *Whose steeple is higher? Religious competition in Siberia*, *Religion, State & Society*, vol. 33, z. 1, s. 57–69.
- B a l z e r M a r j o r i e M a n d e l s t a m 2008, *Beyond belief: social, political and shamanic power in Siberia*, *Social Analysis*, vol. 52, z. 1, s. 95–110.
- B e l y a e v a V e r o n i k a 2009, *Szamani i lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Poznań.
- B o Ā k o v a S a r d a n a I ' ĩ n i c h n a 2013, *Christianskie tradicii v povsednevnoj Ĵizni Ākutov*, [w:] N.A. Alekseev, E.N. Romanova, Z.P. Sokolova (red.), *Ākuty (Sacha)*, Nauka, Moskwa, s. 359–366.

- Bokszanski Zbigniew 2006, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Charitonova Valentina Ivanovna 2006, *Feniks iz pepla? Sibirskij šamanizm na rubieżu tysiąclecia*, Nauka, Moskwa.
- Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej 2010, Wprowadzenie, [w:] M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, s. 15–47.
- Episkop Ākutskij, Lenskij Roman, Dmitrijeva Irina 2012, Suorun Omolloon: „Jakutov spasēt pravoslāvie”, *Ākutskie Eparchialnye Vedomosti*, nr 1, s. 131–136.
- Filatov Sergei 2000, Yakutia (Sakha) faces a religious choice: shamanism or christianity, *Religion, State & Society*, vol. 28, nr 1, s. 113–122.
- Gogolev Anatolij Ignatevič 1993, *Ākuty (problemy etnogeneza i formirovaniâ kul'tury)*, Izdatel'stvo ĀGU, Jakuck.
- Halemba Agnieszka 2000, W co najlepiej wierzyć? Religia jako czynnik „odrodzenia narodowego” Altajczyków, [w:] E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 117–146.
- Hobsbawm Eric 2010, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, tłum. Jakub Maciejczyk, Marcin Starnawski, Difin, Warszawa.
- Hroch Miroslav 2003, *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, tłum. Grażyna Pańko, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław.
- Humphrey Caroline 2002, „Eurasia”. Ideology and the political imagination in provincial russia, [w:] C.M. Hann (red.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, London–New York, s. 258–276.
- Ignat'eva Vanda Borisovna 2013, Ėtnopolitičeskaâ istoriâ naroda Sacha, [w:] N.A. Alekseev, E.N. Romanova, Z.P. Sokolova (red.), *Ākuty (Sacha)*, Nauka, Moskwa, s. 499–506.
- Iľ'achov Petr Nikolaevič 1998, Represii protiv severnykh šamanov (1920–1935 gg.), [w:] V.N. Ivanov (red.), *Istoriko-ėtnococialnye issledovaniâ. Regional'nye problemy*, Nauka, Nowosybirsk, s. 88–97.
- Ivanov Vasilij Nikolaevič (red.) 2003, *Narod Sacha ot veka k veku. Očerki istorii*, Nauka, Nowosybirsk.
- Ivanova-Unarova Zinaida 2000, *Liki šamana*, Bičik, Jakuck.
- Kiliyas Jarosław 2004, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Kondakov Vladimir Alekseevič 1999, *Tajny sfery šamanizma. Čast' tretâ. Šamanizm – drevnââ kul'tura i religiâ*, Jakuck.
- Kondakov Vladimir Alekseevič 2012, *Religiâ Aar Ajyy. Osnovnye svedeniâ*, Jakuck.
- Koško Maria Magdalena 2001, Wpływ chrześcijaństwa na światopogląd Jakutów (Sacha), [w:] A. Kuczyński (red.), *Z kraju nad Leną. Związki polsko-jakuckie dawniej i dziś*, Wydawnictwo Alta2, Wrocław, s. 191–204.
- Krivošapkin Andrej Ivanovič 1998, *Evrazijskij soúz*, Bičik, Jakuck.
- Ksenofontov Gavriiľ Vasil'evič 1992a, *Uraangchaj sachalar. Očerki po drevniej istorii ākutov*, t. 1–2, Nacional'noe izdatel'stvo Respubliki Sacha (Ākutiâ), Jakuck.
- Ksenofontov Gavriiľ Vasil'evič 1992b, *Šamanizm. Izbrannye trudy*, Sever-Ūg, Moskwa.
- Kulakovskij Aleksiej Eliseevič 1979, *Materialy dlâ izučeniâ verovaniâ ākutov*, [w:] tegoż, *Naučnye trudy*, Ākutskoe knižnoe izdatel'stvo, Jakuck, s. 7–53.
- Kulakovskij Aleksiej Eliseevič 2012, *Ākutskoj intelligencii*, Nauka, Nowosybirsk.
- Maj Emilie 2012, Internationalisation with the use of Arctic indigeneity: the case of the Republic of Sakha (Yakutia), Russia, *Polar Record*, nr 48(246), s. 210–214.
- Nikolaev Afanasij 2007, *Sovremennaâ religioznaâ situaciâ v Respublike Sacha (Ākutiâ): problemy i perspektivy. Čast' 1. Religioznaâ situaciâ v Respublike Sacha (Ākutiâ) v period s 1990 po 2006 gody*, Religare.ru, 19.06.2007, http://www.religare.ru/2_43720.html, dostęp 06.07.2015.

- Nikolaev Michail Efimovič 1999, *Duchovnost' – naša vera v toržestvo čelovečnosti i spravdlivosti*, Administraciã prezidenta Respubliki Sacha, Jakuck.
- Nikolaev-Somogotto Semen Ivanovič 1995, *Proischoždenie naroda Sacha*, Sachapoli-grafizdat, Jakuck.
- Nikolaev-Somogotto Semen Ivanovič 2010, *Iz istorii religii ajyy*, NKI Oloncho, Jakuck.
- Nikolaev Afanasij, Vasil'ev Valerij Egorovič 2000, Religioznyj faktor v mežetničeskich otnošeníach: retrospektiva i sovremennost', [w:] V.N. Ivanov (red.), *Ėtnosocial'noe razvitie Respubliki Sacha (Ākutiã)*, Nauka, Nowosybirsk, s. 239–269.
- Omolloon Suorun 2000, *Vospitanie istoriej. Stat'i*, Administraciã Pravitel'stva i Prezidenta Respubliki Sacha (Ākutiã), Jakuck.
- Omolloon Suorun-Sivcev Dmitrij Kononovič 2002, *Vce my – deti odnoj materi*, Administraciã Pravitel'stva i Prezidenta Respubliki Sacha (Ākutiã), Jakuck.
- Połeć Wojciech 2012, Współczesny szamanizm buriacki: między religią a tożsamością, [w:] M. Głowacka-Grajper, R. Wyszyński (red.), *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzanie socjologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 273–295.
- Portnâgin Iosif Semenovič 1994, *Etnopedagogičeskoje učenie ajyy: škola kut-sûr*, Izdatel'stvo ĀGU, Jakuck.
- Romanov Gavril Ivanovič 2002, *Samosoznanie korennykh narodov Ākutii (teoriã i praktika osušestvleniã prava narodom na samoopredelenie)*, Jakuck.
- Šamanizm 1992, *Šamanizm kak religiã: genesis, rekonstrukciã, tradicii. Tezisy dokladov meždunarodnoj naučnoj konferencii 15–22 avgusta 1992*, Izdatel'stvo ĀGU, Jakuck.
- Sidorov Oleg Gavril'evič 2017, *Michail Nikolaev, Molodaã gvardiã*, Moskwa.
- Šipkov Aleksandr 1998, *Vo čto verit Rossiã. Religioznye processy v postperestroecnoj Rosii. Kurs lekci*, RChGI, Sankt-Petersburg, http://www.religare.ru/2_7170.html, dostęp 06.07.2015.
- Smith Anthony D. 2009, *Etniczne źródła narodów*, tłum. Małgorzata Głowacka-Grajper, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Smyrski Łukasz 2012, „Tradycja wynaleziona” w dyskursie etnicznym i postkolonialnym na Syberii, [w:] M. Głowacka-Grajper, R. Wyszyński (red.), *20 lat rzeczywistości poradzieckiej. Spojrzanie socjologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 207–221.
- Szynkiewicz Sławoj 1984, *Herosi tajgi. Mity, legendy, obyczaje Jakutów*, Iskry, Warszawa.
- Trzciński Paweł 2000, Kolonializm czy pokojowe włączenie? Głosy w dyskusji w Republice Sacha (Jakucja), [w:] E. Nowicka (red.), *Wielka Syberia małych narodów*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków, s. 167–184.
- Trzciński Paweł 2001, Odradzanie religijności wśród współczesnych Sacha, [w:] A. Kuczyński (red.), *Z kraju nad Lenã. Związki polsko-jakuckie dawniej i dziś*, Wydawnictwo Alta2, Wrocław, s. 205–222.
- Ughan 2001, Kak pop German v nebo plûnul, *Ėho stolicy*, 14.09.2001, nr 135, s. 4–5.
- Ūrganova Inna Igorevna 2013, Pravoslavnoe christianstvo v Ākutskom krae, [w:] N.A. Alekseev, E.N. Romanova, Z.P. Sokolova (red.), *Ākuty (Sacha)*, Nauka, Moskwa, s. 351–359.
- Ušnickij Vasilij Vasil'evič 2016, Sovremennãã „vera” Ākutov: religiã Ajyy, tengrianstvo, neošamanizm, *Religiovedenie*, nr 3, s. 37–42.
- Vasil'ev Valerij Egorovič 2013, Sovremennye religioznye tečeniã, [w:] N.A. Alekseev, E.N. Romanova, Z.P. Sokolova (red.), *Ākuty (Sacha)*, Nauka, Moskwa, s. 367–376.
- Vinokurova Ulâna Alekseevna 1994, *Skaz o narode sach*, Bičik, Jakuck.
- Vinokurova Ulâna Alekseevna, Šilin Kim Ivanovič 1995, Ėkosofiã Severnogo siãniã. Ākutskãã Ėkosofiã, [w:] *Žizn' – tvorene čeloveka*, kniga 1, *Ėkosofiã žizni. Ėkosofiã Āponii*, Očag, Moskwa, s. 28–48.
- Vinokurova Ulâna Alekseevna, Ākovec Ūrij Vladimirovič 2006, *Arktičeskaã cirkumpoliarnaã civilizaciã*, Nauka, Nowosybirsk.
- Wasilewski Jerzy S. 2006, Etnolog w podróży. Smutek Arktyki w masce święta, w szamańskim kostiumie, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, t. 60, s. 5–16.

Wyszynski Robert 2010, *Narodziny czy śmierć narodu. Narodotwórcze działania elit białoruskich i buriackich po upadku ZSRR*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

Zajączkowski Wojciech 2001, *W poszukiwaniu tożsamości społecznej. Inteligencja baszkirska, buriacka i tatarska wobec kwestii narodowej w Cesarstwie Rosyjskim i ZSRR*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.

Znanięcki Florian 1990, *Współczesne narody*, PWN, Warszawa.

Źródła internetowe

<https://to14.minjust.ru>

<https://tengrifund.ru>

WOJCIECH LIPIŃSKI

RELIGIOUS CHOICES AND DEBATES ABOUT IDENTITY IN THE SAKHA REPUBLIC

Key words: Sakha Republic, religion, shamanism, identity, ajyy

The framework of religious discussions and choices in the Sakha Republic mark references to Orthodoxy and native belief traditions. In the case of the latter, the importance of shamanism is emphasized, attempts are being made to create the national religion of Sakha (ajyy religion) and the links with the beliefs of the former nomads of the Great Steppe (tengrism) are emphasized. In the article I show that such directions of religious search are closely related to discussions about the identity of the Yakuts.

W.L.

Adres Autora:

dr Wojciech Lipiński

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW

ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa

E-mail: w.lipinski@uw.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7345-384X>

ADAM POMIECIŃSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Poznań

ETNOLOGIA NIEOCZYWISTA. ŚLADAMI JANA STANISŁAWA BYSTRONIA STO LAT PÓŹNIEJ

WPROWADZENIE

Utarło się powiedzenie, że klasyków uwielbiamy, ale rzadko ich czytamy. Wydaje się jednak, że w przypadku Jana Stanisława Bystronia sytuacja wygląda inaczej. Jego olbrzymi dorobek naukowy inspirował kolejne pokolenia antropologów, a upływ czasu pozwala dostrzec na nowo problemy, które w swoich artykułach i książkach opisywał już w początkach minionego stulecia. Przywołajmy tylko kilka przykładów takich inspiracji.

Wydany w 1980 roku przez Ludwika Stommę zbiór niewznawianych od międzywojnia prac Jana Stanisława Bystronia *Tematy, które mi odradzano* (Bystron 1980) wyraźnie zwiastował wzrost zainteresowania jego twórczością. Wybór dokonany przez Stommę zawierał kilkanaście mniejszych objętościowo prac Bystronia, które pokazywały nie tylko jego szerokie horyzonty badawcze, ale również aktualność sądów i nowatorskość myśli. Jak wskazywali recenzenci tomu, „tajemnica” renesansu Bystronia tkwiła w umiejętności błyskotliwego poruszania się pomiędzy różnymi problemami i zagadnieniami społecznymi, a także swobodnego łączenia ze sobą różnych teorii czy perspektyw analitycznych. Otwarty model nauki mógł eksplodować odkryciami badawczymi i pomysłami, których spora część zasługiwała na kontynuację i rozwinięcie (Waliński 1982, s. 140).

Z takiego wzorca wyrastała bezpośrednio antropologia Czesława Robotyckiego. Był on w takim samym stopniu jak Bystron etnografem czującym na obyczajowe szczególności i potrafiącym osadzić je w kulturowo-histerycznych kontekstach. Robotycki w książce *Nie wszystko jest oczywiste* (1998) na pozór błahym zjawiskom przypisywał głębszy, społeczny wymiar. Analogicznie jak Bystron związany był z krakowskim i poznańskim środowiskiem etnologicznym.

Antropologia ustrukturyzowana w codziennych praktykach stała się także punktem zwrotnym w badaniach Rocha Sulimy. Jego książka *Antropologia codzienności* (2000), opisująca kulturowe „oczywistości” od mikroświatów ogrodów działkowych po imiona widywane na murach i retorykę konsumpcji, w swojej zasadniczej formule odnosiła się do bystroniowskiej optyki. Jak napisał Sulima, „Antropologia codzienności [...], którą przynosi ta książka, ma na polskim gruncie wielu poprzedników.

Wymienię tu w najprostszej linii m.in. prace Jana Stanisława Bystronia zebrane i skomentowane przez Ludwika Stommę” (2000, s. 192). Fascynacje peryferiami kulturowymi oraz tym, co określić można „małymi podbojami”, wpisane zostały w etnologiczny obieg doktryn i metod badawczych.

Interdyscyplinarne podejście Bystronia do kwestii kulturowych sprawiło, że zapisał się on nie tylko w historii etnologii polskiej, ale także socjologii, folklorystyki, pedagogiki, lingwistyki. Przede wszystkim z tego powodu Joanna Tokarska-Bakir i Anna Zawadzka powołały niedawno do życia międzydyscyplinarne pismo, które wprost nawiązuje do idei naukowych Jana Stanisława Bystronia. Komunikacja pomiędzy poszczególnymi dziedzinami nauki, zwłaszcza etnografią, socjologią, literaturoznawstwem i filozofią z jednej, a historią z drugiej strony, oraz ukazywanie powiązań między teorią a praktyką jest tym, co w bystroniowskim podejściu do humanistyki pozostaje wciąż aktualne. Tokarska-Bakir i Zawadzka przyznają, że prace Bystronia cieszą się niesłabnącą popularnością wśród kolejnych pokoleń badaczy, stając się niekwestionowanym etnograficznym *evergreenem* (Tokarska-Bakir, Zawadzka 2012, s. 1–2).

Aktywna działalność naukowa Jana Stanisława Bystronia, urodzonego w 1892 roku w Krakowie, przypadła na okres instytucjonalnego formowania się etnologii jako samodzielnej dyscypliny naukowej zaraz po zakończeniu I wojny światowej i odzyskaniu przez Polskę niepodległości. Chodzi o rozwój katedr na uniwersytetach polskich, a także czynny wpływ na kształtowanie procesu dydaktycznego w ramach akademickich studiów etnologicznych. W tym czasie prowadzono ożywione dyskusje nad koncepcjami umiejscowienia etnologii na tle innych nauk oraz refleksję nad głównymi zadaniami dyscypliny. Jego biografia naukowa pozostaje ważną częścią historii etnologii i humanistyki polskiej. Studia filologiczne i doktorat z filozofii na podstawie rozprawy *Teoria rzeczywistości społecznej* (1914) na Uniwersytecie Jagiellońskim, pobyt w École des Hautes Études w Paryżu (1912–1913), habilitacja z zakresu etnologii (1918) na podstawie publikacji *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce* (1916) i wreszcie objęcie Katedry Etnologii i Folklorystyki w nowo utworzonym Uniwersytecie Poznańskim (1919–1925), pierwotnie nazywanym Wszechnicą Piastowską, pokazują dynamiczny początek kariery naukowej Bystronia. Miała ona kilka znaczących zwrotów. Po pięciu latach profesury w Poznaniu Bystron został kierownikiem Katedry Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego (1925–1934). Następnie przeniósł się do Warszawy, gdzie kierował Katedrą Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego (1934–1948). Piastował również stanowisko dyrektora Departamentu Szkół Wyzszych w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (1934–1936). W okresie międzywojennym opublikował kilkadziesiąt prac o różnej tematyce: od zagadnień poświęconych tradycyjnej kulturze ludowej po nowatorską antropologię komizmu. Katakлизм II wojny światowej, śmierć syna Andrzeja (1943), a następnie żony Jadwigi (1948) znacząco wpłynęły na jego aktywność zawodową. Pod koniec życia Bystron, dotknięty chorobą, „wegetował cicho i smutnie przy zupełnej bezsile lekarskiej wiedzy” (Bielak 1979, s. 286). Kiedy zmarł w 1964 roku, żegnała go na warszawskim cmentarzu gromadka znajomych i przyjaciół. Jak napisali Kazimierz Dobrowolski i Anna Kutrzeba-Pojnarowa we wspomnieniach, Bystron podzielił los

„niejednego z wybitnych uczonych, których spaliła pasja poznawcza, bezgraniczne oddanie nauce” (Dobrowolski, Kutrzeba-Pojnarowa 1966, s. 27).

Janowi Stanisławowi Bystroniowi poświęcono kilka opracowań biograficznych (np. Bielak 1965; 1979; Sierakowski 2008), niektóre zaś jego dzieła wydawano kilkakrotnie. To świadczy bez wątpienia o jego znaczącym wkładzie w polską etnologię i inne nauki społeczne. Niniejszy artykuł nie jest próbą holistycznego spojrzenia na całokształt dorobku Bystronia, co byłoby zamierzeniem trudnym i skomplikowanym do realizacji. Ograniczam się jedynie do okresu, kiedy tworzył Katedrę Etnologii funkcjonującą w ramach struktury Uniwersytetu Poznańskiego i pracował tam. Jego działalność na rzecz tej placówki uniwersyteckiej można uznać za swoisty „początek” nie tylko kariery profesorskiej i naukowej rozpatrywanej w kategoriach osobistych. To także czas powołania najstarszego ośrodka etnologicznego w Polsce, dziś noszącego nazwę Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, którego historia rozpoczyna się wraz z otrzymaniem w 1919 roku przez Bystronia aktu nominacji kierowania Katedrą Etnologii. Pobyt w Poznaniu, choć niezwykle krótki, był dla młodego profesora etnologii istotny z kilku powodów. Po raz pierwszy mógł wykazać się umiejętnościami kierowania katedrą, które później rozwijał w Krakowie i Warszawie. Praca w nowo otwartym Uniwersytecie Poznańskim sprzyjała i motywowała do prowadzenia intensywnych badań naukowych oraz realizacji planów wydawniczych. Bystron, będąc kierownikiem poznańskiej etnologii, opublikował kilka monografii, artykułów i recenzji, pokazujących charakterystyczne sposoby myślenia o kulturze, którą analizował, i oczywiście samej etnologii, którą uprawiał. Był to rzeczywisty początek formułowania wielu pomysłów badawczych, które ewoluowały w późniejszych jego publikacjach, gdy nie był już związany z Uniwersytetem Poznańskim. Należą do nich choćby studia z zakresu megalomanii narodowej, antropologii miasta i kultury codzienności.

Artykuł nie tylko ogranicza się do konkretnego przedziału czasowego, ale skupia się również na dwóch zasadniczych obszarach: instytucjonalnym (bystroniowska wizja etnologii jako nauki akademickiej) oraz problematyce tak zwanego dziedzictwa kulturowego (bystroniowskie ujęcie zagadnień i problemów kulturowych). Ta podwójna perspektywa pozwala spojrzeć szerzej na działalność naukową Bystronia, która uformowała zręby Katedry Etnologii w Poznaniu. Przy pisaniu tego tekstu korzystałem z archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, w którym znajdują się pisma i dokumenty związane z Bystroniem z czasów, kiedy pracował w Katedrze Etnologii Uniwersytetu Poznańskiego (Sygn. AUAM 152.4, Akta profesury, s. 1–62). Sięgnąłem również do spisów wykładów prowadzonych na Uniwersytecie Poznańskim w okresie międzywojennym. Ponadto odwołuję się do konkretnych prac Bystronia, które ukazały się przede wszystkim w latach 1919–1925 i późniejszych, stanowiących kontynuację studiów kulturowych zapoczątkowanych w Poznaniu. Są to zarówno książki, jak i kilkunastu artykuły zamieszczone w czasopiśmie naukowych i popularnonaukowych.

W tym miejscu pragnę podzielić się jeszcze jedną refleksją. Prezentowany artykuł jest w zasadniczym stopniu rezultatem analizy tekstów i archiwaliów, które pozostawił

po sobie Bystron w czasie, gdy kierował Katedrą Etnologii Uniwersytetu Poznańskiego. Pewne problemy sprawiła sama konceptualizacja i uporządkowanie tych źródeł. Trudno bowiem znaleźć u Bystronia dominujący paradygmat badawczy, a źródła archiwalne stanowią bardzo rozproszony zestaw świadectw o działalności jego i katedry, którą mu powierzono. Dlatego w tekście staram się jedynie zarysować kierunki refleksji nad szeroko rozumianą kulturą, a także spojrzeć przez pryzmat skąpych materiałów archiwalnych na wysiłek budowania poznańskiej placówki etnologicznej. Jan Stanisław Bystron nigdy nie prowadził badań terenowych, a swoją wiedzę czerpał „z drugiej ręki”. Pisał książki i artykuły na podstawie własnych analiz literatury, pamiętników, wspomnień, kronik, kazań, protokołów parafialnych itp. (por. m.in. Mancewicz 2001). Styl jego prac był raczej patchworkowy, a rozpoznanie różnych konwencji stało się dla mnie ćwiczeniem teoretycznej otwartości i treningiem uważności. Dzięki temu antropologię Bystronia potraktowałem także jako intelektualny „bagaż” pomocny przy przekraczaniu barier dyscyplinarnych i granic historycznych. Choć w niewielkim stopniu bystroniowską etnologię minionego wieku starałem się odnieść do współczesnych realiów w myśl zasady, o której wspomniał kiedyś James Clifford, że temporalny rozwój etnografii jako nauki wymaga dostosowania do teraźniejszych dyskusji polityczno-epistemologicznych (Clifford 2000, s. 32). Można dodać, że takie podejście naukowe łączy refleksyjność „nad sobą” i „przedmiotem” z aspektami heterogeniczności i hybrydalności. Pozostaje unikalną formą stawiania pytań badawczych i wyboru problemów (Davies 1999, s. 8). Tę podwójną perspektywę zauważamy również w pracach Bystronia, których historyczność nie przysłania złożoności tego, co określamy mianem współczesności. W jego argumentacji pojawiają się problemy, które obecnie powróciły w nieco zmienionej perspektywie, wskazując choćby na strach przed wielokulturowością czy granice społecznej tolerancji. Toteż etnologia – ta dzisiejsza i bystroniowska – pozostaje nauką nieoczywistą, łączącą różne konteksty i perspektywy, a jej zasoby zarówno intelektualne, jak i instytucjonalne mogą być zawsze ujmowane w zmiennych relacjach.

KATEDRA, DYDAKTYKA I NAUKA

Początki historii poznańskiej etnologii nierozzerwalnie wiążą się z osobą profesora Jana Stanisława Bystronia. To właśnie jemu 22 listopada 1918 roku z polecenia Komitetu wyłonionego z Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu, zajmującego się organizacją Wszechnicy Piastowskiej, formalnie przemianowanej 10 kwietnia 1920 roku na Uniwersytet Poznański, zaproponowano objęcie Katedry Etnologii. Mieszkający wówczas w Krakowie Bystron zgodził się tę propozycję. Ostatecznie 22 lutego 1919 roku na wniosek Komisariatu Naczelnej Rady Ludowej w Poznaniu oraz w wyniku uchwały powziętej przez Międzyuniwersytecką Komisję Stabilizacyjną w Krakowie przekazano Bystroniowi kierowanie poznańską etnologią. Początkowo Katedra Etnologii nazywana była Katedrą Etnologii i Folklorystyki, a towarzyszył jej Instytut Etnologiczny, umożliwiający tworzenie struktury dydaktycznej i badawczej.

W pierwszych latach funkcjonowania Instytutu Etnologicznego jego asystentką była Bożena Stelmachowska. Katedra wchodziła w skład ówczesnego Wydziału Filozoficznego, którego pierwsze posiedzenie odbyło się 4 kwietnia 1919 roku¹.

W momencie powierzenia Bystroniowi Katedry Etnologii miał on skończone dopiero 26 lat. Trzeba pamiętać, że u progu II Rzeczypospolitej tworzenie się uniwersytetów było szansą dla ludzi młodych. Wśród kadry akademickiej nie tylko w Poznaniu dominowali trzydziestolatkowie, a okres ten bywa nazywany „ofensywą młodych” (Schramm 2002, s. 140). Z całą pewnością Bystron był częścią owej ofensywy młodych uczonych, szukających swojego miejsca na nowo otwieranych polskich uczelniach. Co ciekawe, należał on do grona najmłodszych profesorów uniwersyteckich mianowanych na kierowników katedr. W całym okresie międzywojennym na Uniwersytecie Poznańskim tylko pięć osób poniżej 30. roku życia otrzymało takie nominacje. Dla przykładu oprócz Bystronia profesorami nadzwyczajnymi kierującymi katedrami byli Tadeusz Lehr-Spławiński (27 lat), pracujący w Katedrze Filologii Słowiańskiej, i niewiele starszy Tadeusz Pęczalski (29 lat), kierownik Katedry i Zakładu Fizyki Teoretycznej (Jakś-Ivanovska 2016, s. 347).

Już jesienią 1919 roku Bystron rozpoczął wykłady uniwersyteckie w Poznaniu. Zajęcia z etnologii koncentrowały się na czterech obszarach: (1) etnograficznych analizach pieśni ludowych i literaturze ludowej – *Polska pieśń ludowa* (1919, 1920), *Czytanie i rozbiór polskich pieśni ludowych z uwzględnieniem ich wpływu na poezję literacką* (1919), *Polska pieśń ludowa (czytanie i objaśnianie wybranych pieśni ze szczególnym uwzględnieniem wpływu ich na poezję literacką)* (1920), *Studja źródłowe nad literaturą ludową (pieśni i podania)* (1922), *Polskie przysłowia i zagadki ludowe* (1922), *Polska literatura ludowa* (1925), *Wędrowki wątków literackich* (1925), (2) ludoznawstwie / etnografii polskiej – *Wstęp do ludoznawstwa polskiego* (1924, 1925), *Krótki zarys ludoznawstwa polskiego* (1925), *Konwersatorium ludoznawcze* (1925), *Kultura umysłowa ludu polskiego* (1925), *Wybrane rozdziały z etnografii polskiej* (1919), *Etnografia Polski* (1923, 1924), (3) studiach etnicznych – *Psychologia etniczna* (1921, 1924), *Wybrane zagadnienia z psychologii etnicznej* (1921, 1922), (4) metodologii i socjologii kultury – *Socjologia* (1920), *Socjologia ziem polskich* (1925), *Metody badań etnograficznych* (1925).

Jego zainteresowania dydaktyczne ściśle korespondowały z dorobkiem naukowym, do którego odnoszę się szerzej w dalszej części artykułu. Oprócz wyżej wymienionych wykładów i konwersatoriów, Bystron od 1919 roku do 1925 roku prowadził seminaria i proseminaria etnologiczne, wykładał także socjologię dla studentów studiów ekonomicznych na Wydziale Prawnym, na co zgodził się dziekan Wydziału Filozoficznego. Warto w tym miejscu wspomnieć, że w 1920 roku została przygotowana praca

¹ Uczestnikami pierwszej Rady Wydziału obok Jana Stanisława Bystronia byli Alfred Denizot (fizyk), Ryszard Ganszyniec (filozof), Jan Grochmalicki (zoolog), Seweryn Hammer (filozof), Antoni Korczyński (chemik), Józef Kostrzewski (archeolog), Tadeusz Lehr-Spławiński (slawista), Kazimierz Tymieniecki (historyk), Eugeniusz Piasecki (teoretyk wychowania fizycznego), Mikołaj Rudnicki (językoznawca), Franciszek Włodarski (matematyk) i Heliodor Świącicki (lekarz), wybrani 5 kwietnia jednomyślnie rektorem Uniwersytetu Poznańskiego (Labuda 1969, s. 9).

doktorska Janiny Klawe, której promotorem był Florian Znaniecki, natomiast Jan Stanisław Bystron został jej recenzentem (Znamierowska-Prüfferowa 1976, s. 376). Praca zatytułowana *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce* (Klawe 1920) była pierwszym doktoratem etnologicznym obronionym na Uniwersytecie Poznańskim.

Ponadto w trakcie pobytu w Poznaniu etnolog utrzymywał ożywione kontakty zagraniczne. Jako delegat Senatu i Uniwersytetu Poznańskiego uczestniczył w Zjeździe Historyków Religii w Paryżu (1923) oraz Międzynarodowym Kongresie Geografów w Kairze (1925). Udzielał się także w towarzystwach i komisjach naukowych, takich jak Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Poznaniu i Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Jego kariera naukowa rozwijała się bardzo dynamicznie, a jej ugruntowaniem była nominacja z 31 maja 1922 roku na profesora zwyczajnego etnologii.

Bystron duże znaczenie przypisywał refleksji nad znaczeniem i statusem nauk etnologicznych, jak również zabierał głos w ogólnych dyskusjach na temat potrzeb krajowej nauki. Po zakończeniu I wojny światowej wśród badaczy szczególnie istotne było poczucie realizacji nowych zadań stawianych przed nauką, w tym również przed etnologią. Wynikały one z potrzeb państwa i tworzącego je społeczeństwa, z których najważniejszymi były zespolenie dotąd rozdzielonych zaborami dzielnic, integracja narodowa oraz rozpoznanie trudności związanych ze współżyciem w tym państwie odrębnych grup narodowych i etnicznych (Jasiewicz 2018, s. 61). Usytuowanie etnologii w strukturach uniwersyteckich i tworzenie dla niej form organizacyjno-instytucjonalnych wymagało zatem głębszej refleksji naukoznawczej. W tekście zatytułowanym *Ludoznawstwo na prowincji* Bystron (1923a) zwrócił uwagę nie tylko na bieżące zagadnienia w obrębie dyscyplin, ale także sformułował kilka pytań dotyczących krytyki zasobów naukowych i praktycznych możliwości wykorzystania wiedzy kulturowej, szczególnie na gruncie muzealnictwa wspierającego idee dziedzictwa narodowego. Znamienne było to, że tekst ukazał się w pierwszym czasopiśmie poświęconym nauce – „Nauka Polska, Jej Potrzeby, Organizacja i Rozwój”, które w okresie międzywojennym uformowało podstawy teoretyczne polskiego naukoznawstwa (Wrona 2004, s. 21). Paradoksalnie powyższy artykuł nie odnosił się wyłącznie do ludoznawstwa, ale stanowił próbę szerszego spojrzenia na etnologię jako naukę syntetyczną, która nie była kolażem intelektualnych gatunków, ale raczej otwartym na otoczenie projektem opisywania różnorodnych sposobów myślenia o świecie.

Etnologia „syntetyczna” – zdaniem Bystronia – polegałaby na systematyzacji materiału etnograficznego, w ścisłym związku z całym „ruchem naukowym w kraju i zagranicą” (Bystron 1923a, s. 191), a przede wszystkim na świadomej współpracy z historykami, filologami, prehistorykami i antropologami. Konkretyzując charakter dyscypliny w późniejszej książce *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, którą wydał, będąc już profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, sprowadził „syntetyczność” etnologii do poziomu refleksji socjologicznej. Tak rozumiana etnologia interesuje się cały czas zespołami kultur i rekonstrukcją ich dziejów, wciąż zbliża się do nauk historycznych, ale jednocześnie podąża w kierunku nauk społecznych, przede wszystkim socjologii, uzyskując tym samym charakter nauki bardziej teoretycznej i ogólnej (Bystron

1926, s. 8). Należy przy tej okazji zaznaczyć, że wspomniany *Wstęp do ludoznawstwa polskiego* był pokłosiem prowadzonych przez Bystronia wykładów na Uniwersytecie Poznańskim. W przedmowie autorskiej napisał on:

„Wstęp do ludoznawstwa” wykładałem w trymestrze jesiennym w r. 1924/5 w uniwersytecie poznańskim, w trymestrze jesiennym w r. 1925/6 w uniwersytecie Jagiellońskim. Z notatek powstała książka, której wad i niedociągnięć jestem dobrze świadom. Uważam jednak, że w dzisiejszym stanie ludoznawstwa, w okresie dezorientacji co do jego metod i rozproszkowania badań szczegółowych pozyteczną jest każda praca, chociażby bardzo niedoskonała, która stara się ująć jakąś obszerniejszą całość. Uważam także, że trzeba mieć odwagę ogłosić drukiem to, co miało się odwagę wykladać z katedry uniwersyteckiej (Bystron 1926, brak nr stron).

Książka była więc nie tylko podręcznikiem wiedzy o ludoznawstwie, ale też stanowiła ślad dokonań dydaktycznych Bystronia. Współcześnie pozostaje żywym dowodem tego, co mówił i przekazywał studentom w trakcie swoich wykładów, konwersatoriów, spotkań. Można powiedzieć, że stanowi rodzaj dydaktycznego świadectwa, które zdradza nam charakterystyczne trajektorie myślenia o przedmiocie badań i odkrywa dylematy poznawcze samego autora. W pewnym sensie Bystron był świadomy, że wydanie wykładów w formie książkowej nie było arcydziełem sztuki etnologicznej. Jednakże uważał, że pomimo różnych wad było przedsięwzięciem potrzebnym, niierzadko pozwalającym otworzyć nowe ścieżki myślenia ku temu, aby fragmentaryczną formę wykładów zastąpić bardziej wyczerpującym wywoodem naukowym.

Dla Bystronia etnologia była również nauką inkluzywną, łączącą odmienne perspektywy poznawcze, a także – co może też i dzisiaj budzić niemałe kontrowersje – nauką dla każdego. Napisał on: „Każdy może zostać etnografem, [...] jeśli ma oczy otwarte na swe otoczenie, umie trafnie rzecz ująć i wiernie zapisać” (Bystron 1923a, s. 192). Taka perspektywa, sygnowana hasłami niemal nieograniczonych „możliwości czynienia obserwacji ludoznawczych” (tamże, s. 196) wraz z szeroko zdefiniowanym polem badawczym etnologii i jej umiejscowieniem wśród innych nauk, wyraźnie odchodziła od dominującego w tamtym czasie myślenia o etnologii jako nauce historycznej.

Już we wczesnych tekstach Bystronia odnajdujemy pewne problemy, które dopiero po latach staną się istotne nie tylko dla samej etnologii, ale także całej humanistyki. Można odnieść wrażenie, że istnieje wiele podobieństw nakreślonego przez Bystronia przedmiotu etnologii do jej bardziej współczesnych odmian teoretycznych i metodologicznych. Chodzi tutaj o kwestie, które obecne są choćby w takich tematach jak „płynna nowoczesność”, „wyobraźnia etnograficzna”, „rozmycie granic dyscyplinarnych” czy „świadomość udziału w pewnej wspólnotce tworzenia faktów i ich interpretacji”. Dobrze oddaje to fragment *Wstępu do ludoznawstwa polskiego*: „Nie przywiązujemy znaczenia do ścisłego przestrzegania granic, których nie można dokładnie określić, ani do sporów o kompetencje w tym zakresie” (Bystron 1926, s. 11). Ten krótki cytat można uznać za bystroniowskie *credo* przyświecające definiowaniu i konceptualizacji etnologii, której przypisać trzeba pluralizm teorii i metod czy wreszcie – tak wyraźnie artykułowane przez autora – dowartościowanie rozmaitych sfer nauki i kultury.

Powróćmy jeszcze na chwilę do artykułu *Ludoznawstwo na prowincji*. Odnajdziemy w nim również bardziej alarmistyczny ton wypowiedzi. Polska etnologia okresu międzywojennego borykała się bowiem z mnóstwem problemów. Jak napisał Bystron, dla etnologa „pracy jest dość” (Bystron 1923a, s. 190). Krytyka dotyczyła wielu sfer życia instytucjonalnego oraz działań, które podejmuje etnograf. Wielką rolę przypisywał chociażby muzeom etnograficznym, które znajdowały się „w smutnym stanie” (tamże, s. 191). Wojna zniszczyła większość zbiorów i zahamowała rozwój placówek muzealnych. Bystron postulował, aby odbudowywane muzea stołeczne, a także regionalne pełniły znaczącą funkcję naukową poprzez aktywne uczestnictwo w kształtowaniu rodzimego ruchu intelektualnego.

Był on także świadomy, że bezwzględny warunkiem rozwoju studiów etnograficznych są czasopisma naukowe. Na początku lat 20. XX wieku w Polsce ukazywały się dwa czasopisma etnograficzne – „Wisła” i „Lud”, których wydawanie mocno komplikowały trudne powojenne warunki ekonomiczne. Etnolog narzekał na poziom merytoryczny „Wisły” w odróżnieniu od „Ludu”, we wznowieniu którego widział najpilniejszą potrzebę (tamże, s. 198). Między innymi jego staraniami ukazał się pierwszy tom „Ludu” w serii drugiej w 1922 roku. Redaktorem naczelnym czasopisma został Adam Fischer, a Bystron obok Wilhelma Bruchnalskiego, Adolfa Chybińskiego, Jana Czekanowskiego, Eugeniusza Frankowskiego, Andrzeja Gawrońskiego i Leona Kozłowskiego współtworzył pierwszy komitet redakcyjny. Oczywiście sam opublikował w nim kilka artykułów, jak *Okręcanie się obrzędowe* (Bystron 1922b) oraz *Czarność obcych* (Bystron 1922a). W trakcie pobytu w Poznaniu Bystron regularnie publikował na łamach „Ludu” swoje rozprawy, a także zamieszczał recenzje, materiały i notatki etnograficzne. Później jego aktywność wydawnicza w „Ludzie” znacznie zmalała.

OBSZARY I KIERUNKI BADAŃ

Badacze myśli społecznej Jana Stanisława Bystronia wskazują, że jednym z najważniejszych obszarów jego etnologicznej eksploracji była kultura ludowa (np. Sierakowski 2008, s. 163). Należy dodać, że tematyka ta zajmowała poczesne miejsce nie tylko w jego studiach. Wśród etnologów okresu międzywojennego dominował pogląd, że wielowiekowa kultura ludu była największą ostoją polskości (por. Fischer 1926, s. IV; Frankowski 1923, s. 217), a przywracanie bytu państwowego sprzyjało podejmowaniu pogłębionych badań wśród warstw chłopskich. Główną dziedziną ówczesnych zainteresowań Bystronia była pieśń ludowa. Już w 1920 roku napisał i rok później wydał pierwszą książkę poświęconą temu zagadnieniu. *Artyzm pieśni ludowej* (Bystron 1921a) to publikacja, w której udało mu się zebrać ogromny materiał z zakresu polskiej poezji ludowej i jak na owe czasy dokonać bardzo nowatorskiej analizy. Jak wskazywał sam tytuł książki, interesował go przede wszystkim estetyczny wymiar ludowej literatury. Pomimo iż posługiwał się przykładami z terenów Polski, to jego zamierzeniem było badanie pieśni ludowej w ogóle, ambicją zaś próby pro-

wadzenia bardziej ogólnych analiz etnologicznych. Książka podzielona została na dwie części: pierwsza dotyczyła istoty pieśni ludowej, to znaczy problemów definicyjnych, jej podstawowych cech, zmienności czy charakteru treści, druga natomiast sztuki pieśni ludowej, w szczególności jej konstrukcji, opisów zawartych w tekstach, typizacji, stylu oraz ludowego światopoglądu. Wszystkie te elementy traktował jako integralne składowe pieśni ludowej.

Bystron nie tylko doceniał oryginalność poezji ludowej, ale także usiłował ją dowartościować i zarazem nobilitować do rangi pełnoprawnej literatury. Charakteryzując sztuki utworów ludowych, napisał między innymi:

Z chwilą, gdy zmieniły się nasze pojęcia o świecie, w pierwszym rzędzie o przyrodzie, świat pieśni, coraz dalszy od rzeczywistych stosunków, wydawał się coraz piękniejszym. Mówił Goethe, że to co ma żyć w pieśni, musi zaginać w życiu; głęboką tę myśl możnaby zastosować także i do naszego przypadku (Bystron 1921a, s. 161).

Bezimienna twórczość ludu miała więc w sobie znaczącą wartość estetyczną, która odsłaniała ludową wizję świata i nadrzędne systemy wartości. Poezja ludowa jako emanacja kultury ludowej interesowała go w procesie zmiany, stąd udało mu się wyeksponować nie tylko różnorodność samej twórczości ludzi żyjących na polskiej wsi, ale też uchwycić jej dynamizm i zmienność historyczną.

Artyzm pieśni ludowej po ukazaniu się drukiem nie został przyjęty entuzjastycznie w środowiskach akademickich. Choć niewątpliwie krytycy książki zauważali jej unikatowy charakter i nie odmawiali zainteresowania książką, to zarzucali Bystroniowi lekceważenie dorobku innych badaczy, przede wszystkim zagranicznych, pisanie w stylu popularnonaukowym, a nie naukowym, redukcjonistyczne podejście, niejasne porównania do poezji współczesnej i literatury, wątpliwości co do kulturowych analiz estetycznego wymiaru pieśni ludowej, a także kategorii sformułowanych rozważań. Narracja książki wydawała się niezrozumiała dla przedstawicieli innych nauk niż etnologia, a bystroniowski wywód nazbyt odbiegający od ówczesnych standardów pisarstwa akademickiego. Jeden z krytyków napisał:

Pierwsza polska książka, która się zajmuje poezją ludową, wyszła też nie z pod pióra filologa-polonisty, lecz z pod pióra etnologa. Już to samo określa poniekąd charakter tej książki. Bo choć autorowi nie brak jest subtelności wycucia estetycznego, punkt widzenia etnologa jest przecież inny niż filologa. [...] Stanowisko krytyka wobec książki p. Bystronia jest dość kłopotliwe, a w sytuacji tę wprawia krytyka autor sam, przez to, że nie dość dokładnie orientuje czytelnika o rodzaju i istocie swego zamierzenia (Łempicki 1921/1922, s. 155).

Ponadto *Artyzm pieśni ludowej* został wydany w atmosferze pewnego skandalu. Drukarnia i Księgarnia Św. Wojciecha zarzuciła Bystroniowi, że nie uprzedził o równoczesnym zamiarze wydania, jak napisali „prac nieomal identycznych, a w każdym razie tak bardzo zbliżonych tematem, układem, tytułami rozdziałów” (List do dra Jana Bystronia z dnia 30 grudnia 1920 r.). Zdaniem przedstawicieli Drukarni i Księgarni Św. Wojciecha wydawany przez nich *Artyzm pieśni ludowej* był niemal identyczny z oddaną do druku w Krakowskiej Spółce Wydawniczej *Polską pieśnią ludową. Wybór* (Bystron 1921b). Bystron nie zgadzał się z pretensjami firmy

wydawniczej, a całą sprawę nagłośnił wśród profesorów Uniwersytetu Poznańskiego, kierując ją do zbadania przez Senat uczelni. Niezależne orzeczenie napisał Stanisław Dobrzycki, uznany historyk literatury i późniejszy rektor Uniwersytetu Poznańskiego. Stwierdził on między innymi, że

Polska pieśń ludowa. Wybór jest antologią, wyborem z zasobów pieśni ludowej, jest zbiorem tekstów. *Artyzm pieśni ludowej* jest pracą ściśle naukową konstruktywną, jest rozprawą, omawiającą jedną z właściwości pieśni ludowej. Książka pierwsza podaje materiał, druga jest opracowaniem i wyjaśnieniem pewnego zagadnienia naukowego, łączącego się z poezją ludową. Są to więc dwie rzeczy zupełnie różne. Twierdzenie o ich nieomal identyczności polegać musi na jakimś nieporozumieniu, może na nieznajomości jednej z nich. Żądanie, aby autor uprzedzał wydawcę jednej swojej książki, o równoczesnym wydaniu innej pracy (książki) gdzieindziej, nie ma najmniejszego uzasadnienia, ani w ustawodawstwie o własności literackiej, ani w zwyczajach, ani w etyce (Orzeczenie Stanisława Dobrzyckiego z dnia 30 stycznia 1921 r.).

Również Senat Uniwersytetu Poznańskiego kilka miesięcy później wydał oświadczenie, że postępowanie Bystronia było zupełnie poprawne, a o jakiegokolwiek jego nielojalności naukowej lub wydawniczej nie może być mowy (Dokument Uchwały Senatu Uniwersytetu Poznańskiego z dnia 11 sierpnia 1921 r.). W efekcie Drukarnia i Księgarnia Św. Wojciecha przyjęła wyjaśnienia i cofnęła „gorzkie słowa wypowiedziane w liście do prof. Bystronia” (List Drukarni i Księgarni Św. Wojciecha z dnia 1 marca 1921 r.).

Dla Bystronia zainteresowania pieśnią ludową sprawiały wrażenie ogólnego przedmiotu badań etnologicznych. Oznaczało to, że analizy naukowe powinny wydobywać na światło dzienne nowe problemy i zagadnienia społeczne. Klasyczne tematy związane z kulturą ludową wymagały twórczego przepracowania i uaktualnienia. Taki zamysł teoretyczny przyświecał nie tylko *Artyzmowi pieśni ludowej* i *Polskiej pieśni ludowej. Wybór*, lecz także stanowił punkt wyjścia dla artykułów takich jak *Pieśń o dziewczynce i przewoźniku* (Bystron 1923b), czy *Wpływy pieśni szlacheckich w poezji ludowej* (Bystron 1924b). Obok wymienionych książek i artykułów, jeszcze będąc kierownikiem Katedry Etnologii w Poznaniu, napisał kolejną monografię z tego zakresu pod tytułem *Historja w pieśni ludu polskiego* (Bystron 1925). Na podstawie starannie dobranej materiału etnograficznego dokonał analizy tych pieśni ludowych, w których zawarte były motywy historyczne. Wydarzenia sprzed wieków i lat, których echa pobrzmiwały w folklorze ustnym, uporządkował zgodnie z rzeczywistą chronologią dziejów narodu polskiego: od wspomnień o potopie szwedzkim z 1655 roku po powstanie styczniowe z 1863 roku i walkach w służbie austriackiej wraz z okupacją Bośni w 1878 roku. Nie zajmowały go już kwestie estetyki pieśni ludowych, ale zagadnienia świadomościowe i wyobrażenia dotyczące faktów historycznych. Odpowiednio wyselekcjonowane pieśni ludowe z zawartymi treściami historycznymi ułożyły się w niezwykle specyficzną narrację etnograficzną. Była to bowiem ludowa historia Polski – historia zapamiętana i opowiedziana przez ludność wsi, włościan, rekrutów i wędrownych żebraków.

Świadomość historyczna była dla Bystronia niczym innym jak kompleksem kulturowych wyobrażeń o przeszłości. W pieśniach ludowych, jak napisał:

Idealizuje się własnych bohaterów, przedstawia się ich w najkorzystniejszym świetle, na odwrót zaś wrogów wyobraża się zawsze jako okrutników i bezbożników. Następnie wypadki się ubarwia, przedstawia się je w pełniejszym świetle, normalnie wplata się tutaj jakieś elementy ponadnaturalne, aby opisywanym zdarzeniom dodać poezji i prozy; Bóg jest po stronie walczących za dobrą sprawę, pomaga im w boju i dzieją się w czasie bitwy cuda, które powodują wreszcie klęskę bezbożnych (Bystron 1925, s. 8).

Bystron podkreślał niezwykle istotną rolę, jaką odegrała pieśń w kształtowaniu świadomości narodowej warstwy chłopskiej. Z niej mieszkańcy wsi dowiadywali się o tradycjach narodowych i religijnych. Zmitologizowana historia pielęgnowana w ludowej twórczości była swoistym wstępem do późniejszej rozprawy *Megalomania narodowa* (Bystron 1935), której pierwsza wersja ukazała się na łamach „Przeglądu Społecznego” już w lutym 1924 roku.

W tekście zamieszczonym w „Przeglądzie”, a później w książce o megalomanii narodowej, Bystron pisał o formach idealizowania własnej grupy etnicznej. Megalomania narodowa była elementem wiary, mitem własnego etnosu jako grupy wybranej, przeświadczonej o swojej najwyższej wartości, roszczącej sobie prawo „górowania” nad obszarem rozciągającym się dookoła niej (Bystron 1935, s. 12). Ten sposób myślenia „o sobie i innych” uruchamiał poglądy o najdoskonalszym w świecie ustroju społecznym panującym w Polsce, dziejowej – niemal boskiej – misji, jaką było wyobrażenie polskości w kategoriach przedmurza chrześcijaństwa i obrony przed islamem, a także popularyzacji romantycznej idei Polski jako Chrystusa Narodów, które trwale zmytizały świadomość narodową wielu pokoleń Polaków.

Koncepcja megalomanii narodowej musiała odbić się szerokim echem nie tylko w środowisku naukowym, ale również w społeczeństwie, które zaledwie od kilku lat mogło cieszyć się niezawisłością państwową. Według krytyków – szczególnie tych związanych z endecją i środowiskami narodowymi międzywojennej Polski – etnologiczne studium poświęcone „zarozumiałości plemiennej” rozbijało poczucie jedności duchowej narodu. Zygmunt Wasilewski napisał w „Przeglądzie Wszepolskim”: „Cóż się stało z umysłowością polską Śniadeckich, Stasziców, Kołłątajów, Ochowiczów, Świętochowskich, że doszło do p. Bystronia!” (Wasilewski 1924, s. 860). Zarzucał Bystroniowi między innymi to, że „wybił Polakom z głowy i serca miłość do ojczyzny i narodu” (tamże, s. 861). Jego zdaniem postawa poznańskiego profesora była reakcją „chorej umysłowości polskiej z czasów niewoli” (tamże, s. 863). *Megalomania narodowa* odebrana została jako przykład upadku dwudziestowiecznych idei suwerenności i obskurantyzmu krzewionego przez wartości antynacjonalistyczne. Wasilewski nie szczędził ostrych słów i nie krył wzburzenia:

Prof. Bystron wyklada podobno etnologię na uniwersytecie poznańskim, ma przeto przy swojej pracowitości możliwość gruntownego zajęcia się nauką o narodzie. Jest Polakiem, zna dzieje naszej cywilizacji i wie, z jakim trudem i katastrofami Polska, wśród swoich złych granic, otoczona zewsząd wrogami, czyhającymi na jej ziemię, organizowała swoją myśl cywilizacyjną. Dotąd sądziliśmy, że to było bonum necessarium i prof. Bystron może na to się zgodzi, choćby ze względów taktycznych, że dobrze się stało, iż plemię słowiańskie potrafiło się obronić od zagłady i więcej: potrafiło stworzyć swoją indywidualność cywilizacyjną (Wasilewski 1924, s. 860).

Nie można się dziwić, że koncept megalomanii narodowej wśród środowisk prawniczych odebrany został z dużą niechęcią. Etnologiczne studium nad etnocentryzmem i procesami idealizacji własnej kultury miało w dużej mierze charakter demaskatorski: obnażało słabości narodowych mitów i podważało „odwieczne i święte” prawdy o samych Polakach. Poglądy Bystronia dotyczące chociażby szkodliwości stereotypów etnicznych czy zagrożeń wynikających z poczucia wyższości własnej grupy narodowej nad innymi kontrastowały z popularnymi w dwudziestolecium międzywojennym ideologiami narodowościowymi. *Megalomania narodowa* wytrzymała próbę czasu i napór krytyki, pretendując do jednego z wybitniejszych dzieł polskiej humanistyki.

Nie będzie przesady w stwierdzeniu, że dla Jana Stanisława Bystronia etnologia była dziedziną, która przekraczała wszelkie bariery pomiędzy naukami. Zakres jego zainteresowań, inteligencja i ogrom erudycji przełamywały sztywne granice dyscyplin (Bielak 1979, s. 286). Widać to doskonale w przenikaniu się badań nad literaturą ludową i piękną. Jeszcze w 1922 roku Bystron wydał obszerny esej *Wyobraźnia artystyczna Bolesława Prusa* (1922c). Zajmowały go przede wszystkim motywy obrazowania, a także sposoby posługiwania się barwami i światłem w jego twórczości. Z pewnością esej nie był klasyczną pozycją etnograficzną – „terenem” była tutaj literatura, a narzędziami metody lingwistyczne. Bystron wykazywał, że dla Bolesława Prusa ważna była otaczająca rzeczywistość, którą uważnie obserwował, a następnie jako pisarz twórczo przekształcał w fabułach swoich dzieł. Jego zdaniem Prus nie zwracał uwagi na wrażenia sensoryczne, lecz przekazywał wiadomości o stosunku człowieka do opisywanej przyrody, miejsc lub rzeczy. Paradoksalnie skala barw u Prusa była bardzo uboga, a sam pisarz zachowywał się i patrzył na świat podobnie jak naukowiec – najpierw prowadził pogłębione studia nad podjętymi problemami, a następnie zajmował się ich literackim przedstawieniem.

Dla Bystronia punktem wyjścia w myśleniu o literaturze pozostawała więc etnologia ze swoim zmysłem zrozumienia człowieka i wszelkich przejawów życia społecznego². Jego interpretacja prozy polskiego pozytywisty była tak samo wielokontekstowa, jak wielopoziomowa. Wśród szeregu literackich opisów dostrzeżonych i wyróżnionych przez Bystronia na uwagę zasługują te, które dotyczyły miast. Prus obserwował między innymi zmiany, jakie niósł ze sobą dziewiętnastowieczny kapitalizm, dokładnie przyglądał się miejskim topografiom i architekturze. Być może właśnie te realistyczne opisy będące częścią utworów literackich sprawiły, że Bystron zainteresował się bliżej kwestiami miejskimi.

Już w 1923 roku w czasopiśmie „Ziemia” zamieścił krótki artykuł dotyczący rozwoju Krakowa. Rozrost wielkich miast pod koniec XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku następował bardzo szybko. Bystron starał się dostrzec mechanizmy, które

² Warto w tym miejscu wspomnieć, że Bystron omawiał także twórczość innych pisarzy i poetów, na przykład Juliana Tuwima czy Stanisława Przybyszewskiego. Przykładem może być recenzja: *Julian Tuwim, Czary i czarty polskie oraz wypisy czarodziejkie – Stanisław Przybyszewski Il regno doloroso* (Bystron 1924a).

sprzyjały tworzeniu wielkich ośrodków miejskich. Wskazywał głównie na migracje ze wsi do miast, dynamiczny rozwój przemysłu i coraz doskonalszą sieć komunikacyjną, które stymulowały procesy miastotwórcze. Badając wielkomiejski charakter Krakowa, korzystał z różnych źródeł – spisów ludności, danych historycznych, rycin, map. Na ówczesne czasy była to analiza bardzo nowoczesna, zogniskowana na problemie funkcjonalności miasta jako całości. Zagadnienie wielkomiejskości interesowało go w kontekście spójności przestrzennej. O Krakowie pisał, że jest zbudowany „koncentrycznie, rozwija się wzdłuż promieni najważniejszych dośrodkowych dróg, łączących środek miasta z gminami podmiejskimi, a dalej z innymi centrami” (Bystron 1923c, s. 158). Rozwój miast polskich w latach 20. XX wieku wiązał się ze zmianami ludnościowymi, urbanizacyjnymi i infrastrukturalnymi. Bystron nie tylko zauważał te procesy, ale też usiłował je syntetyzować, wskazując chociażby na wypieranie z centrów miast dotychczasowych mieszkańców i przekształcanie śródmieść w dzielnice handlowe, tworzenie enklaw dla ubogiej i zamożnej ludności miasta, pauperyzację części mieszczan. Ten niewielkich rozmiarów artykuł poświęcony Krakowowi można dziś uznać za zwiastun antropologii miasta w Polsce. W ślad za nim Bystron opublikował później drobne teksty na temat napisów w przestrzeni miejskiej (np. Bystron 1927), a po II wojnie światowej wydał książkę o dziejach Warszawy (Bystron 1949).

ZAKOŃCZENIE

Zaledwie paroletni okres instytucjonalnego związku Bystronia z Poznaniem wiązał się z intensywną działalnością naukową, która skupiła się na kierowaniu nowo powstałą Katedrą Etnologii Uniwersytetu Poznańskiego, a także dydaktyce i aktywności wydawniczej. Bystron był tym, od którego rozpoczęła się historia uniwersyteckiego ośrodka etnologicznego w Poznaniu. To głównie dzięki jego osobie udało się stworzyć instytucyjne podstawy dla funkcjonowania tej dyscypliny i zyskać grono studentów zainteresowanych wiedzą o kulturze. System uniwersyteckiego kształcenia etnologów przez pierwsze lata funkcjonowania katedry pozostawał na jego barkach. Bez wątplenia Bystron wywiązywał się ze wszystkich swoich obowiązków, które wynikały z kierowania katedrą. Mimo tego nigdy nie związał się bliżej z Poznaniem. Nie miał tutaj mieszkania i brał urlopy, kiedy tylko mógł. Ciągnęło go do Krakowa, w którym się wychował i z którym nie zerwał kontaktów nawet po przyjeździe do Poznania. W roku akademickim 1920/1921 otrzymał urlop, a w spisach wykładów z tych lat pojawiła się lapidarna informacja, że „Prof. Bystron w bieżącym roku wykladać nie będzie” (Uniwersytet Poznański, Spis wykładów 1920/1921). Profesor otrzymał również urlop w roku akademickim 1923/1924 i chciał go przedłużyć na następny rok, jednak Rada Wydziału Filozoficznego na posiedzeniu 31 marca 1924 roku oraz Senat Akademicki Uniwersytetu Poznańskiego nie zgodziły się, a Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego poinformowało, że „przedłużenie urlopu Prof. Dr. Bystronia celem prowadzenia wykładów w Uniwersytecie Jagiellońskim, ze

względu na wynikające stąd szkody dla Uniwersytetu Poznańskiego nie jest możliwe” (Pismo Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dn. 6 maja 1924 r.). Również konflikt z Drukarnią i Księgarnią Św. Wojciecha w Poznaniu dotyczący wydania *Artyzmu pieśni ludowej* nie wpływał pozytywnie na dłuższe pozostanie w Wielkopolsce. Już 11 września 1925 roku Prezydent Rzeczypospolitej mianował Bystronia profesorem zwyczajnym etnologii i etnografii w Uniwersytecie Jagiellońskim i poprosił o zwolnienie go z dotychczasowych obowiązków, dla objęcia nowego stanowiska (Pismo Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dn. 30 września 1925 r.). Tym samym Bystron powrócił do Krakowa.

Pomimo różnych trudności Jan Stanisław Bystron bardzo dużo publikował. W okresie 1919–1925 wydał kilka monografii autorskich i szereg artykułów w różnych czasopismach – takich jak „Lud”, „Przegląd Współczesny”, „Nauka Polska”, „Przegląd Warszawski”, „Ziemia”, „Orli Lot”. Ważnym przedmiotem badań pozostawała dla niego kultura ludowa, ale w swoich studiach znacząco wykraczał poza jej zakres. Cały czas poszukiwał nowych tematów i odkrywał nowe zjawiska kulturowe, nie ograniczał się wyłącznie do analiz jednej warstwy społecznej. Oprócz klasy chłopskiej interesował się mieszczaństwem i obyczajami szlacheckimi, ciekawiła go kultura codzienności i kultura miejska. Takie ujęcie kultury dało początek koncepcji „kultury typu ludowego”, którą swojego czasu rozwinął Ludwik Stomma. Dla Bystronia etnologia była dziedziną „bez barier”, przenikającą do innych nauk i jednocześnie zaangażowaną w ważne sprawy społeczne. Badania kultury ludowej miały swoje uzasadnienie w koncepcjach narodu, a megalomania narodowa stanowiła rodzaj diagnozy społeczeństwa polskiego zaraz po odzyskaniu niepodległości. Oczywiście wiele spostrzeżeń Bystronia ma dziś walor wyłącznie historyczny, ale wiele z nich wciąż zaskakuje swoją aktualnością i niesłabnącą popularnością.

Życie i praca naukowa Bystronia przypadły na niespokojne czasy: okres zaborów, dwie wojny światowe, walka o niepodległość i okres komunizmu w Polsce. Szczyt jego naukowych możliwości nastąpił w epoce dwudziestolecia międzywojennego, która nie tylko zapewniła suwerenność narodowi polskiemu, ale też dawała wolność formułowania naukowych myśli. Dla wielu ludzi nie była to jednak epoka łatwa do życia, a zarazem do uprawiania nauki. Problemów przysparzała odbudowa szkolnictwa wyższego, organizacja uniwersytetów, ujednoczenie systemu studiów, rozwój bazy dydaktycznej, kompletowanie kadry naukowej, tworzenie nowych ośrodków badań i zapewnienie finansowania nauki (Czech-Jeziarska 2011, s. 161). W programowym tekście *Ludoznawstwo na prowincji* Bystron pisał o trudnościach, z którymi borykały się nauki etnologiczne. Były to między innymi: brak kadry, niedofinansowanie badań, zbyt mała liczba czasopism etnologicznych, niedobór odpowiedniej literatury do prowadzenia zajęć uniwersyteckich ze studentami. Mimo tego etnologia zajmowała ważne miejsce wśród innych nauk. Pokazywała to sytuacja w Poznaniu. Katedra Etnologii była integralną częścią Wydziału Filozoficznego i Uniwersytetu Poznańskiego od momentu ich powołania. Mogło się tak właśnie stać, gdyż dyscyplina ta miała status samodzielnej nauki, której nikt wówczas nie kwestionował. Czy można porównać ówczesną sytuację ze współczesną?

Historia nigdy nie jest procesem następujących po sobie linearnie zdarzeń i faktów nawet wtedy, gdy zachodzą one w mikroskali. Etnologia pierwszej połowy XX wieku funkcjonowała w świecie dużych społecznych kryzysów. Również współczesne kryzysy nabierają nowych znaczeń w zmieniających się kontekstach społecznych i politycznych. Ulrich Beck (2002) napisał, że żyjemy w świecie ryzyka, które ma wymiar uniwersalny. Dziś bez wątpienia kryzys dławii polską etnologię, ale ma szczególnie wymiar i źródło. Reforma szkolnictwa wyższego wdrażana w ostatnim czasie wymazała ją z obszaru dyscyplin naukowych³. Parafrazując tytuł artykułu Bystronia *Ludoznawstwo na prowincji*, można powiedzieć, że dziś „na prowincji” nauk znalazła się sama etnologia. Z dyscypliny, która jeszcze niedawno przebojem dokonywała „antropologizacji innych dyskursów”, stała się dziedziną wiedzy „wykreśloną” z urzędniczych wykazów, „schowaną” w ogólnym zbiorze nauk o kulturze i religii. Debaty wokół statusu etnologii jeszcze bardziej zyskały na znaczeniu. Być może konieczność przezwyciężenia tego niekorzystnego stanu będzie najważniejszym wyzwaniem, przed którym właśnie stanęliśmy.

LITERATURA

- Beck Ulrich 2002, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieřła, Scholar, Warszawa.
- Bielak Franciszek 1965, Jan Stanisław Bystron (20 października 1892 – 18 listopada 1964) [nekrolog], *Pamiętnik Literacki*, nr 56 (3), s. 301–303.
- Bielak Franciszek 1979, *Z odległości lat. Wspomnienia i sylwetki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bystron Jan Stanisław 1914, *Teoria rzeczywistości społecznej* (praca doktorska), Kraków.
- Bystron Jan Stanisław 1916, *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce*, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Bystron Jan Stanisław 1921a, *Artyzm pieśni ludowej*, nakład Księgarni św. Wojciecha, Poznań–Warszawa.
- Bystron Jan Stanisław 1921b, *Polska pieśń ludowa. Wybór*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków.
- Bystron Jan Stanisław 1922a, Czarność obcych, *Lud*, seria II, t. 1, s. 179–182.
- Bystron Jan Stanisław 1922b, Okręcanie się obrzędowe, *Lud*, seria II, t. 1, s. 93–96.
- Bystron Jan Stanisław 1922c, Wyobrażenia artystyczna Bolesława Prusa, *Przegląd Warszawski*, nr 11, s. 151–191.
- Bystron Jan Stanisław 1923a, Ludoznawstwo na prowincji, *Nauka Polska, Jej Potrzeby, Organizacja i Rozwój*, t. 4, s. 190–203.
- Bystron Jan Stanisław 1923b, Pieśń o dziewczynce i przewoźniku, *Lud*, seria II, t. 2, s. 63–71.
- Bystron Jan Stanisław 1923c, Rozwój wielkomięski Krakowa, *Ziemia*, nr 6–8, s. 157–160.
- Bystron Jan Stanisław 1924a, Julian Tuwim, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarodziejskie* – Stanisław Przybyszewski *Il regno doloroso*, *Przegląd Współczesny*, nr 29, s. 473–477.
- Bystron Jan Stanisław 1924b, Wpływy pieśni szlacheckich w poezji ludowej, *Lud*, seria II, t. 3, s. 112–126.

³ Więcej na temat reformy szkolnictwa wyższego w Polsce oraz likwidacji etnologii i antropologii kulturowej jako samodzielnej dyscypliny można przeczytać w artykule Elżbiety M. Goździak i Izabelli Main *Erasing Polish Anthropology?* (2018).

- Bystroń Jan Stanisław 1925, *Historja w pieśni ludu polskiego*, Gebethner i Wolff, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno–Zakopane.
- Bystroń Jan Stanisław 1926, *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, K.S. Jakubowski, Lwów.
- Bystroń Jan Stanisław 1927, Napisy na zewnątrz i wewnątrz domów, *Ziemia*, nr 12, s. 195–197.
- Bystroń Jan Stanisław 1935, *Megalomania narodowa*, Towarzystwo Wydawnicze Rój, Warszawa.
- Bystroń Jan Stanisław 1949, *Warszawa*, Wydawnictwo Ludwika Fiszera, Warszawa.
- Bystroń Jan Stanisław 1980, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybrał i opracował L. Stomma, PIW, Warszawa.
- Clifford James 2000, *Kłopoty z kulturą: dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak [et al.], Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Czech-Jeziarska Bożena 2011, Okres dwudziestolecia międzywojennego a rozwój nauki prawa rzymskiego w Polsce, *Zeszyty Prawnicze UKSW*, nr 4, s. 161–190.
- Davies Charlotte Aull 1999, *Reflexive ethnography: A guide for researching selves and others*, Routledge, New York.
- Dobrowolski Kazimierz, Kutrzeba-Pojnarowa Anna 1966, Sylwetka naukowa Jana Stanisława Bystronia, *Etnografia Polska*, t. 10, s. 15–30.
- Fischer Adam 1926, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów.
- Frankowski Eugeniusz 1923, Ludoznawstwo na wsi, *Nauka Polska, Jej Potrzeby, Organizacja i Rozwój*, t. 4, s. 204–213.
- Goździak Elżbieta, Main Izabella 2018, Erasing Polish Anthropology?, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 4, s. 5–7.
- Jakś-Ivanovska Magdalena 2016, Profesorowie Uniwersytetu Poznańskiego 1919–1939. Portret demograficzno-społeczny, *Rocznik Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, t. 76, s. 341–383.
- Jasiewicz Zbigniew 2018, Skąd, z czym i w jaki sposób etnografia/ etnologia/ antropologia pojawiła się przed 100 laty w odrodzonym państwie polskim?, *Lud*, t. 102, s. 41–83.
- Kławe Janina 1920, *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce*, nakład własny, Warszawa.
- Labuda Gerard 1969, Uniwersytet Poznański w latach 1919–1969, *Kronika Miasta Poznania: kwartalnik poświęcony problematyce współczesnego Poznania*, R. 37, nr 2, s. 5–30.
- Łempicki Zygmunt 1921/1922, *Artyzm pieśni ludowej*, Jan Stanisław Bystroń, [recenzja], *Pamiętnik Literacki*, t. 19, s. 154–157.
- Mancewicz Stanisław 2001, Bystroń Jan Stanisław, *Gazeta Wyborcza*, 15.02.2001, wersja online: <http://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,35802,140944.html>.
- Robotycki Czesław 1998, *Nie wszystko jest oczywiste*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Schramm Tomasz 2002, Tworzenie uniwersytetów. Kadry profesorskie uniwersytetów w Warszawie, Poznaniu i Wilnie u progu Drugiej Rzeczypospolitej, [w:] W. Mędrzecki (red.), *Społeczeństwo, państwo, modernizacja. Studia ofiarowane Januszowi Żarnowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Instytut Historii PAN, Warszawa, s. 121–141.
- Sierakowski Marek 2008, Myśl społeczna Jana Stanisława Bystronia, *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, nr 1–2, s. 161–179.
- Sulima Roch 2000, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Tokarska-Bakir Joanna, Zawadzka Anna 2012, Bystroń evergreen, *Studia Litteraria et Historica*, nr 1, s. 1–2.
- Waliński Michał 1982, Renesans Jana Stanisława Bystronia, *Regiony*, nr 1–3, s. 140–146.
- Wasilewski Zygmunt 1924, Rozbijanie duchowe narodu, *Przegląd Wszechpolski*, R. 3, listopad, s. 850–866.
- Wrona Grażyna 2004, *Nauka Polska, Jej Potrzeby, Organizacja i Rozwój (1918–1939)*, pierwsze polskie czasopismo naukowe, *Rocznik Historii Prasy Polskiej*, t. 7, z. 2, s. 19–47.
- Znamierowska-Prüfferowa Maria 1976, Janina Kławe, *Lud*, t. 60, s. 376–377.

ADAM POMIECIŃSKI

UNOBVIOUS ETHNOLOGY. IN THE FOOTSTEPS
OF JAN STANISŁAW BYSTRONŃ A HUNDRED YEARS LATER

Keywords: Jan Stanisław BystronŃ, ethnology of Poznań, history of ethnology in Poland.

Over a hundred years ago, Jan Stanisław BystronŃ became the head of the Department of Ethnology at the University of Poznań (original name *Wszechnica Piastowska*). He has left a huge collection of books and articles as his scientific achievements, which still inspire new generations of ethnologists and social researchers. His most intense scientific activity was during the inter-war period, in which first as a professor at the University of Poznań, and then at the Jagiellonian University and the University of Warsaw, he co-created the foundations of ethnological sciences in Poland. This article focuses on two main areas: institutional (vision of ethnology as academic science) and issues of cultural heritage. The presented text does not refer to the entire academic output of BystronŃ, but above all concentrates on the years 1919–1925 – the period when he managed the Department of Ethnography in Poznań. For BystronŃ it was a time of intensive academic work and the beginning of formulating many research ideas that evolved later. Ethnology, in the understanding of BystronŃ, has made a kind of reorientation in the approach to the problems of the nation, folk, regionalism, language phenomena and history (for example Polish folk history). Many threads are also considered pioneering and sometimes controversial today. His theory of culture is also a pretext for reflection on the contemporary dilemmas of Polish ethnology, such as: the disciplinary identity, the boundaries between sciences, the role of cultural capital and knowledge transfers.

A.P.

Adres Autora:

prof. UAM dr hab. Adam Pomieciński
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Poznań
ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, 61-614 Poznań
E-mail: adpom@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1788-1065



Miejsce odprawiania nabożeństw w budynku dawnej restauracji naprzeciwko kościoła w Rosow.
Czerwiec 2018, fot. Agnieszka Halemba

KAROL GÓRSKI
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

„GĘSTA PARTYCYPACJA” –
SOMATYCZNE ZANURZENIE W DZIAŁANIU.
ANTROPOLOG W OBSZARZE SZTUK I SPORTÓW WALKI

Brazylijskie jiu-jitsu (bjj, jest to oficjalny skrót) to sport walki, w którym starcie toczy się na ziemi, w tak zwanym parterze. Dwa splecione ciała: pozostające blisko siebie, ściśle objęte rękoma i nogami, lecz jednocześnie nieustannie zmieniające pozycje, przechodzące z jednej w drugą: oto rzeczywistość treningu i walki w bjj. Oto rzeczywistość, jaką zdecydowałem się eksplorować w toku badań etnograficznych, uczestnicząc w treningach brazylijskiego sportu walki: szlifując dotychczas poznane techniki, ucząc się nowych, próbując swoich sił w walkach treningowych, obserwując, jak trenują i walczą inne osoby, słuchając, o czym rozmawiają na treningach, zadając im pytania dotyczące praktykowania bjj.

Chciałbym, aby niniejszy artykuł przybliżył specyfikę prowadzonych przeze mnie badań: przede wszystkim w aspekcie wykorzystania „gęstej partycypacji”, czyli takiej odmiany obserwacji uczestniczącej, która zakłada głębokie, cielesne zanurzenie w badanej rzeczywistości, propozycji rekomendowanej badaczom społecznym, których interesuje obszar sztuk i sportów walki (Samudra 2008). Interesować mnie będzie, jak w toku badań nad rzeczywistością sportów walki sprawdza się wzmiankowana metoda gromadzenia danych: gdy antropolog oddaje się treningowi w związku z realizowanym projektem naukowym. Nadmienić wypada, że przedmiotem badań uczyniłem formę aktywności traktowaną przeze mnie jako istotny element mojego życia: element, z którym wiązałem ambicje, nadzieje, plany (np. awans w hierarchii zdobywanych stopni, nabycie zdolności samoobrony). Praktykowanie bjj nie mogło więc być przeze mnie potraktowane użytkowo: jako służące wyłącznie procesowi badawczemu i zakończone wraz z ustaniem procedury gromadzenia danych terenowych. Tekst ten jest autoetnograficznym¹ głosem w dyskusji na temat tego, w jaki sposób antropolog prywatną pasję może czynić przedmiotem naukowych dociekań. Jak kształtować się mogą badania z zakresu *anthropology at home*, czyli, jak określa to Agata Stanisiz, antropologii „na miejscu” (Stanisz 2012, s. 8), gdy czas poświęcany na prywatne hobby przecina się z momentami badawczej pracy terenowej?

¹ Czyli zawierającym wątki odsyłające do świata moich subiektywnych, idiosynkratycznych somatycznych, emocjonalnych, tożsamościowych doświadczeń, do niuansów podejmowanej pracy etnograficznej (Jakubowska 2017a; Ellis, Adams, Bochner 2011; Kacperczyk 2014; Kaniowska 2017).

ZASADNICZY TEREN BADAŃ

Antropolog, jak to podkreślał Clifford Geertz, wybiera sobie zazwyczaj pewną niewielką przestrzeń, w której prowadzi badania (Geertz 2005, s. 36–37). W dobie „etnografii wielostanowiskowej” oraz w momencie rozwoju antropologii społecznej i kulturowej, w którym teren definiowany jest jako przestrzeń rozparcelowana, o często rozproszonym, nieoczywistym charakterze, w pewnych wypadkach trudna do substancjalnego uchwycenia (Amit 2000, s. 13; Clifford 2006), podejście amerykańskiego antropologa może wydać się anachroniczne konceptualnie i metodologicznie. Bjj jest co prawda fenomenem globalnym, co znajduje odbicie w istniejących internetowych forach i grupach dyskusyjnych (Dinkovici 2012) czy w mnogości filmów instruktażowych w internecie, jednak dane wykorzystywane w niniejszym tekście będą pochodzić z badań przeprowadzonych w wyselekcjonowanym, lokalnym obszarze: w jednym z warszawskich klubów, gdzie odbywają się zajęcia brazylijskiego jiu-jitsu². Całość danych terenowych rozpatrywanych w niniejszym tekście pozyskana została w obrębie wskazanego (przestrzennie niezbyt rozległego) miejsca: stąd też perspektywa geertzowska wydaje mi się bardziej adekwatna niż ujęcia późniejsze, akcentujące wielowymiarowy i złożony charakter terenu (czy też terenów), w jakim pracuje etnograf (Clifford 2006; Marcus 1995). Materialnie zakotwiczona w pejzażu miasta przestrzeń klubu była też świadomie wybranym przeze mnie miejscem – przy pominięciu innych relewantnych obszarów, gdzie zaobserwować można specyficzne wzorce zachowań między członkami klubu (np. internet) lub zarejestrować doświadczenia somatyczne (np. oficjalne zawody bjj). W tym sensie teren został zakreślony i wyselekcjonowany na potrzeby badawcze, stanowi rezultat wyboru, a więc i wytworzenia: ujmuję go jako wydzielony, niepowiązany z innymi przestrzeniami, lokalny system społeczno-kulturowy (Amit 2000, s. 6).

Badania realizowałem tam od października 2016 roku do września 2019 roku. Wybrany przeze mnie teren obejmował więc materialnie pojęte miejsce regularnych spotkań osób uprawiających wzmiankowany sport walki: przestrzeń praktyk cielesnych oraz interakcji osób oddających się tym praktykom (Amit 2000, s. 6; Cohen 2009, s. 154; por. Jakubowska 2009, s. 147–148; Wacquant 2011, s. 88), mikrosystemem społeczno-kulturowym wyróżniającym się między innymi siatką wypracowanych formalnych i nieformalnych rytuałów (por. Wacquant 2005). Jest to, warto dodać, jeden z dłużej istniejących stołecznych klubów, który cieszy się pozytywną opinią w środowisku, a także wychował silną kadrę zawodniczą, zdobywającą medale na zawodach bjj, a przy tym miejsce z dość liczną grupą osób ćwiczących rekreacyjnie oraz relatywnie wysoką frekwencją na poszczególnych zajęciach.

Jako że niniejszy artykuł ma być w zamierzeniu utrzymany w poetyce opisu autoetnograficznego, postanowiłem skoncentrować się przede wszystkim na własnych doświadczeniach, spostrzeżeniach i wspomnieniach związanych z treningiem wskazanego sportu walki.

² Pomijam zarówno oficjalną nazwę klubu, jak i dane personalne trenera oraz inne informacje, pozwalające na identyfikację miejsca, w którym realizowałem badania.

O „GĘSTEJ PARTYCYPACJI” I PERSPEKTYWIE AUTOETNOGRAFII

Nazwa „gęsta partycypacja” została zaproponowana przez hawajską antropolożkę Jaidę Kim Samudrę, która – bazując na geertzowskiej kategorii „gęstego opisu” jako pewnej strategii rozumiejącego, przyjmującego lokalną perspektywę wyjaśniania i opisywania rejestrowanych faktów, zdarzeń i gestów (Geertz 2005, s. 20–21) – przekonuje, że efektywny proces badawczy w ramach środowiska sztuk i sportów walki wymagać może od antropologa osobistego, cielesnego, somatycznego zaangażowania w praktykowanie takiej lub innej odmiany sportu lub sztuki walki (Samudra 2008; por. Wacquant 2004, s. xviii). W optyce przywołanej badaczki „gęste uczestnictwo” otwiera na „kulturową wiedzę absorbowaną najpierw przez ciało antropologa, a następnie eksternalizowaną jako wizualne lub tekstowe dane, poddawane później analizom” (Samudra 2008, s. 667³; por. Pink 2009, s. 25). Antropologiczne poznanie pojawia się w tej koncepcji jako rezultat bezpośredniego doświadczania i (cielesnej) internalizacji specyfiki określonego świata społecznego i kulturowego (Kaniowska 2006, s. 20; Hastrup 2008, s. 106, 128). By ująć rzecz inaczej: jest to tryb pozyskiwania danych optymalnie zestrojony z rzeczywistością, która ma być eksplorowana (rzeczywistością doznań cielesnych). Zaznaczyć należy, że komponentem tak prowadzonych badań jest również konfrontowanie własnych doświadczeń i odczuć somatycznych z doświadczeniami innych osób, trenujących dany sport/sztukę walki, a przez to poszukiwanie społecznego, intersubiektywnego wymiaru praktyk cielesnych (Samudra 2008). Niniejszy tekst koncentruje się jednak zasadniczo na aspekcie indywidualnych doznań, na sytuacji badacza w terenie jako czującego i pracującego ciała (Wacquant 2004, s. xviii).

Postulat hawajskiej autorki o cielesnym zanurzeniu się w badaną społeczność i jej praktyki traktować będą literalnie: jako zalecenie etnograficzne dla antropologów zainteresowanych badaniem wymiaru praktyk cielesnych. Zresztą doświadczenia wielu badaczy (np. Abramson, Modzelewski 2011; Cohen 2006; Darmas 2019; Dinkovici 2012; Wacquant 2004; 2005; 2011) sugerują, iż trening sportów lub sztuk walki może być z powodzeniem przekuty w formułę badań (por. Farrer, Whalen-Bridge 2011, s. 7, 11; Farrer 2015): pomaga to wychwycić te elementy, które budują somatyczną rzeczywistość praktykowania danego sportu lub sztuki walki, oraz daje dostęp do wiedzy, która w wielu wypadkach nie może zostać w pełni wyrażona w teoretycznym, dyskursywnym kontekście (Jakubowska 2017b; Rakowski 2009; Samudra 2008, s. 665), wydobyta może być jedynie w warunkach angażujących w sposób aktywny ciało i jego zmysły (Dinkovici 2012, s. 38; Farrer 2018, s. 138). Stanowiska, które odnotowują negatywne uwarunkowania takiego sposobu prowadzenia badań, są artykułowane stosunkowo rzadko (Czarnecka 2017⁴; Matthews 2015⁵).

³ Cała koncepcja badań „cielesnych”, za jaką optuje Samudra i dla jakiej tworzy ramy metodologiczno-teoretyczne, jest oczywiście bardziej złożona: tutaj referuję tylko jeden, jakkolwiek istotny, element jej wywodu.

⁴ W artykule Dominiki Czarneckiej (2017), nie dotyczącym wprawdzie obszaru sztuk walki, lecz również obejmującym wątek partycypacji w zajęciach sportowych, poruszony zostaje problem ról odgrywanych

Z perspektywy badawczej mój osobisty udział w zajęciach brazylijskiego jiu-jitsu służyć miał wydobyciu, odnalezieniu, a także skonstruowaniu somatycznego zbioru doświadczeń, immanentnie związanych z praktykowaniem walki w parterze. Oto bowiem we wspomnianym sporcie walki ciało z pozycji wertykalnej przechodzi w horyzontalną (leżącą), w której nie ma jednak mowy o odpoczynku: ma za to miejsce intensywna praca wysiłkowa, wdrażanie w określone schematy ruchowe, zachodzi bliski kontakt fizyczny z drugą osobą, na której ciało się oddziałuje (i która oddziałuje na moje ciało). „Gęsta partycypacja” miała mi umożliwić etnograficzne wyzyskanie tego rodzaju doświadczeń.

W dalszej części niniejszego artykułu postaram się pokazać, jak w praktyce i w mojej subiektywnej sytuacji wyglądało z jednej strony prowadzenie badań metodą „gęstej partycypacji”, z drugiej zaś, jak kształtowały się metodologiczne wyzwania w sytuacji, gdy spletało się trenowanie istotnego dla mnie sportu z badaniem kulturowych i społecznych wymiarów owego sportu. Całość podejmowanych tu rozważań można umieścić w nurcie autoetnograficznym. Autoetnografię oraz „gęstą partycypację” uznaję za splecione w tym sensie, że to właśnie tryb autoetnograficznej wypowiedzi pozwala zdać relację z doznań cielesnych, ewokowanych w procedurze „gęstej partycypacji”. Autoetnografia to kombinacja etnografii oraz autobiografii (Ellis, Adams, Bochner 2011), „rodzaj gatunku tekstowego balansującego między wypowiedzią naukową a artykulacją przeżyć osobistych” (Majbroda 2016, s. 77). Znaczenie i rola artykulacji własnych przeżyć i doświadczeń podkreślane są przez Katarzynę Kaniowską:

[...] w autoetnografii empiryczne poznanie ma za podstawę przeżycie, „przeżywane doświadczenie”. To powoduje przesunięcie akcentu z „obiektywnego”, zewnętrznego oglądu, w dawnym paradygmacie uznawanego za wymóg i warunek naukowości antropologii i etnografii, na taki ogląd badanej rzeczywistości, w którym zostaje uprawomocniona subiektywność (Kaniowska 2017, s. 6).

Podstawą autoetnografii, według tej perspektywy, jest wychwytywanie własnych doznań i impresji oraz budowanie na ich podstawie „gęstych opisów”; to, co „przeżyte”, staje się pierwszoplanowym elementem antropologicznej narracji. Także własne wrażenia zmysłowe, somatyczne, odsyłające do wymiaru cielesności, mogą stać się przedmiotem autoetnograficznego opisu: przynależą bowiem do danej osoby na takiej samej zasadzie, jak inne rodzaje doświadczeń. Carolyn Ellis, Tony Adams i Artur Bochner wskazują, że autoetnografia „uznaje i uwzględnia subiektywizm,

symultanicznie podczas pobytu w przestrzeni klubu fitness: instruktorki oraz badaczki terenowej. Autorka podkreśla, że to ciało spaja owe role, jednak warunkiem efektywności procesu etnograficznego okazało się, paradoksalnie, (fenomenologiczne) wzięcie w nawias, zawieszenie *stricte* badawczego, analitycznego podejścia – na rzecz żywiowości partycypacji i swobody „doświadczenia” treningu fitness (Czarnecka 2017, s. 179–180)

⁵ Bazując na własnych doświadczeniach trenowania boksu, Christopher Matthews dowodził, że wykorzystywanie własnego ciała jako narzędzia pozyskiwania danych utoroowało mu drogę do wychwycenia wielu specyficznych aspektów bokserskiego świata, jednak ograniczyło naukowe dociekania odnośnie do innych aspektów tego świata (Matthews 2015, s. 137–140).

emocjonalność i wpływ badacza na badania” (Ellis, Adams, Bochner 2011), a idąc krok dalej, można powiedzieć, że autoetnografia staje się narzędziem wyrażania tego, w jaki sposób konkretne badania zostają naznaczone indywidualnością, osobowością, postawami czy wyborami badacza. Justyna Bielecka-Prus zwraca ponadto uwagę, że „autoetnografia jest także refleksją nad samym procesem badawczym i jego uwarunkowaniami”: jest więc niezastąpiona tam, gdzie potrzeba dyskusji i argumentacji odnośnie do prawomocności, sensowności i efektywności posługiwania się określonymi metodami, stymulowania dyskursu metodologicznego (2014, s. 80, 91; por. Majbroda 2016, s. 78; Kacperczyk 2014, s. 41)⁶.

Istnieją dwa ogólne warianty autoetnografii, dwie jej akademicko opisane odmiany: autoetnografia analityczna, w ramach której kładzie się nacisk właśnie na analizę i interpretację własnych przeżyć, doznań, stanów świadomości – niejako naukowe „rozpracowanie” tego, co subiektywne (Anderson 2014; Kacperczyk 2014; por. Allen-Collinson 2011 o zbieżnym konceptualnie, chociaż osadzonym w fenomenologii, projekcie autofenomenografii; Hockey, Allen-Collinson 2009, s. 229–230), oraz autoetnografia ewokatywna, która ma na celu wywoływanie perlokucyjnego efektu (w szerokim tego słowa znaczeniu) u odbiorców autoetnograficznej narracji, poruszenie ich opowieścią, odnoszącą się do prowadzonych badań (Kacperczyk 2014; Songin-Mokrzan 2017). Osobiście bliższa jest mi autoetnografia w formule analitycznej: na tyle, na ile to będzie możliwe, będę starał się poddać analizie własne impresje i somatyczne doświadczenia, związane z realizowaniem badań w środowisku osób trenujących brazylijskie jiu-jitsu oraz odnoszące się do przyjętej formuły pozyskiwania danych empirycznych.

W ostatnich latach w rodzimym piśmiennictwie socjologiczno-antropologicznym poruszana była tematyka autoetnografii; poszczególni badacze i badaczki dzielili się również własnymi świadectwami autoetnograficznymi (np. Mokrzan 2017; Songin-Mokrzan 2017; Kowalczyk 2014). W kontekście studiów nad praktykowaniem sportu wymienić można artykuły Radosława Kossakowskiego (2014) oraz Honoraty Jakubowskiej (2017a), która podkreślała, że zawierające komponent autoetnograficzny publikacje badaczy oddających się praktykom sportowym integrują wątki odnoszące się do tego, co somatyczne, oraz tego, co związane z osobistym kształtem sfery doznań psychicznych (tamże, s. 44, 46). Niniejszy tekst należy rozpatrywać jako kontynuację rozpoczętej już debaty nad problematyką autoetnografii, nasączoną sytuacjami, egzemplifikacjami i dylematami z badań własnych.

⁶ Należy w tym miejscu wspomnieć o istotnych mankamentach autoetnografii. I tak, jak wskazuje Bielecka-Prus, autoetnografię zazwyczaj cechuje rozbudowana badaczocentryczność, która może sprawiać, że „zbyt słabo eksponowany jest kontekst kulturowy i społeczny”, a sama etnografia, miast przekształcić się w toku pisarskiej pracy w pogłębioną analizę studiowanego fenomenu, nie wychodzi poza prezentację doznań autora/autorki (Bielecka-Prus 2014, s. 90–91; por. Kacperczyk 2014, s. 64). Innymi słowy, pamiętnikarstwo wypierać może analizę kulturowo-społeczną. Ponadto fakt, iż autoetnograficzny opis i refleksja uprzywilejowują to, co głęboko subiektywne i „jednostkowe”, może być nie do przyjęcia dla badaczy (socjologów, psychologów) zainteresowanych szukaniem kontrolowalnych i replikowalnych wyników (Bielecka-Prus 2014; Kacperczyk 2014; por. Krzemiński 2011, s. 237).

„GĘSTA PARTYCYPACJA” W BADANIU BRAZYLIJSKIEGO JIU-JITSU:
AUTOETNOGRAFICZNY RAPORT Z BADAŃ TERENOWYCH

Zanim zacząłem prowadzić badania w wybranym klubie brazylijskiego jiu-jitsu, przez pewien, co prawda dość niedługi, czas uczęszczałem tam na podejmowane w ramach rekreacji treningi. Można zatem powiedzieć, że tkwiłem już w terenie przed jego formalnym wyznaczeniem i antropologicznym skonstruowaniem. Jeżeli teren będziemy pojmować nie tylko jako przestrzeń czysto fizyczną, materialną, ale także społeczną, obejmującą skonkretyzowaną wspólnotę ludzką, wówczas będzie można pójść o krok dalej i powiedzieć, że jako jeden z ćwiczących byłem tego terenu integralnym elementem (por. Amit 2000, s. 6; Hastrup 2008).

Gdy zaś podjąłem decyzję o tym, by prowadzić badania etnograficzne w ramach treningów, zdecydowałem się, aby korzystać z trzech źródeł danych: wywiadów otwartych, obserwacji, a także osobistego odbywania treningów⁷. Metoda obserwacji wymagała przychodzenia na treningi nie jako uczestnik zajęć, ale wyłącznie po to, aby, z długopisem i notatnikiem w ręku, a później także z telefonem, którym nagrywałem walki i powtarzanie technik, przygotowywać notatki: dokumentować trening jako zrytualizowaną i ustrukturyzowaną formę aktywności, zawierającą w sobie momenty współpracy (nauka technik) oraz kooperacji (sparing) osób oddających się ćwiczeniom⁸. Metoda obserwacji miała mi dać wgląd w schematy zachowań na macie oraz specyfikę interakcji kształtujących się podczas zajęć brazylijskiego jiu-jitsu, a także w formalne i nieformalne rytuały zachodzące między ćwiczącymi i formujące układ relacji w klubie: na te wszystkie zachowania walczących i kooperujących ciał, które może być trudno wychwycić, gdy samemu partycypuje się w treningu (nie zawsze ma się wtedy warunki, by analitycznie i przez odpowiednio długi czas obserwować pracę ciał innych osób). Była to więc metoda poniekąd komplementarna względem osobistego oddawania się treningowi.

Co jednak znaczące, odczuwałem niechęć do tego, aby w takiej właśnie roli, wyraźnie odseparowanego od innych ćwiczących antropologa, brać udział w treningach

⁷ Poruszam tutaj kwestię różnych metod badawczych: metoda obserwacji występuje wtedy, gdy badacz („częściowo uczestniczący obserwator”) znajduje się w obrębie danej zbiorowości „uczestniczy w interakcjach, ale nie w tej działalności, która jest specyficzna dla danego środowiska” (Ciesielska, Wolanik-Bostrom, Ohlander 2012, s. 47). W moim przypadku oznaczało to obecność na sali treningowej, skupienie na obserwowaniu treningu bez aktywnego w nim udziału. Wyróżnia się ponadto „całkowicie uczestniczącego obserwatora”, jakim jest „badacz [który] spędza cały swój czas w danym środowisku, przejmując tryb życia i zwyczaje grupy, a nawet jej sposób patrzenia na rzeczywistość” (tamże). To z kolei odpowiadałoby osobistemu udziałowi w treningu. „Gęste uczestnictwo” uznać można za formę obserwacji uczestniczącej – takiej, w której ciało i odczucia somatyczne uzyskują kluczową rangę, i nastawionej głównie na etnografię różnego rodzaju reżimów pracy ciała, projektowaną w zbiorowościach, których członkowie przechodzą trening fizyczny (Samudra 2008).

⁸ Na moją obecność w roli etnografa zgodę wyraził trener. Osoby nagrywane zazwyczaj nie zgłaszały sprzeciwu, gdy nagrywałem ich walki lub wykonywanie przez nich technik; informowałem również, że rejestrowane materiały pozostaną tylko do mojego wglądu. Oczywiście można postawić pytanie, na ile fakt nagrywania doprowadził do tego, że dana sytuacja traciła walor „naturalności”, a stawała się, by tak to ująć, formą odgrywanego performansu.

brazylijskiego jiu-jitsu. Czym owa niechęć była powodowana? Perspektywą utraty treningu, świadomością, że będę musiał poświęcić jeden z treningów, aby oddać się realizacji pracy terenowej? Wiedziałem bowiem, że wtedy nie będę mógł trenować, a więc doskonalić swoich umiejętności, uczyć się nowych technik. Na przykładzie tej sytuacji widać, że osobiste zaangażowanie antropologa w daną aktywność może kolidować z pracą etnograficzną, stwarzać dla niej bariery. Rola badacza-etnografa nie wyrasta więc bezproblemowo z wcześniej realizowanej w obrębie terenu roli zwykłego trenującego, ale wymusza odejście od tej roli, czasowe porzucenie jej, a w rezultacie: wkroczenie „w teren” z zupełnie nową tożsamością i na odmiennych zasadach – na przykład podejmując się realizowania obserwacji i w związku z tym przychodząc na trening w stroju niesportowym, by pisemnie na oczach wszystkich trenujących dokumentować przebieg zajęć, nie uczestnicząc w nich.

Gdy po raz pierwszy pojawiłem się na treningu w spodniach i koszuli (przyjeżdżając prosto z pracy), z notatnikiem w ręku, kilkoro trenujących pytało się, co będę robił, albo żartowało z faktu, że dokumentuję przebieg zajęć – co pokazuje, że wydawało im się to dość niecodzienne, zwracające uwagę, niespotykane wcześniej. Praca etnograficzna, polegająca na obserwacji, czyni w tych warunkach antropologa Innym: jego działalność wyraźnie odcina się od tego, co robi ogół trenujących; do klubu bjj bowiem raczej mało kto przychodzi, by pisemnie dokumentować przebieg treningu⁹. Za Kirsten Hastrup można powiedzieć, że badacz wprowadza wówczas do wybranej przez siebie przestrzeni typ działań, jakie zazwyczaj nie są tam podejmowane (Hastrup 2006, s. 93–94); nie są to przy tym działania nieestosowne czy społecznie i kulturowo niewłaściwe, ale raczej dotychczas, w obrębie wybranej przestrzeni niespotykane, a przez to zyskujące nienaturalny charakter.

Gdy podejmowałem obserwację, musiałem się również przestawić z roli trenującego na rolę etnografa zbierającego dane terenowe, który, patrząc na innych walczących, nie stara się np. ocenić, jaki postęp zrobili, ale zamiast tego próbuje odsłonić, jak by to ujął Pierre Bourdieu, „logikę praktyki” tkwiącą w formule współzawodnictwa, jaką jest walka sparingowa. Zmienić się więc musiało, w sensie dosłownym, moje spojrzenie na to, co dzieje się na sali treningowej¹⁰. To, co wcześniej mogło być uznane za ciekawostkę – np. sytuacja, w której podczas sparingu jednemu z walczących noga uwięzła w kimonie drugiego, co mogło skończyć się urazem kończyny, a sparing-partner zareagował błyskawicznie, pytając czy wszystko w porządku i delikatnie odblokowując nogę przeciwnika, tak by temu ostatniemu nie stała się krzywda – teraz stawało się wydarzeniem w sensie antropologicznym: takim, które powinno być konceptualizowane w odniesieniu do lokalnej wspólnoty wartości oraz reguł zachowania panujących w danej grupie (Hastrup 2006)¹¹.

⁹ Jak zauważyła w pewnym momencie swoich rozważań Kirsten Hastrup, „w terenie i podczas badań jest się stale kimś w rodzaju wygnańca” (2008, s. 145).

¹⁰ Można powiedzieć, że modyfikacji uległa poznawcza rama oglądu (Goffman 2010a) sytuacji i zdarzeń, jakie mogłem zaobserwować w trakcie treningu.

¹¹ Praktyce samej obserwacji treningu sportowego można postawić zarzut, iż doświadczenia *stricte* cielesne mogą być w takim przypadku dedukowane z mimiki trenujących, z pojedynczych gestów, wska-

W sytuacji gromadzenia danych z wykorzystaniem obserwacji rola obserwatora nie przecinała się z rolą trenującego, który wystawiony jest na somatyczne doświadczanie specyfiki danego sportu walki. Natomiast w przypadku badań realizowanych dzięki osobistemu uczestnictwu w treningach sytuacja kształtowała się inaczej: rola etnografa-badacza nie wypierała roli „zwykłego” uczestnika zajęć (por. Czarnecka 2017; Kość-Ryżko 2013, s. 42; zob. na temat retorycznego wymiaru łączenia ról: Czyżewski, Kowalski 1990), który oddając się treningom, jest zainteresowany nabywaniem konkretnych technik i umiejętności, polepszaniem jakości walk treningowych, robieniem postępów, polegających chociażby na przyznaniu przez trenera pasa innego koloru (cele te bynajmniej nie zniknęły po tym, jak rozpocząłem prowadzenie badań etnograficznych). Przeciwnie: dwie omawiane role bezustannie na siebie nachodziły, spychały się wzajemnie, ścierały ze sobą. Przykładowo, uczestnicząc w zajęciach po to, aby pozyskiwać dane etnograficzne, wielokrotnie łąpałem się na tym, że staram się jak najwięcej zapamiętać z pokazywanej przez trenera nowej techniki, a potem koncentruję się na tym, aby wykonać tę technikę w sposób jak najbardziej poprawny, podczas gdy aspekty naukowe schodziły na dalszy plan. Następowało wówczas „spontaniczne zaangażowanie” (Goffman 2010b, s. 28–29) w trening bjj: z badacza zmieniłem się w uczestnika zajęć, który chce wynieść z treningu jak najwięcej¹². Transformacja ta odbywała się mimo woli, niosła jednak implikacje dla pracy terenowej, która podlegała (czasowemu) zawieszeniu.

Odnosnie do sparingów można również zaznaczyć, że jest to forma aktywności, która sama w sobie stwarza bariery dla realizacji badań. Wgląd w odruchy własnego ciała pozostaje bowiem ograniczony, rejestrowanie doświadczeń somatycznych – zawężone, a internalizacja pozadyskursywnej wiedzy zachodzi tylko w pewnym zakresie i stopniu. Sparing, jako rzeczywistość dynamiczna, wymagająca szybkich reakcji, umiejętnego zaplanowania strategii i w razie potrzeby błyskawicznej jej modyfikacji, wydobywania się z zastawionych na nas pułapek, nie pozostawia zbyt wiele przestrzeni na niezwiązane z walką czynności poznawcze. Uznać można, że jest to przypadek, gdy określony obszar praktyk sprzyja przyjmowaniu pewnych ról, znacząco utrudnia zaś adaptację do innej kategorii ról (Goffman 2010b, s. 18). W tym sensie sparing okazuje się trudną do etnograficznej penetracji fazą treningu brazylijskiego jiu-jitsu. Przez pierwsze dwa lata treningu sama świadomość, że za pewien czas kooperacja przy wykonywaniu technik zamieni się w momentami dość zawziętą, przynoszącą siniaki i drenującą z sił rywalizację, wyzwalała u mnie pewną dawkę adrenaliny, koncentrowała moje myśli prawie wyłącznie wokół nadchodzącego starcia. Tym samym – odciągała mnie od etnograficznego procesu zbierania danych terenowych; antycypacja przekreślała myślenie o etnograficznym tu i teraz.

zujących np. na zmęczenie lub ból, natomiast fenomenologiczna (doświadczeniowa) „natura” owego zmęczenia, bólu czy innych doznań pozostaje poza polem recepcji etnografa (por. Jakubowska 2017a, s. 40; Matthews 2015, s. 138).

¹² Tak manifestowało się zjawisko, które badacze społeczni skłonni są definiować w kategoriach przewagi uczestnictwa nad obserwowaniem (badaniem) – jako potencjalne zagrożenie procedury etnograficznej (Ciesielska, Wolanik-Bostrom, Ohlander 2012, s. 47).

Chciałbym jednak podkreślić, że zdarzało mi się czynić obserwacje związane z moimi odczuciami cielesnymi (np. doświadczanie innego sposobu walki ze strony kobiet, a innego ze strony mężczyzn jako dwóch modalności operowania ciałem w sytuacji sparingu) albo psychologicznymi (każdy pojedynek traktowałem w perspektywie rywalizacji między mężczyznami, w której za wszelką cenę dąży się do zwycięstwa; moja tożsamość genderowa budowała więc semantykę sparingu: zmieniała rutynowe treningowe starcia w męską walkę o dominację) pojawiającymi się w trakcie sparingów; utrudnienie nie jest bowiem tożsame z niemożliwością, ograniczenia mogą mieć zaś charakter zauważalny i znaczący, jednak nie zupełny (por. Goffman 2010b, s. 23–24). Powyższe obserwacje były czynione d z i ę k i somatycznemu zaangażowaniu w trening, ale również p o m i m o tego zaangażowania: na tyle, na ile owo zaangażowanie pozwalało na wykonywanie pracy *stricte* etnograficznej¹³.

Zaznaczyć trzeba, że rola badacza w pewnych momentach wpływała na powierzchnię mojej świadomości, przypominając mi o obowiązku wykonywania pracy terenowej; wtedy przez jakiś czas zwracałem uwagę na swoje doznania cielesne czy na sposób, w jaki wykonywałem techniki; obserwowałem również zachowania mojego partnera treningowego, a w miarę możliwości także innych osób. Tak konstytuującą się etnografię można określić mianem „etnografii dysjunktywnej”, która nie stanowiła ciągłego procesu, była rozrywana momentami „spontanicznego zaangażowania”, zmacona moim tożsamościowym uwikłaniem w trening (trawestuję i modyfikuję tutaj kategorię dysjunkcji Arjuna Appaduraia [2005]). W szerszym znaczeniu mowa tu o sytuacji wchłaniania etnografa przez teren, która, paradoksalnie, nie musi sprzyjać intensywności pracy badawczej, lecz może ową intensywność redukować, osłabiać, podmywać. Koegzystencję dwóch wskazanych ról można określić jako kolizję postawy wierności zadaniu wykonania pracy etnograficznej z chęcią partycypacji w żywiole fizycznej rywalizacji i procesie nauki nowych technik (zob. dalej).

Gdyby jednak rzec, że czysta przyjemność wypierała obowiązek, byłoby to fałszywe postawienie sprawy: sam bowiem udział w treningu i uczestnictwo w sparingach traktowałem w kategoriach obowiązku. Świadczyło to o tym, jak głęboko wszedłem w reżim trenowania brazylijskiego jiu-jitsu: na własnym przykładzie mogłem pojąć, jak praktykowanie danego sportu walki może stać się jednym z priorytetów, przesłaniających inne dążenia i cele (por. Wieczorkiewicz, Fontenelle 2016¹⁴). Samo w sobie stanowiło to istotną obserwację z poziomu autoetnografii: głębia zaangażowania sprzyjała czasowemu zawieszaniu roli badacza-etnografa. Można to ująć

¹³ Nie bez znaczenia w tym kontekście jest fakt, że moja pierwsza propozycja konceptualnego ujęcia fenomenu walk toczonych w ramach treningu bjj, oparta na odwołaniu do teorii figuracji Norberta Elias, powstała na podstawie obserwacji zachowań innych osób, partycypujących w sparingach, nie zaś osobistego udziału w tych ostatnich. A zatem metoda obserwacji, wydawałoby się bardziej heurystyczna, na początkowym etapie prowadzenia badań i w odniesieniu do zasygnalizowanej kwestii okazywała się dominować.

¹⁴ Autorki w swoim tekście omawiają przypadek kobiety praktykującej jogę, u której w pewnym momencie regularne treningi przesłoniły związek z partnerem (Wieczorkiewicz, Fontenelle 2016).

następująco: im głębsze zaangażowanie, im gęstsza partycypacja, tym, w wielu przypadkach, trudniejsze, szczególnie przez pierwsze dwa lata realizacji badań, było aktywowanie etnograficznej uwagi, jaką chciałem obdarzać to, co działo się w ramach treningu. Przez owe dwa lata miałem wrażenie, że zaangażowanie i etnografia okazują się finalnie raczej własnymi oponentami – zamiast napędzać się wzajemnie i stymulować. Dopiero trzeci rok prowadzenia badań we wzmiankowanej formule przyniósł znaczące zmiany (był to swoisty „przełom poznawczy”, niekryształizujący się jednak w jednym wybranym momencie, ale uświadomiony sobie *post factum*): pozyskiwanie danych stało się łatwiejsze, a z samych treningów udawało mi się zapamiętać więcej szczegółów; moja świadomość oraz zmysły przestawiły się na rejestrowanie informacji w toku wykonywania ćwiczeń lub odbywania walk. Zapisywane po treningu notatki stały się zauważalnie obszerniejsze: podczas gdy od września do listopada 2016 roku zapisałem niecałe dwie strony notatek, w końcowej części okresu prowadzenia badań, w lipcu 2019 roku, po pojedynczym treningu byłem w stanie wypełnić nawet całą stronę. Tak jak płynność ruchów jest efektem dłuższego oddawania się treningowi sportowemu, a *habitus* boksera jest wykuwany na sali treningowej (Wacquant 2005, s. 452–454), tak też rejestrowanie danych w ramach „gęstej partycypacji” wymagało, w moim przypadku, odpowiednio długiego „treningu”: rozłożonej w czasie adaptacji do wzmiankowanej formuły funkcjonowania w terenie. „Gęsta partycypacja” może być więc ujmowana w kategoriach umiejętności: zakres i znaczenie pozyskiwanych danych, a także ich ilość, stają się, w przyjętej perspektywie, funkcją stopnia wdrożenia badacza/badaczki do omawianej formuły agregacji danych empirycznych.

Nie zawsze jest przy tym tak, że ciało badacza automatycznie, niejako samoistnie (niczym dobrze naoliwione urządzenie) wychwytuje te odczucia somatyczne, które byłyby istotne etnograficznie. Gdy w trakcie sparingu oponent usiądzie ciężarem ciała na mojej klatce piersiowej lub przekrzywi mi ramię, aplikując dźwignię na staw łokciowy, wówczas trudno bym nie poczuł (i nie zapamiętał), z jakim dyskomfortem oraz bólem się to łączy. Intensywność tych doznań nie pozwala ich zignorować; zbyt silnie się one „narzucają” cielesności badacza. W wielu innych sytuacjach potrzebne jest jednak wykształcenie pewnej formy świadomego skupienia po to, aby wychwytywać sytuacje, w których ciało reaguje w sposób błyskawiczny na zasadzie ucieleśnionych wzorców i nawyków (Csordas 1990; Shusterman 2016)¹⁵. Oto fragment moich notatek terenowych, który udostępniam po drobnych korektach stylistycznych:

jak walczyłem z niebieskim pasem, poczułem, że jedna moja ręka jest po jego pachę, co kreowało okazję, by mnie poddał [dźwignię na łokieć], gdy poczułem, że moja dłoń dotyka jego pachy, natychmiast ją cofnąłem i zgiąłem, czucie i myślenie się zlały w jedno, ruch był natychmiastowy, myślałem jakby czuciem ciała [ręki] i potem nastąpiła błyskawiczna reakcja w postaci odsunięcia i zgięcia ramienia.

Cały opisany ruch został wykonany w czasie, mniej więcej, 1–2 sekund; wychwycenie tego ruchu (jako operacji uwikłanego w walkę ciała) wraz z odnotowaniem jego

¹⁵ W ramach treningu bjj zachodziło jednak także wiele sytuacji, w których poszczególne ruchy podejmowane i stymulowane były świadomą pracą umysłu.

sensualnego bodźca i dotarciem do aspektu poznawczego wymaga pewnego rodzaju czynnej refleksyjności (zob. Rakowski 2009¹⁶; 2018), która wydaje mi się czymś więcej niż postawą wyczekiwania na spływające doznania somatyczne.

W tym miejscu warto dodać, że praktycznie przez cały czas realizacji badań o treningach myślałem również po ich zakończeniu (por. Darmas 2019, s. 38). Poszczególne walki, w introspekcyjnych migawkach, wciąż pojawiały się w moich myślach; czułem np. sportową złość po porażce, nakazującą mi rozbierać odbyte starcia na czynniki pierwsze, wyławiać z nich momenty, gdy mogłem zareagować inaczej, lepiej, zastanawiać nad tym, w którym momencie popełniłem błąd, z czego skorzystał oponent, rozmyślać o tym, czy może powinienem zacząć uczęszczać na siłownię lub praktykować rozciąganie, aby mieć lepsze wyniki na sparingach. Były to rozmyślenia formułowane z perspektywy osoby zainteresowanej postępowaniem własnych umiejętności, wygrywaniem walk sparingowych, nie zaś badacza, który stara się, z poziomu nabytej wiedzy oraz doświadczenia etnograficznego poddać analizie momenty treningu. Rozmyślenia te konceptualnie umieścić można w obrębie „technik siebie”, w których autorefleksja łączy się z pragnieniem samodoskonalenia (Foucault 2000). W szerszym zaś aspekcie: praktykowanie brazylijskiego jiu-jitsu wykracza poza kontekst samego treningu, nie jest przypisane wyłącznie do sytuacji osobistego udziału w zajęciach¹⁷. Ponownie spycha jednak zabiegi badawcze (tym razem nie etnograficzne, lecz analityczne) na dalszy plan, sprzyja ich redukcji.

W trakcie zbierania materiału etnograficznego starałem się opisać proces nabywania nowych technik, uznając za istotne określenie tego, jak ciało wdraża się w nowe kombinacje ruchów w przypadku brazylijskiego jiu-jitsu. Brazylijskie jiu-jitsu obfituje w wielość specyficznych, trudnych do wykonania i wymagających niemałego rozciągnięcia ciała technik, składających się z ruchów następujących w ściśle określonej sekwencji. Płynne odtworzenie nowych technik bywa w związku z tym nieraz bardzo trudne. Czy w interpretacji procesu absorpcji technik można wyjść poza znaną fizjologom i dość uniwersalną zasadę, iż mechaniczna i wytrwała repetycja ruchu przynosi nabycie prawidłowej techniki (prawidłowego sposobu) wykonywania danego ruchu? Poszukując odpowiedzi, zacząłem studiować niuanse procesu nauki, chcąc określić, jak to się dzieje, że technika „wchodzi w ciało” i poniekąd „staje się” tym ciałem: ciałem, które zdolne jest wykonywać pewne układy ruchów składające się na daną technikę (na temat nauki umiejętności: Geiser 2008; Downey, Dalidowicz, Mason 2014; Wacquant 2011; Downey 2008). I tak, nauka techniki została przeze mnie ujęta jako proces przekładania tego, co zaobserwowane (co pokazane zostało przez instruktora) i usytuowane w pamięci krótkotrwałej na ruchy i manipulacje cielesne.

Z perspektywy uczestnictwa w treningu okazało się, że to właśnie pamięć krótkotrwała ma fundamentalne znaczenie w procesie nauki. Pamięć krótkotrwała przechowuje

¹⁶ Moje ujęcie omawianej kwestii stymulowane było lekturą części I przywołanej pracy.

¹⁷ Powyższa interpretacja powstała pod wpływem lektury fragmentu *Nadzorować i karać*, traktującego o amplifikacji władzy nad ciałem skazańca (Foucault 2009).

bowiem pewien obraz techniki, który będzie następnie przetwarzany na skonkretyzowane ruchy ciała; najpierw mamy więc do czynienia z mentalnym zapisem techniki, następnie świadomie „uczy się” ciało, poprzez kolejne powtórzenia, na podstawie tegoż zapisu. Tak więc proces nauki integruje pod względem kolejności oraz formy przyswajania technik brazylijskiego jiu-jitsu dwa rodzaje pamięci: pamięć krótkotrwałą o ściśle mentalnym wymiarze oraz pamięć ciała (zob. Shusterman 2016). Kilkakrotnie przekonałem się również, iż aktywność poznawcza podczas momentu obserwacji demonstrowania techniki przez instruktora – poziom koncentracji, zwrócenie uwagi na detale pokazywanego ruchu – przekładała się na późniejszą „pewność” w operowaniu ciałem (podczas samodzielnego wykonywania techniki), swobodę „przejścia” przez całą strukturę danej techniki; z czego wynikałoby, że umysł pełni, przynajmniej w niektórych momentach, funkcję nadrzędną, profilującą proces nauki. Obserwacja uczuliła mnie, że w przypadku brazylijskiego jiu-jitsu nauka to wielozmysłowy proces (por. Fors, Backstrom, Pink 2013; Pink 2009; Hockey, Allen-Collinson 2009, s. 219–220), w którym najpierw patrzy się na ruchy instruktora i słucha tego, co mówi; osobisty zaś udział w zajęciach przekonał mnie, iż w dalszej kolejności istotna jest przede wszystkim propriocepcja (głębokie czucie ciała, jego koordynacja), umożliwiającą poprawne odtworzenie demonstrowanych ruchów. Różne zmysły są wobec tego istotne w różnych momentach procesu nauki (Hockey, Allen-Collinson 2009). W procesie przyswajania technik spletają się werbalne i pozawerbalne metody nauczania (Jakubowska 2015; Samudra 2008): to, co „zobaczone” i „usłyszane”, staje się, w dalszej kolejności, „wykonywanym”, performowanym przez ciało. Bez osobistego udziału w zajęciach nie uzmysłowiłbym sobie, że istotną rolę odgrywa w procesie nauki właśnie pamięć krótkotrwałą, magazynująca w sobie zapis demonstrowanej przez instruktora konkretnej techniki – co pozwala wyjść poza analizę zatrzymującą się na poziomie „samej” fizjologii ciała oraz zobrazować, jak w dyskursie antropologicznym mogą funkcjonować koncepcje z zakresu kognitywistyki, łączone z zapoznanymi kategoriami humanistyki, takimi, jak dualizm ciała i umysłu. Jakkolwiek obecnie dualizm ten podlega zanegowaniu, m.in. za sprawą koncepcji ucieleśnienia Thomasa Csordasa (1990), to jednak pierwsze ujęcie wydało mi się optymalne do eksplikacji moich odczuć somatycznych: doświadczenie terenowe, także to o somatycznym wymiarze, może bowiem domagać się artykulacji w poprzek dominujących paradygmatów i koncepcji, osadzać się na zaskakujących nieraz, także i dla badacza, kategoriach pojęciowych. Forma (postać) oddania doświadczeń winna zbliżać się maksymalnie do tego, jak rzeczywiście były one odczuwane; w tym względzie kartezjański dualizm może być rozpatrywany jako element dyskursu *emic*.

W innych sytuacjach dylemat realizacji badań z wykorzystaniem własnego ciała rysował się następująco: czy moje subiektywne, somatyczne odczucia nie kreślą fałszywego obrazu tego, co działo się na macie podczas treningów? Dwa przykłady będą tutaj relewantne i warte przytoczenia. Pewnego dnia ćwiczyłem z Konradem wariant techniki tzw. duszenia trójkątne (w którym oplata się nogami ramię i bok szyi osoby duszonej, odcinając dopływ krwi do mózgu). Gdy to ja aplikowałem

Konradowi duszenie, wówczas czułem swoim ciałem, że mój stopień przyswojenia techniki jest niewystarczający, aby wywołać efekt wskazany powyżej: sądziłem, że wykonuję to duszenie w sposób nieprawidłowy. A jednak Konrad relacjonował, że było ono zapięte poprawnie: poczuł nacisk na swoich tętnicach szyjnych i klepnął mnie w udo na znak, abym puścił duszenie. Czyżby więc okazywało się, że nie ja, stosujący technikę, ale osoba, na której się tę technikę aplikuje, pozostaje kluczowym weryfikatorem stopnia jej poprawności, a zatem *de facto* mojego jej opanowania? Czy werbalizowane cielesne wrażenia drugiej osoby, nie zaś własne odczucia somatyczne, związane z ułożeniem ciała i operowaniem nim, okazują się w tej sytuacji decydujące: informują o tym, na ile moje ciało przyswoiło sobie dany zestaw ruchów, na ile jestem w stanie wykonać daną technikę?

Inna sytuacja miała miejsce podczas walk sparingowych, gdy walczyłem z Adamem, z którym często staczam pojedynki na macie. Akurat tego dnia miałem wrażenie, że stosunkowo łatwo dochodził do poszczególnych pozycji i przejmował kontrolę nad walką; ja w trakcie starcia raczej mniej lub bardziej udanie się broniłem, niż atakowałem. Jednak po walce powiedział mi, że mój styl walki się poprawia: według niego zauważalnie więcej się ruszam i przez to jestem trudniejszym przeciwnikiem. Byłem zaskoczony: taka perspektywa oglądu naszego starcia w ogóle nie przyszłaby mi do głowy. Ogólniejszy wniosek jest zaś taki: w przedstawionych sytuacjach własne odczucia i spostrzeżenia, odnoszące się do pracy ciała i performowania technik, mogą konfundować, skłaniać do refleksji nad tym, na ile uprawnione byłoby ich włączenie w ramy materiału badawczego. Skonfrontowanie własnych odczuć i spostrzeżeń ze stanowiskiem innych ćwiczących, co zalecała Samudra (2008, s. 666, 678), przynosiło wątpliwości odnośnie prawomocności danych, pozyskiwanych w ramach „gęstej partycypacji”. W ten sposób odkrywałem pewne ograniczenia, tkwiące w tej formule, ograniczenia, które weryfikowały, na ile mogę (powinienem) zaufać własnym doświadczeniom somatycznym.

REFLEKSJE KOŃCOWE

„Długotrwałe zagłębienie się w pracę terenową jest doświadczeniem totalnym, angażującym wszystkie zasoby danego badacza: intelektualne, cielesne, emocjonalne, światopoglądowe oraz intuicyjne” – zauważa Judith Okely (2005, s. 8) w tekście dotyczącym związków między autobiografią, antropologią i etnografią. W świetle powyższego wyводу można zasugerować, że trenowanie sportu walki okazywało się aktywnością angażującą cielesnie, poznawczo i emocjonalnie (por. Wacquant 2005, s. 454). W treningach brałem bowiem udział jako osoba mająca „prywatne” cele i ukierunkowania oraz jako badacz, prowadzący badania etnograficzne. Obu wskazanych ról – to jeden z wyprowadzonych na poziomie autoetnograficznym wniosków – nie dało się harmonijnie połączyć ani też rozdzielić pomiędzy poszczególne odcinki czasu, takie jak trening i pozatreningowa codzienność. Praca naukowa, działalność etnograficzna oraz konceptualne myślenie nad rezultatami owej działalności

były więc, to następny formułowany wniosek, stale zagrożone. Łączenie prywatnego hobby z badaniami okazuje się problematyczne: wprowadza dysonanse, sprzyja (w niektórych momentach) redukcji działalności naukowej. To myśl, którą mogliby przyswoić antropolodzy, zainteresowani praktykowaniem *anthropology at home* i skłonni wybierać do swoich badań dziedziny, w których realizują się prywatnie. Z drugiej strony, korzyści z praktykowania „gęstej partycypacji” ujawniały się stopniowo. Przynosiła ona efekty dopiero po pewnym czasie, gdy odpowiednio wzrosły moje umiejętności prowadzenia badań z wykorzystaniem tej metody, gdy udało mi się wykształcić wspomnianą wyżej świadomą uważność rejestrowania doświadczeń somatycznych – w całej ich „gęstości” i złożoności, odczuwalnych dopiero w trakcie praktyki treningu.

LITERATURA

- Abramson Corey M., Modzelewski Darren 2011, Caged morality: Moral worlds, subculture and stratification among middle-class cage fighters, *Qualitative Sociology*, nr 34, s. 143–175.
- Allen-Collinson Jacqueline 2011, Intention and epochēin tension: autophenomenography, bracketing and a novel approach to researching sporting embodiment, *Qualitative research in Sport, Exercise and Health*, vol. 3, nr 1, s. 48–62.
- Amit Vered 2000, Introduction, [w:] V. Amit (red.), *Constructing the field: Ethnographic fieldwork in contemporary world*, Routledge, London–New York.
- Anderson Leon 2014, Autoetnografia analityczna, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 144–170.
- Appaduraj Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków.
- Bielecka-Prus Justyna 2014, Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 76–96.
- Clifford James 2006, Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii, [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. S. Sikora, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 139–179.
- Ciesielska Małgorzata, Wolanik-Bostrom Katarzyna, Ohlander Magnus 2012, Obserwacja, [w:] D. Jemielniak (red.), *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 41–65.
- Cohen Bar-On Einat 2006, *Kime* and the moving body: Somatic codes in Japanese martial arts, *Body & Society*, nr 12 (4), s. 73–93.
- Cohen Bar-On Einat 2009, Survival an Israeli Ju-Jitsu school of martial arts. Violence, body, practice and the national, *Ethnography*, nr 10, s. 153–183.
- Csordas Thomas 1990, Embodiment as a paradigm for anthropology, *Ethos*, vol. 18, nr 1, s. 5–47.
- Czarnecka Dominika 2017, Poprzez ciało w ruchu. Pomiędzy tożsamością instruktorki fitness a tożsamością badaczki, *Etnografia Polska*, t. 61, z. 1–2, s. 167–183.
- Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz 1990, Retoryka Wałęsy, *Teksty Drugie*, nr 4, s. 82–92.
- Dinkovici Alexandru 2012, Globalization and shared practices: on brazilian jiu-jitsu and pain communities, *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, nr 49, s. 36–54.
- Darmas Marcin 2019, *Na dystans. Rozważania socjologiczne o boksie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- Downey Greg 2008, Scaffolding imitation in Capoeira: Physical education and enculturation in an Afro-Brazilian art, *American Anthropologist*, vol. 110, z. 2, s. 204–213.
- Downey Greg, Dalidowicz Monica, Mason Paul 2014, Apprenticeship as method: Embodied learning in ethnographic practice, *Qualitative Research*, nr 15 (2), s. 21–35.
- Ellis Carolyn, Adams Tony, Bochner Arthur 2011, Autoetnography: an overview, *Forum: qualitative social research*, vol. 12, nr 1, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>, dostęp: listopad 2018.
- Farrer Douglas S. 2015, Efficacy and entertainment in martial arts studies: Anthropological perspectives, *Martial Arts Studies*, nr 1, s. 34–45.
- Farrer Douglas S. 2018, Performance ethnography, [w:] P. Bowman (red.), *Martial arts studies reader*, Rowman & Littlefield International, s. 137–153.
- Farrer Douglas, Wahlen-Bridge John 2011, Introduction: Martial arts, transnationalism, and embodied knowledge, [w:] D.S. Farrer, J. Wahlen-Bridge (red.), *Martial arts as embodied knowledge. Asian traditions in a transnational world*, SUNY Press, New York, s. 1–25.
- Fors Vaïke, Backstrom Asa, Pink Sarah 2013, Multisensory emplaced learning: Resituating situated learning in a moving world, *Mind, Culture and Activity*, nr 20, s. 170–183.
- Foucault Michel 2000, Techniki siebie, [w:] *Historia. Filozofia. Polityka. Wybór pism*, tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Wrocław.
- Foucault Michel 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Geertz Clifford 2005, *Interpretacje kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Geiser Thorsten 2008, Embodiment, emotion and empathy. A phenomenological approach to apprenticeship learning, *Anthropological Theory*, vol. 8, nr 3, s. 299–318.
- Goffman Erving 2010a, *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*, tłum. Stanisław Burdziej, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa.
- Goffman Erving 2010b, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, tłum. Paweł Tomanek, Zakład Wydawniczy Nomos, Warszawa.
- Hastrup Kirsten 2006, O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii, [w:] E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, tłum. Marta Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 87–99.
- Hastrup Kirsten 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a kulturą*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hockey John, Allen-Collinson Jacqueline 2009, The sensorium at work: the sensory phenomenology of the working body, *The Sociological Review*, nr 57 (2), s. 217–239.
- Jakubowska Honorata 2009, *Socjologia ciała*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Jakubowska Honorata 2015, Wiedza pozadyskursywna i sposoby jej badania na przykładzie przekazywania i nabywania umiejętności sportowych, *Studia Socjologiczne*, nr 4, s. 173–193.
- Jakubowska Honorata 2017a, Intymistyczny charakter autoetnografii na przykładzie badań sportowych doświadczeń, *Autobiografia*, nr 2, s. 37–49.
- Jakubowska Honorata 2017b, *Skill transmission, sport and tacit knowledge: A sociological perspective*, Routledge, Abington–New York.
- Kacperczyk Anna 2014, Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 32–76.
- Kaniowska Katarzyna 2006, Dialog i interpretacja we współczesnej antropologii, *Etnografia Polska*, t. 50, z. 1–2, s. 17–34.
- Kaniowska Katarzyna 2017, Krótko o źródłach autoetnografii, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 61, nr 3, s. 3–7.
- Kossakowski Radosław 2014, Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 96–124.

- Kość-Ryżko Katarzyna 2013, Etnolog w labiryncie znaczeń kulturowych. Psychologiczne wyzwania badań terenowych, [w:] I. Kuźma (red.), *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*, Wydawnictwo UŁ, Łódź, s. 15–47.
- Kowalczyk Beata 2014, (Nie)przekładalność (?) perspektyw w świecie muzyki klasycznej. Autoetnografia socjologa-obszernika i japonisty-tłumacza, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 202–222.
- Krzemiński Ireneusz 2011, O metodologii *Semiotyki Solidarności*, [w:] S. Kowalski, I. Krzemiński, M. Łuczewski, T. Szawiel, Sąd nad *Semiotyką Solidarności*. Warszawskie dyskusje wokół książki Pawła Rojka, *Pressje*, teka 25.
- Majbroda Katarzyna 2016, Od konwencji narracyjnej do metody: praktykowanie antropologii społeczno-kulturowej po zwrocie afektywnym, *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, nr 1 (24), s. 65–84.
- Marcus George E. 1995, Ethnography in/of the world-system: The emergence of multi-sited ethnography, *Annual Review of Anthropology*, nr 24, s. 95–117.
- Matthews Christopher 2015, Being nose: the body as an ineffective but flawed tool of research, [w:] I. Wellard (red.), *Researching embodied sport. Exploring movement cultures*, Routledge, London–New York, s. 130–144.
- Mokrzan Michał 2017, Dziesięć wyznań albo krępujący chiazm: od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 61, nr 3, s. 67–87.
- Okely Judith 2005 Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge, [w:] J. Okley, H. Callaway (red.), *Anthropology and autobiography*, Routledge, London–New York, s. 1–28.
- Pink Sarah 2009, *Doing sensory ethnography*, SAGE Publications, Londyn–Thousand Oaks–New Delhi–Singapore.
- Samudra Jaida Kim 2008, Memory in our body. Thick participation and the translation of the kinetic experience, *American Ethnologist*, vol. 35, nr 4, s. 665–681.
- Songin-Mokrzan Marta 2017, Rola autoetnografii w procesie wytwarzania wiedzy antropologicznej, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 61, nr 3, s. 53–67.
- Stanisz Agata 2012, Ruchome miejsca i etnografia translokacyjności, *Tematy z Szewskiej*, nr 2, s. 7–18.
- Rakowski Tomasz 2009, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Wydawnictwo Słowo, Obraz, Terytoria, Gdańsk.
- Rakowski Tomasz 2018, Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 16–40.
- Shusterman Richard 2016, *Myslenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. Patrycja Ponia-towska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Wacquant Loic 2004, *Body & soul: notebooks of an apprentice boxer*, Oxford University Press, New York.
- Wacquant Loic 2005, Carnal connections: On embodiment, apprenticeship and membership, *Qualitative Sociology*, vol. 28, nr 4, s. 445–474.
- Wacquant Loic 2011, Habitus as a topic and tool. Reflections on becoming a prize fighter, *Qualitative Research in Psychology*, nr 8, s. 81–92.
- Wieczorkiewicz Anna, Fontenelle Noemie 2016, Wędrująca joga. Przystanek „Warszawa”, <http://kulturaoddolna.pl/wedrujaca-joga>.

KAROL GÓRSKI

„THICK PARTICIPATION” – SOMATIC IMMERSION IN ACTION.
ANTHROPOLOGIST IN THE FIELD OF THE MARTIAL ARTS

Keywords: methodology, body, autoethnography, research process, anthropology
of martial arts, Poland

The aim of this article is to present the specificity of „thick participation”, a research method proposed by Hawaiian anthropologist Jaida Kim Samudra, which assumes deep, bodily immersion in the studied reality, a method particularly recommended for anthropologists and social scientists in general who are engaged in martial arts studies. I am interested in how this method works in the ethnographic research within Brazilian jiu-jitsu community in Warsaw. The paper can also be treated as a voice in the discussion on turning a private passion into a subject of systematic scientific investigation. The main conclusion is formulated as follows: although I cannot deny that “thick participation” may open up new fascinating paths it also creates new dilemmas and research doubts that the anthropologist has to face. In sum, “thick participation” is framed as a skill, practical experience and proper „training”.

Adres Autora:

mgr Karol Górski

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa

E-mail: karol_gorski@gazeta.pl

ORCID: 0000-0002-2004-1606



Prayers during the “Mass of Sending”. Photo by Marcin Wąsik



Streets of Kraków during the WYD. Photo by Marcin Wąsik

IWONA KABZIŃSKA

Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, Warsaw

THE DYING OF CZERNIAKOWSKIE LAKE,
THE DYING OF QUIET:
FROM A HI-FI TO A LO-FI SOUNDSCAPE

HI-FI AND LO-FI SOUNDSCAPES

Research conducted in the 1970s by the Canadian musicologist and composer Raymond Murray Schafer¹ played a key role in the development of studies on the ecology of sound, soundscapes, the phonosphere, acoustic communities, and so forth. The term “soundscape”, which he used, came to be especially popular. The soundscape is a focus of study in many countries. In Poland, one of the centers engaged in this kind of research is the Cultural Studies Institute of the University of Wrocław. Since 2004 it has conducted seminars on the subject, including one on “Selected Issues of the Audiosphere in Wrocław and Lower Silesia” (Losiak 2012b, p. 13)². In 2009, the Institute inaugurated the Interdisciplinary Workshop for Soundscape Research (*ibidem*). Research concerning the soundscape has also been conducted by employees of the Institute of Earth Sciences of Maria Curie-Skłodowska University and members of the Cultural Landscape Committee of the Polish Geographical Society. On their initiative, a nationwide interdisciplinary seminar entitled “Sound in the Landscape – the Current State of Research and Perspectives” was held in 2008 (*ibidem*, pp. 12–13; for studies on the soundscape conducted in Poland, see also, for instance, Bernat 2011; Bernat 2015; Harbanowicz, Janiak (eds.) 2012; Losiak 2008; 2012a; 2012b; 2015; Losiak, Tańczuk (eds.) 2012; Stanisław 2017).

My writings deal primarily with quiet and noise, the impact of these phenomena, their connection with individual people’s behavior and with interpersonal relations (for instance, between neighbors), the changes caused when the noise around and inside us increasingly drives out the quiet, and the experience of and attitudes toward these changes (Kabzińska 2005; 2007; 2009; 2012; 2018). I am interested in the hi-fi or lo-fi classification of soundscapes, which was introduced by Schafer.

¹ See, e.g., Schafer 1970; 1973; 1977; 1982.

² The studies concerned, among other things, “reception of the audio sphere of the city, the presence of music in the public sphere of the city, the sounds of temples, documentation and phonic analysis of selected holiday events in the municipal space, and planning phonic walking paths” (Losiak 2012b, p. 13, footnote 5; see also Losiak 2008).

Generally speaking, a hi-fi soundscape contains natural sounds, recognizable as acoustic signals; there is room in such a soundscape for quiet (Schafer 1982, p. 296; after Losiak 2012a, pp. 12–13). The lo-fi space is dominated by “mechanical”, artificial, “annoying” sounds and characterized by “monotony [...] and homogenous noise” (Losiak 2012a, p. 15). What is involved is “a phonic «pressure» [...] [which] prevents or significantly hampers the proper recognition of acoustic signals” (ibidem, p. 12). A lo-fi phonic space is characterized by “aggressive[ness] [and] expansive[ness]” (ibidem, p. 13). The birth of such spaces is related to the development of industry (ibidem), whose continual expansion has led, among other things, to the replacement of hi-fi soundscapes with lo-fi soundscapes. The factors that have favored such a change are the tempo of urbanization, new types of infrastructure construction (for transportation, trade, and entertainment), and the development of electronics (for instance, the production of various kinds of amplification equipment, music players, etc.). An increasing number of people find themselves under the pressure of very strong stimuli, including sound stimuli; they become dependent on these stimuli, and no longer experience, or want to experience, silence (see further: Kabzińska 2018; Kagge 2017; Sarah, Diat 2017).

Schafer regarded the lo-fi soundscape as a threat to hearing and a source of environmental “pollution”. Some researchers do not share his view. According to Robert Losiak, for instance, a city without hubbub would be inhuman (Losiak 2012a, pp. 15–20). He also considers there is no need for a determined battle to eliminate the lo-fi phenomenon. Many people accept this kind of phonic landscape as an element of their familiar near environment (ibidem, p. 15–19). The “daily hum” suits them; they like a “noise-saturated place”, “pulsating with life” (ibidem, p. 18). They associate the hi-fi soundscape with the “atmosphere of a housing estate in a small town”, with boredom and the slow passage of time (ibidem). It could be said that lo-fi has become a synonym of modernity, progress, and contemporary culture, while hi-fi is connected with backwardness.

“Noise is one of the most frequently mentioned causes for a lowered quality of life” (Bernat 2011, p. 200). How can this fact be made to accord with the growing number of adherents of a lo-fi soundscape, which as Losiak writes (2012a, p. 21), constitutes “a kind of phenomenon of the contemporary audio sphere of a city”? This soundscape is formed by “modern office districts, transportation routes, trade and entertainment centers, and industrial architecture” (ibidem, pp. 19–20). It is connected with “street traffic, the noise of stations, offices, and agencies, shopping centers and sidewalks, as well as pubs, schools, and stadiums” (ibidem, p. 20). Losiak favors separating the lo-fi soundscape from housing settlements, recreation areas, and “nature [...] areas” (ibidem, p. 19). I would like to point out that in practice such a separation is very difficult. The lo-fi neighborhood becomes a torture for people who value quiet and are particularly sensitive to noise. It can also be a source of conflicts. For example, entertainment zones are often located in the near vicinity of housing settlements. They are often considered, by advocates of noisy entertainment, to be part of the attraction of modern cities, an answer to the needs of its inhab-

itants, particularly those of the young generation, who can only amuse themselves in the midst of noise. However, not everyone is in favor of, or accepting of, such an approach (see further, Kabzińska 2009, pp. 82–93).

CZERNIAKOWSKIE LAKE:
A BRIEF HISTORY OF ITS PROGRESSIVE DESICCATION

In my opinion, in the near future Czerniakowskie Lake and the terrain in its immediate vicinity will be an example of the transformation of a hi-fi soundscape to a lo-fi soundscape³. The lake is one of the distinguishing landscape features of the Garden City of Sadyba (part of the Warsaw district of Mokotów)⁴. It is the “largest old Vistula riverbed within the borders of Warsaw. It forms part of the old riverbed complex that stretches as far as Wilanów [...]”⁵. This “largest natural body of water” within the capital’s borders has a surface area of 19.5 hectares, a length of 1,780 meters, and a width of 100–180 meters, with an “average depth of 2.5 meters and a maximum depth of 3.75 meters”⁶. On the southwestern side of Czerniakowskie Lake the floodplain terrace has “a sandy embankment of around three meters. The area on the side of Jeziorna Street has been made into a beach”⁷. On hot, sunny days, the place draws crowds of people for swimming, sunbathing, barbecuing, walks, and other entertainments.

Members of the older generation of Sadyba inhabitants, who have lived in this part of Warsaw since their childhood, remember Czerniakowskie Lake as their favorite place to play (Caillot Dubus, Karkowska 2015, pp. 56, 59, 89, 123, 131). Many people also remember buying dairy products, bread, and fruits from the inhabitants of nearby villages, or from people coming to Sadyba from further away (ibidem, p. 79)⁸;

³ We observe this phenomenon to an ever greater degree in, e.g., rural areas (see, e.g., Dziekanowska 2015; Kabzińska 2018, pp. 15–17; Malec, Klatka, Kruk, Ryczek 2017).

⁴ The Garden City of Sadyba was established in the 1920s according to a plan of the well-known architects Kazimierz Tołłoczko, Tadeusz Tołwiński, and Aleksander Więckowski, in reference to Ebenezer Howard’s turn of the nineteenth to twentieth-century concept of garden cities (further see, Bronowicz 2001; Faryna-Paszkiwicz, Paszkiewicz 1985; Kasprzycki, Stępień 1982, pp. 46–47).

⁵ Hall Karolina, *Rezerwat Jeziorko Czerniakowskie. Problem „miejskich” obszarów chronionych*, <http://panorama.varsovia.pl/varsovia/index.php-frame+=ain&map...>, accessed 03.09.2018, “the combined area of the scenic reserve of Czerniakowskie Lake is 46.83 hectares” (ibidem).

⁶ *Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie*, June 24, 2018, https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.

⁷ *Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie*, June 24, 2018, https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.

⁸ A woman (age 74), with whom I spoke in the summer of 2018, said that near the church of the Bernardines there had been peasant dwellings. Her mother bought eggs, cream, and “real” milk, which was allowed to turn sour (then a “thick crust of cream” formed on it). Fruit trees grew by the houses, mostly apple trees. They had apples of various kinds, for instance, Kosztelas, “whose juice is good for heart problems”), Calvilles and Polish Paper apples, which had an “unusual crispness, taste, and scent. Such apples can’t be found today”. The woman considered that “in the shops they don’t give any

or they remember elements of the landscape (a ditch, a tree, the flowers in home gardens, the lake, cultivated fields, stacks of grain, the poppies and cornflowers growing in the grain fields, the cows feeding in the meadows)⁹. The sounds remembered from childhood include the sound of parents calling to children to leave their play in the courtyard and come home for lunch or dinner (ibidem, p. 73), the voice of a knife-grinder hawking his services (ibidem, p. 79), and the clip-clop of a horse pulling a wagon over the cobblestone streets (ibidem). One person remembered the “rumble of a bus standing at the bus terminal near the house. The batteries were weak, so the driver did not turn the engine off at the stop. The motor rumbled loudly. The shrill sound of the sewage truck was worse, though; it always came at the break of dawn and brought all the inhabitants to their feet” (ibidem, p. 89). Every so often, the whistle of a steam engine pulling train cars would be heard in the Garden City. This was the “famous Wilanów «choo-choo»”, which traveled “through field and meadow as far as Plac Unii Lubelskiej” (Wrzeszcz 2000, p. 33)¹⁰. The sounds coming from the tennis courts are still characteristic of Sadyba. Sometimes the courts were used in the very early morning, rousing the neighbors. What for some was a game, a recreation, for others caused annoyance and lack of sleep¹¹.

In the interwar period, floods were still a frequent phenomenon as a result of heavy rains and the Lake’s connection with the waters of the Vistula, which was only around two kilometers away¹². Now the level of water in the lake has been systematically declining for many years. The lake is drying and being overgrown at lightening speed. According to Michał Wasilewicz of the Department of Biology and Environmental Engineering of the Warsaw University of Life Sciences (cited by Michał Wojtczuk), humans are to blame. “It began in 1873 already. At that time, the banks of the Vistula were regulated in order to build a water intake for the emerging Warsaw

information about the kind of apple. What is sold is simply «apples»” I said that the sellers in bazaars and small shops place the name of the apple variety in the box with the apples. I also confirmed that in large shops there is no such practice. Another woman, who as a child used to come to Sadyba from another district of Warsaw to visit her uncle’s family in the 1950s, also remembered the orchard fruit, the delicious Paper apples, the peasant huts where dairy products could be bought, the meadows by the lake, and the trees growing thickly in the Garden City of Sadyba. This same woman said that where Konstancińska Street is now located there was a field of cabbage in her childhood. Many older people observed that in the past Czerniakowskie Lake was not overgrown as it is at present. I conducted the conversations during the course of research on the subject of “Quiet and Noise in the City Space: Warsaw’s Sadyba and Its Vicinity” (research project at the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences in 2017–2020).

⁹ For the connection between sounds, memory, and experience, see, e.g., Stanisław 2017, p. 3.

¹⁰ Another interlocutor (age 74) also remembered the bygone train that ran between Wilanów and Plac Unii until the 1960s.

¹¹ Urzykowski Tomasz, June 8, 2008, *Oficerska Sadyba i Miasto Ogród Czerniaków*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,89378,5193535.html>, pp. 25–26, accessed December 07.12.2017.

¹² *Ekspertyza – bilans wody Jeziorka Czerniakowskiego w Warszawie*, 2009, Dariusz Górski, Katedra Inżynierii Wodnej i Rekultywacji Środowiska SGGW, Warsaw, www.mokotow.waw.pl/mokotow/web/uploads/pub/pages/page_366/text_images/Ekspertyza..., p. 4, accessed 01.10.2018. The authors refer, among others, to Gumiński, Jasińska, Kobendza 1925.

water mains system. Earlier the river had divided into several branches, one of which had become the lake. When the Vistula was regulated it was separated from the lake by nearly a kilometer and a half, and thus the lake was no longer fed by the river¹³.

In the 1920s, “[flood] dike[s] were built on the Siekierkowski Loop¹⁴. Today the body of water is supplied chiefly by groundwater. In the 1960s and 1970s the course of the groundwater was cut by mains serving the apartment housing settlement on Bernardyńska street¹⁵. Part of the underground water is diverted and does not return to the lake¹⁶. Another cause of the lake’s desiccation is the “lowering of the Vistula corridor. Over the course of 120 years, the bottom has lowered by as much as four meters. Among other things, this is the result of selling river sand for construction¹⁷. “Today, the groundwater runs more deeply than in the past¹⁸. The near vicinity of the Siekierki Hydro-Electric Plant is not beneficial for the lake¹⁹. The power station was built in 1961, on “wetlands, and in order to ensure the stability of the buildings, water drains work full time there to get rid of the water. They drain the ground waters, which instead of flowing to the lake are thrown into the Vistula²⁰. The drying of the lake, the overgrowth of its banks, and the worsening quality of the water is also caused by drought, “the illegal connection of sewage mains to the storm drain network, and [...] the permeability of the sewage system²¹. The waters of the lake have a “high, sometimes extremely high, concentration of nitrogen and phosphorous. Given the lack of oxygen in the lower layers of water, these compounds form excellent conditions for the growth of algae²². For a long time, the lake has been systematically polluted by illegal sewage outlets²³; it has become a garbage dump; “fish poaching²⁴

¹³ Wojtczuk Michał, May 29, 2017, *Jeziorko Czerniakowskie wysycha. Bez zasilania po prostu zniknie*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,21877967,jeziorko...,> accessed 03.0.2018.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, cf. *Ekspertyza – bilans wody Jeziorka Czerniakowskiego w Warszawie*, 2009, Dariusz Górski, Katedra Inżynierii Wodnej i Rekultywacji Środowiska SGGW, Warsaw, www.mokotow.waw.pl/mokotow/web/uploads/pub/pages/page_366/text_images/Ekspertyza..., p. 4, accessed 01.10.2018; Hall Karolina, *Rezerwat Jeziorko Czerniakowskie. Problem „miejskich” obszarów chronionych*, <http://panorama.varsovia.pl/varsovia/index.php-frame+main&map...>, accessed 03.09.2018.

¹⁹ *Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie*, June 24, 2018, https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.

²⁰ Wojtczuk Michał, May 29, 2017, *Jeziorko Czerniakowskie wysycha! Bez zasilania po prostu zniknie*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,21877967,jeziorko...,> accessed 03.09.2018.

²¹ *Raport SGGW – Wysychanie Jeziorka Czerniakowskiego radykalnie przyspieszyło*, October 17, 2016, Wydział Budownictwa i Inżynierii Środowiska SGGW, Warsaw. The report was prepared by a team under the direction of Michał Wasilewicz, www.sadyba24.pl/component/k2/item/1400-tylko-u-nas-raport-SGGW-wysychanie-jeziorka-czerniakowskiego-radykalnie-przyspieszylo, accessed 11.12.2017.

²² Ibidem.

²³ *Jeziorko Czerniakowskie wysycha! Jeśli nie będzie zasilane w wodę to zaniknie!*, February 27, 2017, <https://imokotow.pl/artukul/jeziorko-czerniakowskie/139753>, accessed 04.10.2018.

²⁴ *Jeziorko Czerniakowskie wysycha! Jeśli nie będzie zasilane w wodę to zaniknie!*, <https://imokotow.pl/artukul/jeziorko-czerniakowskie/139753>, accessed October 4, 2018.

has become a common sight. Various plans for saving the lake have been produced, but the cost of implementing them is very high. Scientists are also not in agreement as to which method would be the most effective²⁵.

A segment of the population of the Garden City of Sadyba blames the drying of the lake on the construction of housing settlements in its vicinity²⁶. In the 1970s, the Bernardyńska housing settlement²⁷ was erected on the meadows between Powsińska Street and Czerniakowskie Lake. Toward the end of the 2000s, a settlement of six-story houses with underground garages²⁸ was built “just beyond the border of the nature preserve of Czerniakowskie Lake, but within its immediate environment”²⁹. The investment proceeded in spite of numerous protests, including by ecologists and part of Sadyba’s inhabitants³⁰. Above all, the protesters criticized the plan to build

²⁵ See, e.g., *Raport SGGW – Wysychanie Jeziorka Czerniakowskiego radykalnie przyspieszyło*, October 17, 2016, Wydział Budownictwa i Inżynierii Środowiska SGGW, Warsaw, [www.sadyba24.pl/component/KZ/ite./1400 – tylko-u-nas-raportpsggw-wysychanie-jeziorka-czerniakowskiego-radykalnie-przyspieszylo](http://www.sadyba24.pl/component/KZ/ite./1400-tylko-u-nas-raportpsggw-wysychanie-jeziorka-czerniakowskiego-radykalnie-przyspieszylo), accessed 11.12.2017; See also: http://mokotow.waw.pl/strona-363-ekspertyzy_i_publikacje.html, accessed 11.12.2017; see also: *Ekspertyza – bilans wody Jeziorka Czerniakowskiego w Warszawie*, 2009, Dariusz Górski, Katedra Inżynierii Wodnej i Rekultywacji Środowiska SGGW, Warsaw, www.mokotow.waw.pl/mokotow/web/uploads/pub/pages/page_366/text_images/Ekspertyza, accessed 01.10.2018; Wojtczuk Michał, May 29, 2017, *Jeziorko Czerniakowskie wysycha! Bez zasilania po prostu zniknie*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,21877969,jeziorko...>, accessed 03.0.2018.

²⁶ *Jeziorko Czerniakowskie wysycha! Jeśli nie będzie zasilane w wodę, to zniknie!*, February 27, 2017, <https://mokotow.pl/artykul/jeziorko-czerniakowskie/139753>, accessed 04.10.2018. On June 16, 2018, I took part, with over a dozen other people, in a walk along Bernardyńska Street organized by the Garden City of Sadyba Association. One of the participants remembered that in the period when the Bernardyńska settlement was built, the canals that then existed were filled in. The result was the drying of the lake, which was deprived of its natural inflows of water. A man added that the connection of the lake with the Wilanów Canal has not been cleaned for years, and this has also contributed to the systematic lowering of the water level in the lake. A 75-year-old woman, with whom I had spoken in the summer of 2018, said that “the Lake was connected with the Vistula. The level of the water was high; when the Bernardyńska settlement began to be built, the water began to dry up. The surface of the lake decreased. The canals that were filled in reached as far as the ZUS building [currently the ZUS – The Social Insurance Institution – building is located on the intersection of Czerniakowska Street and Trasa Sienkiewska – I.K.], melioration work was conducted”.

²⁷ The meadows on which the housing settlement was built “must surely have remembered the village of Czerniaków, which existed in this area from medieval times. [...] From today’s perspective, the impression might be received that time was especially kind to this place, leaving it unchanged for nearly 300 years. At the time of the outbreak of the Second World War civilization had practically not reached here; and Sielce, which neighbored Czerniaków, seemed to be the last outpost of the city. Further, in the direction of Wilanów, there was an almost unbroken extent of solely fields and meadows” (Habrat 2018 p. 12; see also *Warszawa naszych pradziadków...*, reprint s.n., pp. 236, 268–269; Szwanowski 1970, pp. 9, 31, 33).

²⁸ *Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie*, June 24, 2018, https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.

²⁹ *Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie*, June 24, 2018., https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.

³⁰ It should be stressed that not all the inhabitants of this part of the capital were against the said investment. Martyna Stysło, on the basis of her own research conducted in February 2010 near Czerniakowskie Lake, gives an account of the many different attitudes she encountered. I will quote here some of the responses: “Actually that whole building doesn’t bother me. Finally someone is doing something

dual-level underground garages. There were fears that it would have a negative impact on the nearby lake³¹. The protests were supported by, among others, the members of the Committee for Spatial Planning and Environmental Protection of the District of Mokotów³² and persons representing the Green Mazovia Association³³.

On February 18, 1987, on the basis of an order of the Minister of Environmental Protection and Natural Resources, Czerniakowskie Lake was recognized as a nature preserve, subject to protection³⁴. On May 18, 2012, “order no. 9 of the regional director of environmental protection in Warsaw [...] on the question of establishing a plan for the protection of the «Czerniakowskie Lake nature preserve»” appeared in the *Administrative Journal of the Voivodeship of Mazovia* (position 4195) (*Administrative Journal...*, p. 1, para. 1). Annex no. 1 to the order lists various types of threats – potential and extant, internal and external – to Czerniakowskie Lake. The existing threats include “anthropopressure, comprising especially the destruction of the vegetation along the banks, the disturbance of birds, the destruction of their nesting places by people and dogs, the dumping of garbage in the reserve terrain, uncontrolled ingress to the reserve [...]” (ibidem). The potential threats were “the construction of new technical infrastructure within the reserve due to the pressure of housing construction in the surrounding areas” (ibidem).

The Plan for the Protection of Czerniakowskie Lake Nature Preserve is supposed to be in force for twenty years (*Administrative Journal...*, p. 1, para. 1), that is, until the year 2032. If by that time effective action has not been taken to stop the degradation of the lake and slow the negative processes, the Lake will become an “algae-laden pond”, or will “simply disappear”³⁵.

with that overgrown meadow. After all the building will be attractive and modern. And as to the Lake... since we, the inhabitants of Bernardyńska Street, have not wrecked the lake in the course of thirty years, what will one more apartment building change?” (woman, age 28). “The Bernardyńska settlement is behind the whole affair, obviously. They always had peace and quiet out their windows, and now’s there’s a construction site. No one wants noise or commotion” (Stysło adds that these were the statements of two young fellows). “Unfortunately, it’s already a lost cause. I was at the informational meeting about the consequences connected with the construction of these buildings. I was very interested in the matter. I don’t want the reserve to suffer. In addition, I’m really fond of these meadows – I used often here often with my dog” (man, age 37). Stysło Martyna 2010, *Jak uratować Jeziorko Czerniakowskie?*, https://www.edutuba.pl/2010/Jak_uratowac..., accessed 10.10.2018.

³¹ Wojtczuk Michał, November 19, 2009, *Apartamentowiec nad jeziorkiem*, <http://www.domiporta.pl/poradnik/1,126867,7269834,Apartamento...>, accessed 03.09.2018.

³² Ibidem.

³³ Jaszczuk Witold, Klepaczek Agata, November 19, 2009, *Konflikt wokół zabudowy okolic Jeziorka Czerniakowskiego*, http://zm.org.pl/?=jez_czerniakowskie-kalendarium, accessed 05.09.2018; See also, ibidem, pp. 2–4, 6–7, 12.

³⁴ *Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie*, June 24, 2018, https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.

³⁵ Wojtczuk Michał, May 29, 2017, *Jeziorko Czerniakowskie wysycha. Bez zasilania po prostu zniknie*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,21877967,jeziorko...> accessed 03.09.2018. A man of around 50 years of age with whom I spoke in the summer of 2017 blamed the state of the lake on officials, who claim that the drying of the lake is a normal process and thus they make no effort to slow or stop the phenomenon.

In the spring of 2018 the Land Management Plan for Southern Czerniaków (part of the district of Mokotów) was presented to Warsaw inhabitants. It evoked numerous controversies. A segment of the Warsaw population addressed a petition to the Governor of Mazowieckie Province, reminding him that Czerniakowskie Lake is located on the “lands of a nature reserve [...] [in which] there are many varieties of trees and shrubs, as well as providing protection for several tens of kinds of birds”³⁶. The authors of the petition emphasized that “they want to undertake an attempt to save this as-yet-untouched enclave of wild nature, before approval [...] of the [above-mentioned plan], which could lead to the degradation of the environment in that area”³⁷. It was another in a series of protests against the construction of housing, “office buildings and apartment buildings” in the vicinity of Czerniakowskie Lake, which was supposed to “fill” the “green «hole in the city»”³⁸.

The areas in the vicinity of the lake have been attracting the attention of investors for years. For instance, there are plans to build a complex called “Libretto Park”, with a combined area of 100,000 square meters, at the intersection of Czerniakowska Street and Trasa Siekierkowska. It would have a multi-story office building with underground garages for 1,800 cars (Ilnicki 2017, p. 9). Mariusz Ilnicki claims that the effect of the investment would be, among other things, “a significant intensification of traffic and a problem with parking” (ibidem). At the same time, he emphasizes that the “development of service infrastructure” should be expected, as well as the “vitalization of the area that is today cut in two by the [Siekierkowska] motor route” (ibidem). He does not mention the impact of investments on the natural environment (the underground garage and the growth in the levels of fuel exhaust will undoubtedly hasten the process of Czerniakowskie Lake’s desiccation). He also does not mention noise and its consequences (see also Ilnicki 2018)³⁹.

If the above-mentioned plans are implemented, the Bernardyńska settlement, neighboring the Garden City of Sadyba, which was established in the interwar period, can expect large changes. New “multi-family” buildings will appear in its vicinity⁴⁰. Space for the “little Sadyba bazaar”, which is currently located on Konstancińska

³⁶ *Mieszkańcy nie chcą bloków wokół Jeziorka Czerniakowskiego*, July 2, 2018, <https://warszawa.tvp.pl/37903403/mieszkanicy-nie-chca-blokow-wo...>, accessed 03.09.2018.

³⁷ Ibidem.

³⁸ See, e.g., *Plan zagospodarowania dzikich terenów Mokotowa. Będą kolejne biurowce?*, January 13, 2015, <https://www.muratorplus.pl/inwestycje/inwestycje-komercyjne/plan...>, accessed 03.09.2018; Jaszczuk Witold, Klepaczek Agata, November 19, 2009, *Konflikt wokół zabudowy okolic Jeziorka Czerniakowskiego*, http://zm.org.pl/?=jez_czerniakowskie-kalendarium, accessed 05.09.2018.

³⁹ The problem of noise in the vicinity of Trasa Siekierkowska (including, among other places, the Bernardyńska settlement) is mentioned, for instance, in the *Stanowiskou Zarządu Dzielnicy Mokotów w sprawie projektu miejscowego planu zagospodarowania przestrzennego Czerniakowa Południowego*, of July 21, 2009; see Jaszczuk Witold, Klepaczek Agata, November 19, 2009, *Konflikt wokół zabudowy okolic Jeziorka Czerniakowskiego*, http://zm.org.pl/?=jez_czerniakowskie-kalendarium, pp. 8–9, accessed 05.09.2018.

⁴⁰ *Czerniaków Południowy – Przyjazne nowe miasto, na które nie ma pieniędzy*, April 18, 2018, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/1845-czerniakow-polud...>, accessed 03.09.2018.

Street, would be found near the historical Bernardine monastery⁴¹. How will the investment be received by the inhabitants of the housing settlement? What impact will the investment have on the monastery buildings?

In the summer of 2018 I spoke about the planned changes with five people living within the Bernardyńska housing settlement. Three of them were against the Land Management Plan for Southern Czerniaków. One man (around 70 years of age) mentioned the expected rise in the levels of exhaust and the creation of gigantic traffic jams (I should add that already today Powsińska and Czerniakowska streets have traffic jams at various hours, and almost every day there are traffic jams on the Wisłostrada and Trasa Siekierkowska roads). Two persons called attention to the rise in noise level. A man (around 50 years of age) spoke of the quiet that had charmed him when he moved to Bernardyńska from the center of the city. His joy had not lasted long, however. The quiet ended with the construction of the Trasa Siekierkowska road. Through the open window there is a constant noise of traffic. “At night it’s hard to sleep, but when there are heat waves, it’s hard to shut the window. So we suffer. It’s worst in the summer”. A 70-year-old woman mentions the noise reaching the apartments located in the buildings that form part of the Bernardyńska settlement and are located near Powsińska Street⁴². The same woman, and a 70-year-old man, say that the Plan should be implemented. In their opinion, progress can not be hindered. The city has to expand. There have to be new settlements, streets, shops – even if not everyone likes it. The protests of those who are upset by change should not be taken into account.

Some people worried about the condition of the lake, the declining water level, the increasingly striking overgrowth of the banks. These phenomena are ascribed primarily to construction (Trasa Siekierkowska, housing settlements). The plans that could contribute to saving the body of water were mentioned, although, in the opinion of two people, not everyone was interested in saving the lake. “They’re waiting for the lake to dry up; then they’ll be able to build what they want. We might not live to see it, but our children will live in such a devastated environment” (man, around 60 years of age). “They’ll look at the lake in photos and films” (woman, around 70 years of age).

Like those protesting against the realization of the Land Management Plan for Southern Czerniaków, the interlocutors also pointed to the influence of various kinds of investments and other human activities on lowering the water in the lake, the

⁴¹ Ibidem, “Czerniaków was once the property of the Czerniakowski family, and then, after passing through various hands, in the seventeenth century belonged to the Lubomirski family, including to Great Marshal of the Crown Stanisław Lubomirski, who erected a beautiful church, [...] to which he brought a relic of St. Boniface, given to him by Pope Innocent XI, and which in 1694 he placed in the cellar of the church here” (*Warszawa naszych pradziadków...*, reprint, s.n., p. 269). By the Church of the Bernardines “on the first Sunday after May 14” indulgences, for which Varsovians came en masse, were given in honor of St. Boniface (ibidem).

⁴² The woman had moved to Bernardyńska from a villa district of Warsaw in the middle of the 1970s. In the beginning she was bothered by the noise, the impossibility of sleeping, of sleeping quietly. With time she grew accustomed. She sleeps with her windows open. Many of the people who visit her comment on the noise from the street. Some inhabitants of the settlement complain about the noise from the playground, the annoying sound of mowers, of leaf-blowing equipment, garbage trucks, and so forth.

overgrowth of vegetation, and the rising level of pollution, constituting a threat to the lake's unique flora and fauna⁴³. The harmful bacteria and blue-green algae, which caused the temporary closing of the bathing area, were also mentioned⁴⁴.

WHY DO WE NEED A NATURE RESERVE?

There are twelve nature reserves in Warsaw. Until not long ago, access to seven of them was closed. Pedestrian traffic was possible in four reserves. In some, for instance, Kabacki Forest, bicycle traffic was also allowed. In the Czerniakowskie Lake reserve "walking is allowed only on designated trails; sunbathing and swimming, as well as amateur fishing, are also legal, as are horseback riding and dogs – in designated areas" (Chełmiński 2016, p. 3)⁴⁵.

From a study conducted in the spring of 2008 by Marta Panek from the Biology Department of the University of Warsaw (on a sample of 444 people encountered on the banks of Czerniakowskie Lake), it emerged that 55% of those surveyed were interested in having the area of the reserve transformed into a sports and recreation terrain, 43% wanted above all to use the bathing area, 33% of those surveyed were interested in protecting nature, and 12% were for "combining the recreational function with protection of nature"⁴⁶. Those in favor of "protecting the [Lake] in the form of a nature preserve" were chiefly older people and anglers⁴⁷. "Only a few percent of those surveyed considered that Czerniakowskie Lake should not be protected at all"⁴⁸. The largest percentage of people with such convictions (19%) were young people, between 16 and 20 years of age. Members of this age group "knew the least about

⁴³ Even today, in spite of the great pollutedness of the lake and its progressing degradation, it is possible to come on signs of life. "[...] The vegetation is not overgrowing the lake equally, but in parts, which means that underwater there are green corridors, like in a labyrinth. Quite a bit of the greenery, along with the duckweed create something on the order of floating islands. There are masses of fish. Unfortunately, they are not wary enough, even the pike", *Odkryli wielobarwny świat i życie w głębinach Jeziorka Czerniakowskiego*, September 18, 2016, <http://www.sadyba24.pl/component/k2/item/1349-odkryli-wieloba...>, accessed 11.12.2017. These words were written by Piotr Kowalski, chairman of the Wanda underwater scouts' club, who took unique photos beneath the surface of the lake.

⁴⁴ In the opinion of Dr. Jerzy Solon of the Institute of Geography and Land Management of the Polish Academy of Sciences, who studied the reserve in 2010, the degree of degradation is so significant that "emphasizing the richness of the area's flora and fauna [...]" must be relinquished (ibidem).

⁴⁵ I would add that swimming is possible solely in a designated area, that is, a guarded swimming area. In other places there are signs prohibiting bathing, but the prohibition is not respected. It is the same with the prohibition against drinking alcohol by the lake, against barbecue grills, and against walking dogs off-leash and without a muzzle.

⁴⁶ *Użytkownicy Jeziorka chcą rekreacji, a nie rezerwatu – zaskakujące wyniki badań*, July 22, 2014, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/576-uzytownicy-jeziorka...>, accessed 26.11.2017. The majority of people come to the lake in order to "rest passively by the beach or in the grass" or to walk (ibidem).

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

the form of protection in force for Czerniakowskie Lake. Most [of them] [...] were convinced that there was a lack of any kind of legal protection”⁴⁹. Panek claims that:

[...] there is a large difference between what the users of the Lake declare publicly during anti-developer actions, with the threats to the land they perceive (loss of water, construction), and how they actually make use of the reserve⁵⁰.

The majority (65%) of those surveyed were aware of disadvantageous changes, especially the growth in levels of pollution. Decidedly fewer people pointed to “lowering of the water levels, and destruction of vegetation and frightening birds”⁵¹.

The above-cited article mentions that in the course of three years the water level of the lake has dropped by 25 centimeters⁵². It was noted that “to this time the blame for this state of affairs was placed on administrative officials, who allowed construction in the area and did not take visible activities to increase the inflow of water”⁵³. It would seem, however, that the cause of certain changes within the reserve are also due, or could be due, to the “*actual behavior and preferences of the lake’s users*”⁵⁴.

A large number of the respondents did not feel any sense of responsibility in regard to Czerniakowskie Lake and the areas in its immediate vicinity. They also did not take responsibility for their behavior and its negative impacts on the natural environment. They were aware, for instance, that there was a prohibition against lighting campfires on the reserve, and that it is forbidden to walk dogs without a muzzle, but they did not feel obliged to observe these regulations⁵⁵. In the opinion of the study’s author, “Czerniakowskie Lake nature reserve is threatened by the drop in the water level, *excessive pressure from recreational uses*, and construction on nearby land”⁵⁶. In my view for persons with such attitudes, consumption seems more important than preservation of a unique reserve area and its environs for coming generations.

In February 2010, Martyna Stysło, whom I quoted above, asked sixty persons (13 to 17 years of age) the question “What should be done with the areas around Czerniakowskie Lake?”⁵⁷ The respondents had the following choice of answers: (1) “nothing”, (2) “expand the surrounding area and protect it better”, (3) “create a recreational area”, or (4) “build housing settlements”⁵⁸. The majority (29 persons, that is, 48%) stated that the area surrounding the lake should be “protected, that is, leaving it as natural as possible”⁵⁹. 35% (21 of the respondents) were in favor of creating “many

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem. What percentage of the respondents formed this group is not given.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, emphasis mine – I.K.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, emphasis mine – I.K.

⁵⁷ Stysło Martyna, 2010, *Jak uratować Jeziorko Czerniakowskie?*, https://www.edutuba.pl/2010,Jak_uratowac..., p. 20, accessed 10.10.2018.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

recreational places – courts, playing fields, a swimming pool, a park, perhaps a mini-stadium”⁶⁰. 12% (7 persons) considered that “the grounds around the reserve should be left as they are”⁶¹. In the opinion of 5% of the participants (3 persons), “constructing apartment buildings is the best way to manage the space”⁶².

In June 2018, a round of public consultations was begun with the aim of determining what the inhabitants of Mokotów want, including in relation to the environs of Czerniakowskie Lake. “[H]ow should this area look and what should be changed to make it a showpiece of the [...]” district? (*Konsultacje* 2018, p. 4). It was stated that the land by the Lake should be “adapted to the needs of the inhabitants” (*ibidem*); it was promised that the voices of those participating in the consultations would be taken into account in choosing of the “form of recreation suited to the place” (*ibidem*). When I read about this consultation, I wondered what the outcome would be, what proposals for change would be advanced, and how their implementation would affect the state of the areas by Czerniakowskie Lake and the lake itself. Would they contribute to the increase of noise? Would the respondents, like the participants in the survey conducted by Stysło, want to see the construction of “courts, playing fields, a swimming pool, a park and/or a mini-stadium”? Would there be proposals for the organization of discotheques and open-air concerts, during which the decibel levels would decidedly exceed the acceptable norms, and would the hi-fi soundscape be replaced by a lo-fi soundscape? Why was it considered that changes are needed? Who decided that it was necessary to introduce changes?

The public consultations, which were commissioned by the City of Warsaw’s Sports and Recreation Center in the District of Mokotów, and conducted by the firm Pronobis Studio, were supposed to obtain an answer to the question “How should the area by Czerniakowskie Lake be changed?”⁶³ The respondents had varying preferences for spending time on the beach by the lake. Members of the largest group (37%) were in favor of walks. The next largest groups preferred “meetings with friends and family (18%), swimming in the lake (12%), sunbathing (11%), engaging in sports (10%), and reading (8%)” (*ibidem*, p. 11). In the least numerous group (2%), the answers were categorized as “other” and included “fishing, observing nature, recording videos, working, and sailing” (*ibidem*). In answering “the question of what required improvement in the said area the respondents pointed, among other things, to [...] the state of benches, garbage disposal containers, lighting, sand, and the need for bike stands” (*ibidem*, p. 13). Attention was also drawn to the:

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ 198 people responded to a survey conducted in paper and electronic versions, www.konsultacje.um.warszawa.pl (Pronobis, Widzisz-Pronobis, Adamczyk 2018, pp. 7, 9). The majority of them (65%) were women. In terms of age groups, there was a predominance of people between 26 and 45 years of age (64%) (*ibidem*, p. 9). The majority of the respondents (59%) lived within half a kilometer of the beach; 41% were people who lived at a greater distance (*ibidem*, p. 10), accessed 15.02.2019.

[...] need to improve public order and security, to care for the cleanliness of the beach and entire area, to manage the existing building⁶⁴, to care for the quality of the vegetation in the area's surroundings, to create a playground for children, to resolve the problem of people setting up barbecue grills within the area (ibidem).

These answers were in the group categorized as "others" (ibidem).

In answering the open question "What, in the opinion of the respondents, is lacking in the vicinity of Jeziorna Street?", the majority of people indicated a lack of "cafés, restaurants, seasonal eateries; toilets and showers; security cameras, patrols by the municipal police and infrastructure to limit the consumption of alcohol; order, cleanliness and aesthetics" (ibidem, p. 14). The lack of care for nature was spoken of, and the lack of a "playground, a specialized area for barbecue grills, a place for engaging in sports" was also mentioned (ibidem). In 11th place (out of 21) was a "quiet zone" (ibidem), in last place, "a larger beach" (ibidem). The next open question was "What do the respondents dislike in the vicinity of Jeziorna Street?" (ibidem, p. 15). The majority of people pointed to the "consumption of alcohol in the whole area, the littering of the beach and entire area, the noise, [and] barbecue grills" (ibidem) Many people were annoyed by dog excrement (which had not been removed by the animals' owners) and "car traffic along Jeziorna Street and improper parking" (ibidem).

The study showed the decided differences in the desires of the people whose houses are near the lake and those who live further away from it. The people in the latter group wanted "expanded conveniences for beach-goers" (ibidem, p. 17), the "organization of special points for barbecue grills – separated from the area and properly marked and supervised by services" (ibidem, p. 19, cf. p. 22), as well as "lifting the prohibition on the consumption of alcohol, expanding the beach, [and] the organization of mass events" (ibidem, p. 22). Those in the first group "asked for limitations on use of the beach" (ibidem), as it is connected most often with drinking alcohol and lighting barbecue grills, in spite of the prohibition (which is not enforced), and also with noise, especially from loud music during various kinds of "organized parties" (ibidem, p. 18, cf. p. 22, 28, 30, 31). The authors of the report consider that "the organization of events is contrary to the nature of the area and should not occur in the reserve in its current condition" (ibidem, p. 22). Some of the respondents proposed the organization of dances by the lake (ibidem). Many people pointed to the necessity of protecting the natural attributes of the area, but the authors of the report point out that this area is not a "strict reserve" (ibidem). According to the present plans, it is meant to be "used [...] for recreational, educational, and rest-and-relaxation purposes" (ibidem).

⁶⁴ For ages there has been a dilapidated building near the beach. It once belonged to the WOPR (Volunteer Lifeguards) and was used for keeping recreational equipment and so forth. The building's comparatively small area means that it can not be used (after renovation) for "restrooms, changing rooms [or] facilities"; perhaps it could be used for "a storage or rental of water equipment, [...] a place for neighborhood meetings, sanitary facilities, a small eatery" (ibidem, p. 24). The owner of the building is presently the City of Warsaw. "The mayor of Mokotów [...] transferred administration of the building and nearby lot [...] to the Sports and Recreation Center", *Sporny teren nad Jeziorkiem Czerniakowskim przechodzi w ręce miasta*, November 2, 2017, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/1701-sporty-teren-nad-je...>, accessed 03.09.2018.

How is “the balance in satisfying the needs of various groups of users and protecting the environment in the reserve” to be obtained (ibidem)? To take the matter a step further, the question could be asked of how to harmonize the contrary needs of those who like drinking and barbecuing with the needs of those who want to introduce a complete prohibition on this kind of behavior by the lake. How are the needs of lovers of quiet to be accorded with the needs of those who want to have fun with loud music? How are the desires of adherents of limiting the number of users of the terrain around the lake to be harmonized with the desires of those who would like to attract crowds here, for instance, by organizing mass events or increasing the number of rental rowboats, pedal boats, and kayaks (for such proposals, see ibidem, p. 18, 20, 29)?

People who want to relax in quiet will undoubtedly not be pleased with implementation of the respondents’ proposals for the building of playgrounds, playing fields, “the construction of a rope park” (ibidem, p. 25), or the “opening of a volleyball court (for instance, on the beach)” (ibidem, p. 18). It will also be difficult for them to accept the organization of “sports and recreation courses, competitions, and sports and recreation events [...]”, as provided for in the plans of the administrators of the land on which the lake is found and its surrounding areas⁶⁵.

Among the participants in the consultation were proponents of quiet and those who prefer loud behavior (some even wanted mass events, which are an annoying source of noise for others, to be organized). Many inhabitants of Sadyba were in favor of “quieting the area and getting it back for the purposes of quiet recreation” (ibidem, p. 22). Their expectations are contrary to the needs of the “newcomers”, whose aim is above all to have loud parties⁶⁶. This could be perceived – in my opinion – as a form of “acoustic violence” (Losiak 2008, p. 256), “a violation of privacy in the phonic sphere” (ibidem, footnote 3) and of the border between the public and private sphere (ibidem, p. 256). The phenomenon is a frequent source of conflicts (ibidem, p. 260; see also Kabzińska 2009).

Contemporarily, the borders between “walking and recreation areas” and “trade, service, and production areas” are increasingly being blurred (Para 2012, p. 28). The trend is accompanied by the growth in noise levels, to which lovers of quiet not infrequently object. “Quieting others” is perceived as a “strategy of control, representing [for instance] a rejection of communication in public places” (Kołacki 2012, p. 66). Is forcing others to listen to loud noises, as in a lo-fi soundscape, not also a “strategy of control”? Is lifting the ban on nighttime noise in order that the regulations should not hamper those who want to have loud parties at any time of the night or day not also a “strategy of control”?⁶⁷ Are we not dealing here with “acoustic violence”?

⁶⁵ *Sporny teren nad Jeziorkiem Czerniakowskim przechodzi w ręce miasta*, November 2, 2017, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/1701-sporny-teren-nad-je...>, accessed 03.09.2018.

⁶⁶ See also, e.g., *Bez głośnej muzyki, grilla i alkoholu. Pierwsze wnioski z konsultacji o Jeziorku Czerniakowskim*, July 9, 2018, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/1903-bez-glosnej-muzyki...>, accessed March 4, 2019; *Mieszkańcy Sadyby mówią nie dla masowych atrakcji nad Jeziorkiem Czerniakowskim*, November 9, 2018, <http://sadyba24.pl/wiadomosci/item/2054-mieszkanicy-sadyby-mowi...>, accessed 04.03.2019.

⁶⁷ On opposition to observing the obligatory nighttime quiet, see Kabzińska 2009.

It is increasingly difficult to find quiet in national and scenic parks. The most common sources of noise are transportation, “motor sports, quads, snow-blowing equipment, airplanes and helicopters, loud groups of tourists, mills, air conditioners, seasonal parties” (Bernat 2011, p. 202; cf. *ibidem*, p. 199). In certain parks the source of noise is “a gravel quarry (Wigierski) [or] a shooting range (Drawieński)” (Bernat 2011, p. 202)⁶⁸. In the vicinity of Czerniakowskie Lake, noise is caused above all by vehicles and people who are behaving loudly, including those who listen to loud music. Many people are against behavior that could have an impact on the level of noise in the vicinity of Czerniakowskie Lake. If, however, as is very likely, the proponents of changing this place into an entertainment and recreation area (with loud parties and no prohibitions at all) prevail, then the vicinity of the lake will become an example of a lo-fi soundscape. The possibility is real. It is enough to take into account the “excessive recreational pressure” and the “preferences of the lake’s users”, as indicated in the studies conducted by Panek and other researchers mentioned above.

In the autumn of 2018 I spoke with a 65-year-old inhabitant of the Garden City of Sadyba. The day was cloudy and cool. The woman said, “At last those pilgrimages to the lake have stopped”. She claimed that crowds of people wanting to swim in the lake were “coming from all over Warsaw and its surroundings. They make noise; they litter; they often behave like savages”. For many inhabitants of the Garden City, the crowds “making pilgrimage” to the lake are treated as “outsiders” who disturb the peace of the local inhabitants.

A 75-year-old woman with whom I spoke, who had been connected with Sadyba from her earliest years, said that the people who come to the lake often behave loudly, aggressively, and that “sometimes it’s a monkey garden here” (see Kabzińska 2018, p. 18)⁶⁹. Let the observation of Yi-Fu Tuan serve as a commentary on these statements and as a point of departure for further reflections: “People rather than things are likely to restrict our freedom and deprive us of space” (2001, p. 59). “The world feels spacious and friendly when it accommodates our desires, and cramped when it frustrates them”. (*ibidem*, p. 65).

CONCLUSION

I sent this text to the editorial board at the beginning of May 2019. I did not know then that the possibility described in it – that the vicinity of the reserve and the reserve itself would be transformed into a lo-fi soundscape – would shortly become

⁶⁸ The author calls attention to the significance of quiet and its positive influence on the “quality of life of the inhabitants” (Bernat 2011, p. 202). As is known, however, not everyone considers quiet a desirable phenomenon; not everyone understands its importance (further, see Kabzińska 2005; Kabzińska 2018; Kagge 2017; Sarah, Diat 2017).

⁶⁹ Both women objected to noise coming both from the behavior of “outsiders” and from the inhabitants of the Garden City of Sadyba. The younger of the women claimed that increasingly loud music can be heard coming from many homes and gardens. Entertainments with loud music are organized even in preschools. “Children are no longer able to talk quietly”, (cf. Kabzińska 2005; 2007).

a reality. I believed that implementation of the Land Management Plan for Southern Czerniaków was a question of a few years.

On July 4, 2019, Warsaw city councilors decided to place the lands in the vicinity of Czerniakowskie Lake in the hands of developers. Succeeding apartment buildings and office buildings with underground garages, shopping galleries, and recreation centers will arise on the fields and meadows neighboring the reserve. New streets will appear, along which cars will travel every day without cease. A town will emerge in which several thousand people will live. The construction will undoubtedly rapidly increase the dying of the lake. Perhaps it will emerge that after some time the lake will be changed into an effluent, one of many on the map of the capital⁷⁰. Even if an “enclave of quiet” is maintained, it will only be a small island – saved by a miracle – in a sea of noise.

I wonder about the sense of the “social consultation” to determine the desired direction of change for the reserve and the expectations and needs of the people for whom the place is in some manner important. What is the point of planning an investment for entertainment and recreation on lands that in a few years may only be a space dominated by noise, a lo-fi soundscape, and the memory of a nature reserve?

For the majority of the city, such a soundscape is ordinary and familiar; it is accepted by many inhabitants, who are accustomed to it. In the future will the change in the soundscape of the current reserve also be accepted? What will be the effect on perceptions of this place, attitudes toward it, and expectations in regard to it? In discussions about the future of the reserve, will the question of peace-destroying noise become as important as the degradation of the natural environment, the landscape, and the threat to the world of flora and fauna?

* * *

It's the morning of July 8, 2019 and I'm going to work. Through the windows of the bus I see hectares of fields and meadows, with groves of green trees and bushes. In the distance is the lake, which for years has served as a bathing place for Varsovians

⁷⁰ Such was the fate of the former Forteczna Canal, called the Bernadyńska Water. During the inter-war period there was a bathing place here, whose depth in certain places reached four meters. There was boating and kayaking here; people jumped into the water. People played on the banks, making use, for instance, of the swings or of places designated for dancing. There was also a small theater (Trepka S.T. 2018, p. 8). The 1960s brought the “decline of the bathing place” (ibidem). A contributing factor was melioration work, which with the construction of water mains and other kinds of activities connected with urbanization of the land caused the desiccation of the body of the water (ibidem), “Bernardyńska Water suffered a complete degradation. [...] Over a length of 600 meters and a depth of 2.5 meters we have a swamp overgrown with cane, and in places the water is only 10–40 centimeters in depth. We can easily call this state an eco-catastrophe” (ibidem, see also Trepka T. 2018). I fear that Czerniakowskie Lake will share the same fate.

and people from outside the city, who want to cool off and to enjoy various forms of relaxation. Many of them have sought quiet here.

I turn my head away. I feel a painful tightening in my throat. I've never liked goodbyes, especially those where there is no hope of a future meeting...⁷¹

LITERATURE

- Bernat Sebastian 2011, Krajobraz dźwiękowy jutra, [in:] *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego [work of the Cultural Landscape Committee], no. 15, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Sosnowiec, pp. 193–205.
- Bernat Sebastian 2015, Wokół pojęcia *soundscape*. Dyskusja terminologiczna, *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, no. 30, pp. 45–57.
- Bronowicz Janusz 2001, Dzieje warszawskiej Sadyby, *Rocznik Warszawski*, vol. XXX, pp. 221–286.
- Caillot Dubus Barbara, Karkowska Aleksandra 2015, *Banany z cukru pudru*, Oficyna Wydawnicza Oryginały, Warsaw.
- Chełmiński Jakub 2016, Nowy rezerwat w Warszawie, *Gazeta Wyborcza* (supplement: *Gazeta Stołeczna. Wydarzenia*), July 16–17, 2016, p. 3.
- Dziekanowska Małgorzata 2015, Przemiany audiosfery życia codziennego wsi, *Przestrzeń społeczna*, no. 2 (10), pp. 43–60.
- Dziennik Urzędowy Województwa Mazowieckiego*, Warsaw, May 18, 2012.
- Faryna-Paszkiewicz Hanna, Piotr Paszkiewicz 1985, Początki zabudowy Sadyby, *Kronika Warszawy*, vol. 16, no. 1–2 (61–62), pp. 153–163.
- Gumiński Romuald, Jasińska Maria, Kobendza Roman 1925, *Jeziorko Czerniakowskie. Studium geograficzne*, Nakładem Koła Geografów S. U. W., Warsaw.
- Habrat Hubert 2018, Osiedle „Pod czachą”, *M6. Pismo „MSM” Energetyka*, no. 5 (117) September–October, p. 12.
- Harbanowicz Justyna, Janiak Agnieszka (eds.), 2012, *Przestrzeń zielku*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Ilnicki Mariusz 2017, Zagłębie biurowców na Czerniakowie?, *M6. Pismo MSM Energetyka*, May–June, p. 9.
- Ilnicki Mariusz 2018, Na łąkach czerniakowskich może powstać centrum biurowo-handlowe, *M6. Pismo MSM Energetyka*, vol. 3, no 115, May–June, p. 12.
- Kabzińska Iwona 2005, O codziennym niedostatku ciszy i nadobfitości hałasu, *Literatura ludowa*, no. 2, pp. 3–14.
- Kabzińska Iwona 2007, Sąsiedztwo ciszy i hałasu, *Tematy z Szewskiej*, no. 1, pp. 117–124.
- Kabzińska Iwona 2009, Jak pogodzić wodę z ogniem? Miłośnicy ciszy kontra wielbiciele hałasu, *Zabawy i zabawki*, nos. 1–4, pp. 75–99.
- Kabzińska Iwona 2012, Nadwrażliwi—marginalizowana mniejszość kulturowa, [in:] *Ciekawość świata, ludzi, kultur...Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, Renata Hołda, Tadeusz Paleczny (eds.), Księgarnia Akademicka, Kraków, pp. 121–139.

⁷¹ At the end of September N2019, in Warsaw city hall a team was established whose task was to plan the salvation of Czerniakowskie Lake. Time will show whether the team's work will have an effect. And if it is not already too late... The change in the soundscape is another question, connected with construction and communications investments, and the emergence of various kinds of entertainment centers in the immediate vicinity of the reserve. If the reserve can not be saved, that soundscape will dominate and appropriate the lands belonging to the reserve today. How will this affect the inhabitants of Sadyba, of the Bernardyńska settlement, of Czerniaków. What impact will it have on the city space?

- Kabzińska Iwona 2018, O ciszy i hałasie, ich doświadczaniu, definiowaniu i sposobach opisywania, *Etnografia Polska*, vol. 62, z. 1–2, pp. 5–23.
- Kagge Erling 2017, *Cisza*, transl. I. Zimnicka, Muza, Warsaw.
- Kasprzycki Jerzy, Stępień Marian 1982, *Warszawskie pożegnania*, Zakład Wydawniczo-Propagandowy PTTK, Warsaw.
- Kołącki Rafał 2012, Hałas cywilizacyjny wobec estetycznych problemów słyszenia. Uwagi na temat socjologii słuchu, [in:] *Przestrzeń zgiełku. Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, 3, Justyna Harbanowicz, Agnieszka Janiak (eds.), Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, pp. 57–67.
- Konsultacje... 2018, Konsultacje na Mokotowie, Zmieniamy naszą okolicę. Nowy pomysł na Jeziorko Czerniakowskie i ulicę Narbutta, *Mokotów, co słychać?*, June 21, p. 4.
- Losiak Robert 2008, Muzyka w przestrzeni publicznej miasta. Z badań nad pejzażem dźwiękowym Wrocławia, [in:] *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego, vol. XI, Instytut Nauk o Ziemi UMCS, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Lublin, pp. 253–264.
- Losiak Robert 2012a, Pejzaż dźwiękowy *lo-fi* w przestrzeni fonicznej miasta, [in:] *Przestrzeń zgiełku. Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, 3, Justyna Harbanowicz, Agnieszka Janiak (eds.), Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, pp. 11–21.
- Losiak Robert 2012b, Słuchanie miasta? Wokół koncepcji badań miejskiej audiosfery, *Prace kulturoznawcze*, vol. 13, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, no. 3366, pp. 11–15.
- Losiak Robert, Tańczuk Renata (eds.), 2012, *Audiosfera miasta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Malec Magdalena, Klatka Sławomir, Kruk Edyta, Ryczek Marek 2017, Porównanie krajobrazów dźwiękowych wsi tradycyjnej i podmiejskiej, *Woda–Środowisko–Obszary Wiejskie*, vol. 17, z. 3 (59), pp. 71–84 (pdf: www.itp.edu.pl/wydawnictwo/woda; Instytut Technologiczno-Przyrodniczy w Falentach).
- Para Piotr 2012, Przestrzeń zgiełku a społeczne interakcje, [in:] *Przestrzeń zgiełku. Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, 3, Justyna Harbanowicz, Agnieszka Janiak (eds.), Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, pp. 23–32.
- Piąsek Przemek 2015, *Jeziorko Czerniakowskie. Mapa ścieżki edukacyjnej*, drawings: Tratwa Artystów, Fundacja Ja Wisła, Warsaw.
- Sarah Robert, Diat Nicolas 2017, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, transl. A. Kuryś, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warsaw.
- Schafer Murray Raymond 1970, *The book of noise*, Wellington, New Zealand, Price Milburn.
- Schafer Murray Raymond 1973, *The music of the environment*, Vienna, Universal Edition.
- Schaffer Murray Raymond 1977, *The tuning of the world*, New York, Knopf; Toronto, McClelland and Stewart Ltd.
- Schaffer Murray Raymond 1982, Muzyka środowiska, tłum. Danuta Gwizdalanka, *Res Facta*, no. 9, pp. 288–315.
- Stanisz Agata 2017, *Field recording* jako metoda etnografii poprzez dźwięk, *Przegląd Kulturoznawczy*, no. 1 (31), pp. 1–19.
- Szwankowski Eugeniusz 1970, *Ulice i place Warszawy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warsaw, 2nd edition, corrected and supplemented.
- Trepka Stanisław Tadeusz, Fosa Forteczna vel Woda Bernardyńska, *M6. Pismo MSM Energetyka*, no. 2 (114), March–April 2018, p. 8 (first printing: *Nasza Gazeta Sadyba*, October 1998).
- Trepka Tomasz 2018, Dlaczego nie ma wody w Bernardyńskiej Wodzie?, *M6. Pismo MSM Energetyka*, no. 3 (115), May–June, p. 8.

- Warszawa naszych pradziadków... 1893 (reprint, s.n), *Warszawa naszych pradziadków. Ilustrowany przewodnik w podróżach. Ilustrowany przewodnik po Warszawie wraz z treściwym opisem okolic miasta* [reprint], Nakład Redakcji „Wędrowca”, Warsaw, RePrint Drukarnia, Warsaw.
- Wrzeszcz Maciej 2000, Trudne półwiecze, [in:] *W służbie Bogu i ludziom. 50 lat parafii p.w. św. Tadeusza Apostoła na warszawskiej Sadybie*, Maciej Wrzeszcz (ed.), Parafia Rzymsko-Katolicka św. Tadeusza Apostoła, Warsaw, pp. 31–110.
- Yi-Fu Tuan 2001, *Space and Place: The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Internet sources

- Czerniaków Południowy – Przyjazne nowe miasto, na które nie ma pieniędzy, April 18, 2018, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/1845-czerniakow-polud...>, accessed 03.09.2018.
- Ekspertyza – bilans wody Jeziorka Czerniakowskiego w Warszawie, 2009, Dariusz Górski, Katedra Inżynierii Wodnej i Rekultywacji Środowiska SGGW, Warsaw, www.mokotow.waw.pl/mokotow/web/uploads/pub/pages/page_366/text_images/Ekspertyza..., accessed 01.10.2018.
- Hall Karolina, *Rezerwat Jeziorko Czerniakowskie*, <http://panorama.varsovia.pl/varsovia/index.php-frame+main&map...>, accessed 03.09.2018.
- Jaszczuk Witold, Klepaczek Agata, November 19, 2009, *Konflikt wokół zabudowy okolic Jeziorka Czerniakowskiego*, http://zm.org.pl/?=jez_czerniakowskie-kalendarium, accessed 05.09.2018.
- Jeziorko Czerniakowskie wysycha. Jeśli nie będzie zasilane w wodę, to zaniknie!, 27.02.2017, <https://mokotow.pl/artukul/jeziorko-czerniakowskie/139753>, accessed 04.10.2018.
- Mieszkańcy nie chcą bloków wokół Jeziorka Czerniakowskiego, 2.07.2018, <https://warszawa.tvp.pl/37903403/mieszkanicy-nie-chca-blokow-wo...>, accessed 03.09.2018.
- Obronić osiedle Bernardyńska; 31.12.2011 – 26.12.2014, <http://bernardynska.blogspot.com/>, accessed 17.03.2017.
- Odkryli wielobarwny świat i życie w głębinach Jeziorka Czerniakowskiego, 18.09.2016, <http://www.sadyba24.pl/component/k2/item/1349-odkryli-wieloba...>, accessed 11.12.2017.
- Osiedle Sadyba, http://www.mokotow.waw.pl/strona-178-osiedle_sadyba.html, accessed 17.07.2017.
- Plan zagospodarowania dzikich terenów Mokotowa. Będą kolejne biurowce?, 13.01.2015, <https://www.muratorplus.pl/inwestycje-komercyjne/plan...>, accessed 03.09.2018.
- Pronobis Grzegorz, Widzisz - Pronobis Sylwia, Adamczyk Jakub, September, 2018, *Coraz lepszy Czerniaków. Jak zmienić teren przy Jeziorku Czerniakowskim? Raport z konsultacji społecznych dot. zagospodarowania terenu przy Jeziorku Czerniakowskim*, Warsaw, pdf., accessed 15.02.2019.
- Raport SGGW – wysychanie Jeziorka Czerniakowskiego radykalnie przyspieszyło, 17.10.2016, Wydział Budownictwa i Inżynierii Środowiska SGGW, Warsaw. The report was prepared by a team directed by Michał Wasilewicz, www.sadyba24.pl/component/k2/item/1400-tylko-u-nas-raport-SGGW-wysychanie-jeziorka-czerniakowskiego-radykalnie-przyspieszylo, accessed 11.12.2017; see also: <http://mokotow.waw.pl/strona-363-ekspertyzy-i-publicacje.html>, accessed 11.12.2017.
- Rezerwat przyrody Jeziorko Czerniakowskie, June 24, 2018, https://pl.wikipedia.org/wiki/Rezerwat_przyrody_Jeziorko_Czerni..., accessed 03.09.2018.
- Spokój ponad wszystko. Urzędnicy popierają mieszkańców w walce o przyszłość pól nad Jeziorkiem Czerniakowskim; June 25, 2016, <http://sadyba24.pl/wiadomosci/item/1167-spokoj-ponad-wszystko-u-...>, accessed 17.03.2017.
- Sporny teren nad Jeziorkiem Czerniakowski przechodzi w ręce miasta, 02.11.2017, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/1701-sporny-teren-nad-je...>, accessed 03.09.2018.
- Strona internetowa Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Miasto-Ogród Sadyba, <http://www.miasto-ogrod.sadyba.waw.pl/index.php>.
- Stysło Martyna, 2010, *Jak uratować Jeziorko Czerniakowskie?*, https://www.edutuba.pl/2010,Jak_uratowac..., accessed 10.10.2018.

- Urzykowski Tomasz, *Oficerska Sadyba i Miasto Ogród Czerniaków*, May 8, 2008, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,89378,5193535.html>, accessed 7.12.2017.
- Użytkownicy Jeziorka chcą rekreacji, a nie rezerwatu – zaskakujące wyniki badań, July 22, 2014, <http://www.sadyba24.pl/wiadomosci/item/576-uzytownicy-jeziorko...>, accessed 26.11.2017.
- Wojtczuk Michał, November 19, 2009, *Apartamentowiec nad jeziorkiem*, <http://www.domiporta.pl/poradnik/1,126867,7269834,Apartamento...>, accessed 09.05.2018.
- Wojtczuk Michał, May 29, 2017, *Jezioro Czerniakowskie wysycha. Bez zasilania po prostu zniknie*, <http://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,21877969,jeziorko...>, accessed 03.09.2018.

IWONA KABZIŃSKA

THE DYING OF CZERNIAKOWSKIE LAKE, THE DYING OF QUIET:
FROM A HI-FI TO A LO-FI SOUNDSCAPE

Key words: hi-fi and lo-fi soundscapes, Nature Reserve, Czerniakowskie Lake, threats (a.o. desiccation, pressure from recreational uses, construction investments), Warsaw

Raymond Murray Schafer, a pioneer in research on the soundscape, distinguished between hi-fi and lo-fi soundscapes. The hi-fi soundscape is characterized by natural sounds, recognizable as acoustic signals. Such a soundscape has room for quiet. The lo-fi soundscape is dominated by artificial, mechanical, aggressive, irritating sounds, or noise. The emergence of this type of soundscape has been facilitated by the development of industry, by urbanization, by the realization of succeeding investments in transportation, trade, and entertainment, and by the universality of various kinds of “loud” equipment in households and the public sphere.

As an example of passage from a hi-fi to a lo-fi soundscape, the author explains the causes for the degradation of the Czerniakowskie Lake nature reserve. The causes include, above all, the construction of succeeding housing settlements near the body of water, the nearness of busy communications arteries, and the pressure to increase the reserve’s use for entertainment and recreation. These activities not only have a disadvantageous impact on the natural environment, but they also contribute to the production of noise, which drives out the quiet.

The author notes the varying attitudes to changes to the reserve and various visions and expectations for its future. Whether the reserve will be changed entirely into a lo-fi soundscape will depend on the aims and plans that are implemented. Will the traits of a hi-fi soundscape become a phenomenon entirely of the past, of memories and reflections on the changes undergone by a place with which our fates are connected?

Article translated by Michelle Granas

Author’s address

Iwona Kabzińska, prof. dr hab.

Institute of Archaeology and Ethnology PAS

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: red_etno@iaepan.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7709-9999

THE POLITICS OF HERITAGES AND KRAKÓW'S CITYSCAPE

„Etnografia Polska”, t. LXIII, 2019, z. 1–2

PL ISSN 0071-1861

DOI: 10.23858/EP63.2019.008

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA

Institute of Archaeology and Ethnology,

Polish Academy of Sciences, Warsaw

ANNA NIEDŹWIEDŹ

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology,

Jagiellonian University, Kraków

THE POLITICS OF HERITAGES AND KRAKÓW'S CITYSCAPE: INTRODUCTION TO THE SPECIAL SECTION¹

“Uses of the past” – a theme of the 2016–2019 research program launched by the HERA network (Humanities in the European Research Area) – encouraged deeper reflection on how “pasts” are present, formed, and applied in today’s discussions on “identity, integration, political legitimacy, creativity, and cultural dynamics across Europe” (see the HERA network website). Within this framework, the HERILIGION international consortium focused on anthropological studies of the *heritagization of religion* and *sacralization of heritage* in five European countries: Denmark, the Netherlands, Poland, Portugal, and the United Kingdom. The main research question concerned the interplay between two domains defined as “heritage” and “religion” and how these domains function in five different European societies, creating various “religious heritage” assemblages or complexes. Using an anthropological lens and an ethnographic methodological approach, national HERILIGION teams explored when, where, by whom, and in which circumstances “heritages”, “religions”, and “religious heritages” are being defined, made, celebrated, exhibited, and performed, as well as disputed or contested.

Whereas a European background is assumed as a shared research context, studies conducted by five national teams have indicated that focus on the *heritagization of religion* and *sacralization of heritage* also requires analysis embedded in local, national, or regional settings. Western European societies often approach their heritage debates from a postcolonial perspective. These debates are based on the experiences of societies that need to redefine themselves in relation not only to their conte-

¹ This work is part of the HERILIGION project (The Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe) within the HERA program Uses of the Past (2016–2019). This project is financially supported by the HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NOW. The project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program under grant agreement No 649307.

sted pasts but also to their present embrace of new citizens, often of non-European descent and often from former colonies. At the same time, East-Central Europeans tend to shape their discourse around the post-Communist transformation. In this part of the continent, the most frequent historical reference points in heritage debates are related to the Second World War and its aftermath, which led to the creation of the Eastern Bloc. This division of European histories and memories is mirrored in splits in contemporary discourse on heritages, religions, and uses of the past in various countries belonging to the EU. Seemingly, inter-European migrations and settling of numerous “new” Europeans in the “old” European states have not buried these divisions. Recent political shifts and tensions within the EU – e.g. Brexit and radical populist turns in some European countries, including Hungary and Poland in East-Central Europe – suggest that the “past” can be used skillfully in disintegration processes, rather than in the formation of shared European identities and heritages. Additionally, while discourse on religions, secularization, and the relations between Christianity, Islam, “European identity”, and “European heritage” appears in similar forms throughout Europe, it is applied in different political, social, and cultural national circumstances shaping local meanings.

Keeping in mind the broader European picture proposed by the HERILIGION consortium outline, this Special Section aims to highlight several specific aspects of the research carried out in Poland. The Polish project has researched how religious heritages are perceived and constructed *within* and *through* one selected urban space. Our focus was on Kraków, as this Polish historic capital is probably one of the most “heritagized” urban spaces in the country. This is due to not only the UNESCO labeling (the city’s historic center was added to the UNESCO World Heritage List in 1978), but also the historicizing, sacralizing, and nationalizing discourses and practices associated with this city at least since the Romantic period and employed in various political contexts during Communist and post-Communist times.

Members of the Polish HERILIGION team explored contemporary uses of this discourse and these practices and their transformations in ethnological terms. We focused on the anthropological concept of space in relation to “religious heritages”, the performativity of spaces, and their role in commemorative and heritage-making practices. The current political situation in Poland (governmental policy regarding the national past) turned our attention towards tensions between official, mainstream discourses/heritage practices and more bottom-up or marginal activities. These tensions refer directly to the multivocality of heritage spaces, the contextual and dynamic understanding of heritage and identity, and the variety of usages of the “past”.

The collection of five papers published here explores the question of interactions between heritage and politics. Examining the problem from different angles – of state and local policies and of national and transnational patterns of creating and acknowledging heritages – the authors analyze various forms of the politics of heritage and deconstruct processes which enhance the building of heritage hierarchies. The collected material and its interpretations enable a closer look at heritage-making strategies transcending official policies, and show how heritage is actually produced

in social practice. As demonstrated by many scholars, heritage is not a democratic domain; its creation involves practices of inclusion and exclusion, often deriving from state or local policies. This means that its creation not only is a selective practice as such, but also may be used in order to marginalize certain groups or certain “pasts”. In response to this situation, heritage studies researchers have crafted various tools to deconstruct such mechanisms. Their application is necessary, since there is a risk that relationships of power and dominance involved in the building of heritages render the processes of selection and exclusion transparent to heritage audiences. Mainstream heritages, frequently reliant on state projects of national heritages, become naturalized. Furthermore, they set norms for the way heritage should talk about the past and which “pasts” should be presented and which forgotten.

Therefore, contesting mainstream visions of heritage and building alternatives is often a feeble and not very successful enterprise. The papers collected in this section tackle these problems, presenting the location of niches for challenging mainstream, normative visions of heritage, or the reasons why challenging of this kind is nearly impossible in certain political, historical, and social circumstances. Moreover, they focus on demonstrating a variety of both heritages and the policies which concern them in a situation characterized by a seemingly homogenous project of national heritage in Poland. What seems established and stable on the surface seethes underneath. These underlying tensions constitute the subject of the five articles presented here. Importantly, the papers look at heritage from a religious perspective, since the dominant discourse on the Roman Catholic presence in Polish culture, history, identity, and state policy offers a background for research on the processes of sacralization and nationalization of heritage.

In treating the cityscape of Kraków as a sort of an ethnographic laboratory to study these processes, the authors of the collected papers observed how the city's history is seen mostly through the prism of Christianity. Interestingly, this religious heritage, although promoted as genuinely local, is institutionalized through transnational processes (e.g. its presence on the UNESCO list or transnational events organized in the city by the Roman Catholic Church itself) and undermined by Pagan or Jewish claims to Kraków's heritage. Consequently, all the papers presented in this Special Section of the journal reveal that the city's heritage is the dynamic and multivocal outcome of complex interactions between various political and institutionalized forces and more grounded grass-roots initiatives.

Funding:

The HERILIGION consortium (*The Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe*) is financially supported by HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, and NOW within the HERA program *Uses of the Past* (2016–19). The project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program under grant agreement no. 649307. The project's Polish section is based at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of History, Jagiellonian University.

The HERA website: <http://heranet.info/>

The HERILIGION consortium website: <http://heriligion.eu/>

The Polish HERILIGION team website: <https://etnologia.uj.edu.pl/kadra/badania/heriligion.poland>



Pilgrims at the Divine Mercy shrine. Photo by Anna Niedźwiedź

MONIKA GOLONKA-CZAJKOWSKA

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Jagiellonian University, Kraków

BETWEEN ENNOBLEMENT AND EXCLUSION: HERITAGE POLICIES IN KRAKÓW¹

The global career of the notion of “heritage” as one of the central figures of social imagination is undoubtedly an offshoot of the memory boom which Sharon Macdonald described in the context of postwar European identity formation processes (2013, p. 3). In a world of fluid modernity (Bauman 1994) the game of “heritage” allows the participants to drop anchor, look behind, and create an impression of control over the passage of time. The imprecision of the idea is simultaneously its strength and its weakness, as is shown on the one hand by the great interest being displayed in selected elements of cultural heritage, and on the other, by the unending disputes and controversies over what should be the object of heritization, who is entitled to control it and on what principles. Gregory J. Ashworth and John E. Tunbridge’s lapidary definition, which is readily used in Cultural Studies, only outwardly facilitates a precise demarcation of the concept. From the sentence “Heritage is the contemporary usage of the past and is consciously shaped from history, its survivals and memories, in response to current needs for it” (1999, p. 105) we do not learn anything about the objects of those activities. We do not know who exactly is occupied with “processing” the past, who defines the needs, and finally whose memories are subject to manipulation.

It would seem that the source of the above misunderstandings lie in the very term “heritage” itself, on account of its ambiguity and of being firmly rooted in common knowledge. In the case of the Polish language, the word was at first a legal term meaning an inheritance (*dziedzictwo*) from forebears (*dziad*) (Brückner 1921). At present, its semantic field encompasses a range of other signifiers, which function in the natural language as its synonyms, expanding the sphere of connotation. The collection of such synonyms also contains expressions such as legacy, tradition, and monument, and even, in the broad sense of the term, culture. Heritage is understood by those using the term subjectively to mean specific material and symbolic cultural resources, existing *per se*, which the community has inherited from preceding generations and with which it has an emotional relationship.

¹ This research was funded by the HERILIGION project “Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe”, HERA.15.033. The project is financially supported by the HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NWO, and the European Commission through Horizon 2020 under grant agreement No. 649307. The project’s Polish section is based at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of History, Jagiellonian University in Kraków.

Interestingly, a similar attitude is adopted in specialized agendas and by experts, who are not only professionally engaged in so-called heritage management but also in producing knowledge on the subject. Theoretically conscious of the contractual status of heritage and its processual character, in the course of their work they often suspend their critical perspective in order to point authoritatively to resources worthy of being called heritage. They plan the activities that should be undertaken in regard to that heritage. Thus they enter the role of curators of social memory and attempt to shape it: for instance, by protecting cultural goods or managing heritage². If they are well acquainted with the social environment in which they work – its values and needs – they can generally rely on its support. If their project collides with the environment, they will meet with indifference and sometimes even with opposition.

The whole world is currently encompassed by the institutionalized movement, initiated by UNESCO, to promote selected cultural resources, thus stimulating new modes of thinking about our own past. Specific objects, practices, and ideas with a certificate of “originality” or of being “from the past” become tools of identity representation and simultaneously a product with measurable economic value, as is very aptly conveyed by the title – *Ethnicity, Inc.* – of John and Jean Comaroff’s book analyzing the phenomenon (2009). The powerful social movement we are observing contemporarily, which is concentrated on the search for, construction, and management of both material and entirely intangible cultural phenomena described by the term “heritage,” seems much more effectively to answer difficult questions about the past than critical historiography, which is concentrated on an in-depth but distanced analysis of sources (Lowenthal 1998). In the heritage perspective, the past is not only teleologically linked with the present but is also written into a vision of the future, providing existential meaning to a community emotionally that identifies with that heritage (Kowalski 2014; Macdonald 2013). Although the range of objects, practices, and ideas dictated by the interests of the heritage perspective is selective, the picture of the past from which it is created makes it seem cohesive and attractive. This is equally important not only for the creators of the transmission but for its potential recipients, as the use of suitable discursive methods helps in neutralizing dilemmas and conflicts.

MODELING IDENTITY

In the context of identity formation processes, treating the past as heritage has even more far-reaching effects. The imaginary nature of heritage makes it an effective tool for building and integrating a community, which in this manner creates an image of itself. In contrast to history, which is concentrated on the cumulation of knowledge and its continual verification, heritage is based primarily on an attitude of believing, of requiring group acceptance and loyalty. As David Lowenthal writes,

² I intentionally refrain from mentioning any names here, because, considering the scale of the phenomenon, the list would have to be very long, or in a shorter version might seem tendentious.

History tells all who will listen what has happened and how things came to be as they are. Heritage passes on exclusive myths of origin and endurance, endowing us alone with prestige and purpose. It benefits us by being withheld from others. Sharing or even showing a legacy to outsiders vitiates its value and power (1998, p. 8).

The community's recognition and embrace of the past as its own entails the necessity of addressing those fragments that from the viewpoint of critical historiography do not fit the postulated image. This kind of lack of continuity, of breakage, of historical imprecision in patrimonial narratives does not arouse unease or doubts of the community making use of those narratives, as the omissions are not accidental. Balancing between exclusion and appropriation, dislike and affirmation, heritage helps the community find existential meaning. Thanks to heritage's ambivalent, paradoxical nature it is an unusually flexible and currently popular instrument of social identification, showing various social groups their place in the surrounding world. In this context, it is worthwhile to refer to Krzysztof Kowalski's commentary in his study, "On the Essence of European Heritage",

The mythic nature of heritage is not expressed, however, in full in its apocalyptic teleologicality (for instance, an object of conflict), as it does not exhaust the entirety of its clearly dual potential in the sinister context. After all, on the one hand, heritage justifies destruction but on the other, it can adopt "foreign" goods and injuries and make them "our own". The change of axiological perspective leads to the preservation of goods that had previously aroused no one's interest. This produces a kind of promise for the valorization and protection of other goods than those that are exclusively "ours". Heritage thus carries in itself both the seeds of conflict and kernels of hope that there might be a state in which "foreign" goods and "foreign" victims, victories, and successes could become "ours" (2014, p. 142).

Thanks to its ability to combine contradictions, heritage is becoming a valuable tool for historical policy and a subject of rivalry at various levels of power, beginning with small local communities and ending with large supranational institutions³. The process that UNESCO sanctioned in the 1970s, by which specific institutions and groups of experts certified selected cultural phenomena as worthy of protection and preservation for humanity on account of their "exceptional universal value," not only corresponded very well with the specific historical moment but also marked out an ambitious plan for the future. Sharon Macdonald discusses the prospective dimension of heritage in an interesting manner, referring to the concept of the "future as cultural horizon" and the "future as cultural fact" formulated by Arjun Appadurai (Appadurai 2013; Macdonald 2019). She calls attention to the potentially far-reaching effects that specific decisions and activities within the "heritage-design process" could have. The more the parties are aware of the transformative force of the processes in which they are engaged, the greater the responsibility they bear for the future; this concerns everyone, including those persons who, as experts, are engaged in studying and describing the phenomenon. "Nevertheless, from what we have seen so far,"

³ Historical policy refers to "...the deliberate and conscious actions of the authorities, aiming to maintain in society a set vision of the past." It also signifies a "dispute between various interest groups, trying to suggest, or more strongly, to 'impose' on society their vision of the past" (Stobiecki 2008, pp. 175–176).

writes Macdonald, “there is little doubt that heritage-making does often involve social side-lining and hierarchies of the heritageable” (Macdonald 2019). Each of the sides engaging in this kind of project, however much they may try to maintain “neutrality,” transform reality by their participation and lead to cultural change. In essence we are dealing with a new version, supplemented by the paradigm of self-reflexivity, of an old problem which has been widely discussed in anthropology and which Jerzy Szacki defined as “recreated tradition” (2011)⁴, Eric Hobsbawm and Terence Ranger called “invented tradition,” (1983) and Allan Hanson named “cultural invention” (1989). The prospective dimension of heritage policy and especially the hope that it can be transformed into a peaceful platform for cooperation of varying social groups is well illustrated by the *Warsaw Recommendation on Recovery and Reconstruction of Cultural Heritage*, a document produced during the course of the conference “The Challenges of World Heritage Recovery, International Conference on Reconstruction” in 2018 (*Biuletyn* 2017–2018). One of the document’s subchapters, entitled “Communities” contains well-known formulations of Enlightenment ideology, such as social justice, free speech, universal rights, and equal access to cultural resources, which have been included in the new context of a global program for the protection of heritage, based on the principle of broad social participation.

Decisions on recovery and reconstruction should follow people-centered approaches and fully engage local communities and, where appropriate, indigenous peoples, as well as other relevant stakeholders. Recovery and reconstruction should enable people to connect to their heritage, identity and history. In reconstructing heritage, consideration should be given to social justice and property titles and a rights-based approach should be applied, which would ensure full participation in cultural life, freedom of expression and access to cultural heritage for all individuals and groups, including refugees and internally displaced people, where relevant (*Warsaw Recommendations* 2018, p. 3).

The combination in the said declaration of the “field of social experiences with the horizon of expectations,” as Bronisław Baczko wrote of the essence of utopian imagination, turns it into another version of the utopian idea as a perfect project of a social organization (1994, p. 91) freed from antagonisms, constructed on the basis of humanitarian principles, and promising universal peace and security. To guarantee that order a special legal order with an extensive network of institutions was to be created and led by the World Heritage Committee in the role of the Senate. In this perspective, heritage is not just a common good requiring protection, but becomes a superior value, which according to the creators of the project will effectively bond the citizens of Heritopia and constitute a basis for its harmonious existence in the future. Although since the announcement of the Convention on the Protection of World Cultural Heritage in 1972 the pattern of introducing cultural policy has become more flexible and, at least theoretically, the focus is on the subject identifying with it, so-called heritage management and the procedure for adjudication are still highly formalized and hierarchical (Macdonald 2019; Silverman 2016).

⁴ Jerzy Szacki formulated the idea of created tradition at the beginning of the 1970s, using the term to describe imagined elements of cultural heritage, which in reality had not earlier belonged to that heritage.

While democratic and conciliatory at the level of official discourse, in practice, heritage policy is entangled in a complicated network of institutional dependencies and hierarchies, within whose framework there is an unceasing rivalry for the right to cultural, social, and economic resources of value to their participants. The conflicts that appear are generally connected with differing and at the same time relatively stable memory figures (Kowalewski 2012, p. 99) which are rooted in the social imagination of competing groups. Thus, too, in a situation of memory conflict, actions arising from heritage agendas and aiming for an institutionalized resemanticization of the environment under the banner of reconstructing heritage (for instance, erecting statues, changing street names, organizing museum exhibitions) may meet with criticism from the social environment in whose name those agendas are theoretically operating (Morgan 2004). It is not solely economic interests – as the adherents of a class-based social theory proclaim – that are behind the disputes over heritage, its range, preservation strategies, and use practices. There are also fundamental questions about identity asked by *homo symbolicus*: about who we are, who our ancestors were, and what are the boundaries of our heritage.

PALIMPSESTS AND HIERARCHIES

In the context of reflections on heritage the metaphor of palimpsest seems particularly handy (Saryusz-Wolska 2011). Considering the semiotic complexity of space and linking it more clearly with the temporal dimension, the metaphor also draws attention to its processual nature, which is entwined with the dialectic of forgetting and recalling. David Harvey's proposed view of the urban environment as a palimpsest, which is "[...] a series of layers constituted and constructed at different historical moments all superimposed upon each other" (1989, p. 22), seems to be especially useful in the case of a semiotic reading of the space of so-called historical cities because it allows for the reconstruction of the complicated imaginary structures connected with those areas. Such a view is actually very similar to the interpretation of urban space once proposed by Boris Uspenskij, who viewed the creation of cities' histories as a process consisting in:

[...] selecting events and giving them meaning [...] from the viewpoint of the present to the degree that memory of them is still live in the collective consciousness. At the same time, the past organizes itself as a text read from the perspective of the present (1998, p. 27).

Looking at heritage through the prism of memory politics⁵ requires scholars of heritage studies to use emotionless research procedures, which can be academically

⁵ Instead of referring to Aleida Assman's memory typology, I suggest a return to Maurice Halbwachs's still inspiring and by now classic theory of the social frames of memory, which give cohesion to our thinking. Events from the past are selected in regard to ongoing needs and arranged in new sequences. What is willfully forgotten, on the other hand, is what could divide groups and threaten the present state of social balance (1969).

verified. In the case of “anthropology at home,” a particular challenge is the requirement of self-reflexivity in order not to enter the ethically dubious role of a politically engaged specialist in social engineering. However, what happens when the recovery of heritage’s individual layers and reconstruction are done by the users of the space themselves, who are variously connected with it by political, economic, religious, and other ties. In such situation the palimpsest space begins to function as a warehouse full of memory traces, which, drawn into the light of day and placed in an appropriate configuration, present a version of the past in accordance with the users’ wishes. The multilayer structure, being the “effect of both layering and erasure, as well as renovation, retrieval, and rereading of what was formerly hidden by successive layers of meaning” (Kowalski, p. 64), enables various memory communities to find themselves within its framework, even though they are often competing and not infrequently also in mutual conflict on account of different historical experiences, varying worldviews, and divergent political interests. On entering social circulation, the palimpsest transforms itself into heritage, which, as Kowalski writes, “in always belonging to someone, has additional potential of opening itself to other allegiances and other interpretations” (2014, p. 64). Treating the palimpsest space of the town as heritage also brings essential practical consequences, because thanks to its attractive form, this kind of playing with the past usually produces measurable economic value. Thus its potential is often intensively used in marketing strategies for post-mass tourism, which is oriented toward the needs of more exacting recipients, who in travelling to a location seek what is out of the ordinary, original, and mysterious (Urry 2002).

It is important, especially in the case of cultural or historical tourism, that attractions in the heritage category should have a certificate of authenticity from a public authority – a government institution, a cultural center, a museum outlet, a socio-cultural organization, and so forth. On the market, however, what counts is not only having the title of heritage but also occupying a specific place. A bureaucratized, multilayer system of certification creates a hierarchical order in the shape of a pyramid, at whose summit there are objects with the status of world heritage and at the bottom, those of local heritage. Questions of who, what, and which list depend in essence on arbitrary decisions of institutions which always speak in the name of some social milieu managed by people with specific political views, raised in a specific cultural environment, and representing a specific group of interests. If we control people’s memory, says Foucault, we control their political activity, especially their resistance and opposition (1975), thus it is very important for authorities to be concerned with what is subject to remembering and what should be forgotten (Hirszowicz, Neyman 2001).

Since *noblesse oblige*, the price for occupying a high place in the specific memory ranking is the necessity of adapting to the restrictive rules instituted by the heritage policy managers, who refer to specific values and ideas. A formalized system of certification strengthens the hierarchical order, becoming a form of symbolic violence (Bourdieu, Wacquant 2001, p. 162–163), capable of silencing voices offering

alternatives to the official narrative. At the same time, along with a higher position on the heritage list, diversity and multiplicity of meanings give way to emblematic representation. Here is how Tunbridge and Ashworth comment on the process:

A generic heritage is, at least, relatively free of dissonance and unlikely to provoke social fiction. The tourist-historic city, then, becomes a near universal icon, symbolizing just “old” or “traditional”, without reference to any particular age or local tradition. As such it evokes almost universal feelings of continuity, familiarity, well-being, or reliability. The tourist-historic city becomes a stage for the display of a placeless vernacularism. The local becomes globally accessible as all can experience it everywhere, anywhere, through the localism that is now divorced from locality. Similarly, localities can express themselves through universal rather than place- or time-specific symbols. This prospect may be viewed as a deplorable nightmare of sterile uniformity or a highly desirable conflict-free, all-accessible utopia (2004, p. 220).

The cumulation, in a relatively small space, of cultural resources supplied with a certificate of heritage on various levels (local, national, global) provides, on the one hand, the possibility of identification for various social groups, and on the other, a new hierarchy in the symbolic and social order. This is particularly visible in a situation where groups whose cultural resources do not fit in the canon defined by the certifying institution lay claim to the title of heritage. The difference in opinion as to the value of said resources reveals not only different political views, hidden prejudices, and ongoing conflicts over memory, but also different visions of the future. Those things that in the opinion of decision-makers are not worth preservation for future generations may turn out to be precisely what is worthy in the eyes of the inheritors. The “dissonant heritage” of which we are speaking here is based on the ideas of discrepancy and incongruity (Tunbridge, Ashworth 1996, p. 21), and in essence reveals the logical inconsistency and conventionality of the category of heritage itself, on which the policy is based. If the actions postulated by the authors of the term offer an opportunity for the social negotiation of meanings, such a policy in principle is not worrying. However, if the diverse voices of the inheritors are entirely ignored, it undermines the credibility of the heritage management institutions.

THE HISTORIC CENTER OF KRAKÓW:
WORLD HERITAGE, HISTORICAL MONUMENT

A good illustration of the above-mentioned tension that heritage policy can generate is the case of Kraków and its palimpsestic, semantically dense but also symbolically hierarchical space. The city, whose center was entered on the World Heritage List in 1978, has become a bustling laboratory (Niedźwiedź 2019) where various teams of government officials, cultural center or museum employees, and social activists conduct sometimes collaborative and sometimes entirely independent work processing selected elements of the past under the title of discovering and protecting the city's material and intangible heritage. The model and point of reference for their activities, which currently encompass all areas, is the center, the Old Town, which stands at the

top of Kraków's heritage summit and was recognized by UNESCO as a common good of global significance. Sanctioned by the National Heritage Institute in 1994, the Old Town is simultaneously a national Historical Monument⁶. Having a world heritage site within a country's territory is ennobling but could simultaneously evoke a certain cognitive dissonance because from the logical standpoint it requires that heritage to be shared with the inhabitants of the whole globe. If the site is loaded with national symbolism and strongly rooted in national mythology, as is the case with Kraków, the question is even more complicated (Purchla 2018). In Cold War conditions, the city's entry on the first UNESCO World Heritage List was a special kind of political gesture, meant primarily to symbolically confirm the city's centuries-long participation in European culture, which in the subtext could mean identification with the "Western civilization". Actually, the official justification of the decision used the term "Central Europe" and Kraków itself was presented in one sentence as a place where the culture and art of East and West met. Nevertheless, the detailed argument is in essence an apology for the urban culture of the Old Continent with its art, scholarship, trade, institutions of power, and Christian centers of worship. Inclusion of the Kazimierz historical quarter was supposed to be a reminder of the role of Jews in the development of Europe's urban civilization. Here is a passage from the document:

The historic layout of Cracow, with Wawel and Kazimierz, is one of the most outstanding examples of European urban planning, characterized by the harmonious development and accumulation of elements representing all architectural styles from the early Romanesque phase up to Modernism. The importance of the city is evident in the urban layout, numerous churches and monasteries, monumental secular public buildings, the remains of the medieval city walls, as well as urban places and town houses designed and built by high-class architects and craftsmen. The value of the ensemble is determined by the extraordinary accumulation of monuments from various periods, preserved in their original form, with authentic fittings, which combine to create a uniform urban ensemble in which the tangible and intangible heritage is preserved and nurtured to the present day.

The dominant point of the urban ensemble, Wawel Hill, is the symbol of the crown, a necropolis documenting the dynastic and political links of medieval and modern Europe. Cracow, one of the largest administrative and commercial sites in Central Europe, was a centre of arts and crafts, a place where Eastern and Western culture and art met. The importance of Cracow as a cultural centre of European significance is reinforced by the existence of one of the oldest universities of international renown, the Jagiellonian University. The picture of the city's cultural richness is supplemented by Jewish monuments of Cracow's Kazimierz⁷.

The pan-European tone of the above text, without national references, makes Kraków into a genus purged of distinctive elements of representation, one that fits

⁶ The National Heritage Institute considers a historical monument to be an entity "shaping social identity and creating the sense of national bonds. https://www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Ochrona_dziedzictwa_kulturowego/, accessed 10.11.2018.

⁷ https://www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Zabytki_w_Polsce/Miejsca_na_liscie/Listy_miejsc/krakow/Krak%C3%B3w%20-%20SoS%20-%20decyzja%2032COM%208B.85.pdf, accessed 25.06.2019.

very well into the idea of antiquity, which is attractive to contemporary tourists. In the context of the heritage of historical cities, Tunbridge and Ashworth wrote that “They have all become near-ubiquitous non-place-bound codes conveying a generalized historicity, in Western-dominated cities at least” (2004, p. 220). The effect is even more visible when we compare it with another, seemingly very similar text, justifying the National Heritage Institute’s granting the title of Historical Monument to Kraków. In the social imagination of Poles, this certificate sanctioned Kraków’s specific cultural rank on the map of Europe while simultaneously confirming the national nature of its heritage. Introducing a more precise chronology of the kings of Poland and paying attention to the value of local art solidifies Kraków’s image and is supposed to emphasize its uniqueness. At the same time, a strategic role in passing from a pan-European to a national discourse is played here by a section describing the Wawel. From the perspective of national heritage policy, the castle and cathedral are no longer so much a testimony to European unity based on dynastic relationships and political alliances as above all a dominant symbol of the continuity of Polish statehood:

The dominant architectonic complex – the royal castle on the Wawel, the center of state power from the dawn of the Polish state, the headquarters of the majority of the ruling Polish dynasties, the necropolis of the kings of Poland [emphasis mine – M.G.C.] – is one of the largest of this type of defensive residential complexes joined with a city. On the Wawel, at the royal residence, the focus was on intellectual, cultural, and artistic life, leaving in succeeding epochs outstanding works of art, which have been preserved to this day⁸.

The dual status of national and global heritage means that the historical center of Kraków, which since at least the second half of the nineteenth century has been a destination for patriotic Polish pilgrims, is currently one of the most popular points on the tourist map of Europe. The title of “world heritage” has brought to the city measurable economic benefits and, as in other countries of Central and Eastern Europe (Ashworth, Tunbridge 1999, p. 112), has contributed to supporting the restoration of the city’s historical fabric. Kraków has thus become a tourist attraction (MacCannel 1999). With the opening of the borders after 1989 it began to draw ever larger crowds of tourists⁹ and is currently one of the three most frequently visited places in Poland. As mentioned above, the processing of the past in terms of “heritage” today encompasses all of Kraków and is primarily an instrument of education policy, addressed to the inhabitants and especially to the youth, supported by local, as well as national and EU funding. However, there is a place within the city that clearly distinguishes itself by the scope of such activities and, moreover, that sometimes causes problems for the institutions controlling the “correct” course of the heritage-producing process. This place is the district of Nowa Huta, which lies in the eastern part of the city.

⁸ https://www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Zabytki_w_Polsce/Pomniki_historii/List_a_miejsc/miejsc.php?ID=294, accessed 18.06.2019.

⁹ The number of visitors to Kraków in 2018 was 13.5 million in total, of which 23% were foreign tourists. Since 2005, the number has increased almost twofold. See <https://www.bip.krakow.pl/zalaczniki/dokumenty/n/234010/karta>, by Krzysztof Borkowski, accessed 25.06.2019.

SOCIALIST NOWA HUTA: A HISTORICAL MONUMENT AND CULTURE PARK

From the viewpoint of the current, nationally oriented memory politics, Nowa Huta is above all the child of postwar Poland's communist regime. This view of the district comes from the conviction that the construction of a gigantic metallurgical plant and town just beyond Kraków was intended to punish its inhabitants for their hostile stance toward the communist authorities, as shown by the results of the referendum in 1946 and parliamentary elections in 1947 (Purchla 1996). Prewar Kraków's economy was based on trade and services lacking large industry, it also had the longest university tradition in Poland, numerous postwar migrants from landed estates and from cities that found themselves within the borders of the USSR after the borders were moved, and very strong presence of the Catholic Church. Nowa Huta indeed appeared to be a negative of that picture – an industrial workers' monoculture, settled by migrants from the countryside, or in other words, a symbol of Stalinist industrialization, degrading the former capital of Poland. The prevalence of this view is shown by a statement of the chairman of the Social Committee for the Renovation of Kraków's Historical Monuments, Franciszek Ziejka, to the Polish Press Agency on the 40th anniversary of Kraków's entry on the World Heritage List:

The world has heard of the city, which in the postwar period, as a result of Polish People's Republic propaganda, was supposed to be associated with Nowa Huta. Entry on the UNESCO list was a reminder to the European consciousness that Kraków is a pearl of world heritage. It was also a form of compensation to Poland's former capital for its years of dramatic history¹⁰.

As the Nowa Huta plant was supposed to be the largest producer of steel in the country, its effective functioning involved the need to create appropriate residential facilities, capable of housing thousands of future employees and their families. Thus at the same time as the plant was being built, an entirely new settlement was begun on adjacent land and was planned to be a model modern socialist town. After two years, however, the authorities abandoned the idea and decided to include Nowa Huta within the administrative boundaries of Kraków as one of its districts. The emergence of the town and establishment of the gigantic steel plant led in a very short time to a radical transformation of the socio-cultural landscape of the entire vicinity and the creation of a kind of industrial monoculture. Under the pressure of the growing steel plant and the housing settlements, in villages, cultivated fields, orchards, and gardens

¹⁰ <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1354101%2Ckrakow-bedzie-obchodzil-40-rocznicewpisaniana-na-liste-swiatowego-dziedzictwa-unesco.html>, access date: 04.07.2019. The construction of the metallurgical plant in Nowa Huta was one of the most important investments of the Six Year Plan (1950–1955), the second in the postwar program to rebuild Poland based on a strategy of forced industrialization (Salwiński, Sibila et al. 2008). In the 1950s, 211,000 persons came to work at the plant, of which one third settled permanently (Siemińska 1969, p. 36). The steelworks continued to draw thousands of people well into the 1980s. The systemic transformation in 1989 brought radical change, which began with a program to restructure the plant and led to a drastic reduction in employment. The numbers employed in the steelworks were 38,674 in 1979; 29,288 in 1989; 8,686 in 2000, and around 3,500 in 2018. In 2005 the plant was bought by the concern Mitall Stell Poland S.A. (currently ArcelorMittal Poland S.A.). See <https://poland.arcelormittal.com>, accessed 20.05.2019.

began to disappear (Mieziań 2002; Piasecki 1971). “The most wonderful lands” – as today the former owners remember with regret their lost farms – were almost entirely absorbed by the town (Gryczyński 2006; Gryczyński 2008). Such experience of loss of home and land by the local farmers, which constituted during the entire period of the Polish People’s Republic a “hidden transcript”¹¹, was transformed along with the liberation of social memory in 1989 into a “public transcript” (Scott 1990, p. 184), one more reminder of the trauma of the autochthonous population in connection with the building of the new town.

The first generation of workers employed in the plant was recruited largely from those engaged in its construction, which along with opening of succeeding production departments were retrained and became full-time employees. In terms of identity formation processes, the workers viewed the Nowa Huta plant and its vicinity as their home and belonging as it was built by their collective efforts. After the stage of construction in the 1950s, the period of real socialism arrived. The cyclical economic crises in Poland from the 1960s on, in connection with the totalitarian system of government, produced an ever greater disappointment with the system, which gradually gave rise to organized social resistance. In Nowa Huta, this process peaked in the 1980s, when strikes and massive street protests heightened the sense of community among the locals – this time based on the experience of collective rebellion against the authorities. Strong identification with the district is felt to this day not only among the above-mentioned inhabitants; it can also be noticed in the collective life being lived in the courtyards, in housing settlement clubs, and in various kinds of local social associations (Golonka-Czajkowska 2013; Lebow 2013; Poźniak 2014).

The former construction workers today reminisce calmly about the difficulties connected with the first period of building and settling in Nowa Huta. They treat that period as a stage in their lives which was not easy but was by no means tragic, especially when they begin to compare it with the time of Second World War and the humble living standards in their native parts¹². One will not find bitterness, regret, or fear in their accounts. Instead, they speak of the enthusiasm, the hope for a quiet life, and of their stubborn striving to obtain their own small, private stabilization, which meant a roof over their head and steady work ensuring a quiet existence. Asked about social problems in the first years of living in the Nowa Huta, they most often mention alcoholism, whose source they see not so much in the “system”, that is, in the deliberate aim of the authorities, as in the ordinary human weakness of those who became addicted. At the same time, they note that in contrast to the present situation, in those days they felt safe in the streets.

They treat the time of construction as an integral part of their own history, the outcome of work by the thousands who came here. Memory of that time, entwined with

¹¹ A “hidden transcript” as James Scott writes, belongs to the discrete sphere of infrapolitics practiced by disenfranchised groups. It is their means of resistance against the authorities, a social sphere in which they can reveal, without fear, opinions, preferences, and aims that are different from those of the official narrative.

¹² On the basis of ethnographic research conducted by the author in the years 2012–2013 based on the method of autobiographical interviews among the first group of Nowa Huta settlers and plant workers.

the myth of a “time of selfless effort, authentic ardor and enthusiasm,” forms today the basis of their local identity (Golonka-Czajkowska 2013; Gut 1994). With pride, they point to the apartment blocks, the green squares and wide streets, which they raised in the middle of nowhere, among meadows and grain fields. In their memories, the proverbial Nowa Huta mud is not so much a depressing metaphor for the conditions of life during construction as a sign of the amorphous material from which they managed with impressive speed to create a comfortable and, to their minds, beautiful town.

Currently, a variety of memory groups act as representatives for the inhabitants of Nowa Huta. Each of them makes the district into a point of reference for their group identity and refers to the category of heritage, conceptualizing it in their own way¹³. In some cases, heritage connotes material substance, defined according to a typical key of “ancientness” and thus testifying to the rich past of the land – a thirteenth-century Cistercian monastery, Gothic and Baroque churches, and nineteenth-century architecture. Objects connected with the beginnings of Nowa Huta in the strict sense are also viewed as belonging to that “ancientness”, that is, its heritage from the years 1949–1955, whose material traces are the first Nowa Huta settlement, the social realist construction of the town center and the plant. Evidence of the inhabitants’ resistance to the authorities in the years 1960–1988 is also considered heritage, especially of the first Nowa Huta church, The Lord’s Arc, built in the 1970s thanks to the overwhelming support of the inhabitants.

Events from recent past raise the emotional temperature of the narratives and the degree of engagement in the process of heritage reconstruction. The attitudes range from pride to embarrassment, affirmation to negation, depending on individual fates and political sympathies. The place of an impersonal “ancientness”, which requires identifying with an abstract imaginary community, is occupied by “recent” heritage, which is the register of the experiences of their own ancestors – near and distant relatives, neighbors, and work colleagues – a trans-generational memory preserved in language and embodied in daily practices and ritual situations (Baraniecka-Olszewska 2018; Connerton 2006). This approach to the events of their own district is well illustrated by a passage from a statement by a Nowa Huta social activist, Maciej Twarog, published in a local newspaper:

Nowa Huta is an intergenerational history. The history of people. The history of people who came here from various parts of the war-torn country – of Poland destroyed by war. They came in order to build houses for themselves and a great steelworks, which was supposed to be a guarantee that they would have work, that is, something those people had never had. In the case of my father, I can say, that this is how it was. Nowa Huta gave him everything. From learning how to read, write, and do sums through learning a good trade as a mason. And everything that they left behind – those successive generations of Nowa Huta settlers – it’s as if today it’s bursting. Those first inhabitants, on the other hand, had to get together, work together, become acquainted and become friends¹⁴.

¹³ The Nowa Huta Heritage and Identity Workshop of the C.K. Norwid Nowa Huta Culture Center has been very active in this sphere, initiating a series of activities for both Nowa Huta inhabitants and for other people. The leaders of the Workshop also publish original guides to try to deconstruct stereotypes in regard to the district and to show its cultural richness (Kłaś 2017; Kłaś 2018; Kłaś, Wąchała-Skindzier 2019).

¹⁴ <https://dziennikpolski24.pl/krotki-wywiad-maciej-twarog-na-70lecie-huty-zamiast-festynow-chcialbym-czegos-co-zostanie-na-dluzej-wideo/ar/c15-14236433>, accessed 28.06.2019.

A strong identification with heritage of this kind, even though theoretically it fulfills the academic conditions necessary to be defined as such, at the level of social practice becomes a source of misunderstandings and problems for the higher level authorities, especially at the national level. For as long as the activities of local patriots can be qualified as belonging to the category of local heritage, they do not threaten the official historical policy of the authorities. However, if they have ambitions to rise above that level, they begin to create an image problem and – as in the case of socialist heritage – to seriously collide with the contemporarily popularized image of postwar Poland as a dark period of Soviet occupation, totalitarian subservience, economic downfall, and cultural decline.

The unsuccessful efforts of Nowa Huta society and council members to have the town's socialist realist center granted the status of world heritage is an example of this kind of divergence between a local imagining of heritage and the central authorities' heritage policy. The first step toward having Nowa Huta's value recognized was the voivodeship conservation office's entry of the urban layout of the oldest part of the district in the register of historical monuments in 2004¹⁵. In the official justification, the area was recognized as "a representative example of socialist realist urbanism in Poland", which "on account of its urban, architectonic, and historical attributes has major value for the history and cultural landscape of Kraków, and in the context of Poland's history and European urbanism"¹⁶. A few months later, the City Council decided to support efforts to have the oldest part of the district entered on the UNESCO list. Considering the negative image of the district that is rooted in the collective imagination of the inhabitants of the remaining parts of Kraków, and the simplification, hyperbolization, emotional, and unequivocal judgments that characterize many of the statements about Nowa Huta, such a declaration created an opportunity for the Nowa Huta inhabitants to improve the district's image in the minds of their fellow citizens and to shed their insecurities about being from a "worse" part of Kraków. At least officially, this is how the initiators of the campaign for the entry¹⁷ spoke on the subject, seeing in it simultaneously a chance for a better use of their district's tourist potential and its potential economic development. In 2013 the experts engaged in promoting the candidacy emphasized the objective value of the buildings. The Chairman of the Polish National Committee ICOMOS, Bogusław Szmygin, considered that "[it] represents a closed period in the development of architecture, of a supra-regional nature, which from the perspective of time already has a certain value"¹⁸. At the time, another expert called attention to

¹⁵ According to the provisions of Polish law, a historical monument is defined as "[...] real or moveable property, its parts or complexes, being the work of humans or of their activity and providing evidence of a past era or event, and whose preservation is in the social interest on account of historical, artistic, or scientific value" (*Journal of Laws* of July 23, 2013, section 1, art. 3).

¹⁶ http://www.bip.krakow.pl/?sub_dok_id=514, accessed 29.06.2019.

¹⁷ Local city councilors, local culture centers, members of local cultural NGOs, and employees of the Nowa Huta division of the Historical Museum of the City of Kraków participated in the campaign.

¹⁸ www.gazetakrakowska.pl/nowa-huta-i-berlin-chca-razem-wskoczyc-na-liste-unesco/ga/c3-900515, accessed 30.06.2019.

the fact that its unique attributes should be a sufficient argument for awarding it the title of world heritage:

Nowa Huta has the potential to be entered on that list and it would be the second such place, alongside Brazil. Part of the list is devoted not only to historical monuments from several thousand years ago but also to cities that emerged in the second half of the twentieth century, for instance, Oscar Niemeyer's Brasilia. Nowa Huta fulfills all the requirements. It is the only place in Poland and one of not many in Europe to have a perfect urbanist grid. It was designed from A to Z. [...] That is what we should protect. The manner of its planning, construction, and habitation, the material and intangible heritage of Nowa Huta and the urban architecture from the turn of the 1940s to the 1950s. This is the unique thing that cannot be found anywhere else¹⁹.

Nevertheless, the attempt to advance the old part of Nowa Huta in the "heritage hierarchy" ended in failure. A new idea in 2013 – for Poland to join Germany in a campaign to have social realist heritage entered on the list (the heritage in this case being Karl Marx Alee in Berlin)²⁰ – was not acted upon and did not meet with approval from the central authorities. A representative of the Ministry of Culture and National Heritage made the matter clear after a meeting of the Offices of the UNESCO World Heritage Committee when she claimed that the candidacy of Nowa Huta had not been officially announced and furthermore it was not being considered as a future historical monument. During this same interview, she declared, however, that Gdańsk Shipyard, as the birthplace of Solidarity, had a chance at such a nomination and the entry of that facility on the UNESCO list would be a "symbol of the fall of communism in East Central Europe"²¹. For the national-conservative authorities, a narrative about the end of socialism in Poland seemed much safer than a narrative about its beginnings.

SUMMARY

Heritage is in essence a discursive category, defined for the use of historical policy and supplied with a range of restrictive regulations. It is the product of a particular ideology and historical conditions. Portrayed as an objective entity, by means of persuasive rhetoric it can be used to evoke positive feelings and above all pride (a community's collective state of self-satisfaction), or negative feelings – collective anger and sense of loss. It thus has the ability to integrate a community by imposing an appropriately configured social imaginary referring to the community's history.

¹⁹ Excerpt from a 2015 radio interview with Paweł Jagło, the then director of the Nowa Huta division of the Historical Museum of the City of Kraków: <https://www.radiokrakow.pl/rozmowy/nowa-huta-to-unikat-a-wpisanie-na-liste-unesco-to-szansa/>, accessed 30.06.2019.

²⁰ Berlin's candidacy, which was promoted by Bürgerverein Hansaviertel e.V. with Corbusierhaus e.V. and the Hermann Henselmann Foundation, was confirmed by the Berlin Senate and in 2013 received the support of the Ministers of Education and Cultural Affairs of the Länder in the Federal Republic of Germany. In 2014, however, it was rejected by the UNESCO International Advisory Board. <https://hansaviertel.berlin/en/unesco/auf-dem-weg-zum-weltkulturerbe/>, accessed 02.07.2019.

²¹ <https://www.radiokrakow.pl/wiadomosci/krakow/nowa-huta-nie-jest-kandydatem-do-wpisu-na-liste-swiatowego-dziedzictwa-unesco>, accessed 30.06.2019.

This process depends on extracting, reconfiguring, and exhibiting those elements of the past that are in accord with the ideological program of the present authorities. However, those elements which do not fit that ideological program, or are considered problematic or embarrassing, are simply eliminated as inappropriate from the viewpoint of state interests. At most, they might be supplied with the label of local heritage, which safely limits their reach.

The fate of Nowa Huta, in being considered an inappropriate candidate for entry on the World Heritage List, is a good illustration of the rules that govern the officially democratic heritage policy. Guarded by procedures and verifying institutions, a complicated network of dependencies and hierarchies makes the heritage that is of “unusual importance for humankind” to be in essence an export product of the historical policy of specific national governments. Thus, while the imagined European character of Kraków’s historical center was deemed useful for proving its belonging to the “civilized West”, the labeling of Nowa Huta as “Soviet”, “Eastern” or “barbarian” because of its socialist past, working-class profile and village roots, seems to produce a serious image problem for contemporary authorities (regardless of whether they are referring to liberal or national-conservative ideology). As in the case of the Święta Rękawki (Holy Sleeves) celebration, of which Kamila Baraniecka writes in the same volume of PE (2019), recognition of Nowa Huta could lead to the introduction of elements that do not accord with and that orientalize the postulated, occidental image of Poland’s former capital.

LITERATURE

- Ashworth Gregory, Tunbridge John E. 1999, Old cities, new pasts: Heritage planning in selected cities of Central Europe, *GeoJournal*, vol. 49, no. 1, pp. 105–116.
- Ashworth Gregory, Tunbridge John E. 1996, *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*, Wiley, New York.
- Ashworth Gregory, Tunbridge John E. 2004, Whose tourist – historic city? Localizing the global and globalizing the local, [in:] A.A. Lew, C.M. Hall, A.M. Williams (eds.) *A companion to tourism*, Blackwell, Cambridge, pp. 210–222.
- Baczko Bronisław 1994, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, transl. Małgorzata Kowalska, PWN, Warsaw.
- Baraniecka-Olszewska Kamila 2019, The state of historical policy and the default religious heritage: On introducing pagan heritage to the public sphere in Kraków, *Etnografia Polska*, vol. 63, z. 1–2, pp. 155–168.
- Baraniecka-Olszewska Kamila 2018, Reko-rekonesans: praktyka autentyczności. Antropologiczne studium odtwórstwa historycznego II wojny światowej w Polsce, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Bauman Zygmunt 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa. *Biuletyn. Przegląd Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO*, 2017–2018.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Louis 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, transl. A. Siwisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Brückner Aleksander 1927, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków.
- Connerton Paul 2006, *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Comaroff John L., Comaroff Jane 2009, *Ethnicity, Inc.*, University Press of Chicago, Chicago.
- Foucault Michel 1975, Film and popular memory: An interview with Michel Foucault, *Radical Philosophy*, vol. 11, pp. 24–29.
- Golonka-Czajkowska Monika 2018, In the shadow of the sacred bodies: The monthly Smolensk commemorations, *Ethnologia Polona*, vol. 38, pp. 107–123.
- Golonka-Czajkowska Monika 2017, Dziedzictwo jako scena rytualna: przypadek Starego Miasta w Krakowie, *Prace Etnograficzne*, vol. 45, no. 3. pp. 299–314.
- Golonka-Czajkowska Monika 2013, *Nowe Miasto Nowych Ludzi*, Jagiellonian University Press, Kraków.
- Gołaszewski Tadeusz 1955, *Kronika Nowej Huty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gryczyński A., ed. 2006, *Czas zatrzymany. Fotografie z lat 1883–1963 z terenów Nowej Huty i okolic oraz wybór tekstów*, Nowohuckie Centrum Kultury, Kraków.
- Gryczyński A., ed. 2008, *Czas zatrzymany 2. Wybór tekstów oraz fotografie z terenów Nowej Huty i okolic*, vol. 1, 2, supplement, Nowohuckie Centrum Kultury, Kraków.
- Gut Dorota 1993, Nowa Huta w świadomości jej mieszkańców, [in:] Kraków – przestrzenie kulturowe, J. Bujak, A. Zambrzycka-Steczkowska, R. Godula (eds.), Wydawnictwo Platan, Kraków, pp. 117–136.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence 1983, The invention of tradition, *Cambridge University Press, Cambridge*.
- Halbwachs Maurice 1969, *Społeczne ramy pamięci*, transl. M. Król, PWN Warsaw. [original title: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris 1925]
- Hanson Allan 1989, The making of the Maori: Culture invention and its logic, *American Anthropologist*, vol. 91, no. 4, pp. 890–902.
- Harvey David 1996, Kwestia urbanizacji, transl. A. Majer, *Kultura i społeczeństwo*, no. 4, pp. 15–42.
- Harvey David 1989, *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*, Blackwell, Cambridge.
- Herzfeld Michel 2007, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, transl. M. Buchowski, Jagiellonian University Press, Kraków.
- Hirszowicz Maria, Neyman Elżbieta 2001, Społeczne ramy niepamięci, *Kultura i Społeczeństwo*, vol. 45, no. 3–4, pp. 23–48.
- Klaś Jarosław, Wąchała-Skindzier Maria 2019, *Nowa Huta w kulturze – kultura w Nowej Hucie*, OK im. C.K. Norwida, Kraków.
- Klaś Jarosław ed. 2017, *Alternatywny przewodnik po Nowej Hucie*, OK im. C.K. Norwida, Kraków.
- Komorowski Waldemar 2008, Wartości kulturowe Nowej Huty. Urbanistyka i architektura, [in:] J. Salwiński, L. Sibila (eds.), *Nowa Huta – przeszłość i wizja. Studium muzeum rozproszonego, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa*, Kraków.
- Kowalewski Jacek 2012, *Kreacje przeszłości. Szkice z antropologii historii*, Chronos Anthropos, Olsztyn.
- Kowalski Krzysztof 2013, *O istocie dziedzictwa europejskiego*, MCK, Kraków.
- Lebow Katherine 2013, *Unfinished utopia. Nowa Huta, stalinism, and Polish society, 1949–56*, Cornell University Press, New York.
- Lowenthal David 1998, *Fabricating heritage, history & memory*, vol. 10, no. 1, pp. 5–24.
- MacCannell Dean 1999, *The tourist: the new theory of the leisure class*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.
- Macdonald Sharon 2019, Heritage traces, differences, and futures: New research approaches to heritage and society, [in:] R. Kusek, J. Purchla (eds.), *Heritage and society*, International Cultural Centre, Kraków.
- Macdonald Sharon 2013, *Memorylands: Heritage and identity in Europe today*, Routledge, London.
- Mieziań Maciej 2002, *Nie od razu Nową Hutę zbudowano (dzieje rejonu Kraków – Wschód od 5 tys. p.n.e. do 1947 roku)*, Stowarzyszenie na rzecz rozwoju Nowej Huty, Kraków.

- Ministry of Culture and National Heritage 2018, *Warsaw recommendation on recovery and reconstruction of cultural heritage*, p. 3.
- Morgan David 2004, *Konflikt pamięci. Narracje radomskiego czerwca 1976*, transl. J. Popowski, Institute of National Remembrance (IPN), Warszawa.
- Niedźwiedź Anna 2019, Laboratorium dziedzictwa, *Tygodnik Powszechny, dodatek specjalny Kraków. Antropologie dziedzictwa*, no. 28, pp. 4–9.
- Niedźwiedź Anna 2018, Disputed spiritualities, contested heritages: Wawel Hill and its sacred aura, material religion, *The Journal of Objects, Art and Belief*, vol. 14, no. 2, pp. 278–281.
- Niedźwiedź Anna 2017, Framing the Pope within the urban space: John Paul II and the cityscape of Kraków, [in:] *Spiritualizing the city: Agency and resilience of the urban and urbanesque habitat*, V. Hägner, P.J. Margry (eds.), Abingdon, New York pp. 81–101.
- Klaś Jarosław (ed.). 2018, *Nowa Huta. Architektoniczny portret miasta drugiej połowy XX wieku*, OK. im C.K. Norwida, Kraków.
- Piasecki E. 1971, Proces imigracji, [in:] S. Panek, E. Piasecki (eds.), *Nowa Huta. Integracja ludności w świetle badań antropologicznych, Materiały i Prace Antropologiczne*, no. 80, pp. 22–51.
- Pozniak K. 2014, *Nowa Huta: Generations of change in a model socialist town*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Purchla Jacek 2018, *Miasto i polityka. Przypadki Krakowa*, Universitas, Kraków.
- Purchla Jacek 1996, Miasto niepokorne. Znaczenie lat 1945–1956 dla rozwoju Krakowa, [in:] K. Broński, J. Purchla, J. Szpak (eds.), *Kraków – Małopolska w Europie Środka. Studia ku czci profesora Jana M. Małeckiego w 70. rocznicę urodzin*, Universitas, Kraków, pp. 271–286.
- Raport roczny 1999*, HTS S.A., Kraków 2000.
- Salwiński J., Sibila L. et al. (eds.) 2008, *Kryptonim "Gigant". Dzieje nowohuckiego kombinatu w latach 1949–1958*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków.
- Saryusz-Wolska Magdalena 2011, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Scott James C. 1990, *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*, Yale University Press, New Haven, London.
- Siemińska Renata 1969, *Nowe życie w nowym mieście*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Stobiecki Rafał 2008, Historycy wobec polityki historycznej, [in:] *Pamięć i polityka historyczna*, S. Nowinowski, J. Pomorski, R. Stobiecki (eds.), Institute of National Remembrance (IPN), Łódź, pp. 175–192.
- Sulimski Jerzy 1976, *Kraków w procesie przemian. Współczesne przeobrażenia zbiorowości wielkomiejskiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Szaccki Jerzy 2011, *Tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warsaw.
- Urry John 2002, *The tourist gaze*, Sage, London.
- Uspieński Boris 1998, *Historia i semiotyka*, transl. B. Żyłko, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Internet sources:

- www.bip.krakow.pl/zalaczniki/dokumenty/n/234010/karta (Biuletyn Informacji Publicznej), author Krzysztof Borkowski, accessed 25.06.2019.
- www.bip.krakow.pl/?sub_dok_id=514 (Biuletyn Informacji Publicznej), accessed 29.06.2019.
- www.dziennikpolski24.pl/krotki-wywiad-maciej-twarog-na-70lecie-huty-zamiast-festynow-chcialbym-czegos-co-zostanie-na-dluzej-wideo/ar/c15-14236433 (Dziennik Polski), accessed 28.06.2019.
- www.gazetakrakowska.pl/nowa-huta-i-berlin-chca-razem-wskoczyc-na-liste-unesco/ga/c3-900515 (Gazeta Krakowska), accessed 15.06.2019.
- www.hansaviertel.berlin/en/unesco/auf-dem-weg-zum-weltkulturerbe (Hansaviertel Berlin), accessed 02.07.2019.
- www.mobi.krakow.axpl/instcbi/11195,inst,4819,308,instcbi.html (Miejska Platforma Internetowa Magiczny Kraków), accessed 20.06.2019.

- www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Ochrona_dziedzictwa_kulturowego (Narodowy Instytut Dziedzictwa), accessed 10.11.2018.
- www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Zabytki_w_Polsce/Pomniki_historii/Lista_miejsc/miejsce.php?ID=294 (Narodowy Instytut Dziedzictwa), accessed 18.06. 2019.
- www.nid.pl/pl/Informacje_ogolne/Zabytki_w_Polsce/Miejsca_na_liscie/Lista_miejsc/krakow/Krak%C3%B3w%20-%20SoS%20-%20decyzja%2032COM%208B.85.pdf (Narodowy Instytut Dziedzictwa), accessed 25.06.2019.
- www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1354101%2Ckrakow-bedzie-obchodzil-40-rocznice-wpisania-na-liste-swiatowego-dziedzictwa-unesco.html (Polska Agencja Prasowa), accessed 04.07.2019.
- www.poland.arcelormittal.com (Arcelormittal Poland S.A.), accessed 20.05.2019.
- www.radiokrakow.pl/rozmowy/nowa-huta-to-unikat-a-wpisanie-na-liste-unesco-to-szansa (Radio Kraków), accessed 30.06.2019.
- www.radiokrakow.pl/wiadomosci/krakow/nowa-huta-nie-jest-kandydatem-do-wpisu-na-liste-swiatowego-dziedzictwa-unesco (Radio Kraków), accessed 30.06.2019.

MONIKA GOLONKA CZAJKOWSKA

BETWEEN ENNOBLEMENT AND EXCLUSION: HERITAGE POLICIES IN KRAKÓW²²

Keywords: heritage, anthropology, policy, Nowa Huta, socialism, post-socialist transformation Poland

In essence a discursive category, heritage is currently one of the most widespread tools for developing historical policy. Supplied with the “heritage” brand by appropriate institutions certifying objects and cultural practices, heritage serves as a canvas for the creation of attractive images of the past in specific places and communities. Thanks to its persuasive power, it can successfully model the collective imagination and influence identity processes. Guarded by procedures and verifying institutions, the special symbolic and economic value of heritage becomes an element of rivalry and a source of social conflicts. An illustration of such tension is Kraków’s palimpsestic and semantically dense space, which is ordered according to a strict symbolic hierarchy. Consideration of the different treatment of Kraków’s Old Town complex, which was entered on UNESCO’s World Heritage List in 1978, and the socialist realist centre of Nowa Huta, which unsuccessfully pretended to the title, reveals the hidden rules governing the supposedly democratic heritage policy.

Translation of article: Michelle Granas

Author’s Address:

Monika Golonka-Czajkowska
 Institute of Ethnology and Cultural Anthropology,
 Jagiellonian University,
 ul. Gołębia 3, 31-007 Kraków, Poland
 E-mail: m.golonka-czajkowska@uj.edu.pl
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6981-705X>

²² This work is part of the HERILIGION project within the HERA program “Uses of the Past.” This project is financially supported by the HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NWO and the European Commission through Horizon 2020 under grant agreement No. 649307. The project’s Polish section is based at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of History, Jagiellonian University.

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA

Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, Warsaw

THE STATE HISTORICAL POLICY AND THE DEFAULT RELIGIOUS HERITAGE IN POLAND: ON INTRODUCING PAGAN HERITAGE TO THE PUBLIC SPHERE IN KRAKÓW

THE MEMORY COMPLEX IN POLAND – A FRAMEWORK FOR CONSIDERATIONS ON NATIONAL HERITAGE

The main premise of this article¹ is that heritage-making involves religion and that nation-states refer to religious heritage when building projects of national identity (Astor, Burchardt, Grier 2017). Furthermore, religious heritage is shaped and used by politicians and culture participants to legitimize their agendas (De Cesari 2013). These processes take place on the state – mainly Roman Catholic – level as well as lower down – not only Catholic, forming a complicated, dynamic amalgam of identities, visions of history, and religions. To discern this entanglement, it is necessary to look at the relation between heritage and religion from two perspectives. This article is therefore divided into two main parts. The first describes the ties between historical policy, the memory complex, the construction of national heritage, and Roman Catholicism in Poland. The second focuses on the connections between heritage and religion, as exemplified in the organization of the Rękawka event in Kraków – a historical reenactment of early medieval Slavic rites (see Baraniecka-Olszewska 2016). I focus on this particular ethnographic fieldwork case in order to present grassroots attempts to introduce Pagan heritage to the public sphere.

Heritage and religion are visibly intertwined in social practice. Many places of religious cult have the status of heritage sites, while many rituals are regarded as the cultural heritage of particular groups. Scholars have recently analyzed the relations between the two phenomena from different perspectives, such as creating identity through the heritagization of local cults (Isnart 2008), transforming religious buildings into heritage (Coleman, Bowman 2018), or conflicts arising from the process of the heritagization of religious spaces (Di Giovine 2015). Such approaches investigate particular cases with regard to their changes *in situ*, offering insights into specific instances

¹ This research was funded by the HERILIGION project “Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe”, HERA.15.033. The project is financially supported by the HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NWO, and the European Commission through Horizon 2020 under grant agreement No. 649307. The project’s Polish section is based at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of History, Jagiellonian University in Kraków.

of the relations between religion and heritage. Researchers have also attempted to grasp the more general mechanisms underlying the processes of transforming religion into national heritage, focusing on state policies toward particular religions (Astor, Burchard, Grier 2017). My aim is to combine these two perspectives in this article and by starting with an analysis of the current state policy toward religion, history, and heritage in Poland to provide a framework for the interpretation of a particular case study.

Heritage has become a way of thinking about history – of using and transforming it in contemporary societies (Tunbridge, Ashworth 1996). Along with collective memory, historical policies, and cultural representations of the past, heritage is a part of the phenomenon Sharon McDonald named “memoryland” or, less poetically, the “memory complex” (2013). She indicates that various types of historical representations and constructs of the past or of history-reliant forms are interwoven with each other. At the level of social and cultural practice, these performative intersections become what she calls the memory complex (McDonald 2013, p. 5). Adopting this term, I investigate the limits of the mutual influence of the top-down and bottom-up discourses within the memory complex. Although visions and constructs of heritage, collective memory, and historical policy are intrinsically connected, state policies and grassroots ideas about them often diverge. In a situation where history is democratized (de Groot 2008; Samuel 2012) and there is an increasing participation of non-academics or even non-professionals in creating visions and representations of the past in the contemporary social space, analyses of the relations between top-down and bottom-up initiatives are essential for the understanding of the constant transformations of the memory complex.

Although this article focuses on one particular case study, it tackles the crucial mechanisms of imposing a state-created vision of the national past on local activists and also their reactions to it – both positive and critical. The example analyzed – the organization of the Traditional Celebration of Rękawka (Tradycyjne Święto Rękawki) – provides an opportunity to examine whether the state-imposed historical policy is accepted or rejected in social practice, as well to ascertain the role of a minority religion in the process of constructing the project of national heritage.

THE STATE AND RELIGION IN POLAND

No analysis of the relations between the state policy, religion, national identity, and cultural heritage in Poland would be complete without taking into consideration the country’s specific situation. The definite majority of its inhabitants are ethnic Poles: 94.83% (*Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań* 2011, p. 29)², and 92% declare themselves to be Roman Catholic (*CBOS Komunikat z badań* 2018)³. These facts give a very specific context for research on the relations between Polish

² https://stat.gov.pl/download/cps/rde/xbcr/gus/lud_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf, access date 27.03.20019.

³ https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_147_18.PDF, access date: 18.03.20019.

identity and Roman Catholicism, and situate all alternative – in this case, non-Roman Catholic – visions of national religious heritage in a minority position.

And even though the Constitution of the Republic of Poland of 1997⁴ guarantees equality and also freedom of faith to all citizens, the document itself emphasizes the strong affiliation between the Polish nation, its history, and Christianity⁵. Therefore, it suggests an official interpretation of the Polish past as Roman Catholic, a fact particularly visible in the Preamble to the Constitution.

The drafting of the preamble crystallized and intensified questions and debates that have been central in post-Communist Poland: questions of identity and collective memory, the meaning of recent history within broader modern Polish history, and the “historical” place of the Roman Catholic Church and its new role in post-Communist Poland (Zubrzycki 2006, p. 86).

Importantly, Christianity is not only present in state policies⁶ in Poland but also sets the standards of what is “traditional” and “normal” (Pasięka 2015, p. 55).

As Geneviève Zubrzycki expresses it,

I argue that there exists in Poland a triangular relationship between the form of the state, the definition of national identity, and the place and role of religion and the Catholic Church in society (2006, p. 22).

Further, she adds that:

The mobilizing discourse of the nation is primarily defined in ethno-religious terms, and the Roman Catholic Church is represented as the legitimate guardian and carrier of national values, providing institutional, ideological, and symbolic support to civil society (Zubrzycki 2006, p. 23).

Significantly, this close relation between Roman Catholicism and the nation-state in Poland has persisted for some time now (see Porter-Szűcs 2011) and, on various levels, defines the lives not only of citizens identifying with Roman Catholicism, but also of those who do not acknowledge this kind of identity.

As Agnieszka Pasięka notices,

The normativity of the idea of the Pole-Catholic, which constitutes the foundation of hierarchical pluralism, may also translate into a “hierarchy of memories” and a “hierarchy of histories”, making some memories and histories more appropriate and acceptable than others (2015, pp. 115–116).

Pasięka devotes her study to the coexistence of various religions and multiple “memories” and “histories” in one place, but encourages continued research on hierarchical pluralism: “in short, hierarchical pluralism is not limited to the few multireligious and multiethnic areas in Poland, but can be observed in many other dimensions of social and political life” (Pasięka 2015, p. 217). I consider this notion to be particularly applicable in studies on cultural heritage in Poland in order to

⁴ <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kon1.htm>, accessed 26.03.2019.

⁵ In the Polish political discourse Christianity is reduced to Roman Catholicism.

⁶ Moreover, in 1993 the Holy See and Poland signed a Concordate (the agreement came into force in 1998) which granted the Roman Catholic Church a formally privileged position among other religions (see Pasięka 2015, p. 55).

discern the access of particular denominations to public resources. The case of the Rękawka celebration and other attempts to introduce Pagan heritage to the public sphere demonstrate that in the dominant, state-supported Christian vision of the Polish past Pagan “histories” are marginalized and placed lower in the hierarchy of religious heritages. Thus Roman Catholic heritage has become a default element of national heritage in Poland.

State policy on Poland's past

It is a truism to say that while heritage remains a transnational notion, it is deeply dependent on nation-state policy (see Astor, Burchardt, Griera 2017; De Cesari 2013). Thus the general vision of national heritage is top-down, and as such it hardly appears as a participatory and democratic domain (see De Cesari 2013). Moreover, national heritage should be perceived as thoroughly discursive – not only as a notion created in discursive practices, but above all in the Foucauldian understanding of discursiveness, as producing power and knowledge and thus shaping practices concerning heritage-making (see Smith 2006). Another crucial fact for my further reflections is that the national heritage project in Poland embraces religious heritage, since it refers directly to Roman Catholic values. Just as Polish national identity projects are connected to Roman Catholicism (see Kubik 1994; Porter-Szűcs 2011; Zubrzycki 2006), so too are national heritage and its related discursive practices. In this respect, the state vision of national heritage is coherent with the present state historical policy. Contemporary state historical policy⁷ is a project adopted more than a decade ago, by Polish right-wing politicians from the Law and Justice (*Prawo i Sprawiedliwość*) party, which has governed Poland since 2015 (see Traba 2010). One of the main objectives of the policy is to break with interpretations of history and national identity born during the period of Communist government in Poland. Along with the intensity and omnipresence of the policy in the public sphere, the general impression is that this is a brand new attitude toward history, yet the historical-policy ideologists refer to seemingly timeless projects of Polish history and identity deeply rooted in Christian values (see Łuczewski 2017).

The idea of Poland as a homogeneous Catholic nation, then, is simultaneously a claim about Poland's past and a demand that a particular model of national Catholicism be maintained in the present (Porter-Szűcs 2011, p. 21).

As Agnieszka Pasięka observes,

[...] many different factors – above all, the realization of state policies – lead to a narrowing of [religious – K.B.-O.] pluralism, and the promotion of the Polish-Catholic connection to the exclusion of both religious and national “others”. Present-day historiography too plays a role in this process (Pasięka 2015, p. 56).

⁷ The term “historical policy” (*polityka historyczna*) is quite new in public discourse in Poland. It was adopted in the Polish language at the beginning of the 2000s. It generally refers to the phenomena described in the German language as *Geschichtspolitik* or *Erinnerungspolitik* (see Korzeniewski 2008; Łuczewski 2017; Wolff-Powęska 2007).

The default presence of Roman Catholicism in the state historical policy and in Polish historiography as the culture- and value-making factor puts “the others” – the followers of other religions and also people acknowledging the existence or heritages of other religions – in a difficult position. The situation is even more complicated when we speak of heterogeneous religions with a small number of believers, as is the case with Paganism. In Poland, the term Pagan is used to describe many different groups, with different formal statuses. There are Wiccans or Druids, and also groups of so-called ethnic Pagans invoking Celtic or Viking beliefs. The ethnic Pagan category also includes Native Faith believers (*Rodzimowiercy*), who are a large group of the Pagans in Poland. There is, however, no single church of the Native Faith (officially, there are several), and not all Native Faith believers are affiliated with any of them.

In this article I focus on so-called ethnic Paganism, here represented mostly by *Rodzimowiercy*, in which nativeness plays a significant role (see Simpson 2017). Paganism’s reverence for local spirits, and a certain connection between believers and their ancestors and also with the land they inhabited, means that Paganism also offers projects of national identity based on the relation to a place and through these roots connecting contemporary believers to all the generations of their ancestors. Although the project of national identity, exactly like Paganism itself, is heterogeneous and embraces a wide range of attitudes, including nationalistic and racist conceptions of the national ideology (see Gajda 2009), it has created an alternative (to the Christian-biased) project of Polish national ideology (see Górewicz 2009). Along with an understanding of the origins of Polishness, the “Pagan” project offers a different interpretation of the Polish past. In this perspective the culture- and value-making factor is the Paganism originating in the region of Poland, in contrast to Christianity, which is perceived as foreign and imposed. Moreover, Pagans feel repressed by the omnipresence of Roman Catholicism (see Filip 2011; Simpson 2017). This feeling is often shared by people (e.g., early medieval historical reenactors) who, though they do not declare themselves Pagans, appreciate Paganism’s role in Polish culture.

In the public discourse the debate on Poland’s pre-Christian origins is rather marginal. Moreover, school textbooks or museums presenting Poland’s beginnings set the starting point of Polish history at the moment when Mieszko I, a ruler uniting various Slavic groups, accepted Christianity. The past before the so-called Baptism of Poland is presented as barbaric and legendary. Pre-Christian times thus seem ahistorical, blurred and shrouded in darkness. Such a situation has had significant consequences. It removes the Pagan past from historiography on the origins of the Polish state and culture, and consequently also from Polish heritage.

Roman Catholic Dominance and National Heritage in Poland

The case of Poland demonstrates how consistent state policy on managing the past embraces many elements of the memory complex, including national heritage. It does not constitute a separate element in the state policy but a co-product of the government’s investment in history. The main institution managing national heritage

in Poland is the Ministry of Culture and National Heritage. It announces programs for financing cultural activities, which in many cases overlap with the practice of building, preserving, or reinforcing heritage. Other initiatives involving the promotion of heritage are financed and supported by local institutions, though they often follow the direction delineated by the state historical policy.

My analysis of the memory complex in Poland pertains to the short period between 2015 and 2018, when two big programs of financing cultural activities (i.a., concerning the promotion of Polish national heritage) were announced by the Ministry of Culture and National Heritage, providing the funding for hundreds of national and local initiatives. Their objectives followed the state historical policy. Both were related to the anniversaries of two events labeled crucial in the conservative historical policy: namely the Baptism of Poland in 966⁸ and the regaining of Polish independence in 1918. The first program, called “Baptism 966” (*Chrzest 966*)⁹, was designed to finance initiatives promoting the Baptism of Poland as a milestone in the development of national history and identity: the actual beginning of Polish culture. The second, “Independent” (*Niepodległa*)¹⁰, aimed at supporting events celebrating the centennial anniversary of Polish independence. Through providing an opportunity for financing cultural events on the national and local scale, they imposed a model of organizing heritage-related initiatives that were supposed to refer to the values outlined in the programs’ premises.

However, the idea of Polishness perceived through the lens of Roman Catholicism has been questioned and has become a subject of debate or of contesting practices (see Zubrzycki 2006), as has the idea of a national heritage built on Christian roots. These contesting practices are more visible on a local scale, in grassroots initiatives, than on the level of the state policy imposing its mainstream pro-Catholic discourse. Thus, bottom-up actions and initiatives give researchers more opportunities to examine alternative ways of creating Polish heritage.

THE RĘKAWKA CELEBRATION IN KRAKÓW: PAGAN HERITAGE IN THE PUBLIC SPHERE

The aim of the above section of the article was to present the general discourse within which organizations and individuals striving for presenting, preserving, or promoting cultural heritage operate. Importantly, the present part of the text focuses

⁸ Interestingly, the idea of the Baptism of Poland as the beginning of the Polish state – though presented in a secularized way – was used in Communist policy, especially in 1966, when huge celebrations of the millennial anniversary of the creation of the Polish state were organized all over Poland. The social perception was not entirely secularized though, and on a grassroots level the Baptism was seen as a religious event. Its historical interpretation – as the beginning of the Polish state – was also absorbed by the Roman Catholic Church, and during Communist rule and in Church policy the event was identified with the origins of the Polish state. It has become simultaneously a symbol of religious renewal and of the start of the actual, Christian history of Poland. For more see Zaremba 2005.

⁹ <http://chrzest966.pl/>, accessed 27.03.2019.

¹⁰ <https://niepodlegla.gov.pl/>, accessed 27.03.2019.

on the people who introduce heritage to the public sphere, that is, the local stakeholders, and not on their audiences. I wish to analyze the stances that the organizers of historical reenactments of the Pagan past take toward the dominant role of Roman Catholicism in Poland, and to ascertain whether their strategies in regard to this situation enable them to achieve their goals.

Many grassroots initiatives focusing on the preservation of heritage or the promotion of regional history are undertaken by historical reenactors¹¹. In Poland they form a very specific group of people operating within the framework of the state historical policy. Their practices, the events they organize, and their ways of participating in the public sphere are very often directly dependent on certain history fashions in Polish culture (Baraniecka-Olszewska 2018), identity matrixes (Kurczewska 2015), or collective memories (Kwiatkowski 2008) present in social life. As such, they are to some degree dependent on the state historical policy. Some reenactors consciously follow the state historical policy; some operate at its margins; some openly contest it. Reenacting early medieval Pagan cultures in Poland is an example of the latter attitude toward the state historical policy. Events promoting Pagan heritage are usually overlooked in this policy. Thus, as I show below, operating within the confines of a particular historical policy and turning it to advantage in heritage-making requires some skill, and also the ability to cut the coat according to the cloth.

The example I have chosen is the organization of the Traditional Celebration of Rękawka in Kraków, an event which is organized parallel to Roman Catholic celebrations also called Rękawka¹². It is a historical reenactment of early medieval Pagan Slavic rituals held annually, on the Tuesday after Easter, under Krakus Mound in the Podgórze district¹³. Although the history of the “Traditional Celebration of Rękawka” may only trace back to 2001, when the Podgórze Culture Center decided to organize the event along with the historical reenactment group of the “Krak” Vistulan Warrior Host (Drużyna Wojów Wiślańskich “Krak”)¹⁴, the original Rękawka celebration’s history is much longer. It has been organized from at least the sixteenth century on two neighboring hills – Lasota Hill and Krakus Mound – as a Roman Catholic indulgence feast, although there are suppositions that the roots of the celebration lie somewhere in the early Middle Ages and in the Pagan religion. Pagan traces were noticed in the Rękawka celebration by nineteenth-century ethnographers (e.g., Gloger 1903; Gołębowski 1831; Gonet 1897; Kolberg 1976; Ulanowska 1884) and such an image of the celebration also prevails in related ethnographical accounts dating from the twentieth century (Pisarzak 1978; Seweryn 1961). In the twenty-first century, the concept

¹¹ It is important to note that historical reenactors also take part in state-organized events or ones prepared by local authorities; however, most historical reenactment events are the outcome of a certain friction between top-down and bottom-up interests.

¹² Within the HERA project I conducted ethnographic fieldwork on Rękawka in 2018. I would like to express my gratitude to Dr. Alicja Soćko-Mucha, who supported me during the research; she collected some of the material presented in this article.

¹³ On the history and characteristics of Podgórze district see Niedźwiedz 2017.

¹⁴ Krak (Krakus) was a legendary ruler of Kraków, the founder of the city.

has found a new form of appropriation, namely historical reenactment. Currently, the Rękawka event consists of two parallel celebrations: a Roman Catholic indulgence feast and a historical reenactment of the Pagan Slavic past, named by its organizers the Traditional Celebration of Rękawka (for further details see: Baraniecka-Olszewska 2016).

The Roman Catholic celebration, held on Lasota Hill in the small medieval Church of St. Benedict, is mainly a religious celebration, reinforcing the Roman Catholic identity of Kraków and also of the Podgórze district¹⁵. The Roman Catholic heritage – to which this part of the Rękawka event belongs – is the default type of religious heritage in Poland. This kind of heritage is also visible in the public sphere; it is common and rarely contested openly. It is promoted as one of many elements deeply embedded in the memory complex in Poland; officially it is often left in the hands of the Church, which also fulfills the objectives of the state historical policy and runs its own memory policy (Bogumił, Głowacka-Grajper 2019). Such is the case of the Rękawka celebration on Lasota Hill – it is a parish event, organized and supported by the Roman Catholic Church. It has no city patronage, no posters or other kind of advertisement, but nevertheless forms a default basis for local heritage. To use Pasięka's (2015) words, it reflects that which is "normal" and "traditional", and it is regarded as one of Kraków's most important traditions (Oleszkiewicz 2016).

The name and fame of the Rękawka event on Lasota Hill¹⁶ was taken over by the organizers of the "new" Rękawka, who decided to bring back the original character of the event, namely, the Pagan one. The organizers of this Rękawka have differing religious affiliations. Some are Roman Catholic, some Pagan, some declare themselves to be non-believers. They form a heterogeneous group and their approaches to organizing the event also vary. What they have in common is their appreciation for the local pre-Christian culture and the desire to introduce it to the public. Some people taking part in preparing the Rękawka celebration (here meaning mostly the reenactors who perform during Rękawka) are Pagans themselves and for them introducing Pagan religion to the public sphere, which is dominated by Catholicism, is a crucial task. Another group of the organizers of the event see Paganism as a continuous religion and find it important to present it as a native alternative to Christianity, which through time has become perceived as native for this part of Europe. There is also a group of people who might be called cultural Pagans¹⁷ – people who feel a certain affinity with Paganism and Pagan culture, though they are not necessarily Pagan themselves (see Simpson 2017, p. 84). They also form the largest group among the

¹⁵ In both cases – the city of Kraków in general and the Podgórze district – Roman Catholic heritage is challenged by Jewish heritage, and these discourses are constantly competing.

¹⁶ For details of the history of Rękawka see Seweryn 1961.

¹⁷ Scott Simpson (2017) uses the term *rodzimakulturowcy* (Simpson explains it as "Native Culture, following on the model of Native Faith", p. 84) which refers to the particular Pagan faith – *rodzimo-wierstwo* (Native Faith), yet I would like to use his idea in order to coin a term describing the people I talked to in the field. I would describe them as cultural Pagans: people convinced about the value of Pagan faith and culture, both in the past as in the present. Importantly, being a cultural Pagan does not prevent a person from being a cultural Roman Catholic and seeing worth in both these religions.

Rękawka events' organizers, as well as among reenactors participating in the Rękawka event, and as such they constitute the largest group of people I talked to during my research. Both these groups feel uncomfortable operating within Christian-biased models of heritage imposed by the state historical policy and the cultural institutions realizing it. There is, however, a group of Roman Catholic organizers whose aims are different. They want to present the pre-Christian past as a significant historical period, but they are not working to introduce Pagan religious heritage to the public sphere. Although the organizers' agendas vary, they are all accommodated in the event.

Currently, the Traditional Celebration of Rękawka is a reenactment of rituals and events which allegedly belonged to a pre-Christian event. Each year, the Traditional Celebration of Rękawka follows a different script and a new leading theme. Usually the theme refers to the spiritual life of the ancestors. In 2018 it was the Slavic Netherworld and creatures from Slavic demonology as well as Slavic gods appeared below Krakus Mound to interact with visitors. They invited visitors to pass a gate surrounded with skulls and enter the Netherworld, where god Weles and his entourage were waiting for new souls. Playfully, the gods and their assistants tried to prevent the new souls from escaping to the mundane world again. As the reenactors impersonating gods expected food offerings, they told the visitors that their fate was already sealed, and no one can leave the Netherworld. In addition, a few performances related to other local Slavic beliefs were presented at the Rękawka celebration; the performances emphasized the meaning of the Pagan culture for regional history and identity and explained the actual pre-Christian provenance of local legends and stories.

Yet the Traditional Celebration of Rękawka does include a number of fixed elements. A fire is lit (quite often by an actual Pagan priest) at the top of the Krakus Mound in combination with the placing of food offerings. By some Rękawka participants, this part is identified with an actual Pagan ritual and for some holds a religious meaning. Other parts of Rękawka, although related to the past spiritual life are perceived as reenacted elements of early medieval religion. There is a divination to inquire about the prosperity of the city of Kraków: a priest hides behind a huge loaf of bread and if the spectators cannot see him there, good fortune is foretold for the city. In a reconstructed Pagan temple with a figure of the god Światowid, reenactors tell the spectators about the Pagan religion. An interesting example of interpreting past rituals is a race between warriors in full armor. The race is a product of the reenactors' imagination of the games accompanying various religious rituals in the pre-Christian period, for instance, those at the burial of a famous warrior. Each year, the Rękawka event ends with a staged burial, usually in the form of a cremation rite.

In the Rękawka scenario, there are also elements characteristic of all early medieval reenactment events. Visitors can wander through a warriors' encampment, see reconstructed armor and weapons, and listen to the reenactors' stories about the past they have recreated. They can also buy craft items such as pottery, jewelry, or textiles made according to early medieval methods. However, the most popular event is a staged battle between tribes which could have been fighting with each other, although there are no sources to confirm that they in fact did so.

CHALLENGING THE ROMAN CATHOLIC VISION OF POLISH HISTORY

In accord with the intentions of the cultural Pagans, the Rękawka event should be one of the mediums for promoting an alternative to the dominant Christian interpretation of Polish history. It is, however, not solely an attempt to introduce Pagan history to the memory complex in Poland, nor the only way of entering the discussion over the dominant Roman Catholic-biased project of Polish national identity. Importantly, contemporary Paganism in Poland in its particular realizations also offers a political ideology, which is often related to right-wing nationalism (Filip 2011; Gajda 2009; Kośnik 2015). The engagement of some Polish Pagans (mostly those with a connection to a Native Faith) with history and politics is often identified with nationalism, although the attitudes Pagans display toward the past, to national identity, or to political ideology are very diverse. Nevertheless, as far as the present analysis is concerned, it is crucial to consider the fact that Pagans have constructed their own visions of national identity. Again, its versions and variants vary and cannot be perceived as harmonious, but *en masse* they constitute an alternative to the Roman Catholic vision of Polish identity and thus imply a different understanding of history (Kośnik 2018; see also Grott 2006). Although the organizers of the Traditional Celebration of Rękawka can hardly be described as followers of a rightist Pagan vision of Polish identity, the mere idea of challenging the dominant Roman Catholic perspective on Polish history and identity within it is visible in their efforts to build a Pagan heritage in Poland. Moreover, the event reflects the place contemporary Pagans hold in Polish politics. Paganism thus entails not only religious attitudes, but also ideological ones; it proposes certain historiographic solutions.

Although the Traditional Celebration of Rękawka cannot be unequivocally described as a Pagan religious event, it can, however, be analyzed in terms of creating Pagan heritage, one which exceeds Kraków's local heritage and relates also to the pre-Christian past of the territory which today constitutes Poland. As mentioned in the first part of the article, the state-promoted vision of Polish history is limited to the Christian period; consequently it creates the image of Poland as a strong Christian state emerging out of a realm of folk tales and legend¹⁸. The aim of the Rękawka organizers is to challenge the vision of Christianity as an exclusive culture-making factor in Poland's – and thus Kraków's – past and to explain to audiences the area's historical Pagan culture, which they regard as autonomous, valuable, and well-developed, and as laying the foundations for Kraków's culture in the present.

Interestingly, the Rękawka event's organizers see their own efforts as only partially successful; the perception of success is very much dependent on how radically a given person judges the dominance of the Roman Catholic Church in Poland. The more critical the organizer is in this respect, the more skeptical their thoughts on the Rękawka event's success become. In general, however, the organizers are proud of the

¹⁸ Such is also the narrative behind the permanent exhibition in the Podgórze Museum, which was opened in April 2018.

popularity of their event, and feel happy that thousands of visitors come to participate in it each year. They also express satisfaction with the fact that the celebration is currently part of Kraków's cultural landscape and has a fixed place in the calendar, albeit together with the Roman Catholic Rękawka celebration. Moreover, the event is supported by the municipal and district authorities. It is advertised all over the city, takes place under the patronage of Kraków's authorities, and has been associated with Kraków's "traditional" Rękawka celebration. Therefore, it could be argued that the authorities openly promote Pagan heritage and that the dominant Roman Catholic vision of national heritage is challenged not only by grassroots initiatives, but also by the municipal authorities of Kraków.

Such a conclusion would, however, be a huge overstatement and the organizers of the Traditional Celebration of Rękawka are aware of it. The city supports the organization of the event mainly because, in the public's perception, the "new" and "old" Rękawka celebrations have merged into one. It is presently identified with the famous ethnographic triad, and local authorities see it as promoting the city's folklore. They may appreciate its colorfulness but not the actual historical culture on which the event is based and which is reconstructed by historical reenactors. Some of the organizers of the Traditional Celebration of Rękawka consider this to be a failure in building Pagan heritage. They are aware that they have not managed to introduce Pagan elements to the Polish national heritage. They are granted access to the public sphere merely to perform what is perceived as Kraków's folklore. Other organizers are, nevertheless, satisfied with the results. Some state that even this opportunity to inform people about pre-Christian culture is valuable. However, for those who strive for recognition of the local Pagan past as a historical, autonomous culture which laid the basis for the development of the city of Kraków and of Paganism as an actual religion (in modern times as well), the present state of affairs is hugely unsatisfactory. This kind of failure, in my opinion, is a result of the state's policy on the Polish past, which basically ignores the pre-Christian period.

CONCLUSIONS

As far as events promoting Slavic pre-Christian culture in Poland are concerned, the Traditional Celebration of Rękawka is quite exceptional. Drawing on the tradition of the Rękawka celebration as such and the celebration's rootedness in Kraków's history and identity, it attracts a different type of audience than all other early medieval historical reenactments. Visitors coming to the Rękawka event are interested not only in the reenacted past, in buying replicas of jewelry or pottery from the period and witnessing a restaged battle, but also in the customs of Kraków. Thus, many of them perceive the Traditional Celebration of Rękawka to be combined with the Rękawka event in St. Benedict's Church in Kraków, which the residents of the city have known their whole lives. They see the new part as an extension of the older one – as part of Kraków's heritage. Although the Traditional Celebration of Rękawka is recognized as part of Kraków's heritage both by visitors and by the municipal and district authori-

ties supporting the event, it is not regarded as Pagan heritage, as at least some of the organizers would wish it to be. It is perceived rather as an entertaining performance of the legendary past, more a staging of Kraków's folklore than a reenactment based on the city's actual history or an evocation of pre-Christian religious values.

In my opinion, a certain misinterpretation of the intentions of at least some of the organizers of the Traditional Celebration of Rękawka stems from the state historical policy which – as I have argued throughout this article – also determines the perception of Polish national heritage by its recipients. Although this influence is not always direct, it permeates the whole Polish memory complex. The discourses on heritage and history consequently affect the existence of non-Roman Catholic religious heritage in the public sphere. The current state historical policy supports a hierarchy of religious pluralism and reinforces the normative character of Roman Catholicism. The Roman Catholic heritage has therefore become a sort of default Polish religious heritage and an inherent element of Polish national heritage. At present, to contest it means not only to struggle with the state historical policy, but also to make an attempt to reverse the hierarchy of religions in Poland.

I consider that since Paganism as such is not recognized in the public sphere as an actual, serious religion, and is perceived almost exclusively through the lens of the dominant Roman Catholic creed (see also Simpson 2017, pp. 69–70), Pagan heritage is not acknowledged as part of the national religious heritage. To achieve this goal, its custodians would need to challenge the almost mono-religious vision of national heritage in Poland. Challenging it, however, is not easy, precisely because of the very strong ties between the policies of national history, memory, identity, and Roman Catholicism described in the first part of the article. Due to the state-level dominance of Roman Catholicism and its default presence in all these spheres, cracks in the picture can only be made by groups with strong claims to heritage in Poland (e.g., Jewish groups, see: Kajder this volume) or on a small scale, at the local level, where grassroots initiatives can find the necessary support.

LITERATURE

- Astor Avi, Burchardt Marian, Griera Mar 2017, The politics of religious heritage: Framing claims to religion as culture in Spain, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 56, no. 1, pp. 126–142.
- Baraniecka-Olszewska Kamila 2016, Re-enacting historical Slavic rites in contemporary Poland: The Rękawka fair in Cracow, *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 25, no. 1, pp. 118–135.
- Baraniecka-Olszewska Kamila 2018, *Reko-rekonesans: praktyka autentyczności. Antropologiczne studium odtwórstwa drugiej wojny światowej w Polsce*, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bogumił Zuzanna, Głowacka-Grajper Małgorzata 2019, *Milieux de mémoire in late Modernity: Local communities, religion and historical politics*, Peter Lang, Berlin.
- De Cesari Chiara 2013, Thinking through heritage regimes, [in:] R.F. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann (eds.), *Heritage regimes and the state*, Universitätsverlag Göttingen, Göttingen, pp. 399–413.

- Coleman Simon, Bowman Marion 2018, Religion in cathedrals: pilgrimage, heritage, adjacency, and the politics of replication in Northern Europe, *Religion*, vol. 49, no. 1, pp. 1–23.
- Filip Mariusz 2011, Polityka tożsamości we wspólnotach neopogańskich. Przykład Zakonu Zadrugi „Północny Wilk”, [in:] W. Dohnal, A. Posern-Zieliński (eds.), *Antropologia i polityka. Szkice z badań nad kulturowymi wymiarami władzy*, Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa, pp. 175–188.
- Gajda Agnieszka 2009, Co zostało po Stachniuku? Przykład nacjonalistycznego stowarzyszenia „Zadruga”, *Państwo i Społeczeństwo*, no 9, pp. 79–92.
- Di Giovine Michael A. 2015, When popular religion becomes elite heritage: Tensions and transformations at the shrine of St. Padre Pio of Pietrelcina, [in:] M. Robinson, H. Silverman (eds.), *Encounters with popular pasts. Cultural heritage and popular culture*, Springer, Berlin, pp. 31–47.
- Gloger Zygmunt 1903, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, vol. 4, Druk P. Laskauer, Warszawa.
- Gołębiowski Łukasz 1831, *Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym lub niektórych tylko prowincjach*, N. Glüksberg, Warszawa.
- Gonet Szymon 1897, Rękawka i skały Twardowskiego w Podgórzu, *Lud*, vol. 3, no. 1, pp. 76–7.
- Górewicz Igor 2008, Od indyferyzmu do neopogaństwa. Oceny „warunków zastanych” w Polsce przez Romana Dmowskiego i Jana Stachniuka w świetle ich stosunku do religii katolickiej, *Państwo i Społeczeństwo*, no. 8, pp. 141–165.
- Groot de Jerome 2009, *Consuming history. Historians and heritage in contemporary popular culture*, Routledge, USA-Canada.
- Grott Bogumił 2006, *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?*, Nomos, Kraków.
- Isnart Cyril 2008, Making saints and performing locality as heritagization?: An ethnography of local holiness and village identity in the French and Italian Alps, *Journal of Mediterranean Studies*, vol. 18, no. 1, pp. 79–91.
- Kolberg Oskar 1976, *Dzieła wszystkie*, vol. 5: *Krakowskie*, Part 1, PTL, Poznań–Wrocław.
- Korzeniewski Bartosz 2008, Wprowadzenie. Polityka historyczna – propozycje definicji i spory wokół jej zakresu w polskim i niemieckim dyskursie naukowym, [in:] B. Korzeniewski (ed.), *Narodowe i europejskie aspekty polityki historycznej*, Instytut Zachodni, Poznań, pp. 7–28.
- Kośnik Konrad 2015, Tożsamość współczesnych rodzimowierców słowiańskich. Studium psychologiczne aktywności internetowej rodzimowierców w Polsce, *Przegląd Religioznawczy*, no. 3, pp. 119–134.
- Kośnik Konrad 2018, Internetowe narracje historyczne a słowiańska tożsamość Polaków. Prolegomena teoretyczna, *Sensus Historiae*, vol. 30, pp. 57–68.
- Kubik Jan 1994, *The power of symbols against the symbols of Power. The rise of Solidarity and the fall of state Socialism in Poland*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.
- Kurczewska Joanna 2015, „Dwa spotkania międzykulturowe – przedstawienia i konteksty”, *Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa*, no. 6, pp. 28–55.
- Kwiatkowski Piotr T. 2008, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Łuczewski Michał 2017, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- McDonald Sharon 2013, *Memorylands. Heritage and identity in Europe today*, Routledge London–New York.
- Niedźwiedź Anna 2007, Krakowskie Podgórze – dziedzictwo odkrywane, [in:] Andrzej Stawarz (ed.), *Miasto po obu brzegach rzeki. Różne oblicza kultury*, Muzeum Historyczne m.st. Warszawy, Muzeum Niepodległości, Warszawa, pp. 187–200.
- Oleszkiewicz Małgorzata 2016, Storage of rituals. The traces of the Emmaus and the Rękawka church fairs in the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Kraków as the examples of the intangible heritage in museums, [in:] M. Kwiecińska (ed.), *Intangible heritage of the city. Musealization, preservation, education*, The Historical Museum of the City of Kraków, Kraków, pp. 153–166.
- Pasieka Agnieszka 2015, *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*, Palgrave Macmillan, United States.

- Pisarzak Marian 1978, Obrzędowość wiosenna w dawnych wiekach w związku z recepcją „święconego” w Polsce, *Lud*, vol. 62, no. 1, pp. 53–74.
- Porter-Szűcs Brian 2011, *Faith and fatherland. Catholicism, modernity, and Poland*, Oxford University Press, New York.
- Samuel Raphael 2012 [1994], *Theaters of memory. Past and present in contemporary culture*, Verso, London–Brooklyn NY.
- Seweryn Tadeusz 1961, *Tradycje i zwyczaje krakowskie*, Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne, Kraków.
- Simpson Scott 2017, Only the Slavic Gods: Nativeness in Polish *rodzimowierstwo*, [in:] K. Rountree (ed.), *Cosmopolitanism, nationalism, and modern Paganism*, Palgrave Macmillan. New York, pp. 65–86.
- Smith Laura Jane 2006, *The uses of heritage*, Routledge, London–New York.
- Traba Robert 2010, Polityka wobec historii: kontrowersje i perspektywy, *Teksty Drugie*, nos. 1–2, pp. 300–319.
- Tunbridge John E., Ashworth Gregory J. 1996, *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*, John Wiley, Chichester.
- Ulanowska Stefania 1884, *Co to jest Rękawka?*, s.n., Kraków.
- Wolff-Powęska Anna 2007, Polskie spory o historię i pamięć. Polityka historyczna, *Przegląd Zachodni*, no. 1, pp. 3–45.
- Zaremba Marcin 2005, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.
- Zubrzycki Geneviève 2006, *The crosses of Auschwitz. Nationalism and religion in post-Communist Poland*, The University of Chicago Press, Chicago–London.

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA

THE STATE HISTORICAL POLICY AND THE DEFAULT RELIGIOUS HERITAGE IN POLAND:
ON INTRODUCING PAGAN HERITAGE TO THE PUBLIC SPHERE IN KRAKÓW

Keywords: Paganism, heritage, historical policy, Roman Catholicism,
historical reenactment, Kraków, Poland

This article discusses the role of the state historical policy in constructing national heritage in Poland. The author focuses mostly on the dominant place Roman Catholicism occupies in the Polish memory complex and in Roman-Catholic-related national identity projects, since these also affect the process of constructing national heritage. Applying Pasieka's notion of hierarchical religious pluralism, the author examines the construction of religious heritage according to the objectives of the contemporary conservative state historical policy. Assuming that Roman Catholicism constitutes the default element in the national heritage in Poland, the author examines how an alternative vision of religious heritage is created and what role minority religions play in the heritage-making processes in Poland. The case study is the Rękawka Celebration in Kraków – a historical reenactment of early medieval Slavic Pagan rites.

Article translated by Michelle Granas

Author's Address:

Dr hab. Prof. PAN Kamila Baraniecka-Olszewska
Institute of Archaeology and Ethnology PAS
Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa
E-mail: kamila.baraniecka@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9560-3167>

KAJA KAJDER
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, Kraków

STATE POLITICS AND LOCAL CELEBRATIONS. COMMEMORATIONS OF KRAKÓW'S JEWISH PAST

INTRODUCTION

Two important anniversaries related to the history of Jewish citizens of Poland were celebrated in Kraków in March 2018. The 75th anniversary of the liquidation of the Kraków ghetto, which is an important date in the calendar of Kraków commemorations, and the 50th anniversary of the events of March 1968¹. The former had a local character, while the latter was country-wide, with the main ceremonies taking place in Warsaw. Not even two months beforehand, the Polish government had disclosed the text of The Amended Act on the Institute of National Remembrance², which stirred a heated debate both in Poland and abroad. The document, better known as the “Holocaust law”, among other things penalised ascribing to Poland and the Polish nation “responsibility or co-responsibility” for the crimes of the Third Reich. One of the chief arguments of the law’s authors was that the use of the term “Polish death camps” is historically false and should be prevented. This article does not aim to analyse the merit and legal aspects of the document (see: Baranowska, Gliszczyńska-Grabias 2018); instead, it is dedicated to the way in which the public debate was reflected in local ceremonies. This text is based on ongoing ethnographic research dedicated to commemoration of Jewish past in Kraków which seeks to understand in-depth and bottom-up perspective of city inhabitants on local history and memory³.

¹ March '68 is an important date in the recent history of Poland, which is connected with both the political crisis initiated by student strikes and the anti-Semitic campaign, which resulted, among others, in the forced emigration of several thousand Polish Jews. The article focuses attention on those celebrations which raise the subject of events concerning Jewish communities in the context of the policy of the government of the People’s Republic of Poland at that time.

² The Amended Act on the Institute of National Remembrance <http://dziennikustaw.gov.pl/DU/2018/369/1> (in Polish) accessed 04.12.2019.

³ This work is part of the HERILIGION project (*The Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe*) within the HERA program *Uses of the Past* (2016–2019). This project is financially supported by the HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NOW. The project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program under grant agreement No 649307. The project’s Polish section is based at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of History, Jagiellonian University. The article is based on fieldwork conducted by the author in the first quarter of 2018 and included notes from participant observations and transcriptions of records

Due to the fact that the commemorations are a shared topic between the two fields of critical heritage studies and memory studies, and that both approaches are interested in political aspects, it is apparent that this framework allows one to outline the relations between the official discourse and the course of specific events.

The debate concerning the amendment and the commemorations are part of the broader context of Polish-Jewish relations and contemporary interpretations of the common past. According to Dacia Viejo-Rose, “studying how traumatic events are publicly remembered has become just such a focus because it brings to light the ethical and political, the uses and abuses, of both social memory and heritage” (2015, p. 6). The main aim of this article is to consider how the debate associated with the amended act impacted the speeches and discussions related to the Kraków anniversaries. The question of how official politics influences the activities and attitudes of various groups taking part in commemorations is a question about interpretations of the past. It is also worthwhile taking a closer look at the model of the nation presented in this discussion: does it have an egalitarian character and how do the processes of inclusion and exclusion of minority groups within it proceed? Bringing individual and emotional attitudes to “memory” and “heritage” to the centre of attention shows the personal dimension of counter-narratives and the ways of contesting the prevailing images of the past.

THE BACKGROUND OF THE DEBATE ON THE AMENDED ACT

The draft of the amended act was adopted on January 26, 2018, by the Polish national parliament. The media debate quickly gained strength and voices of critique and protest, mostly from Israeli politicians, were heard a day later. These voices included the Israeli President Reuven Rivlin, the prime minister of Israel Benjamin Netanyahu, and Institute Yad Vashem⁴. On January 27, the celebration of International Holocaust Remembrance Day and the 73rd anniversary of the liberation of Auschwitz took place. During the celebrations, the Ambassador of Israel in Poland, Anna Azari, made a statement in which she indicated that the provisions of the act can be viewed as penalising some testimonies of Holocaust survivors, and called on the Polish parliament to reject the draft and seek a compromise. She emphasised that there is no doubt about “who built Auschwitz and other death camps, but [the act] can be seen as stopping people from telling the truth about the Shoah”⁵. It is not

made during the 75th anniversary of the liquidation of the Kraków ghetto and meetings related to the 50th anniversary of March '68 events in Kraków. Additionally, information from informal interviews and conversations (about thirty), which the author conducted with the participants of these events during or shortly after, was used.

⁴ See: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2018/01/27/it-could-soon-be-a-crime-to-blame-poland-for-nazi-atrocities-and-israel-is-appalled/> accessed 04.12.2019; <https://www.theguardian.com/world/2018/jan/27/israel-criticises-poland-over-draft-holocaust-legislation> accessed 04.12.2019.

⁵ Recorded and available at: <http://auschwitz.org/en/museum/news/73rd-anniversary-of-the-liberation-of-the-german-nazi-auschwitz-camp,1294.html> accessed 04.12.2019.

hard to see how the short interval between the day the draft was made public and International Holocaust Remembrance Day impacted the way it was criticised. In her speech Azari emphasised that the topic stirs heated emotions. This much is important because the emotional dimension on both sides of the debate not only dominated the debate itself, but also the commemorations of the anniversaries. Likewise, a vivid reaction to the amended act also occurred in Poland. Polish Jewish communities (see: Open statement of Polish Jewish organizations to the public opinion⁶) and scholars (the Polish Center for Holocaust Research the 2016 statement criticizing the document and confirmed its relevance⁷) protested against the new regulations. Many well-known figures from the Polish world of politics, science, and culture, including some from Kraków, also supported the criticism of the act (Appeal concerning the Amended Act on the Institute of National Remembrance⁸).

Did the amended act and the debates shape the perception in society of Jewish and Polish pasts and, if so, in what ways? How did the officially promoted vision of history affect contemporary Polish-Jewish relations? The right-wing party Law and Justice (*Prawo i Sprawiedliwość*), ruling in Poland since 2015, consider historical policy as one of the key elements of its political programme (compare: Kridle 2018). Nowadays, the historical policy⁹ of the Polish government is based on, among others, the heroization of the past of Polish citizens, which could be seen, for example, in the exposé of Prime Minister Mateusz Morawiecki that was delivered to the Polish state Parliament on December 12, 2017. He emphasised that:

Strengthening our identity, our great national heritage, is a commitment towards those who built our Republic through their work and blood through the centuries (...) The world should learn more about our contribution to the fight for freedom and justice. Our fight for the most important values of the Western civilisation. The history of opposing the evil¹⁰.

The prime minister proclaimed that he would fight for the memory of Polish heroes, “people, who – faced with dramatic events – displayed their unwavering spirit, courage and bravery”; he primarily mentioned “hundreds of thousands of Poles who rescued Jews during the second Apocalypse”¹¹. In the official government narrative

⁶ See: <http://warszawa.jewish.org.pl/2018/02/open-statement-of-polish-jewish-organizations-to-the-public-opinion/> accessed 04.12.2019.

⁷ See: <https://www.holocaustresearch.pl/index.php?mod=news&show=348&lang=en> accessed 04.12.2019.

⁸ See: <http://citizensobservatory.pl/ustawa/public-appeal-of-polish-intellectuals-to-reconsider-the-law/> accessed 04.12.2019.

⁹ “Historical policy” understood as state’s influence on shaping the narrations about the past, for example historical writing, museums’ exhibitions, commemorations.

¹⁰ See: <https://www.premier.gov.pl/en/policy-statement-by-prime-minister-mateusz-morawiecki-stenographic-record.html> accessed 04.12.2019.

¹¹ Ibidem. The overestimated number of Poles saving Jews was commented by Holocaust researchers in Poland, see e.g. a statement by Barbara Engelking: <https://oko.press/cukierkowa-opowiesc-morawieckiego-o-historii-polski-takiego-narodu-jeszcze-bylo/> accessed 04.12.2019.

there is no space for recognition of the involvement of members of Polish society in murdering Jews during and after World War II, despite historical research (see e.g.: Engelking, Grabowski eds. 2018a, 2018b). Let us recall the reflections of Iwona Irwin-Zarecka, who on the basis of her research on collective memory conducted among others in Poland, wrote:

In societies where the “national honor” has greater symbolic potency, and where self-criticism might not be a common or valued practice, we would expect the challenge represented by historical grievances not to be as amenable to accommodation, if at all (2009, p. 80).

A split in the thinking about the Polish Jewish and (non-Jewish) victims of World War II is recognizable in the public debate and it is currently partly related to the dominant vision of national identity that is based on ethnonationalism (Baraniecka-Olszewska 2019, the same issue). The polarisation between different images of the past that has been observed in recent years is reflected in a report by the Center of Research on Prejudice that was requested by the Commissioner of Human Rights and released in March 2018. It examined utterances on the internet from the period immediately before and after the document was published. The authors noticed that the key and repeated element of the discourse was the “defence of the good name of Poland”, as was apparent in the opposition towards the usage of the phrase “Polish death/concentration camps”. In the discussions one could recognize numerous references to “the truth” and “historical facts”, which, according to the supporters of the act, established the status of Poland as a victim of World War II and emphasised the heroic stance of the Polish community, especially the Righteous Among the Nations. Another repeating element indicated in the report is a “bidding of wrongs”, also referred to as a “competition in suffering”. It is difficult to determine what real impact the amended act has had on the perception of Polish-Jewish past and the attitudes of Polish society; however, it is worth mentioning that when the authors of the report examined antisemitic comments on the internet, they indicated that, as compared to other surveys, the debate did not increase the amount of antisemitism in society, but caused it to become more clearly visible (Babińska et al. eds. 2018, p. 34). As will be shown later in the article, these antisemitic comments had a disruptive effect on the celebration of Kraków’s anniversaries.

Nowadays, in Poland, Polish-Jewish relations are dominated by the Righteous Among the Nations’ discourse (see: e.g. Żukowski 2018, Ambrosiewicz-Jacobs 2017). In the last few years this issue has come back in various ways: for example, in the form of The Ulma Family Museum of Poles Saving Jews in World War II, opened in 2016 in Markowa, or the establishment in March 2018 of the National Day of Commemoration of Poles saving Jews during German occupation. At the same time, scientific works are being published which shed light on violence towards Jews by members of Polish society, both during the occupation and immediately after World War II. This can give the impression that these are not coexisting but competing narratives. As Jolanta Ambrosiewicz-Jacobs wrote, Poland is perceived in Polish public discourse

as a country that was a witness of the Holocaust and a victim of World War II; therefore, its participation in the crimes is being partly forgotten in collective memory (2017, p. 24) and in the public debates the postmemory of the Second World War and the postmemory of the Holocaust compete with each other for attention (2017, p. 31). The tendency of the current government to depict the stance of Polish society as purely positive and to treat all occurrences of violence as marginal is opposed by both the Jewish and the academic communities. Bringing up the Righteous Among the Nations in official narratives as the group which represented the stance of Polish society at large during World War II is divisive; it marginalizes the lived experience of the Jews who suffered violence from Poles and, we should add, robs the Righteous of their exceptional status at the same time. As Joanna Tokarska Bakir observes, “Jews who were saved during the war, were saved by individual effort undertaken against the society which is now proud of it” (2012, p. 49).

Geneviève Zubrzycki wrote about the conflicts surrounding the Polish-Jewish past: “we should not allow moral wrongs, on a large as well as a small scale, to go publicly unnoticed. When not confronted, discussed if not acted upon, the wounds do not heal, just deepen” (2017, p. 78). The way the official discourse on the past in Poland is shaped carries a risk for various counter-narratives. Some narratives which consider the involvement of Polish citizens in violence against Jews are undermined, marginalized, and in extreme cases considered as an expression of antipolonism¹². So it should be no surprise that academics’ voices of concern were raised in the context of the amended act. The worry was that the act would threaten both the testimonies of the Shoah and the freedom of scientific inquiry whenever the claims they might contain are found to be contrary to the official historical policy. Nevertheless, not only scholars’ research is at stake here as such tensions around the interpretation of the past most of all affect the members of Jewish communities in Poland. We should emphasize that scientific research is of great importance for World War II’s victims, their families, and members of the Jewish community in general (as a group burdened with the memory of the Shoah). For them, the possibility of extensive academic research into past events which affected their community (or them personally) seems crucial. Likewise in Kraków, the perspectives on World War II, on the occupation, on the history of the ghetto, and the experience of the Holocaust are often shaped by family memory. It is worth recalling that narratives on the past are one of the elements of the construction of identity, both for the dominant group and for minority groups. In this context, Jewish identity might be seen as being threatened. Therefore, one should not be surprised with the Jewish community’s keen interest in the consequences of the act and with the strong opposition towards it. The feeling of unease caused by the public debate was also a part of the atmosphere of commemorations held in Kraków in March 2018.

¹² It is worth pointing out an article by Jan Woleński who indicates that perceiving of antisemitism and antipolonism in terms of symmetry is misperception, see: <http://www miesiecznik.znak.com.pl/jan-wolenski-symetryzm-polsko-zydowski-antypolonizm/> accessed 04.12.2019.

KRAKÓW – A PLACE OF REAL DIALOGUE?

For a number of reasons, Kraków remains one of the central places for Jewish heritage in contemporary Poland. Kazimierz, the local Jewish district which has existed since the 14th century, became one of the most attractive districts of the city after the dynamic changes of the 1990s (see: Murzyn 2006). The well-preserved architecture constitutes a reminder of the presence of a Jewish community in the city before World War II. The synagogues in the Kazimierz district of Kraków perform a variety of functions: they are places of religious rituals, museums, and places of commemorations and social gatherings. Here in Kazimierz, the active Jewish Religious Community (*Gmina Wyznaniowa Żydowska w Krakowie*) has its headquarters. Since 2008 people of Jewish origin have been brought together by The Jewish Community Centre (JCC, *Centrum Społeczności Żydowskiej w Krakowie*). Numerous initiatives devoted to Jewish history and culture are joint efforts of both Jewish and non-Jewish organizations, which makes Kazimierz a rare space of dialogue between members of Jewish communities and other residents of the city. As Erica Lehrer wrote about Kazimierz,

The result is an evolving Polish-Jewish heritage site, a “conciliatory” space that works against more conflictive notions of Poland’s Jewish heritage – dominant in both Jewish and Polish society – that pit Jewishness and Polishness against one another (2013, p. 15).

One of the oldest and biggest Festivals of Jewish Culture (*Festiwal Kultury Żydowskiej*) has taken place here every year since 1988. It is organized by non-Jews but with the cooperation with Jews from Kraków and from all over the world. The division into Jewish and non-Jewish initiatives is difficult to outline and the boundaries are often blurred. Jewish organizations like JCC and the Jewish Socio-Cultural Association (*Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce oddział Kraków*) organize open meetings dedicated to all residents of Kraków. On the other hand, The JCC and Galicia Jewish Museum (*Żydowskie Muzeum Galicja*), which were established by and is run by non-Jews, often gather members of the Jewish community.

This network of various Jewish and non-Jewish initiatives which I observe in fieldwork seems to create a space for face-to-face Polish-Jewish relations. Among the numerous activities, some are dedicated to difficult topics related to the past and commemoration of victims of the Holocaust. Kraków is a place where Shoah memories are especially important and embodied in space. For many visitors from around the world, the geographical vicinity of Auschwitz–Birkenau, a globally recognized symbol of the Holocaust, is a significant reason for a trip. For others it may be the Kraków ghetto, popularised by Steven Spielberg’s *Schindler’s List* (1993), at times mistakenly assumed to be located in Kazimierz. Some people are sure to visit Oskar Schindler’s Enamel Factory (*Fabryka Emalia Oskara Schindlera*), a branch of the Museum of Kraków. Above all, however, Kraków remains a place where members of the Jewish communities are also residents of the city who along with non-Jews actively participate in commemoration and shape local heritage. There are some spaces within the city that are directly connected to the Holocaust: these are situated on the grounds of

the former Kraków ghetto, which functioned between March 1941 and March 1943 in Podgórze, as well as in KL Plaszow, where the former inhabitants were moved after the liquidation of the ghetto. In 1944 the latter was transformed into a concentration camp (Konzentrationslager der Waffen SS Krakau–Plaszow) and operated until January 1945. Both places are the subjects of various commemorative practices; they contain plaques and signs – the results of institutional and private initiatives. Aside from that, they are filled with places with “hidden histories” that are not commemorated in any way and are unknown to laymen. One of the most important events dedicated to the remembrance of the Kraków ghetto and KL Plaszow’s victims is the annual March of Remembrance. It starts at Concord Square (*Plac Zgody*, nowadays known as The Ghetto Heroes Square – *Plac Bohaterów Getta*) and ends in the place where the concentration camp used to be. This is the same route that Kraków Jews were forced to walk to the camp. Amongst other initiatives worth mentioning, the Museum of Kraków is currently working on opening another branch on the ground of the former concentration camp. This would constitute an additional stop on the so-called Path of Memory, which includes Schindler’s Factory, the Under the Eagle Pharmacy (*Apteka Pod Orłem*) and the former Gestapo headquarters at Pomorska Street (*Pomorska*).

THE ANNIVERSARY OF THE LIQUIDATION OF THE KRAKÓW GHETTO¹³

“In heritage it is through place (...) that the past is made present” (Macdonald 2013, p. 94). This remark suits the commemorations on the Ghetto Heroes Square perfectly. It was in this place that the Jews were gathered before being deported to concentration camps. The March of Remembrance has been held since the 1980s; it first started as a local initiative and later achieved a more institutional level. Today it is a joint venture under the patronage of the Jewish Community in Kraków, the Jewish Culture Festival and the city authorities. Also, the Polish Society of Righteous Among the Nations, JCC, the Israeli embassy in Poland, representatives of the Catholic Church and many others are involved in the commemoration. The March of Remembrance is an important annual event which has permanently inscribed itself in the calendar of Kraków celebrations. In 2018, during the 75th anniversary, the official speeches concerned the local, national, and universal meanings given to the Shoah. One conviction was repeated time and time again in nearly all of the statements: the memory of the Holocaust could help to prevent similar tragedies from happening again, and the past should be a lesson for the present. For example, cardinal Stanisław Dziwisz spoke about common values, saying that “The March of Remembrance is

¹³ In the further part of the text, unless otherwise stated, all statements come from the author’s recordings, transcriptions and field notes as well as from short interviews and conversations with people participating in the 75th anniversary of the liquidation of the Kraków ghetto and meetings devoted to March ’68.

a positive message about hatred, about the manipulation of history and emotions, that we are sending to the world. We are trying to show that the one thing that matters is respect for the fellow man”.

On the one hand, the march is an expression of remembrance about the Holocaust victims – a manifestation of the statement “We remember”. As one of the speakers declared, taking part in the march is a “testimony to the presence” of the past. On the other hand, the march is proof of the still “Being here” of the Jewish community, and of the people for whom Jewish heritage is precious. This dualism found expression in the speech of the director of the Jewish Culture Festival, Janusz Makuch: “We remember the death, but we celebrate life”. It was also emphasised that witnesses of the Holocaust are passing away and it is therefore the responsibility of the young to transmit the knowledge and memory of Shoah.

Scholars have been highlighting the importance of phenomena related to the memory since the 1990s. The observation that we are living in times of increased – occasionally obsessive – activity in this area (Macdonald 2013) might be proved by the number of official, local, and private initiatives commemorating the past events, places, and figures. Commemorations are key elements of processes that shape heritage and indicate what a given group (national or other) sees as its heritage. “Memory and heritage in practice are both partial, subjective, contested, political, subject to particular historical contexts and conditions, and thus dynamically changing – never fixed and static” (Sather-Wagstaff 2015, p. 191). In the context of the march, the annual celebrations confirm the meaning given to past events and set the role they are to play for future generations. They are also part of the social and political context – and are shaped by it.

During the 75th anniversary, Jakub Kolarski (a proxy of the Polish President Andrzej Duda), as he was paying respect to the victims of the liquidation of the ghetto, emphasized that he was officially representing the government. In his speech, he declared that the lesson to be learned from the tragic events of the past should be an inspiration for Poland as a country with “no place for antisemitism and no place for hatred”. Certain key elements of the public debate on the act were also present in the speech. For instance, Kolarski stressed that KL Płaszów was a “German death camp” and reminded the audience about the history of *Żegota*¹⁴ and its Kraków branch, created in 1943. Kolarski made clear that Poles who saved and helped Jewish citizens of Poland are national heroes. “I am here today to show that it is this stance that the free, sovereign Poland wishes to represent”. The direct appeal to the debates surrounding the amended act was most apparent in the emotional speech of Tadeusz Jakubowicz, the chief of the Jewish Religious Community. As a child he himself experienced the Kraków ghetto and walked from Plac Zgody to the camp in Płaszów in 1943; thus, in

¹⁴ The Council to Aid Jews *Żegota* – an underground Polish humanitarian organization which operated during the World War II, and undertook activities to help Jewish inhabitants of the country. It was part of the Polish Underground State established on December 4, 1942. About Kraków’s branch of the organization, see Chwalba 2016, pp. 147–162.

addition to his public role, he is a witness of history as well. He pointed out that he had always been apolitical and condemned the usage of the term “Polish death camps” as hurtful for the Polish nation. At the same time, Jakubowicz criticised the new law as “disastrous”. He commented on other aspects of contemporary political situations in Poland which he assessed as enabling “reactivation of fascist organizations”. He also mentioned the growing unease and anxiety of the Jewish community as a result of the media debates and the unearthed antisemitism. In this context, Jakubowicz appreciated the presence of the people who gathered at the March of Remembrance as an act of solidarity. He also discussed the need for mutual respect and said he was proud how this commemoration looked like and mentioned that the fact that so many people [also non-Jews] were there made them [Jews] feel secure. Kolarski and Jakubowicz’s speeches had a conciliatory tone, but each of them included references to the current policy. The statements presenting divergent approaches reflected the tensions between the official historical policy and the perspective of members of Jewish communities in Poland. A multiplicity of perspectives was apparent during the 2018 commemorations. Representatives of the Jewish community, of the government, and of local agencies related to Jewish culture were present. It is also worth mentioning that the political and media debate caused many people to take part in the March of Remembrance – people who would not have done so otherwise. They wanted to express their solidarity with Jewish communities in Poland and their disapproval for the rhetoric of the debate surrounding the new law.

COMMEMORATIONS OF MARCH '68

The second anniversary discussed in this article is the anniversary of March 1968, which had national importance and happened at the same time as the commemoration of the liquidation of the Kraków ghetto. The term “March '68” indicates a complex of political and social phenomena which peaked in March 1968 as a result of the political crisis in the Polish People’s Republic. One element included student protests against government policy (including the intensification of repression and censorship). At that time, antisemitic propaganda (so-called anti-Zionism) associated with the process of the ethno-nationalisation of the communism model in Poland, the power struggle in the structures of the Polish United Workers’ Party (*Polska Zjednoczona Partia Robotnicza*) and the reaction to the outbreak of the Arab-Israeli Six-Day War, became a political tool used by the state authorities. The persecution involved, among other things, an antisemitic campaign in the media and the firing of employees. The result of these actions was the forced emigration of citizens of Jewish origin and their families from the country. Between 1968 and 1971, the reported number was about 13,000 (Stola 2000). As Krystyna Kersten wrote: twenty years after the events of March 1968 “anniversaries provoke us to think in the categories of the long term” (Kersten 1992, p. 143). The relevance of those words is apparent in the context of the events described here.

On the one hand, the celebration of the anniversary can be used as a pretext for deeper reflection on past events, and, on the other, to create comparisons between the past and the present. For example, the main anniversary celebrations in 2018 in Warsaw, promoted by the media, were shadowed by political conflicts and debates. They were divided into those happening at Warsaw University, with the prime minister Mateusz Morawiecki in attendance, and those on Warszawa Gdańska¹⁵ railway station in Warsaw organised by the Shalom Foundation. During the latter, the ambassador of Israel in Poland Anna Azari once more criticised the Amended Act on the Institute for National Remembrance and made the following appeal: “I would like us to be able to look at the past in an open and honest way. The truth does not only help us to understand the past, but also helps us to build a democratic and tolerant society today”¹⁶. The anniversary, instead of having a mood of deep reflection on the past, was disturbed by current disputes about its contemporary interpretations and antisemitism. What was striking in the public debate was the presence of analogies to past. The Jewish magazine *Chidusz* wrote about the anniversary celebrations that “their most important element was the conviction that the atmosphere of March ’68 is returning today”¹⁷. The authors pointed to the amended act as one of the elements of today’s historical policy, which sidelines the Jewish perspective on the past. Different utterances in the media were compared to those that could be found in the propaganda of the communist regime during the antisemitic campaign of March ’68. Also, in an exhibition *Strangers at Home (Obcy w Domu)* in POLIN Museum of the History of Polish Jews the authors presented similarities between fragments of past and contemporary antisemitic comments in the media¹⁸. The well-known motive of the Jew as the stranger which was deliberately used as stereotypical in the name of the POLIN exhibition has been thoroughly researched. Joanna Beata Michlic wrote that the antisemitic phrases present in everyday language stem from the tradition of ethnic nationalism, by which the social and political role of the myth of the Jew as a threat was used to increase the sense of national unity (Michlic 2015). It seems that in the context of the antisemitic comments in media and social media accompanying the debate on the amended act, the stereotype had a similar purpose (see: Babińska et al. eds. 2018, pp. 10–12). At the same time they reflected a perception of Polish society divided into “us” and “them”. Furthermore, they expressed a refusal to see the history of the Jewish citizens of Poland as part of the general history of the

¹⁵ Warszawa Gdańska is a symbolic place which refers to the departures of March emigrants. Every year in March, the Shalom Foundation organizes meetings here, attended by representatives of the authorities, members of Jewish organizations and representatives of the March ’68 generation.

¹⁶ The speech is available on the website <https://www.youtube.com/watch?v=fe6Cq6z-hXY> accessed 04.12.2019.

¹⁷ Summary of the celebration of March ’68 published by Chidusz Editors, see: <https://chidusz.com/50-rocznica-marca-68-podsumowanie/> accessed 04.12.2019.

¹⁸ This part of the exhibition was prepared in cooperation with prof. Michał Głowiński, whose research is devoted to “March speech”. The authors of the exhibition wanted to draw attention to the lowering of public debate standards.

Polish nation and left no space for the historical perspective of the Jewish citizens of Poland, a perspective that would include the “dark pages” of Polish-Jewish relations that describe the conflicts and violence of World War II and the antisemitic campaign of 1968. The antisemitic comments made in the debate surrounding the new law stirred strong emotions among all participants of public debate and in particular affected members of Jewish communities in Poland. The atmosphere of anxiety caused by the public debate was also mirrored amongst members of the Jewish communities in Kraków.

There were a few local events concerning March '68 in Kraków, organized by three institutions, two of which bring together members of the Jewish community (The Jewish Socio-Cultural Association, JCC) and one which addresses Polish-Jewish heritage (Centre for Jewish Culture). All of them elaborated the topic of antisemitic propaganda and the emigration that took place after March '68. The guests shared their experiences of past events – the memories of those who were forced to leave and those who stayed in Poland – and analysed the aftermath of March '68. At each of the meetings the new law was discussed. Participating in such gatherings enables an anthropologist to step away from pure analysis of discourse. The atmosphere and the emotions visible whenever the topic of the amended act was brought up during the debates are just as important as narratives and participate in process of constructing anthropological knowledge (Beatty 2014; Hemer; Dundon 2016). The tangible tension observed and shared by anthropologist during events amplifies the conclusion that the official national debate did affect the local celebrations of the anniversaries. In fact, it interfered with them.

The two-day conference “50 years after March '68”, held by the Judaica Foundation Center for Jewish Culture and the “Kuźnica” Association, started with the statement “today the talk about March '68 cannot be only a jubilee celebration”, which was a direct reference to the debate caused by the amendment. By that, the speaker meant the necessity of discussing the contemporary threats of antisemitism, not only those of the past, as he explained later. During one part of the conference, guests (Barbara Toruńczyk, Seweryn Blumsztajn, Jan Lityński and Andrzej Friszke¹⁹) not only shared their memories, but also considered the universal meanings of the issues at stake. Strong links between the past and the present allowed a new understanding of the former to be created. The analogy between the current media debate and the rhetoric of antisemitic propaganda in 1968 provoked audience's voices stressing the importance of transferring knowledge to the younger generation to prevent future intolerance. The moderator of the debate, Paweł Sękowski head of “Kuźnica” Association and historian, and guests wondered how to talk about the past in a way that does not create it as “distant history” but which does transform the lessons derived from '68 into the foundation for a tolerant society, based on respect for other human beings.

¹⁹ Guests, publicist and literary historian Barbara Toruńczyk, journalist Seweryn Blumsztajn, politician Jan Lityński and historian Andrzej Friszke, were invited due to their experience and professional knowledge of March '68. It provided different perspectives on discussed events.

The impact of the amended act debate was particularly visible during the meeting “March ’68 – memories, opinions”, held by The Jewish Socio-Cultural Association. The topic of the current historical policy dominated the original concept of the event and overshadowed the recollections of March ’68. Most of the time, invited guest Jerzy Fedorowicz²⁰ was encouraged by the audience’s questions and continuously returned to the topic of the new law and its potential impact. The voices of concern, frustration and bitterness prevailed. What also appeared was fear that a heated media debate might cause the rise of antisemitic attitudes. The participants shared their own unpleasant experiences of recent antisemitic behaviour towards them. The direct relationship between debate and individual experience reveals another dimension of the impact of official politics on the everyday life of minority members of Polish society. In the debate accompanying the amended act during the meeting, the difference in perspectives between representatives of Jewish communities and the critics’ voices that appeared in the media debate on the part of Israel’s representatives was also evident. Critical opinions of audience on the amendment more often referred to the situation of Jewish communities in Poland than to the situation between Poland and Israel or the United States. Participants of this meeting who were immersed in the Polish historical and cultural context, along with the criticism of the document itself, also opposed the stereotypical perception of Poland in foreign media. There was also genuine concern among these people for the negative image of Poland in the world. Participants of the debate had mentioned that many people belonging to Jewish communities take initiatives to change the negative image of their country among members of diasporas elsewhere in the world. One can notice the paradox of this situation: members of Jewish communities acted as protectors of the good name of Poland, but in the official narrative they are positioned not as allies, but as opponents. This subject was raised by one of the participants of the meeting who was of the opinion that Poles and Jews had never been in an official conflict, neither during World War II nor since, but the tensions presently create such an impression. Another remarked with concern that the situation of March ’68 may repeat, that is, “they [Jews] will be put back on the other side of the barricade again”.

The debate concerning the act itself that was organized by JCC, “The Dispute Over Poland’s Historical Memory Law”, was particularly interesting²¹. The invited guests, Daniel Tilles, a historian and author of a popular blog *Notes from Poland*, and Marcin Makowski, a journalist from the right-wing paper “*To The Right*” (“*Do Rzeczy*”), were supposed to represent the two sides of the debate. The former was to criticize the act, whereas the latter was to defend it. JCC managed to create a proper, less emotionally charged atmosphere for the discussion. Emotions were also not visible in the speakers,

²⁰ Jerzy Fedorowicz – Polish actor and politician. Since 2015 he has been a member of the Senate on behalf of the opposition party Platforma Obywatelska. He was the chairman of the Senate Culture and Media Committee when the amendment was proceeded (the majority of votes in the Senate had the Law and Justice party).

²¹ Recorded and available at: https://www.facebook.com/search/top/?q=JCC%20IPN&epa=SEARCH_BOX accessed 04.12.2019.

who calmly discussed different aspects of the amended act, something that was rare in the mainstream public debate. It is a noteworthy fact that it was a minority group that invited a representative of the government's stance, and not the other way around. This sort of initiative constitutes a bold attempt to counter the increasing polarization of views and look for dialogue. The discussion was devoted to the substantive issues related to the text of the act. According to the discussants, the language used in the document itself and terms such as anti-holocaust law and anti-defamation law caused misunderstanding on both sides. The speakers surprisingly often agreed with each other, as in the cases of the crisis of international relations between Poland and Israel and the impossibility of applying the law in practice. The reason for the disagreement was the issue of historical facts and the truth concerning the Holocaust and the past. Makowski claimed that the facts are established, but they are not widely known and "as a nation we [Poland] don't have anything to hide in the context of World War II". Tilles stressed that Poland has the right to fight for its good name, but the discussion does not concern facts, rather their contemporary interpretations. He pointed out that the debate on the amended act shapes the memory of the Holocaust. They discussed the impact of the debate on Polish-Jewish relations in the local and broader context, and the event concluded with conciliatory rhetoric. Makowski stated that the repair of relations is achievable only in direct communication. As an example, he referred to the meeting as a significant attempt of this approach. Tilles, in turn, suggested that the debate triggered by the official policy might make it possible to return to difficult issues in Polish-Jewish relations and face them again.

CONCLUSIONS

The Amended Act on the Institute for National Remembrance not only caused international debate, but was also reflected in local environments such as Kraków. It seems that the act constituted an attempt to strengthen the image of Poland as the victim of World War II and to strengthen the discourse about the positive role of Poles in saving Jews. However, the use of the past for the purposes of historical policy, the marginalization of the Jewish perspective and the antisemitic codes have led to a strong protest against it. The emotional character of the debate was noticeable in the way the new law was perceived. The amended act was seen as, on the one hand, threatening the personal and family memories (of the witnesses of the Holocaust) and, on the other, as threatening the freedom of scientific enquiry concerning the "dark sides" of Polish-Jewish relations during the World War II and afterwards. Both sides of the conflict claimed to be arguing in defence of historical facts and were making claims for the truth which implicate the ethical background of speaking about the past. The issue is that the official narrative predominates the various counter-narratives and therefore it should be sensitive about social harm among others caused by ignoring the voices of minorities about their past. In my opinion, establishing the proper official narrative about "historical facts" (which is also a matter of interpretation)

should provide a sense of social justice (compare: Irwin-Zarecka 2009). Tokarska-Bakir wrote about the difficulties of the Polish-Jewish relations in the following way:

In today's Poland, one has to really take into account this heritage, extremely difficult to overcome due to disappearance of witnesses, deformation of memory, and accumulated influences of politics of history (2011, p. 133).

And these words are extremely relevant today. The anniversaries described in the article are connected with the Jewish past which require both proper scientific study and contextualizing in collective memory and the heritage of the whole Polish society.

I do not wish to claim that the debate associated with the amended act was the main point of the events described. I do claim, however, that two important anniversaries were disrupted, and they progressed in an atmosphere of unease and anxiety caused by the official narrative linked to specific historical policies. The aim of the article was to present this local context and to focus on the discussions, emotions and expectations of members of the Jewish community and people engaged in shaping Polish-Jewish heritage, which may give partial insight into the perspectives from which they perceive the official historical policy in contemporary Poland. The analysis of the Kraków commemorations which is based on ethnographic fieldwork, shows a different approach to the debate about the past. The analysis derives from the framework mentioned by Beverly Butler: "the focus on the «memorial approach» to the «past» (...) provides a means to bring into focus what can be best described as «alternative» or «parallel» heritages" (2006, p. 471). The analysis of Kraków events raises questions about dominant official discourse's ethical dimension and its impact on members of the Jewish community. The recalled events show how official historical policy and media debate can be exclusionary and harmful not only to the minority group but above all, to the individual. However, the aforementioned examples also indicate the active role of Jewish communities in opposing the one-dimensional narrative of the past. The anniversaries, together with the debate concerning the amendment act, show that conflicts of memories influence the negotiation of meanings given to the past and that collective memory and heritage are both dynamic processes, shaped by the people involved. The local context also reflects the broader issues of contemporary Polish-Jewish relations, and the discussed events in Kraków, which present a parallel perspective to the official discourse, allow a better understanding of the Polish-Jewish past.

LITERATURE

- Ambrosiewicz-Jacobs Jolanta 2017, Spotkania z Zagładą w Polsce, *Politeja*, vol. 47, pp. 23–47.
- Babińska Maria et al. eds. 2018, *Stosunek do Żydów i ich historii po wprowadzeniu ustawy o IPN*, Centrum Badań nad Uprzedzeniami, Warszawa.
- Baranowska Grażyna, Gliszczyńska-Grabias Aleksandra 2018, "Right to truth" and memory laws: general rules and practical implications, *Polish Political Science Yearbook*, vol. 47, no. 1, pp. 97–109.

- Beatty Andrew 2014, Anthropology and emotion, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 20, no. 3, pp. 545–536.
- Butler Beverly 2006, Heritage and the present past, [in:] C. Tilley et al. (eds.), *Handbook of material culture*, SAGE Publications, London, pp. 463–479.
- Chwalba Andrzej 2016, *Okupacyjny Kraków w latach 1939–1945*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Connerton Paul 2012, *Jak społeczeństwa pamiętają*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Dundon Alison, Hemer Susan R. 2016, Ethnographic intersections: Emotions, senses and spaces, [in:] A. Dundon, S.R. Hemer (eds.), *Emotions, senses, spaces*, University of Adelaide Press, South Australia, pp. 1–15.
- Engelking Barbara, Grabowski Jan eds. 2018a, *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski. T. 1*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa.
- Engelking Barbara, Grabowski Jan eds. 2018b, *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski. T. 2*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa.
- Gruber Ruth Ellen 2004, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, Pogranicze, Sejny.
- Harrison Rodney 2013, *Heritage. Critical approaches*, Routledge, London–New York.
- Irwin-Zarecka Iwona 2009, *Frames of remembrance: the dynamics of collective memory*, Transaction Publishers, New Brunswick, London.
- Kersten Krystyna 1992, *Polacy, Żydzi, komunizm: anatomia półprawd 1939–68*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa.
- Kridle Connor 2018, Polityka historyczna: debating Holocaust remembrance in Poland, *Voces Novae*, vol. 10, no. 1, pp. 1–15.
- Lehr Erica T. 2013, *Jewish Poland revisited: heritage tourism in unquiet places*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis.
- Macdonald Sharon 2013, *Memorylands: heritage and identity in Europe today*, Routledge, London, New York.
- Michlic Joanna Beata 2015, *Obcy jako zagrożenie: obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa.
- Michlic Joanna Beata, Melchior Małgorzata 2013, The memory of the Holocaust in post-1989 Poland: renewal – its accomplishments and its powerlessness, [in:] J.P. Himka, J.B. Michlic (eds.), *Bringing the dark past to light: the reception of the Holocaust in postcommunist Europe*, University of Nebraska Press, Lincoln & London, Lincoln, London, pp. 403–441.
- Murzyn Monika A. 2006, *Kazimierz. Środkoeuropejskie doświadczenie rewitalizacji*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Sather-Wagstaff Joy 2015, Heritage and memory, [in:] E. Waterton, S. Watson (eds.), *The Palgrave handbook of contemporary heritage research*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, p. 191–204.
- Stola Dariusz 2000, *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967–1968*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna 2011, How to exit the conspiracy of silence?, *East European Politics and Societies*, vol. 25, no. 1, pp. 129–152.
- Tokarska-Bakir Joanna 2012, *Okrzyki pogromowe: szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939–1946*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Viejo-Rose Dacia 2011, Memorial functions: intent, impact and the right to remember, *Memory Studies*, vol. 4 no. 4, pp. 465–480.
- Viejo-Rose Dacia 2015, Cultural heritage and memory: untangling the ties that bind, *Culture & History Digital Journal*, vol. 4, no. 2, pp. 1–13.
- Zubrzycki Geneviève 2017, Matter and meaning: a cultural sociology of nationalism, [in:] G. Zubrzycki, (ed.), *National matters: materiality, culture, and nationalism*, Stanford University Press, Stanford, pp. 1–20.
- Żukowski Tomasz 2018, *Wielki retusz: jak zapomnieliśmy, że Polacy mordowali Żydów*, Wielka Litera, Warszawa.

KAJA KAJDER

STATE POLITICS AND LOCAL CELEBRATIONS.
COMMEMORATIONS OF KRAKÓW'S JEWISH PAST

Keywords: commemorations, heritage, Kraków Jews, The Amended Act on the Institute of National Remembrance, Kraków ghetto, March '68

In 2018, two dates were particularly important for the Kraków's commemorations: the 75th Anniversary of the Liquidation of the Kraków Ghetto and the 50th anniversary of March '68. At the beginning of the year, The Amended Act on the Institute of National Remembrance (IPN) was presented, which is more widely known as Poland's new 'Holocaust law'. The question of legal regulation of the usage of the term 'Polish death camps' polarized public opinion and revealed existing divisions between different narratives concerning World War II and perspectives on the past in contemporary Poland.

The article aims to investigate how official politics of the state toward the past is reflected in locally held anniversaries and commemorations. The influence of the public debate during the celebration of March of Remembrance, the anniversary of March '68, and related events, has reflected in people's opinions and emotions. Discourse analysis and ethnographic research reveal how the past is interpreted in those circumstances and show the complexity of relationships between enduring and counter-narratives about the past.

K.K.

Author's Address:

Mgr Kaja Kajder

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego

Ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków

E-mail: kaja.kajder@doctoral.uj.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8166-7349

ANNA NIEDŹWIEDŹ

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Jagiellonian University, Cracow

GLOBAL CATHOLICISM, URBAN HERITAGE, NATIONAL POLITICS: THE 2016 WORLD YOUTH DAY IN KRAKÓW¹

In 1985, in line with ideals of the “International Youth Year” proclaimed by the United Nations, the Roman Catholic Church announced the Christian celebrations dedicated to young people. The celebrations followed the previous year’s closure of the Holy Year of Redemption during which Pope John Paul II donated a large wooden cross – a religious symbol made for the Holy Year – to the young Catholics who gathered at the Vatican. The cross was sent on a “pilgrimage” to different dioceses across Europe. The Vatican gatherings themselves were proclaimed as the beginning of the “World Youth Day” – a new cyclical religious event dedicated to youth. The global dimension of this newly developing Catholic festival was clearly visible right in 1987, when the “Second WYD” was organized outside Europe: in Buenos Aires, Argentina. On a Palm Sunday, closing his trip to Uruguay and Argentina, Pope John Paul II led an open-air mass dedicated to young people who had arrived at the Argentinian capital from different countries and continents. Also, a “pilgrim cross” was brought along and since then it has been known as “The Cross of the World Youth Day” and used during each subsequent event. The WYD itself started to be organized in the summer months, every two or three years, in a different country and continent, and usually, every second WYD is hosted by a European city interchangeably with non-European locations.

The current formula of the WYD developed around the mid-1990s and extended the “Day” into an intense one week-long² religious festival whose dynamics are shaped by densely scheduled activities performed every morning in language-based groups

¹ This work is part of the HERILIGION project (*The Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe*) within the HERA program *Uses of the Past* (2016–2019). This project is financially supported by the HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NOW. The project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program under grant agreement No 649307. The HERILIGION international consortium was initiated by Prof. Oscar Salemink, from University of Copenhagen, and since 2018 it has been led by Prof. Irene Stengs from the Meertens Institute in Amsterdam. The project’s Polish section is based at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of History, Jagiellonian University and the author of this paper serves as the PI of the Polish team.

² Many participants spent even more time in the host country participating in the preparatory “Days in Dioceses” before the WYD as well as travelling or pilgrimaging after the official closure of the event.

and massive open-air “main events” attended in the afternoons and evenings by all the participants. The pope’s arrival is scheduled during the week and the climax of each WYD includes an open-air final mass led by the pope and combined with “sending the youth out to the whole world”. This “Mass of Sending” usually attracts not only all the young registered participants, but also numerous local people and travelers who arrive to witness “a historical event” or “pray with the pope”. The biggest WYD gathering took place in Manila, the Philippines, in 1995 where over 5 million participants gathered for the final mass led by the Pope John Paul II (Kieca, Kleska 2017, p. 16).

This brief history of the WYD reveals its successful development into a global, massive scale cyclical religious event dedicated to young Catholics. Through the WYD the Church promotes the transnational and global character of Catholicism, emphasizing its “universal” dimension. The event, which attracts young people from different cultures and continents, demonstrates and performatively forms the global dimension of today’s Catholic community. However, the WYD also needs to be understood from other perspectives. Even though the event is directly linked to the Vatican – from where the Pontifical Council for the Laity (and since the 2016 the Dicastery for Laity, Family and Life) collaborates with an organizing committee in a host country – each time local political, social, economic and cultural contexts of the host state play a significant role in the formation of each WYD. This paper aims to describe the WYD as a multilayered event generating and mirroring conflicting and conflating discourses on the global, national, and local levels of Catholicism.

The first part of this paper will focus on the massive and festive character of the WYD, its branding potential as a typical mega-event and, *at the same time*, its religious dimension as a modern pilgrimage. I aim to emphasize the practical entanglements between what used to be distinguished as “sacred” and “profane” in post-Durkheimian scholarly examinations. Following recent developments in anthropology of pilgrimages and its embracing of political economy, I will analyze the WYD as constituted not only by “liminal relations between heaven and earth, but also [...] the encounters between religious, ethnic, political, economic, national and transnational frames of reference” (Coleman and Eade 2018, p. 11). Interestingly however, even though these “encounters” seem to be more and more cautiously and consciously described by scholars who work on religious phenomena in various cultural settings, they still seem to be strongly questioned, rejected or criticized as “unproper” by various *emic* discourses. While, in practice, interrelations between “religious” and “secular” realms are constantly transgressed, the main actors (e.g. the Roman Catholic Church) and many religious practitioners or observers on the ground tend to question these connections, producing discourses based on a strong ambivalence between “sacred” and “profane”. Additionally, the WYD, as a new form of pilgrimage tailored for modern societies and contemporary youth, in practice challenges the modernization *cum* secularization thesis, or at least its global scale. This challenge adds to the contradictions and discrepancies between discourses, declarations and practices revealed in relation to the WYD as a massive religious event and a global Catholic pilgrimage.

Further, I aim to accentuate yet another aspect of pilgrimage, specifically how the local setting, institutions and people in a hosting place influence and are influenced by a pilgrimage. This aspect of pilgrimage had been often neglected by scholars, who used to focus on pilgrims as the main actors, performers and producers of a pilgrimage and on the development of shrines as religious centers³. The specificity of the WYDs encourages questions related to local as well as national settings. The massive scale of the event and its length, as well as an official pope's visit to a host country, usually imply an extensive organizational involvement and a significant financial contribution by the host state and local authorities – aspects often questioned and criticized in national and local debates (see Góral 2016, p. 66; Halter 2013; Niedźwiedz 2017b; Mandes and Sadłoń 2018, p. 205). Hence, even though the event repetitively follows an established scenario created and petrified over the last thirty years, each WYD needs to be seen as a specific pilgrimage that interacts with a particular local religious landscape, cultural history and current politics of a host state and a host city. Complex national and local voices are expressed through official statements by representatives of the host state and host city, as well as through more grassroots responses, affects and attitudes experienced and expressed by local inhabitants.

Apart from relating to some general aspects of the WYD, I will mostly focus on the event that took place between the 25th and 31th of July, 2016, in Kraków, Poland, and discuss the interconnections between the cityscape, religious heritage and the formation of the WYD as a Catholic pilgrimage. I will draw on analysis of discourses and ethnographic material collected before, during and after the event among the city's inhabitants, the WYD's organizers and participants. Most of the material was collected by myself and a group of students from the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology at the Jagiellonian University with whom I formed the "Mobile Ethnographic Group"⁴. I also refer to two research projects conducted on the WYD

³ The book by Victor and Edith Turner published in 1978 was a seminal work that triggered a development of pilgrimage studies within Anglophone anthropology. Even though the authors mentioned various local and national contexts of Christian pilgrimages, the most influential concepts of their book were on pilgrims' perspectives and experiences (*communitas* paradigm) and the development of shrines as sacred places (Turner, Turner 1978). For a review of subsequent developments in Anglophone research on pilgrims and pilgrimage centers, which also considers non-Anglophone traditions of pilgrimage scholarship, see Albera, Eade 2015.

⁴ Around ten students, including two PhD students, with whom I created the "Mobile Ethnographic Group" volunteered to contribute to the research in June and July 2016. Some of them worked under my supervision on their own thematic projects (for instance, one person who herself worked as a volunteer for the WYD, focused on the WYD's volunteers, another conducted research among pilgrims from Latin America), while others used an interview script and a research scheme designed by myself (including ethnographic diary and fieldnotes) within the HERILIGION project framework. All of us met regularly to discuss our observations and research. At the end of June and during the first three weeks of July we focused on Kraków's inhabitants and registered their various and changing attitudes toward the WYD. This research continued also during the WYD as well as later during the 2016 and 2017. In June and July 2016 we collected around forty interviews with Kraków' citizens (all of them adult, from different age groups starting 20 year old up to people in their 70s). Most of these interviews turned into lengthy discussions about the WYD, the city's involvement into this event and individual attitudes toward

2016 by teams of sociologists and cultural studies researchers who collected rich qualitative and quantitative data. Both projects have issued extended reports and released some of the data in Polish providing a very valuable insight into various aspects of the WYD (see *Odbiór Świątowych Dni Młodzieży i jego kulturowe konteksty* 2016; Bogacz-Wojtanowska, Gaweł, Góral eds. 2016).

MEGA-EVENT

Until quite recently, many anthropological studies on pilgrimages and other religious public rituals and festivals have tended to build upon “strong ideological distinctions between sacred and secular” that have discouraged “analysis of more ramifying and multivalent connections among religious, political and economic processes” (Coleman and Eade 2018, p. 2). In Western-biased scholarship, where understanding of “religion” was for many years strongly shaped by a normative and idealized concept of Christianity (see Lambek 2013, p. 13), the “religious” often happened to be associated with the “sacred realm” defined through opposition to the “profane”. From this perspective “religious marketplace”, “commercialization of religion”, “eventization of faith”, “religious branding”, “touristification of pilgrimages” were perceived as contradictory terms describing some sort of “desacralization of the sacred” and degradation of “real religion”. These theoretical conceptualizations have been challenged alongside a growing criticism of secularization and modernization paradigms or their universalizing claims (see Davie 2007). Recent anthropological and sociological approaches emphasize more nuanced, complex and contextualized reflections on religions in contemporary societies and focus on “porous” – intertwining, blurring and blending – borders between what is perceived as sacred and secular (Coleman 2019). The WYD is a contemporary event that not only exemplifies the interconnectedness and relativity of what is defined as sacred or secular realms, but also an event that stimulates public debates, social reactions, cultural questioning or reflecting on what is recognized and labelled as “religious” by institutions (including an institution of the Roman Catholic Church), official politics or grassroots movements, as well as various individuals or groups of people.

religion in general. During the WYD we conducted ethnographic research participating in various, often parallel events (the mobility of researchers and a group work appeared to be crucial during this very intense week overloaded with events), conducting short interviews with participants (visiting some of them in their host locations or approaching pilgrims during lunch breaks etc.). Additionally, my personal experiences as a scholar contributing to an art exhibition prepared by the National Museum as an event accompanying the WYD and as an anthropologist of religion who was invited to comment on the WYD in various media (TV, radio, newspapers), allowed me to gain a better insight into some aspects of the WYD as a promotional event and a source of media discourses. Here I would like to thank the most active members of the “Mobile Ethnographic Group”: Bartosz Arkuszewski, Alicja Soćko-Mucha, Dominika Matejko as well as Kaja Kajder, Paulina Maciejowska, Joanna Sikora and Paweł Witanowski. During the whole event I also closely collaborated with a photographer, Marcin Wąsik, who documented the WYD for the HERILIGION project.

The WYD is a new form of Catholic pilgrimage that was invented during the mid-1980s and developed within a traditional institution of the Church as its response to modern conditions of a globalized world. This pilgrimage creatively includes and builds upon the popular culture, youth music and art, mass media (and recently also social media) as well as the commercial dimension of religious life in the context of contemporary global marketplace. Thus, as emphasized in recent anthropological approaches, it operates within various domains that reveal “the porosity of the boundaries that separate the experience of the sacred and secular spheres of modern life” (Steil 2018, p. 157). The WYD can be also seen as a phenomenon that confirms Ian Reader’s view on “pilgrimage as being in tune with, and essentially a product of, its times” (2014, p. 23). Like other contemporary pilgrimages, the WYD should be perceived as “embedded in a context of markets, consumer activity, publicity and promotion”, operating “not just in the marketplace but through it” (*ibidem*, p. 8). Hence, the WYD can be analyzed as a phenomenon that – apart from its more “traditional” and “conservative” religious dimension – embraces modern marketing strategies and functions as a Catholic brand and a relatively new religious marketing “product”. The WYD is *at the same time* a religious pilgrimage *and* a mega-event structured similarly to other cyclical mass events not related to a religious domain, like music festivals or sport tournaments (Olympics, World Cup etc.)⁵.

The successful development of the WYD as a global youth pilgrimage seems to have been achieved through the application of certain marketing practices pursued in other popular mega-events. Michaela Pfandenhauer, who studied the 2005 WYD in Cologne, Germany, focused on the “eventization of faith” as the Church’s “strategy for marketing its faith products” (2010, p. 383). In my opinion, it is important to go even further and see the WYD as not only a tool used for marketing the faith as a product, but also as a carefully and consciously branded event that turned into a product on its own. As already mentioned, the organization and promotion of the WYD is structurally comparable with other mega-events. Like regular music or cultural festivals and big sport tournaments, the WYD possesses its own characteristic and is globally promoted and recognized under its own brand. Each time there is a dedicated logo, a slogan, a musical “anthem” recorded and sung in various languages before and during the WYD. Various national and global celebrities serve as “ambassadors” promoting the event. Posters, advertisements, video spots, gadgets and souvenirs are produced in abundance. The centrality of the pope also suits modern pop culture that is based on celebrity-oriented patterns (see e.g. Povedák

⁵ Like other mega-events, the WYD is also used in the branding strategies of the hosts. Use of massive cyclical events for destination branding and promotion of global tourism to host cities is discussed broadly in studies on tourism (for a brief description of literature see e.g. Hemmonsby, Tichaawa 2019, pp. 252–253). Here it is important to mention that arguments emphasizing the growing visibility of a host city on the global tourist map and the expected increase in tourist numbers not only during the WYD (when global pilgrims arrive) but also years after the event were commonly heard during local and national debates about the WYDs in different locations. These arguments were also present in Kraków and promoted by the municipal authorities.

2014). The head of the Roman Catholic Church, during the WYD, appears not only as a religious leader whose presence “sacralizes” the festivities (Norman, Johnson 2011, p. 380), but also as a “mega-star”, a focal point of attention for participants, media, politicians, organizers and bystanders. The “popo-centrism” of the event transforms the pope into the “brand” for the Church (Hepp, Krönert 2009), a kind of the event’s “logo” (see Mandes, Sadłoń 2018, p. 207). Like other cyclical mega-events, each WYD follows the same schematic scenario with a spectacular opening, a profoundly celebrated arrival of the pope arranged on a course of the week and in the end a final mass during which the pope publicly announces the date and location of the next global “youth meeting”. This announcement is always cheered by a gathered crowd, as in other cyclical mega-events where various cities and countries compete for the status of being the host.

The popularized and marketed image of the WYD builds on the most iconic moments of the weekly scenario, therefore usually depicting the pope and his interactions with young people who represent different cultures and continents. These images appear in national and global media coverage. WYD is, then, seen as an event related to a specific “atmosphere” that highlights the intense energy and cheerfulness of youth as well as the cultural diversity of a global religious meeting. Michaela Pfadenhauer suggests that the WYD is a “mega-party”, a “religious festival”, but also “on the top of that, it is a marketing event” (2010, p. 391). In practice, all these aspects are closely combined with one another. A pilgrimage designed as a modern mega-event promotes religion as part of youth and globalized culture.

INCLUSIVE OR EXCLUSIVE?

One intriguing issue related to the branding strategy and the promotion of the popular image of the WYD as a modern youth festival is the lack of any direct connotations with religion or Catholicism in the official name of the event. “World Youth Day” focusses exclusively on the “global” and “youthful” character of the gathering. It seems that promoting the event as “worldly” and “youthful” allows the Church to negotiate its presence in the public sphere of different countries and political and social contexts. It avoids “religious” or “Catholic” labelling in situations where these words bring negative connotations⁶. Interestingly, during the ethnographic fieldwork in Kraków some interlocutors raised a point about this paradoxical situation, and spontaneously made comments about it. They were usually local residents, who were interviewed before the beginning of the WYD, and rather critical about the Catholic Church, due to the political involvement by a significant number of the Catholic hierarchy in nationalistic Right-wing factions in today’s Poland. These interlocutors

⁶ This aspect was, for instance, visible during the 2008 WYD in Sydney where especially the involvement of Cardinal George Pell was generating considerable controversy related to his sex abuses accusations.

were also unhappy about the idea of hosting a big Catholic event in their home city. The comments, collected in Kraków during 2016, resemble arguments that appeared almost a decade earlier in Australian public and political discussions before the Sydney 2008 WYD. During a parliamentary debate on a special bill supporting the WYD in Australia, one of the Left-wing politicians suggested that the lack of Catholic references in the name of the event pointed to the “marketing activities of the Catholic Church” (Halter 2013, p. 275). Avoiding direct confessional references was interpreted by some political factions as a strategy to gain access to public money and symbolic public spaces for “Catholic propaganda” (*ibidem*).

The lack of direct reference to Catholicism in the official name of the event seems even more intriguing when we realize that the Roman Catholic Church in its own writings and internal documents often directly emphasizes the evangelical dimension of the WYD. This dimension reflects the “new evangelization” policy strongly shaped by John Paul II’s ideas and his vision of contemporary “post-faith” secularized Western societies and cultures, “depicted as estranged from [...] Christian roots” and thus, described as a potential “missionary territory” (Norman, Johnson 2011, p. 374). Hence, the Pontifical Council for the Laity built a strong discourse on the evangelical mission of the WYD “to reach young people throughout the world – not only active Catholic youth but also young people without a church background” (Pfadenhauer 2010, p. 388). However, these goals straightforwardly expressed for the first time before the WYD in 2005 (Temmerman, Trioen 2009, p. 190) seem to function as declarations rather than reality. Research, conducted in 2005 on the logistics and organizational strategies applied by the Church before the WYD in Cologne, revealed that in spite of the Vatican’s formal openness to non-Catholics and to “anybody who would like to take part” (*ibidem*), in reality the target group aimed at by the local WYD’s Office and organizers was, in practice, narrowed down to “young people who had already undergone church socialization” (Pfadenhauer 2010, p. 388). A similar picture was evident at other WYDs, for example in 2008 in Sydney or 2013 in Rio de Janeiro (see Halter 2013; Gonzales, Mariz, Zahra 2019).

Drawing on my own observations, as well as ethnographic interviews conducted in Kraków, it was clear that despite official declarations about inclusiveness and openness, the WYD 2016 was actually a rather exclusive religious event dedicated to those Catholic young people who already felt well connected to the Church. Even though there was no direct “Catholic” reference in the event’s name, the institutional connection with the Church was evident, for instance, through the registration procedure which was usually based on parishes or other official networks within the Church (prayer groups, charismatic brotherhoods, convents etc.). Most of our interlocutors in Kraków were very skeptical about the possibility of non-Catholics being seriously attracted by the WYD or welcomed as its participants. The findings by Sławomir Mandes and Wojciech Sadłoń, who analyzed extended quantitative and qualitative data collected among the 2016 WYD participants in Kraków, confirm these impressions. They describe the participants of the WYD as “the elite of young Catholics” with “an above-average level of religiousness” (2018, p. 216–217).

VARIETY WITHIN

Additionally, the WYD is not perceived as an ecumenical or inter-religious event, nor is it promoted as such. One of my Kraków interviewees, whose parish church hosted monks of the Christian ecumenical Taizé community in France, remarked that on the Sunday preceding the WYD:

[...] a parish priest invited parishioners for prayer meetings led by the Taizé brothers. Unfortunately, he did not explain what this community is and did not mention its ecumenical dimension [...] And as far as I know other Christian churches in Kraków, for instance, the Evangelical parish, did not get any invitation and probably they even do not know that Taizé prayers will be held here in this church during the WYD.

Indeed, non-Catholic churches and non-Catholic parishes located in the city did not get involved in the WYD⁷. As in previous WYDs, the 2016 event was not designed to celebrate a “Christian ecumene” but rather to celebrate variety *within* global Catholicism⁸. This was, for instance, emphasized through the inclusion of elements of the Byzantine rite during some central events – a reference to the presence of Greek Catholic pilgrims and the participation of sixteen Greek Catholic bishops, who came mostly from Ukraine, various parts of Poland and Canada⁹. Also, the visibility of Charismatic groups, that were performing and leading prayers not only during the smaller events but also took a significant part in the central gatherings (for instance, during the Evening Vigil before the final mass) signaled the Catholic recognition of the global Christian turn toward Charismatic, Pentecostal-oriented, emotional and bodily expressive spirituality¹⁰. Nevertheless, in general, the whole

⁷ This relates to the historically well-established Protestant (Lutheran and Calvinist) and Orthodox parishes in the city as well as other Christian communities and Churches (e.g. Methodist Church, Jehovah’s Witnesses, Pentecostal Church, King Christ Church, Church for the City of Kraków). In general, the religious map of Kraków is predominantly Christian where the Roman Catholic Church occupies a hegemonic position – a situation that mirrors the broader situation in Poland. Statistics show that 87.7% of the Polish population identified with Catholicism (data based on the National Census 2011, see Sadłoń 2016, p. 33). However, it is also important to observe the declining number of *dominicantes* (for the year 2017: 38,3% of Catholics in Poland) and *communicantes* (for the year 2017: 17% factor) (see *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia* 2019, p. 4).

⁸ In Rio de Janeiro some Pentecostal groups protested against the event. However, Brazilian researchers who studied the 2013 WYD observed a changing dynamic in relations between Catholic and Pentecostal neighbors during the course of the event and a growing positive attitude among Pentecostals. The researchers even collected information about Pentecostals participating in some of the WYD activities by (Gonzalez, Mariz, Zahra 2019, p. 87).

⁹ However, many inhabitants of Kraków, when interviewed right before the beginning of the WYD, remembered a conflict over the city’s Greek Catholic chapel (designed by an Orthodox painter, Jerzy Nowosielski). Just few months before the WYD, the Roman Catholic Curia stated that the interior where the chapel was located, was urgently needed for the WYD’s organizational offices and the chapel was closed.

¹⁰ In the context of Polish Catholicism, the 2016 WYD can be seen as a turning point in the recognition of the significance of various Charismatic Catholic groups and the promotion of Charismatic religiosity by the Church. In the context of the global growth of Pentecostal churches, the Roman Catholic

design of the WYD was clearly oriented toward creating a vision of the Church as a global, united and attractively young community of Catholics who “by participating in the events and in the meeting with the Pope, reinforce their identity” (Mandes, Sadłoń 2018, p. 216).

It should be stressed here, that this vision was not only promoted but it was sensed, experienced and simultaneously performed by the WYD’s participants during the very intense week, filled with various meetings, prayers and activities. The emotional, sensual and massive dimension of the WYD, based on the extensive use of various “religious media” (understood as “mediators” of the transcendent, see Meyer 2013, p. 315), turned this festival not only into an attractive mega-event but also into an attractive *religious* mega-event. More “traditional” religious media and “sensational forms” – “relatively fixed modes for invoking and organizing access to the transcendental” (ibidem) – typical for the historically well-established Catholic imagery (see e.g. Baraniecka-Olszewska, Lubańska 2018), go along with newer and “modern” forms of prayers, creating a possibly attractive combination of continuity and innovation within a Catholic domain. The centrality of traditional Catholic imagery is emphasized through the celebration of Eucharistic masses, processions with a wooden cross, veneration of the “WYD icon” of Mary (a copy of the image *Salus populi Romani*), Stations of the Cross, rosary prayers, kissing of relics, the visiting of churches during a walking pilgrimage, the encouragement of individual confession etc. These traditional religious forms are combined with modern mediums: pop music, modern dance, artistic video, musical performances etc. For instance, the spectacular open-air Stations of the Cross attended in Kraków by 800,000 participants (Pokojska, Pudelko 2016, p. 27), revived this traditional Catholic ritual based on fourteen “stations” (meditations related to Christ’s Passion) with modern texts that were accompanied by very attractive contemporary music and dance performances prepared by young artists and watched on huge outdoor screens by a massive audience.

Actually, the massive character of the WYD, experienced especially during the central events when all the participants gather in one outdoor location, provided an impressive, direct experience of being part of a huge global Catholic community. The gathering of thousands and even millions of young people, who arrived for the WYD from different countries and had different backgrounds and appearances but, in the end, stood together and prayed in unison – even though using different languages – was also eagerly interpreted by the Catholic organizers as “a contemporary Pentecost” and “the great community of the universal Church” (*Pilgrim Guide* 2016, p. 9). This “great community” also celebrated in very festive and carnivalized ways on Kraków’s streets and markets (see Soćko-Mucha 2018). Before the WYD, young participants were encouraged to bring national flags and regional souvenirs. Various national groups spontaneously performed ethnic dances and music in public places, often wearing traditional costumes and characteristic features related to their

Church probably realizes that Charismatic current allows many Catholics to fulfill their spiritual needs in their church, without turning to Pentecostal or neo-Pentecostal churches.

countries. Brazilians were walking drumming and dancing samba, Scots appeared playing bagpipes and wearing kilts and so on. For the whole week all the central locations in the Old Town were filled with an immense crowd of young people, cheerfully celebrating their national or ethnic identities but under the institutional umbrella of the Church and the leadership of the pope.

PILGRIMAGE FORMATION AND CHRISTIAN HERITAGE

Religious identity among the WYD's participants is reinforced through intense communal and festive activities as well as by "providing a peak religious experience of the universality and strength of the Catholic tradition" (Rymarz 2006, p. 487). Paradoxically, even though the WYD is consciously branded as a mega-event and a modern festival and whose official name (as mentioned earlier) lacks religious connotations, all the messages directed by the organizers to participants frame the meeting in Catholic terms. The *Prayer Book*, distributed among all the registered participants of the 2016 WYD, reminded them that "this is not just another outdoor gathering". Its "true meaning" lay in its spiritual dimension, prayer and Eucharist (*Prayer Book* 2016, p. 5). Consequently, the WYD is called "a pilgrimage" and its participants are named "pilgrims".

Interestingly, participants themselves had more complex and ambiguous opinions about their status. During interviews they often wondered whether they could be called "pilgrims" and whether the whole festive mega-event could be labelled a "proper pilgrimage". Some pointed to the hardships of the stay and the poor-quality accommodation as signs of a "real pilgrimage", that should be connected with some sort of penance and sacrifice (this statement appeared in relation to accommodation in a sports hall where hundreds of participants shared an open-space with a very limited access to shower facilities). In a similar vein, a high school student from northern Poland during an interview declared that he and his friends could be called pilgrims "because we walk a lot every day, and it is very tiring, as if we were walking during a real pilgrimage". Indeed, due to the limited efficiency of Kraków's public transportation, most of the participants had to walk not only to get to central gatherings and papal masses, but also for daily morning catechesis and meetings. Moreover, a Night Vigil before the final mass was often recalled as a special "pilgrimage-type" experience. Almost one million people spent the whole night at an open-air location outside the city (many of them had to walk a dozen kilometers to get there bringing their camping gear), camping and awaiting the final "Mass of Sending" scheduled for the morning.

Researchers, studying the 2008 WYD in Sydney, analyzed how the organizers applied the terms "pilgrimage" and "pilgrims" to the event and its participants "to separate the WYD experience from semantic associations with festival tourism" (Norman, Johnson 2011, p. 379). In their opinion, to achieve a "pilgrimage-oriented" perception of the WYD among its participants, the organizers created an experience

of a temporary “holy space”. This holy space was set up by the crowd gathered for a shared religious ritual around the sacralizing and centralizing figure of the pope (ibidem, p. 380–381). Kraków’s Night Vigil outside the city might partially confirm their diagnosis about the WYD’s central events forming a “travelling ritual space” as the “center of a pilgrimage”.

However, in my opinion, in case of the 2016 WYD in Kraków, as well as other WYDs organized in European locations, the historical dimension of host cities and their relations with the history of Christianity, play a very significant role. The “religious potential” of space in historical European locations is consciously used by the Church to develop WYD as a Christian pilgrimage. When organized in European locations, WYDs refer to the concept of European identity based on Christian roots. During both the pontificates of John Paul II and Benedict XVI the idea of “Christian heritage” was discussed by the Church leaders in relation to the secularization of the “Western world”, the abandonment of spiritual roots and “loss of Europe’s Christian memory” (John Paul II 2003, p. 5)¹¹. As already mentioned, the WYD was designed as part of the “New Evangelization” strategy. One of the aims of the event was to revive Christianity in the “old continent”. The WYD’s European locations – Santiago de Compostela (1989), Częstochowa (1991), Paris (1997) Rome (2000), Cologne (2005), and Madrid (2011) – were carefully selected and always depicted as old, historical “pilgrimage centers” and places suffused with an immense “Christian tradition”. In all the European locations the WYD was both depicted as a new pilgrimage for new times and as rooted in a Continental past, labelled as “Christian heritage”.

Christian heritage can be experienced through historical architecture (cathedrals, basilicas, monasteries), religious treasures (venerated images, relics of holy figures), and rituals (pilgrimages, prayers). During each WYD local “Christian scenery” – sacred spaces and religious buildings – gets involved in the formation of the religious and Catholic dimension of the event. For instance, during the 1989 WYD in Santiago de Compostela, Pope John Paul II performed the “Rite of the Pilgrim”. He entered the cathedral in traditional pilgrim’s attire, prayed at the tomb of the Apostle James and embraced his statue. This rite related to the Way of St. James as “the most ancient pilgrim route” in Europe. During the final gathering in Santiago de Compostela, the pope handed pilgrim’s sticks to young representatives of five continents. He signaled that “the heritage which St James has left” is “not just to Spain and Europe, but to all the peoples of the world” (*Address*). Sixteen years later, during the WYD in Cologne, the local cathedral with its relics of the Three Wise Kings, was depicted at the most emblematic symbol of the city and the *Catholic* church (see Pfadenhauer 2010, p. 387). The figures of the Three Wise Kings formed a biblical and ancient prototype for young pilgrims. The participants of the WYD were described

¹¹ Numerous official documents by the Vatican and public statements by John Paul II and Benedict XVI referred to “European Christian heritage” as an important part of “European identity”. Both popes were very active during political debates on the EU constitution and its ratification. They criticized the Preamble formulated in 2004 that mentions “religious and humanist inheritance of Europe” but does not refer directly to Christianity.

as those who follow the Kings' paths. Their arrival at Cologne was framed by the event's motto – "We have come to worship him". This was a quote from the Gospel of St. Matthew who mentioned the arrival of the Wise Kings at Bethlehem. Michaela Pfadenhauer also points out that Catholic references were strongly emphasized in the WYD's trailer movie (in Germany the trailer could have been even seen as not welcoming Protestant Christians). She also pointed to the omission of any secular-touristic aspects connected with the host city. For instance, in the movie there was no mention of the cathedral being the UNESCO world heritage site and no references to the famous Cologne carnival (*ibidem*). These examples suggest that in a discourse created by the Church and addressed to the young pilgrims, the "past" and "tradition" are framed in religious terms. The authority of history can be used not only to justify contemporary presence of Catholic practices in European public spaces but also to promote deeper and more "authentic" religious experiences among contemporary young Catholics. In these discourses the pilgrims are positioned as "inheritors" of the "Christian heritage". They not only participate in contemporary youth festival but can also connect with the "past" to reinforce their religious identity. When hosting the WYDs, the historical cities in Europe are depicted as permeated with "Christian heritage".

"THE CITY OF SAINTS"

As in other European locations, Kraków's scenery was depicted by the local organizers as saturated with "Christian heritage". Offering a unique spiritual experience, the cityscape played an active role in the formation of the event as a religious pilgrimage. The 2016 WYD was organized during the Catholic "Year of Mercy". Kraków's nomination to host the event was by no means accidental. For the last twenty years the city has been promoted as a center of the Divine Mercy cult and a pilgrimage site related to Sister Faustina Kowalska (1905–1938), a Divine Mercy visionary, whose grave is located in Kraków. The global popularization of this devotion – that until 1978 was not recognized by the Catholic authorities – is directly linked to the support provided by Pope John Paul II. As a Kraków citizen (since 1938) and the local bishop (since 1958) he was familiar with Faustina's story. His activities as bishop and later as pope (from 1978) led to recognition of the cult, canonization of Sister Faustina (2000), global promotion of a Divine Mercy devotion and construction of a Divine Mercy shrine in Kraków (2002) – named the "World Center of Divine Mercy" (see Garnett and Harris 2013). Not surprisingly then, that after his death in 2005, rapidly developing cult of the "Polish Pope", was immediately connected with the Kraków's Divine Mercy basilica. Soon, in its direct neighborhood a new Shrine of Saint John Paul II was constructed (2011–2013)¹².

¹² During ethnographic fieldwork conducted in Kraków in 2013–14 some visitors to the shrines described creation of a separate Shrine of Saint John Paul II as problematic and creating a competition between two devotions (to Divine Mercy and to Saint Pope John Paul II). They suggested that it would

In my other publications I have analyzed the complex process that within the last dozen years transformed Kraków into the “city of the Pope” inscribing his figure into “Kraków’s religious heritage” (see Niedźwiedz 2017a; Niedźwiedz 2017c). Here, let me only emphasize that since his death in 2005 John Paul II is depicted as a “contemporary saint”, someone who lived in the 20th and the 21st centuries, and is listed in a long row of saints who, since the Middle Ages, were born or lived in Kraków¹³. In this discourse he appears as a continuation of a centuries old tradition that depicts Kraków as the “city of saints” and *Altera Roma* – a city filled with Christian relics. Like other “Kraków’s saints”, John Paul II is inscribed into various spaces and places within the city. These places are believed to trigger unique experiences among visitors, who follow the Pope’s “authentic footpaths”: they visit a number of the apartments he lived in, walk to a quarry where he worked during World War II¹⁴, look at his “original skis” and the kayak he used, contemplate his clothes (for instance, his bloodstained cassock from the assassination attempt in 1981), enter the helicopter he travelled in when he visited Kraków as the pope, pray at the “original tombstone from his Vatican first grave” that was installed in his new shrine and kiss the relics that are exhibited in various churches in Kraków (see Niedźwiedz 2017a, 2017c; Arkuszewski 2017).

This physical and sensual presence of the pope within Kraków’s cityscape was extensively used during the 2016 WYD. Next to Sister Faustina, the image of John Paul II appeared all over the city on WYD banners. Both of them, known as “Apostles of Mercy”, were announced to be “Patron saints of the 2016 WYD”. A “Pilgrimage of Mercy” was designed as a few hours walk to the John Paul II sanctuary and the Divine Mercy Shrine. This walk, described as “a kind of catechesis «on the road»” was an obligatory point for each registered participant and a reminder of the “pilgrimage-oriented” character of the whole event (see *Pilgrim Guide* 2016, p. 79).

Particularly interesting was yet another project named “City of Saints”. It was promoted with the slogan: “Experience the spiritual side of Kraków!” (ibidem, p. 86) and recalled the “many saints and blessed” who “lived in Kraków in different periods of time throughout the over one-thousand-year history of Christianity in Poland” (ibidem). The program encouraged the WYD’s participants to both physically and mentally imitate the practices of a particular Kraków saint at an exact spot – a place “specifically associated” with the saint. The project listed 12 “Kraków’s saints” and led participants to 13 different locations within the city. Through this project the cityscape was presented as filled with numerous sacred spaces, sacralized through a historically proven connection with a particular Catholic saint. Visiting selected places enabled

be better to keep the cult of John Paul II within the Divine Mercy shrine, instead of constructing a new immense church nearby (see Niedźwiedz 2017c, p. 83).

¹³ This discourse is present not only in Catholic pamphlets but also in promotional materials produced by the city authorities.

¹⁴ During the Nazi occupation, Wojtyła, as a young man over 18, was obliged to be officially employed. When studying at the underground university he was employed as a worker in a quarry and a chemical plant in Kraków. Since 2005 an annual “Pilgrimage in the Footsteps of Karol Wojtyła the Worker” follows his daily route from his home and a parish church to an old quarry (see Niedźwiedz 2017a, p. 93–95).

the participants to experience an embodied and spiritual encounter with the sacred. For instance, pilgrims were encouraged to confess in St Mary's Basilica, where "the confessional in which Fr. Karol Wojtyła regularly heard confession in the '50s, can be found" (*ibidem*, p. 88), or to pray in the Wawel Cathedral before the "Black Cross" in exactly "the same place St. Jadwiga prayed" during the 14th century (*ibidem*, p. 92). "City of Saints" promoted historically remote and rather local figures together with two globally recognized and more contemporary "Apostles of Mercy" (Sister Faustina and John Paul II). One of our interviewee, a 20-year old student from Kraków, was enthusiastic about the project and promotion of Kraków as "the second city in the world in terms of number of saints [...] The second, after the Rome!". The project depicted Kraków as a strong pilgrimage center and positioned the WYD participants as continuators of an ancient pilgriming tradition.

BRANDING A "CHRISTIAN NATION"

The centrality of John Paul II in the promotional strategy of the 2016 WYD – even though explainable due to Wojtyła's links with Kraków and Divine Mercy cult as well as his role as the founder of WYD – should be also analyzed with reference to the Polish political and national context. John Paul II is perceived in Poland as, first of all, the "Polish pope" – often depicted as not only a Catholic saint but also a national hero and a "great Pole"¹⁵. As such, he was strongly promoted during the WYD. However, in 2016 this marketing strategy reverberated with complex and ambiguous resonances in Polish society. The success of the Right-wing party, Law and Justice in the 2015 parliamentary and presidential elections resulted in nationalistic oriented and conservative Catholicism becoming stronger with visible governmental support (see e.g. Kotwas, Kubik 2019, p. 460–461). The WYD in Kraków and the official visit by Pope Francis, who was seen as a moral voice speaking up for refugees (clear discrepancy with Polish governmental policy in 2016¹⁶) and who emphasized the more universalistic dimension of Christian values than the majority of Polish bishops, led to political tensions and social discussions about the "Polish Church" versus the "Church of Pope Francis". A month before the WYD Polish bishops wrote a short pastoral letter of "invitation to the WYD" where they mentioned John Paul II three times and did not refer to the current pope at all. This letter and its omission of Pope Francis entered

¹⁵ The popular image of John Paul II as a national icon does not limit itself to devout Catholics and relates not only to his religious activities but also to his role in political history (especially in the context of the fall of Communism in East-Central Europe in 1989/90) and his global recognition as a famous leader. However, his popular reception in Poland is much more diverse, for instance due to current debates on the sexual abuse scandals in the Church that took place during his pontificate. Additionally, younger generations do not remember the "Polish pope" as a famous living figure.

¹⁶ The Law and Justice party used very strong antirefugee discourses during its electoral campaigns in 2015. After winning the parliamentary elections the party fulfilled its promises by withdrawing from the EU program that expected Poland to accept asylum seekers.

a public debate when a renowned Polish journalist, Adam Szostkiewicz, criticized it in his blog published by a popular center-left weekly (Szostkiewicz 2016). During the ethnographic interviews many Kraków inhabitants recalled this criticism and pointed out that the visual representation of the WYD focused on images of John Paul II, while those of Pope Francis were almost invisible. This impression was so striking that it even triggered an artistic, grassroots action and a public performance. Two students from Kraków's Art Academy, Maria Olbrychtowicz and Jana Shostak, who also served as the WYD volunteers, made a portrait of Pope Francis. The image followed the official visualization of the WYD and portraits of John Paul II and Sister Faustina. The two students hung their banner with the face of Pope Francis next to the image of the "Polish pope" at the main Market Square just a day before the official opening of the WYD. The action named "Who is Your Pope?" turned into a symbolic comment on the official promotional strategy of the WYD and the nationalistic branding of John Paul II¹⁷.

Naturally, using national icons and heroes in the promotion of a local destination and a host state during mega-events is a broadly applied strategy. The 2016 WYD in Kraków was used by various national and regional agencies, tourist organizations and educational institutions as a great opportunity to promote the country, the region, the city and various related products. Here let me only mention few examples of government sponsored activities dedicated to the promotion of Poland. All of them focused on branding the "Polish nation" in relation to "Christian heritage". Special emphasis was put on the 1050 anniversary of "Baptizing of Poland" celebrated in 2016. A spectacular open-air concert dedicated to this anniversary was organized during the WYD and it was recalled during numerous smaller events. The Ministry of International Affairs also issued a special pamphlet titled: *Ambassador of Polishness*. This colorful booklet, circulated in 250,000 copies, was distributed among all the families who hosted the WYD's participants in their homes. It contained advice about how to be a "good host" and how to present Poland to foreign visitors becoming – as suggested in the title – "an ambassador of Polishness". "A task for Poles is to promote our traditional values and remind about these values to the world", explained the editorial (*Ambassador polskości* 2016, p. 2). Emphasis was again placed on national history and cultural heritage framed within the 1050 years of "Polish Christianity". The preface by the Polish President mentioned "a jubilee of the most important event in our history – the 1050th anniversary of the baptizing of Poland" (ibidem, p. 1).

Other government sponsored activities organized during the WYD also focused on Polish "Christian identity" and its historical continuity. An open-air exhibition titled

¹⁷ The schedule of the 2016 WYD – as in case of other WYDs – was strongly framed around the figure of the current pope – Pope Francis. Quantitative data as well as qualitative research among the WYD's participants confirm that meeting with the Head of the Catholic Church was one of the most attractive and expected aspects of the WYD (see *Odbiór Świątowych Dni* 2016, p. 8). In that context a promotional strategy that did not use the potential and celebrity dimension of the current pope, focusing mostly on the "heritage of John Paul II", was interpreted by many Polish observers as a political issue.

“Christian Traditions in the Polish Army” showed the history of “Polish soldiers” since the 966 “Baptism of Poland” till the Second World War. This exhibition was presented at the Market Square where soldiers from the Polish Army were distributing bread-and-lard among crowds of pilgrims. Even the “Polish Pavilion” – the flag governmental exhibition promoting the most recent Polish technological innovations among the WYD participants – was presented in frames of “one thousand years of Polish history” and a 3D movie on Polish history welcomed visitors to the Pavilion. As officially declared, the Pavilion aimed to “depict Poland as permanently inscribed in history of European and Christian civilization” and “present it as a dynamic, innovative, touristic and culturally attractive country” (*Pawilon Polski*). During the WYD governmental agencies fostered the image of the hosts as the “Christian nation”. This strategy could be interpreted as an indirect political statement that praised religious-nationalistic policy suggesting that it was in line with ideals of the “Polish pope” and his vision of “Christian heritage” and European “Christian identity”.

CONCLUDING THOUGHTS

This article emphasizes that WYD is a multidimensional and complex mega-event that can be analyzed in various contexts: as a modern form of pilgrimage, a marketing event, a Catholic brand that emerged in contemporary global religious marketplace. Even though the WYD is organized cyclically and follows a general, established schedule, references to local and national contexts shape and influence its form in the specific environment of a host state and city. This paper discussed particular aspects of the 2016 WYD in Kraków, which demonstrate that in European locations the concept of Christian heritage is actively used by the Roman Catholic Church in framing the event in religious terms. This framing relates to the “New Evangelization” policy through which the Church seeks to revive Christianity in an “old continent”, as well as emphasize the religious and spiritual potential of historical Christian sites, objects and practices in the context of an international global youth gathering. Additionally, the Kraków’s case pointed to the important role played by local and national political contexts and the branding strategies of the Polish Church and the Polish government.

LITERATURE

- Albera Dionigi, Eade John 2015, International perspectives on pilgrimage studies: Putting the anglophone contribution in place, [in:] D. Albera, J. Eade (eds.), *International perspectives on pilgrimage studies: Itineraries, gaps and obstacles*. Routledge, New York and London, pp. 1–22.
- Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2019* 2019, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa.
- Arkuszewski Bartosz 2017, Przedmiot-relikwia a postać Jana Pawła II w krakowskim kontekście muzealnym, *Prace Etnograficzne*, vol. 45, no. 3, pp. 351–367.

- Baraniecka-Olszewska Kamila, Lubańska Magdalena 2018, Religious Imageries at Polish Catholic shrines: Authors' introduction, *Journal of Global Catholicism*, vol. 2, no. 2, p. 6–25.
- Bogacz-Wojtanowska Ewa, Gaweł Łukasz, Góral Anna (eds.) 2016, *Światowe Dni Młodzieży 2016 jako fenomen społeczny, kulturowy i religijny*, Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski, Kraków.
- Coleman Simon 2019, On the productivity of pilgrimage palimpsests: Traces and translocations in an expanding field, *Journal of Global Catholicism*, vol. 3, issue 2, p. 2–11.
- Coleman Simon, Eade John 2018, Introduction. Pilgrimage and political economy: Introduction to a research agenda, [in:] S. Coleman, J. Eade (eds.), *Pilgrimage and political economy: Translating the sacred*, Berghahn, New York, Oxford, pp. 1–20.
- Davie Grace 2007, *The sociology of religion*, SAGE Publications, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore.
- Garnett Jane, Harris Alana 2013, Canvassing the faithful: Image, agency and the lived religiosity of devotion to the Divine Mercy, [in:] G. Giordanand, L. Woodheads (eds.), *Prayer in Religion and Spirituality*, Brill, Leiden, Oxford, pp. 77–102.
- Gonzalez Luciana Thais Villa, Mariz Cecília Loreto, Zahra Anne 2019, World Youth Day: Contemporaneous pilgrimage and hospitality, *Annals of Tourism Research*, vol. 76, pp. 80–90.
- Góral Anna 2016, Organizacja Światowych Dni Młodzieży 2016, [in:] E. Bogacz-Wojtanowska, Ł. Gaweł, A. Góral (eds.), *Światowe Dni Młodzieży 2016 jako fenomen społeczny, kulturowy i religijny*, Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski, Kraków, pp. 45–70.
- Halter Nicholas 2013, The Australian Catholic Church and the public sphere: World Youth Day 2008, *Journal of Religious History*, vol. 37, no. 2, pp. 261–282.
- Hepp Andreas, Krönert Veronika 2009, Religious media events: The Catholic “World Youth Day” as an example for the mediatization and individualization of religion, [in:] N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz (eds.), *Media Events in a Global Age*, Routledge, London, pp. 265–282.
- Hemmonsby Janice, Tichaawa Tembi M. 2019, Using non-mega events for destination branding: A stakeholder perspective, *GeoJournal of Tourism and Geosites*, vol. 24, no. 1, pp. 252–266.
- Kieca Michalina, Kleska Łukasz 2017, *Światowe Dni Młodzieży. Fenomen kulturowo-religijny*, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Warszawa.
- Kotwas Marta, Kubik Jan 2019, Symbolic thickening of public culture and the rise of right-wing populism in Poland, *East European Politics and Societies and Cultures*, vol. 33, no. 2, pp. 435–471.
- Lambek Michael 2013, What is “religion” for anthropology? And what has anthropology brought to “religion”?, [in:] J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A companion to the anthropology of religion*, John Wiley and Sons, Inc., Blackwell, Chichester, pp. 1–32.
- Mandes Sławomir, Sadłoń Wojciech 2018, Religion in a globalized culture: Institutional innovation and continuity of Catholicism – The case of World Youth Day, *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 9, pp. 202–221.
- Meyer Birgit 2013, Mediation and immediacy: Sensational forms, semiotic ideologies, and the question of the medium, [in:] J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the anthropology of religion*. John Wiley and Sons, Inc., Blackwell, Chichester, pp. 309–326.
- Niedźwiedź Anna 2017a, Framing the pope within urban space: John Paul II and the cityscape of Kraków, [in:] P.J. Margry, V. Hegner (eds.), *Spiritualizing the city: Agency and resilience of the urban and urbanesque habitat*, Routledge, New York, pp. 81–101.
- Niedźwiedź Anna 2017b, Globalny katolicyzm w polskiej scenografii – ŚDM 2016 w Krakowie, *Prace Etnograficzne*, vol. 45, no. 3, pp. 277–297.
- Niedźwiedź Anna 2017c, The multivocality of space and the creation of heritages: New shrines in an old city, *Anthropological Notebooks*, vol. 23, pp. 63–86.

- Norman Alex, Johnson Mark 2011, World Youth Day: The creation of a modern pilgrimage event for evangelical intent, *Journal of Contemporary Religion*, vol. 26, no. 3, pp. 371–385.
- Odbiór Świątowych Dni Młodzieży i jego kulturowe konteksty. Raport z badania uczestników Świątowych Dni Młodzieży Kraków 2016, 2016, Narodowe Centrum Kultury i Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa. <https://www.nck.pl/badania/projekty-badawcze/raport-swiatowe-dni-mlodziezy>, accessed 14.07.2019.
- Pfadenhauer Michaela 2010, The eventization of faith as a marketing strategy: World Youth Day as an innovative response of the Catholic Church to pluralization, *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, vol. 15, pp. 382–394.
- Pokojska Weronika, Pudełko Agnieszka 2016, Świątowe Dni Młodzieży w liczbach. Podsumowanie, [in:] E. Bogacz-Wojtanowska, Ł. Gawel, A. Górach (eds.), *Świątowe Dni Młodzieży 2016 jako fenomen społeczny, kulturowy i religijny*, Stowarzyszenie Gmin i Powiatów Małopolski, Kraków, pp. 25–43.
- Povedák István 2014, Introduction: From heroes to celebrities. Problems of definition and potential solutions, [in:] I. Povedák (ed.), *Heroes and celebrities in Central and Eastern Europe*, Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Szeged, pp. 7–17.
- Reader Ian 2014, *Pilgrimage in the marketplace*, Routledge, New York, Abingdon.
- Rymarz Richard 2006, World Youth Day, [in:] E.M. Dowling, W.G. Scarlett (eds.), *Encyclopedia of religious and spiritual development*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, London, New Delhi, pp. 486–487.
- Sadłoń Wojciech 2016, Differentiation, polarization and religious change in Poland at the turn of 20th and 21st century, *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, no. 4 (262), pp. 25–42.
- Soćko-Mucha Alicja 2018, Świątowe Dni Młodzieży 2016 w Krakowie – zjawisko skarnalizowane?, *Journal of Urban Ethnology*, vol. 16, pp. 81–91.
- Steil Carlos Alberto 2018, The paths of Saint James in Brazil: Body, spirituality and market, [in:] S. Coleman, J. Eade (eds.), *Pilgrimage and political economy: Translating the sacred*. Berghahn, New York, Oxford, pp. 155–172.
- Temmerman Martina, Trioen Marit 2009, Idolatry versus authenticity: A lexical and systemic-functional analysis of the coverage of the World Youth Day 2005 in the Flemish press, *Journal of Arab and Muslim Media Research*, vol. 6, no. 3, pp. 183–201.
- Turner Victor, Turner Edith 1978, *Image and pilgrimage in Christian culture*, Columbia University Press, New York.

Sources:

- Ambasador polskości 2016, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Warszawa.
- John Paul II 1989, *Address during the Rite of the Pilgrim*, www.totus2us.com/universal/world-youth-day/santiago-de-compostela-1989/, accessed 16.07.2019.
- John Paul II 2003, *Ecclesia in Europa. Post-Synodal Apostolic Exhortation*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican.
- Pawilon Polski na ŚDM Kraków 2016, https://www.paih.gov.pl/Pawilon_Polski_SDM_Krakow_2016, accessed 20.07.2019.
- Pilgrim Guide 2016, Archdiocese of Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM Publishing Co., Kraków.
- Prayer Book 2016, Archdiocese of Kraków, Wydawnictwo św. Stanisława BM Publishing Co., Kraków.
- Szostkiewicz Adam 2016, *ŚDM, czy czegoś nie wiemy?*, <https://szostkiewicz.blog.polityka.pl/2016/06/19/sdm-czy-czego-s-nie-wiemy/>, accessed 22.12.2017.

ANNA NIEDŹWIEDŹ

GLOBAL CATHOLICISM, URBAN HERITAGE, NATIONAL POLITICS:
THE 2016 WORLD YOUTH DAY IN KRAKÓW

Key words: World Youth Day, Roman Catholic Church, pilgrimage studies,
Christian heritage, Kraków, Poland

This paper analyzes the World Youth Day (WYD) – a cyclical Catholic global youth gathering – by focusing on the 2016 WYD in Kraków, Poland. The WYD is described as a multilayered event that generates and mirrors conflicting and conflating discourses operating at the global, national, and local levels of Catholicism and various perceptions of these discourses. The paper discusses the massive and festive character of the WYD, its branding potential as a typical mega-event as well as its religious dimension as a modern pilgrimage. Even though the WYD is organized cyclically and follows a general, established schedule, references to local and national contexts shape and influence its form in the specific environment of a host state and city. This paper shows that in European locations the concept of “Christian heritage” is actively used by the Church framing the event in religious terms. This framing relates to the “New Evangelization” policy which seeks to revive Christianity in an “old continent”, as well as emphasizes the religious and spiritual potential of historic Christian sites, objects and practices in the context of an international youth gathering. Additionally, the Kraków case study demonstrates the role of local and national political processes and the branding strategies of the Polish Church and the Polish government.

A.N.

Author's address:

dr hab. Anna Niedźwiedz, prof UJ
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology,
Jagiellonian University
ul. Gołębia 9, 31-007 Kraków, Poland
E-mail: a.niedzwiedz@uj.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2299-2288>



Shrine of John Paul II in Kraków during the WYD. Photo by Marcin Wąsik

ALICJA SOĆKO-MUCHA

Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, Kraków

FROM “TRADITION” TO “INTANGIBLE HERITAGE”: KRAKÓW’S NATIVITY-SCENE CRAFT

INTRODUCTION

In the autumn of 2018 the Nativity scene (*szopka*) tradition in Kraków was entered on UNESCO’s Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. The Kraków nativity-scene craft thus became the first phenomenon from Poland and the first nativity-scene craft in the world to be placed on the list. The application for inclusion was submitted by Poland’s Ministry of Culture and National Heritage in 2017. Earlier, in 2014, the Kraków nativity-scene craft had appeared on the Polish Intangible Cultural Heritage List. The Historical Museum of the City of Kraków¹, which has been organizing annual competitions of Kraków nativity scenes for over seventy years, acted in the role of expert in both undertakings.

Voting on inclusion of the nativity scene tradition in Kraków on the UNESCO list occurred during the 13th session of the Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, which was held between November 27 and December 1, 2018 in Port Louis, Mauritius. A delegation from Poland, including four nativity-scene makers from Kraków, participated in the session and the application was accepted without reservations. In Kraków, news of the craft’s acceptance aroused great enthusiasm and media interest. Celebrating the good news was postponed for a week, however, because the 76th Kraków Nativity-Scene Competition – a convenient and natural occasion on which to publicize the news – was to begin on December 6, 2018.

As to the nativity-scene makers, I observed that waiting for the decision of the UNESCO Committee evoked different reactions among them. Many hoped for the “ennoblement” of the Kraków nativity-scene craft by UNESCO and consequently its popularization in the country and abroad, leading to potentially greater interest in the purchase of nativity scenes. Some doubted whether UNESCO would want to put its name on creations so evidently connected with Christian culture and practice. There were people for whom the Committee’s decision had no particular importance, because they saw in it solely a manifestation of bureaucracy raised to the international

¹ Since March 1, 2019, the museum has been called the Kraków Museum.

level, which was far removed from the atmosphere of nativity-scene workshops. There were also people who supported the efforts for inclusion on the list for the pure pleasure of rooting for something.

The aim of the present article is to show those moments in the history of the Kraków nativity-scene craft when a top-down cultural policy (the City of Kraków, the Ministry of Culture and National Heritage, UNESCO) had a significant impact on the tradition, the canon of the Kraków nativity scene, and the general reception of the craft. I am interested exclusively in those factors that arise directly from cultural policy, and thus I do not discuss other equally strong incentives for change originating from other sources (such as, for instance, access to art materials – their periodic deficit in the communist era and the wide range of choice in recent years, technological changes, the development of the leisure industry, etc.). I concentrate primarily on those circumstances that in my opinion left the strongest mark on the Kraków nativity-scene craft, and by that I mean the organization of competitions for the most beautiful Kraków nativity scenes and the successful attempts to have the Kraków nativity-scene craft entered first on the national heritage list and then on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

The time that has passed since the Kraków nativity-scene tradition was entered on the UNESCO List is obviously too short to summarize and evaluate the influence of this event on the evolution of the nativity-scene tradition in Kraków. However, as the preparations lasted for a long time, and as certain arrangements would seem to have become permanent, it is possible to comment on that subject as well.

By design, the present article is critical in nature. I am not concerned to provide a detailed presentation of the history of the Kraków nativity-scene craft, which can be found in several thorough works, but rather to capture certain trends and turning points that were dictated by top-down regulations connected with the cultural policy pursued in varying periods.

The Kraków nativity-scene craft is so far the only example in Poland of local intangible heritage that, having passed through the various stages of formalization and institutionalization, has risen to the rank of “mainstream heritage” (Kocój 2019), legitimated by UNESCO. It should be stressed at the same time that the process of formalizing and promoting this heritage had begun considerably earlier, that is, in 1937, the date of the first competition for the most beautiful Kraków nativity scenes, and went on under drastically changing political and cultural circumstances (from the Second World War, when the competition did not occur but the tradition survived, through the communist era, when the authorities attempted to pressure the nativity-scene makers to remove Christmas content from the nativity scenes, to the period of numerous changes after 1989, including those connected with the digitalization of heritage).

As Chiara De Cezari (2013, p. 400), as well as Birgit Meyer and Mattijs van de Port (2018, p. 7–8), have noted, heritage is protected and developed by many institutions, of which UNESCO is the most influential. This fact, as Ewa Kocój (2019) points out, inclines cultural anthropologists to examine the processes by which these institutions shape heritage.

In addition to the above-mentioned causes that inclined me to study this subject, there is another, an entirely personal one. From November 2017 to February 2019 I worked as a museum assistant in the Kraków Folklore and Tradition Section of the Historical Museum of Kraków. Among other things, I dealt with the organization of Kraków nativity-scene competitions, post-competition exhibitions, and the lending of nativity scenes for domestic and foreign exhibitions. During this period, I had the opportunity to observe the success of Kraków's nativity-scene makers in connection with the tradition's inclusion on the UNESCO list and to take part in numerous meetings with the craft workers. As time went by, I became increasingly convinced that the events taking place around me called for a critical description. Moreover, as a result of my collaboration on the HERILIGION international research project², in 2018–2019 I was involved in researching cultural heritage, especially religious heritage, Kraków, and the processes of the city's formation. While the ethnographic field research that I conducted as part of the project did not directly concern nativity-scene making in Kraków, the hours of conversations with my team colleagues inspired me to look at the nativity-scene craft as a heritage that is not so much replicated as continuously created³. Indeed, as Regina Bendix wrote in her 2009 article, heritage is not a ready-made, once and for all, unchangeable formula, but rather a process, a cultural practice, a heritage-in-creation (a "heritagization")⁴.

I distinguish, therefore, three main stages in the history of the Kraków nativity-scene craft: The first is the stage prior to institutionalization, covering the oldest history of nativity-scene making; the second is the stage of institutionalization, initiated by the organization of the first competition for the most beautiful nativity scene in Kraków in 1937; and the third is the UNESCO-ization of the nativity-scene craft, inaugurated by the inclusion of the Kraków nativity-scene tradition on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

THE KRAKÓW NATIVITY-SCENE CRAFT AT PRESENT

In her work entitled *Szopka Krakowska jako zjawisko folkloru miejskiego na tle szopki europejskiej. Studium historyczno-etnograficzne* [*The Kraków Nativity Scene as a Phenomenon of Urban Folklore in the Context of the European Nativity*

² HERA Grant, the Polish team's subject was "Poland: Past(s), Heritage(s), Identities within the Cityscape of Kraków," director Dr. hab. Anna Niedźwiedz.

³ Here I would like to offer my sincere thanks to Dr. hab. Anna Niedźwiedz of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of Jagiellonian University and Dr. hab. Kamila Baraniecka-Olszewska, associate professor at the Institute of Archeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences for their keen reading of the first version of the article and for their valuable interpretative and bibliographic suggestions, which significantly influenced the final text.

⁴ This word does not have an exact equivalent in Polish. Most often the term "patrymonializacja" ["patrimonialization"] is used (see, for instance, Kwiecińska 2017). Małgorzata Zawila (2019) proposes the neologism "dziedzicznienie" which is a synthesis of the words "heritage" and "making."

Scene: A Historio-Ethnographic Study]⁵, Anna Szałapak defines the nativity scene as follows:

“The nativity scene is a small, slender, multi-level, tower-shaped, symmetrical, richly ornamented construction, depicting the place of the birth of Jesus, the Son of God. This construction, which is made of light, perishable materials, is characterized by the piling up of miniaturized elements of Kraków’s historic architecture, transformed and combined in a fantastical manner” (Szałapak 2012, p. 216).

This definition accurately reflects the appearance of a contemporary “typical” Kraków nativity scene: usually, it is a small, symmetrical tower made of wood and cardboard, covered in multicolor tinfoil, and with decorations of tinfoil and cloth⁶. The back of the nativity scene, which is most often flat and unadorned, remains hidden from sight. The nativity scene is usually lighted (formerly with the traditional stearine candles, today usually with LED light bulbs) and is mechanized according to the fancy of the creator. The mechanism sets in motion turntables with figures, or the figures themselves, and sometimes there are also movable elements in the architecture, such as doors or windows. The architecture of the Kraków nativity scene refers to the architecture of historical Kraków. The nativity scene, however, is not a replica of the Old Town’s buildings, but rather a reference to selected elements of their architecture, according to the ideas, skills, and sensibility of the maker. The central tower of the nativity scene is often the highest tower of Kraków’s St. Mary’s Basilica, but not infrequently various elements of Wawel Castle might be reproduced

⁵ In addition to the above-cited book by Szałapak (2012), which is the broadest study, there are several dozen works on the Kraków nativity scenes. The most important are (chronologically) the following: Krupski 1904; Reinfuss 1958; Płatek 1971; Fryś-Pietraszkowa 1972; Ludwikowski, Wroński 1973; Wroński 1978; Rydel 1983; Barczewski 2005; Oleszkiewicz 2008 a, b; Kwiecińska, Niechaj 2012; Barczewski 2015; Niechaj [publication proposal] 2017; and Kwiecińska 2017. Most of these are works written by museologists, who are either ethnographers or historians by education; the work by the nativity-scene maker, Wiesław Barczewski, deserves a special mention. It should be emphasized that the above list contains quite varied publications, not only in regard to form but also subject (the history of the Kraków nativity scenes, the Kraków nativity scene as a literary text, the Kraków nativity scene as an artefact, the history of the competition for most beautiful Kraków nativity scene, the silhouette of Kraków nativity scenes, the role of the Historical Museum of the City of Kraków in safeguarding the Kraków nativity-scene craft). It is worth noting that in general, these are not emotionless reflections on the subject of the Kraków nativity scenes – on the contrary, often the authors do not hide their passion for the craft, but the fact does not interfere with the scholarly nature of their arguments. Much information on the subject of the history of the Kraków nativity scenes is provided by numerous exhibition catalogs and by brochures distributed in connection with the nativity-scene exhibitions in Kraków, elsewhere in Poland, and abroad. They are complemented by press and television interviews, recordings, films, articles, and press notes; the applications and documents accompanying succeeding editions of the competition for the most beautiful Kraków nativity scene; the action “For the Nativity Scenes” and the connected cultural events, such as the walk on January 6; auctions of the nativity scenes; the inclusion of the Kraków nativity-scene tradition on the Representative List; and research and documentary projects conducted by the Kraków Museum within the framework of grants from the Ministry of Culture and National Heritage. Some of the texts mentioned further a definite heritage policy in regard to the nativity scenes – they serve as illustrative material in the further part of my article.

⁶ Of course, at times there are also nativity scenes that appear atypical, either in form or material – as will be discussed below – but here I am describing the most common types.

(particularly Sigismund's Chapel), or elements of the Cloth Hall or Florian Gate, or of the numerous churches and tenement houses located in the Old Town or in the Kazimierz or Podgórze districts. It is thus often said that the "Kraków nativity scene is Kraków in a nutshell." Reference to Kraków's unique architecture, the tower form of the nativity scenes, and the use of tinfoil, define the "Cracovian-ness" of the nativity scenes and distinguish the Kraków nativity scene from the equally famous Neapolitan or Spanish nativity-scene crafts⁷. The main aim of professional nativity-scene makers is to reflect Kraków's architecture well.

Every new idea for a nativity scene is actually an architectonic idea (but also, as I will argue below, an ideological one). In this case, innovation consists in the use of new architectonic inspirations (for instance, elements that appear rarely in Church nativity scenes, such as the Markowski family's "Kazimierz nativity scene" of 2018, or Filip Fotomajczyk's scene of 2017 with elements of Kraków's modernist architecture). From the perspective of the viewer, it is the rare architecture that is most attractive in a nativity scene. For a Cracovian, or people who are familiar with Kraków's architecture, the nativity scene is a collection of puzzles – "where is that from?" The public enjoys solving these riddles in post-competition exhibitions.

The figures that populate the nativity scene are also important, though. Above all, there is the Holy Family, without which the Kraków nativity scene would not be a Christmas craft, but there are also other figures taken from the Gospels or Church tradition (the Three Kings, the shepherds, the angels). The figures might be historical (Poland's kings and leaders, the heroes of national uprisings, Kraków saints), or legendary (the Wawel dragon), or characteristic of folk culture (Death, the Devil, Herod, couples in Cracovian or mountain-folk costumes, Kraków flower-sellers, the Fowler Brotherhood, the Lajkonik and his procession, and Pan Twardowski on a rooster or on the moon). The figures may also be contemporary (John Paul II; the staff of the Kraków Historical Museum, such as the museum's director, Anna Szałapak, an ethnologist and legendary performer in the 'Piwnica pod Baranami' cabaret; or pop-culture stars such as football players or singers). Many of these figures are persons with a Kraków background; some are known only locally, while others are familiar throughout the country.

The architecture, the choice of figures, the movement, the captions, the decoration, the symbols, all contribute to the narrative level of the nativity scene, which is often accompanied by a deep symbolic message. It should be emphasized that nativity-scene makers are not infrequently reacting to current, topical events. In this sense, the nativity scene is often a summary of the past year, extracting from it what is most important, especially from the viewpoint of a Cracovian, a Catholic, and a patriot⁸. For example, in the nativity scenes of recent years, the makers often referred

⁷ It should be emphasized at the same time that currently the makers of Kraków nativity scenes are not exclusively inhabitants of Kraków but persons from all over Poland and even from abroad.

⁸ This "viewpoint" need not coincide with personal convictions or worldview of the maker. On the other hand, there is always recognition of Kraków as a city that played an important role in Poland's history, in which patriotic and religious traditions are very strong (and often interpenetrating), and

to the 100th anniversary of Poland's independence (1918–2018), the inclusion of the Kraków nativity-scene tradition on the UNESCO list, or the 110th anniversary (in 2017) of the death of Stanisław Wyspiański, a writer of the Young Poland period. Often the narrative level reveals not only the nativity-scene makers' technical skills but also their unusually broad historical knowledge, which enables them, for instance, to render the historical costumes of their figures in detail.

The Kraków nativity scene brings Christmas into the Kraków scenery, and at the same time the Kraków presented in the nativity scene is a mythologized and elevated city, without the least element of inferior quality or ugliness, illuminated in gold foil, full of religious and patriotic symbols, full of color, full of high rites and ceremonies – fairy-tale like. As Magdalena Kwiecińska writes, “Their [the nativity-scene makers – ASM] works are a kind of story about all that gives the town its *genius loci*” (Kwiecińska 2016, p. 174). The Christmas scene itself is rendered with a kind of subtlety and mysteriousness: the Holy Family is placed on the second story of the scene, in a special nook very often covered with a replica of the Sigismund Chapel. The Virgin Mary, Saint Joseph, and the Infant Jesus are accompanied by angels and by shepherds bowing in honor to the Three Kings.

The Kraków nativity scene is a variant of Christmas nativity-scene constructions and as such can be seen as an example of religious art. It is undoubtedly viewed thus by many craftspeople. I remember a workshop for children during which the craftswoman explained the essence of the Kraków nativity scene to the children in these words:

As we know from the Holy Book, Lord Jesus entered the world in a lowly stable, because there was no room at the inn. But here in Kraków, we want to give the Lord Jesus what is most beautiful in our city – our historical buildings, palaces, and churches. That's what has brought about the Kraków nativity scene.

Regardless of the individual convictions of the makers, it may be observed that in presenting the scene of Jesus Christ's birth in the scenery of a mythologized Kraków, the Kraków nativity scene is sanctifying Kraków. The nativity scene tells of Christmas, but even more, it speaks of Kraków.

BEFORE INSTITUTIONALIZATION: THE NATIVITY SCENE AS A MOVEABLE CHRISTMAS THEATER

In reviewing the history of the Kraków nativity-scene craft, it is impossible not to notice that it is divided into two stages. The first is the period when there was a dominance of constructions used in connection with Christmas caroling, when the construction served as a moveable puppet theater for the presentation of Christmas scenes in the homes of wealthy Cracovians. The second period began with the

in which many historical buildings and monuments testifying to Poland's past have been preserved – a city of churches and saints. Contemporarily, this is also homage paid to the tradition of the Kraków nativity scene.

organization in 1937 of a competition for the most beautiful nativity scene⁹. This was the period in which the competition nativity scene came to dominate. These constructions referred to their predecessors but they were intended for a different kind of aesthetic reception. The oldest preserved Kraków nativity scene is located in the collections of the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Kraków. It was made in the 1890s by the tiler Michał Ezenekier from Krowodrza.

The tradition of the Kraków nativity scene derives from the nativity-scene figures which St. Francis popularized in Italy and which were brought to Poland by Franciscan monks. As Roman Reinfuss writes (1958), in the beginning these figures were presented in churches during the Christmas period as they were in the Easter period, that is, in side altars or chapels, against a stylized background of the Holy Land. With the passage of years, the number of figures in the decorations of individual churches rose, and the figures began to acquire secular traits.

The next stage in the development of the figures consisted in setting them in motion. This innovation coincided with the appearance in Poland of puppet theaters. The presentation of the figures, which still occurred in churches, produced great interest in the faithful. However, an increasing amount of secular and not necessarily pious content found its way into the scenes, to lively reactions of the viewing crowd. In response to the recurrence of inappropriate incidents in churches, the spiritual authorities forbade the showing of moving figures. The presentations thus began to be organized outside of churches, "and the nativity scene's period of splendid, unhindered development began from the moment it was ignominiously kicked out of the church and found itself in the street" (Reinfuss 1958, p. 9).

At the turn of the twentieth century, the creators of Kraków nativity scenes were craftsmen, especially masons, who in the autumn and winter seasons had a greater amount of free time. They lived in what were then the suburbs of Kraków: in Krowodrza, Czarna Wieś, Zwierzyniec, Grzegórzki, and Ludwinów. Reinfuss mentions that two types of nativity scenes were made: the larger kind, with a stage for puppet shows, and smaller ones, which were bought as souvenirs and trinkets. Bands of craftsmen, composed of several persons playing musical instruments, would gather around a nativity. At Christmas time, the groups set themselves up on the market square, between Floriańska and Św. Jana streets, and offered their shows to rich Cracovians. The band led by Michał Ezenekier was especially valued, but the bands of Walenty Malik and Władysław Owiński were also popular¹⁰.

Cracovians' interest in the nativity scene shows and the competition among the teams resulted in the perfection and enrichment of the artistic style of the Kraków nativity scenes. Both the large nativity scenes, which served as puppet theaters, and the medium-sized nativity scenes, which were used while carol-singing, were popular.

⁹ The competition is known by several names, used interchangeably: the Competition for the Most Beautiful Kraków Nativity Scenes, the Competition for the Most Beautiful Kraków Nativity Scene, the Competition for Kraków Nativity Scenes.

¹⁰ Karol Estreicher has a moving description of Ezenekier's nativity scenes and musical performances (1957, pp. 126–127).

INSTITUTIONALIZATION: THE PHENOMENON
OF THE COMPETITION NATIVITY SCENE

Unfortunately, the First World War and the death of many nativity-scene makers on the front interrupted the development of nativity-scene tradition. Technological changes, including the spread of cinema, which reduced the demand for puppet theater presentations (Reinfuss 1958), were also significant. Given the potential danger that the tradition of building nativity scenes would disappear and also to raise the artistic level of the small souvenir nativity scenes, the Kraków Municipal Council decided to undertake protective and promotional activities. The most important of these was the announcement of a competition for the most beautiful nativity scene. The first such competition took place on December 21, 1937. From the critical standpoint, the date is unusually important, because it marks the moment at which the institutionalization of the Kraków nativity-scene craft began. In the press bulletin announcing the event, there is a clear reference to the Kraków nativity-scene craft as a thing of value which should be protected, promoted, and developed (Kraków Museum Archives: after Szałapak 2012, p. 196). A separate competition was planned for carol singers, but it did not catch on and was abandoned after the second edition.

The panel of jurors for the first competition consisted of six people, including historians, ethnographers, artists, publicists, soldiers of the Polish Legions, or heads of Kraków academic and cultural institutions. A special figure in this group was Dr. Jerzy Dobrzycki, the initiator of the nativity-scene competition and of Kraków Days, and an indefatigable amateur of Kraków traditions. In the years 1934–1939 he was the director of the Municipal Office of Artistic Propaganda; from 1946 he was the director of the Historical Museum of the City of Kraków. In the competition, one first prize was awarded, two second prizes, three third prizes, four fourth prizes, one fifth prize, and honorable mentions¹¹.

Successive editions of the competition brought lesser or greater changes in the regulations (Szałapak 2012, p. 221). For example, since 1972, the nativity scenes have been judged in three groups depending on size: large, medium, or small. In 1978, it was noted that there was a need to have separate categories for the nativity scenes made by adults (seniors) and by children and teenagers. Twelve years later, in 1984, an additional group was added for the jurors' evaluation: miniature or souvenir nativity scenes. In 2017 another category was introduced: the family nativity scene, as the experience of the previous years had shown that many nativity scenes that were entered as "children's" work in the competition had been made by adult hands. The

¹¹ At present, the winners of the competition receive financial awards, diplomas, and minor souvenirs; all the children taking part receive diplomas, books, stationery items, and museum souvenirs. In the first competitions, which took place just before the Second World War, and in the competitions just after the war, financial awards were also given, as well as material ones, according to the business profiles of the sponsors: wine, cakes, strudels, gingerbread, sausages, tramway tickets, books, a subscription to the journal *Przekrój* (see Niechaj [publication proposal] 2017; Wroński 1973).

establishment of a family nativity-scene category had the added advantage of promoting the nativity-scene craft as a form of spending free time involving the entire family. The category immediately aroused considerable interest.

The current rules (IS 2) provide for the judging of nativity scenes in four main categories: seniors (creators over 18 years of age); family; youths (15–18 years); and children, divided into three subcategories – (I) children to age 8, (II) children between 8 and 11, and (III) from 11 to 14. The seniors' nativity scenes are divided in four groups: large – above 120 centimeters in height; medium – from 70.01 to 120 centimeters in height; small – from 15.01 to 70 centimeters in height; and miniature – to 15 centimeters in height. Experience shows, however, that small nativity scenes are often judged in the miniature group, if in the opinion of the judges they are of "the miniature type."

Over the course of more than eighty years in which the competition has been held¹², many outstanding Kraków citizens – people from the world of academe or art and culture – have sat on the panel of jurors. Among them can be mentioned the architect Prof. Franciszek Mączyński, the writers Dr. Jan Sztaudynger and Stefan Otwinowski, the ethnographer Prof. Tadeusz Seweryn, the painter and graphic artist Prof. Witold Chomicz, the historian Prof. Jan Pachoński, the architect Prof. Wiktor Zin, the legendary chief editor of *Tygodnik Powszechny*, Jerzy Turowicz, the ethnographer Prof. Czesław Robotycki, the ethnographer and cabaret performer from Piwnica pod Baranami, Dr. Anna Szapałak, the historian Prof. Jerzy Wyrozumski, and the ethnographer and museologist Prof. Jan Święch. Since 1946 the chairman of the competition's panel of jurors is the director of the Historical Museum of the City of Kraków: the first was Jerzy Dobrzycki, followed by succeeding directors (Michał Niezabitowski has held the position since 2015).

The competition panel, in appraising the nativity scenes, takes into account several criteria: their traditionality, architecture, color scheme, figures, narrativity, moving elements and light, innovativeness, decorativeness, and general aesthetic impression. The results of the competition are announced by the local media, and the winners, especially in the seniors' category, give many press and television interviews. During the succeeding weeks all the nativity scenes entered in the contest are shown in a post-competition exhibition, which draws visiting crowds from Kraków, the rest of Poland, and abroad.

In the nearly eighty-year history of the Kraków nativity-scene competition the increasing formalization of the rules of the competition, with their greater restrictiveness and detailed nature, is very clear. On the other hand, it is worth pointing out that until 2017 the combined rules of the competition occupied scarcely one page, and all additional questions were regulated by tradition. It was only in 2018 that the organizers were forced to change the rules in order to include provisions conforming with the new EU decree on the protection of personal data. The course of the

¹² In 2018 the 76th edition of the Kraków nativity-scene competition was held. The first competition took place in 1937 but the competitions were not held during the Second World War.

competition itself was significantly influenced. The necessity of filling in a larger number of forms, particularly in regard to under-age nativity-scene makers, hampered the work of both the competition's participants and its organizers.

THE TRADITION OF THE COMPETITION AND THE CANON
OF KRAKÓW NATIVITY SCENES

As early as 1958 Reinfuss wrote (p. 22) that “The annual nativity-scene review [...] can not fail to effect their development,” and further,

During the past ten years, in which there have been annual nativity-scene competitions in Kraków, in addition to the above-mentioned small nativity scenes for children, the slightly larger ones for carol singers, and the large ones with puppets, a new kind of nativity scene has been born – one built especially for the competition. This youngest version, which stands out both for its perfection of form, richness of decoration, and masterly execution, today represents the Kraków nativity scene (Reinfuss 1958, p. 27).

We have to agree with Reinfuss; contemporarily, when we speak of the Kraków nativity scene we primarily have the competition nativity scene in mind. However, the competition nativity scene grew out of the nativity-figure tradition in Kraków and remains, to a certain degree, a continuation of that tradition, even if the impulse for its development was a top-down decision of a political and cultural nature: the idea of organizing the competition. Anna Szałapak writes that:

the Competition for the Most Beautiful Kraków Nativity Scene, which began in 1937, created the phenomenon of the Kraków nativity scene built especially for the occasion. [...] Over the course of these years, the competition and nativity scene have undergone various metamorphoses. In spite of changing fashions and events, the Kraków nativity scene has managed to retain its character and traditional canon (2002, p. 208).

The shape of the competition nativity scenes was affected not only by the jurors' decisions (such as the above-mentioned changing rules of the competition) but also by the very fact of rivalry between the makers. Maciej Moszew, who is known for his complicated mechanisms and moving figures and has won multiple competitions in the medium and small size categories, says that:

This rivalry provides the opportunity for a certain development. I have at home a nativity scene I made for 1981 – third prize – I'd be ashamed to show it today. The nativity scene I made this year has to be better. Well, I don't know if it will be that good – we'll see what the jurors say. [...] First place – that's mobilizing. You have to keep at that level. Did I aim for it? Of course. That's why I enter the competition. I think everyone – from those little ones to the older ones – are entering in order to win a prize (Merecik et al. 2017).

The jurors are guided by the rules in deciding on the winners of the competition, but they are also guided by their personal preferences and sense of what constitutes the canon of Kraków nativity scenes, which in turn is conditioned by their education

and profession. As can be perceived in a media interview given by one of the jurors, Prof. Jan Świąch, an ethnologist and museologist,

There are sometimes differences of opinion. But they arise primarily from the juror's occupation. The ethnographers sitting beside me practically do not differ in opinion, even though we were working separately, because we place strong emphasis on tradition in the nativity scene. There are professors here from the Academy of Fine Arts; they rather place the emphasis on artistic qualities... on a general appraisal, the impression [...] And there are architects, well, who analyze the architecture of the Kraków nativity scene very closely, and if there is some error, the appraisal goes down on the spot. And I think it's good that there are occupational groups here, thus the average gives a fair result (Merecik et al. 2017).

In theory, the jurors are not supposed to know who the maker of a given nativity scene is, but in practice it varies, especially in regard to the nativity scenes made by seniors. Before the meetings of the competition jury, the nativity-scene makers present their work at the feet of Adam Mickiewicz's statue. Moreover, the styles of the most well-known nativity-scene makers are easily recognizable by persons who have a keen interest in the craft.

The appraisal of the jurors and the history of those appraisals has had a clear influence on shaping the nativity-scene tradition. Szałapak mentions the fact (2012, p. 219), and Reinfuss had written about it earlier as well:

If a new form meets with the recognition of the competition jury and wins one of the first prizes, the other nativity-scene makers will try to refer to it, either in the proportions of their nativity scenes, or in the general silhouette, or only in certain details and characteristic decorative elements. In this way, the individual style of the nativity-scene maker is propagated and begins something that could be described by the name of a "school" (Reinfuss 1958, p. 27).

Świąch confirms the fact:

It weighs on us that if we give a nativity scene very high points, then some of the nativity-scene makers will strive to copy those first prizes and later we will have a deluge of a certain convention that was given a prize. Well, and we try to combat this. We try to ensure that our appraisals are so fair that they will distinguish those who, on the one hand, maintain the tradition, and on the other hand, introduce certain innovative narratives, because after all, the world is changing (Merecik et al. 2017).

At the same time, it is worthwhile to observe that the verdict of the competition panel elevates one kind of nativity-scene and suppresses others. Sometimes the votes of the jurors are divided, and every detail is intensely discussed. Very often, innovations by the nativity-scene makers produce strong emotions. Szałapak (2012, p. 219) remembers a discussion evoked by the introduction of a new material to the construction of the nativity scenes: thin sheets of colored metal instead of tin-foil. The above-mentioned film from the Jubilee 75th Kraków Nativity-Scene Competition in 2017 (Merecik et al. 2017) looked behind the curtains at the sessions of the competition panel and showed current-day disputes over the essence of the Kraków nativity scenes. In the film, a discussion – and also the clear disapproval of the jurors – is evoked by a nativity scene that is actually an example of conceptual art and in addition a response to current political and social events, with only a subtle

reference to the tradition of the Kraków nativity scenes. The disapprobation of the jurors was also aroused by nativity scenes made out of Lego blocks, though these produced considerable enthusiasm on the part of the child spectators (I write this as a guide to the post-competition exhibitions of nativity scenes). As Witold Turdza, one of the jurors, summarized the matter,

The nativity-scene makers try to go with progress and to introduce what is called innovation. They understand it differently and, for instance, it has happened that in the nativity scenes some piece of industrial architecture appeared in the nativity scene – that there were chimneys instead of towers. On the other hand, that's always been there in the nativity scene, especially in the presentations of nativity figures, those intermedia, referring to current events – it's often expressed in the form of bringing in elements that don't at all fit the traditional nativity scene. And it often clashes with the nativity scene. Perhaps someday it will all even out and the nativity-scene makers will be able to harmonize the tradition with that kind of innovativeness, but for the moment it's often out of place. For me, for instance, that's often not a nativity scene at all (Merecik et al. 2017).

Anna Beiersdorf agrees with him:

Nativity-scene makers try to change. But nevertheless that traditional nativity scene is the most beautiful. Some attempts at change, well, they aren't going in the right direction. If nativity-scene makers keep the nativity-scene tradition and somehow enrich that nativity scene, then it's really good, but if they introduce elements that are entirely distant from Kraków's architecture – and that happens – then it's no longer good (Merecik et al. 2017).

An unfavorable decision by the judges sometimes causes nativity-scene makers to feel insulted and to withdraw from participation in competitions or, at least, to express their bitterness (cf. Fryś-Pietraszko 1972, p. 57). On the other hand, it is not out of the question that the Kraków nativity-scene craft would not survive if it were not for the tradition of the competitions (Fryś-Pietraszko 1972, p. 57). The atmosphere of competing and the chance for a prize has mobilized succeeding generations of nativity-scene makers to intensive work and to finishing by the deadline, but an unfair appraisal by the jurors may cause a nativity-scene maker to stop competing in the future and sometimes in general to relinquish the hobby.

It might appear that the power of the jurors can only affect the nativity-scene makers, but it emerges that the jurors themselves are not free from troublesome dilemmas. According to the rules, only those nativity scenes are eliminated that lack elements of the Christmas scene (even if limited to the Infant Jesus). The remaining criteria of the rules for appraisal are simply guidelines and must be interpreted by the jurors.

I admit that in the period when I was working in the Kraków Museum and actively engaged with Kraków nativity scenes, I more than once wondered whether it wouldn't be a good idea to create a separate competition category for “unorthodox” or “non-canonical” nativity scenes, which are only loosely connected with the traditional Kraków nativity scenes. At the moment there is nothing to indicate that the competition panel is going to make such an addition, but the fact is that every year this type of nativity scene is brought to the competition. The makers of such nativity scenes are rather not counting on winning the highest awards, but they hope their work

will not pass without notice by the public gathered first by the Mickiewicz's statue and later at the post-competition exhibition (at which all the competition entries are shown). In recent years, this has been the case with the nativity scenes made out of jelly or Lego blocks, the nativity scene in the form of embroidery on a Kraków-type corset, the nativity scene in a bullet-pierced helmet, the anti-smog nativity scene...

To complete the argument, one more piece of information should be added. In the period of most severe communist repression, the regime influenced the attitudes of the judges and makers and thus also influenced the Kraków nativity scenes. Szałapak (2012, p. 217) remembers that the communist authorities made efforts to remove the Christmas accents from the Kraków nativity scenes and to keep the architectonic values, and many nativity-scene makers submitted to that ideology.

In finishing this part of the article, it should be noted that from the beginning of the competition the group of jurors has predominantly been composed of people who deal with issues connected with Kraków's heritage on a daily basis (ethnographers, historians, art historians, museologists, academics, city officials, politicians). Over the course of the competition's history, the authors of nearly all the publications on Kraków nativity scenes and the promulgators of many initiatives connected with making nativity scenes (including inclusion on the UNESCO list) have come from the group of jurors. Thus it is possible to claim that these persons are co-creators of Kraków's nativity-scene heritage.

UNESCO-IZATION: THE NATIVITY SCENE (SZOPKA) TRADITION IN KRAKÓW
ON UNESCO'S REPRESENTATIVE LIST
OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF HUMANITY

Over sixty years ago, Reinfuss wrote that the Kraków nativity scene "in its present form has lost the function it fulfilled in the customs of the Christmas season, and it has not found a new use that would be a basis for its further development" (1958, p. 22). It seems to me that today the professor would reach a different diagnosis. While it might be agreed that the majority of the traditional Christmas functions of the Kraków nativity scene have been irretrievably lost, the range of uses for the nativity scene has clearly been expanded. In 1975, the Department of Folklore and Krakow Tradition was established in the Historical Museum of the City of Kraków (Szałapak 2012, p. 211). The tasks of the Department's employees include preserving and promoting two well-known city traditions: the Kraków nativity scenes and the Lajkonik procession. The Museum has a collection of over 300 Kraków nativity scenes and is the organizer of the annual competition and post-competition exhibition, with accompanying events (for instance, meetings with the nativity-scene makers, nativity-scene workshops for children, films about the nativity-scene makers, auctions of the nativity scenes, and integration meetings for the nativity-scene makers).

In addition, every year nativity scenes are loaned for exhibitions within the country and abroad. For the past four years the Museum has been working with the

Kraków Festival Office in the winter season to place nativity scenes in the windows of Kraków shops, restaurants, and service outlets and in external displays in parks and squares, and along avenues. Most of these nativity scenes come from museum collections, but in addition there are some that were commissioned by the Museum especially for the purposes of external presentation. They are made of more durable materials and are intended to be viewed from behind as well. On Epiphany, on January 6, the director of the Museum leads a walk around the nativity scenes. Special publications, describing each point on the walk in detail, are prepared for the event. All these events are intensively promoted and announced in the media. The majority meet with considerable interest.

As Michał Niezabitowski, the current director of the Kraków Museum, states,

We have managed to arrive at the point where the nativity scene is going back where it came from. Basically, the nativity scene came from the street. The nativity scene is the child of the Kraków street. The first Kraków nativity scenes were the small theaters of fellows from Zwierzyniec, from Krowodrza, who recreated the Christmas scene in such theaters inspired by Kraków architecture, with additional texts to actualize the scene (Merecik et al. 2017).

The Kraków nativity scene thus exists in the Kraków Christmas scenery, but in a new manner. At the same time, it has a major promotional use for the Kraków Museum and for the city itself (see Kwiecińska 2017).

The senior Kraków nativity-scene makers are a group of around 50 persons, who are not affiliated with any formal association¹³, but are strongly connected with the Kraków Museum. When the Ministry of Culture and National Heritage undertook to enter the Kraków nativity-scene craft on the Representative List, the Museum was enlisted in the role of an expert. The Museum employees (whose backgrounds are in ethnology and history) had a major part in writing the application and in organizing consultations with the nativity-scene makers. It is worth noting here that the procedure for entering a phenomenon on the representative list involved multiple stages and required the careful preparation of an application and appendices¹⁴. In connection with these formal activities, the funds allocated for the organization of the competition and the promotion of the Kraków nativity-scene craft were increased. The source of

¹³ Perhaps the atmosphere of competition rivalry does not favor the emergence of a nativity-scene makers' society. Ewa Fryś-Pietraszkowa speaks of the nativity-scene makers' club that was established on the initiative of the director of the Historical Museum of the City of Kraków toward the end of the 1960s, but it did not last long (Fryś-Pietraszkowa 1972, p. 58).

¹⁴ It should be added that the Lajkonik tradition has similarly been the focus of the Kraków Museum's care. The Museum not only organizes the annual procession but also acted as an expert in the successful attempts to have the Lajkonik parade entered on the Polish Intangible Cultural Heritage List. Zbigniew Glonek, who has played the role of the Lajkonik for the past thirty years, does not hide his disappointment that the nativity-scene makers found themselves on the UNESCO Representative List first, and reminds people that the Lajkonik procession is waiting in line. Hafstein (Hafstein 2009: 108), among others, draws attention to the problem of selecting the phenomena to be included on the list. More information on the creation of intangible cultural heritage using the example of the Lajkonik procession and the role of experts in the process of forming heritage can be found in the work of Andrzej Iwo Szoka (Szoka 2016).

the subsidy was the City of Kraków, but in recent years the Ministry of Culture and National Heritage, which was impressed by the application submitted by the Historical Museum of Kraków in the Folk Culture program, has also provided funds.

Reading the application for entry on the UNESCO list gives a view of the expectations of the nativity-scene makers and of the institutions working with the milieu in regard to the future of the Kraków nativity-scene craft. Interestingly, in the application and appendices, information about the annual Kraków nativity-scene competition as an important element in preserving and shaping the craft was shifted to the background in order to emphasize the long duration of the tradition itself, based on intergenerational transmission, and the tradition's openness to persons of various sex, age, education, religion, occupation, social origin, and financial standing. In the application, it was also highlighted that the tradition of building nativity scenes favors the development of the imagination and skills of the creators. Strong emphasis was placed on the importance of the tradition in building interpersonal ties and deepening and transmitting knowledge about Kraków. The arguments included in the application, such as the plan for protecting the Kraków nativity-scene craft, convinced the UNESCO committee to accept the craft's inclusion on the list.

The plan for safeguarding the craft contains a list of the present and potential dangers identified by nativity-scene makers:

- a) possible negative side effects related to the visibility and public attention resulting from the inscription;
- b) the lack of space at home to store the annually-made cribs;
- c) difficulties with obtaining good (according to makers) quality materials for the construction of the cribs. This is tied to the gradual lowering of its quality as a result of replacing traditional methods of its production with new technologies;
- d) the imbalance between the numbers of adult and young bearers, who could continue the tradition;
- e) the risk of decontextualisation of the Christmas setting of this tradition in the case of a potential increase of interest in it stemming from the inscription;
- f) the lack of means and skills to represent the works of every crib maker;
- g) the lack of knowledge and awareness tied to intellectual property rights and associated legal issues and procedures;
- h) the lack of precise legal regulations aimed at comprehensive safeguarding of ICH in Poland;
- i) the risk of abusing the traditional customs for economic gains. (IS 1, pp. 8–9)

In answer to these fears individual cultural institutions (including the Ministry of Culture and National Heritage, the National Heritage Institute, the Małopolska Voivodeship, the Department of Culture and National Heritage of Kraków City Hall, the Historical Museum of the City of Kraków, the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Kraków, and the Friends of Kraków's History and Historical Monuments Society) have shouldered a series of obligations. Some consist in maintaining the usual activities while others are more innovative in nature. They include monitoring the phenomenon after its inclusion on the UNESCO list, continuing the tradition of

the annual competition, organizing nativity-scene workshops for children, publishing works on nativity-scene-making for children, creating an internet site (a kind of encyclopedia of the Kraków nativity-scene craft), and subsidizing the purchase of materials for making nativity scenes. One of the obligations is to create a municipal nativity-scene workshop, which would provide a workplace and a storage space for the nativity scene makers, but also a place for the presentation and sale of nativity scenes, especially in the Christmas season. Legal proceedings in this regard were commenced at the beginning of 2019, but so far without success¹⁵.

The inclusion of the nativity scene tradition in Kraków on UNESCO's Representative List of Intangible Heritage began a new stage in the craft's history, which after David Berliner could be called its UNESCO-ization. As Chiara De Cezari (2013, p. 402) has stated, this is a form of cultural globalization.

It is too early to draw far-reaching conclusions about the influence of the UNESCO Committee's decision on the shape of the Krakow nativity-scene craft, nevertheless a few indicators of possible directions of change can already be observed. First, the announcement and then acceptance of the application met with considerable media interest. Naturally, this was also partially due to the marketing policy of the Kraków Museum. It is to be expected that if the annual interest is maintained there will be a growing need to organize exhibitions of Kraków nativity scenes, and the competition itself and the post-competition exhibition will attract an even more numerous audience.

Perhaps, in accord with the hopes of the nativity-scene makers, there will also be more people and institutions interested in purchasing the nativity scenes¹⁶. It is hard to say, however, whether there will be any growth in the number of nativity-scene makers, especially among the adults. Second, the process of applying for inclusion promoted thinking of the Kraków nativity-scene tradition in categories of a "phenomenon" of "intangible cultural heritage," and of naming the nativity-scene makers its "depositors." Such naming practices, which would seem fairly foreign to the nativity-scene makers themselves, are very strongly present in the narrative of the Kraków Museum. Furthermore, the process has introduced the term "Krakow

¹⁵ The amendment of the resolution concerning the City of Kraków's financing of workshops provides for the possibility of renting a workshop by non-professional craft makers but only when their craft activity does not constitute their main source of livelihood (IS 3, p. 3). It would seem that no Kraków nativity-scene builder meets the second condition. On the other hand, it is worth pointing out that in 2019, for the first time, two nativity-scene makers applied for a City of Kraków Creative Stipend for the competition and both received the grant.

¹⁶ The risk of commodifying the tradition (see Węglarska 2013, pp. 94–95), as well as the appearance of fakes of the Kraków nativity-scenes (among other things, as the nativity-scene makers have frequently pointed out, in the form of cheap mass produced fake nativity scenes being sold as "souvenirs from Kraków"). Jacek Puchla, in analyzing questions connected with managing heritage, looks at the problem with greater optimism: "Heritage [...] must be treated not only as *sacrum* but also as a good; as such it is subject to the laws of economics and there is no need to shamefully hide this fact. It is in the conditions of ongoing globalisation that heritage becomes an ever more attractive resource and factor of development" (Puchla 2005, p. 57).

nativity-scene craft" (*szopkarstwo krakowskie*), which earlier was practically not used in Poland either in the literature or in everyday speech. It would not be an exaggeration to state that the term came into use for the need of preparing the application for inclusion on the National List and then on UNESCO's Representative List, in order to emphasize the intangible dimension of the nativity-scene craft. The result of these efforts is a certain inconsistency in the nomenclature, which is perceptible even in the statements of people responsible for the correctness of the message. Some of the employees of Kraków Museum, even in public statements, erroneously repeat that the Kraków nativity scenes were entered on the UNESCO list. Other people involved in educating museum-goers and the media emphasize that the Kraków nativity-scene craft was entered on the list, and they explain that what is involved is more than just the nativity scenes themselves.

Although shifting attention from the nativity scene to the craft is characteristic of formalization, from an anthropological viewpoint it could turn out to be cognitively fruitful. As Amanda Kearney has said, appreciation of the intangible side of cultural heritage facilitates looking at spheres of heritage that have previously been omitted (see Kearney 2009, p. 222).

Third, the procedure for entering the Kraków nativity-scene craft on the National List and then on the UNESCO Representative List promoted the idea of the nativity-scene craft as part of Kraków's heritage. The idea began to circulate first at the institutional level, in academic discourse and among nativity-scene makers, and then by the force of its popularization, in broader circles of recipients. A certain shift occurred: previously Kraków nativity scenes belonged to the sphere of phenomena described as Kraków's tradition or folklore (cf. Adell, Bendix, Bortolotto, Tauschek 2015, p. 7). The direction of change is clearly visible in the actions of the Kraków Museum, which on November 25, 2017 organized in the Celestat Museum an open "Meeting with Kraków's Intangible Culture," to which it invited, among other people, Kraków nativity-scene makers as speakers. The 15th Congress of the Organization of World Heritage Cities was held in Kraków on June 2–5, 2019. Kraków nativity-scene makers also took part in the press conference preceding the Congress. It is worthwhile to note here that the engagement of the nativity-scene makers in the formal and promotional side of inclusion on the UNESCO list required – and still requires – more far-reaching skills than the nativity-scene craft. This was the moment when the nativity-scene makers were forced not only to make nativity scenes, but also to talk about them (for the media, at official meetings, in debates, and so forth).

Finally, inclusion on the list symbolically raised the prestige of the nativity-scene makers themselves. As Kwiecińska (2018) summarized the matter, "Inclusion is unusually important for the tradition itself and its promotion in the world, but primarily for the nativity-scene makers themselves, who felt appreciated in the international arena. More than one person said to me that it was the highest honor and award for them – a kind of Oscar for their creative passion."

The above examples confirm what Kocój wrote about mainstream heritage (2019): it is a privileged heritage, well financed and promoted from above, which therefore

makes it the most visible kind of heritage in the social sphere. On the other hand, it should be emphasized that complicated bureaucratic procedures, the necessary effort of promotion, and increasing financial expenditures have a major significance for the creation of culture. As Meyer and van de Port write, “All these objects, places, and practices become ‘heritage’ through complex processes of institutionalization and undertaking political decisions” and, obviously, many “candidates” for becoming heritage do not receive recognition (Meyer, van de Port 2018, p. 7).

We are left with questions, though. Will the Kraków nativity scene craft, which has been to this time a rather local craft, come to be associated with the ambition of being raised to the level of national heritage, and if so, at what price?¹⁷ What political and ideological influences will the Kraków nativity scene craft be subjected to in the coming years? Will inclusion on the list lead to changes in the artistic form of the nativity scenes or rather to the preservation of their current state? How will the audience for the competition and exhibition change? What will it look for and find in the nativity-scene craft? And also – will there come to be conflicts between the various heritage policies in regard to the Kraków nativity-scene craft?

CONCLUSION

The events forming the history of the Kraków nativity-scene craft, of which we have material and written evidence from at least the nineteenth century, have included actions from above conducted by the City of Kraków, Kraków Museum, the Ministry of Culture and National Heritage, and UNESCO. A turning point in the history of the nativity scene craft was the competition in 1937 for the most beautiful Kraków nativity scene. The competition created the phenomenon of the so-called competition nativity scene, which has undergone succeeding transformations in response, among other things, to the decisions of the jurors. At the same time, the institutionalization and musealisation of the nativity scenes has proceeded (Meyer, van de Port 2018, p. 12). In 2018, the nativity scene tradition in Kraków was entered on the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. It is to be expected that this fact will permanently mark the history of the Kraków nativity scene craft. As Janina Hajduk-Nijakowska (2013) mentions, formal preservation measures undertaken in regard to intangible cultural heritage never fail to affect what is protected. It should be noted that the definition of intangible cultural heritage adopted in UNESCO’s plan of action, as well as in the schema adopted in the UNESCO Convention of 2003, has received numerous criticisms (see, for instance, Gentry, Smith 2019).

Today, it can certainly be said that the Kraków nativity scene competition, which interfered to such a large degree in the nativity scene – tradition, is in itself one of

¹⁷ It is worth noting that a reverse process can occur too, when Kraków heritage or national heritage is seen, especially abroad, through the prism of Kraków nativity scenes (see Harrison 2009, p. 14).

the most important of Kraków traditions¹⁸, and the Kraków nativity scene craft has been imbued with the heritage of the competition nativity scenes. However, this does not invalidate surprise at the vitality of the nativity scene craft. We have to agree with Niezabitowski that:

The phenomenon of the nativity scenes is that they have lasted. After all, we do not commission these nativity scenes. Perhaps it might seem so to someone – that, for instance, every year the Museum orders 120 nativity scenes for the competition. No. From generation to generation – in some families those are the fifth or sixth generation – every year, around one hundred people in Krakow, or maybe even more, counting the smallest children, feel the need to spend several thousand hours a year in order to bring their own nativity scene to the competition (Merecik et al. 2017).

An anthropological look at the more than hundred-year history of the Kraków nativity scene craft reveals that the form we see now is the result of a series of changes in which there has been room for both artistic freedom of creation and decisions of a political and cultural nature.

LITERATURE

- Adell Nicolas, Bendix Regina F, Bortolotto Chiara, Tauschek Markus 2015, Introduction [in:] N. Adell, R.F. Bendix, Ch. Bortolotto, M. Tauschek (eds.), *Between imagined communities and communities of practice: Participation, territory and the making of heritage*, Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 8, Universitätsverlag Göttingen, pp. 7–21.
- Barczewski Wiesław 2005, *Szczypta kleju, trochę iluzji – czyli jak się robi szopkę Krakowską / A Bit of Illusion, Some Glue – or How to Make a Cracow-Style Crib*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków.
- Barczewski Wiesław 2015, *Skąd się wzięła szopka Krakowska?*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków.
- Bendix Regina 2009, Heritage between economy and politics: An assessment from the perspective of cultural anthropology, [in:] L. Smith, N. Akagawa (eds.), *Intangible heritage*, Routledge Falmer, London and New York, pp. 253–269.
- De Cezari Chiara 2013, Thinking through heritage regimes, [in:] *Heritage regimes and the state* 6, Universitätsverlag Göttingen, pp. 399–413.
- Estreicher Karol 1957, *Nie od razu Kraków zbudowano*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warsaw.
- Fryś-Pietraszkowa Ewa 1972, Szopkarze Krakowscy a konkursy szopek, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty* 1972, vol. 26, z. 1, pp. 57–58.
- Gentry Kynan, Smith Laurajane, Critical heritage studies and the legacies of the late-twentieth century heritage canon, *International Journal of Heritage Studies*, vol. 25, issue 11, pp. 1148–1168.
- Hafstein Valdimar Tr. 2009, Intangible heritage as a list: From masterpiece to representation, [in:] L. Smith, N. Akagawa (eds.), *Intangible heritage*, Routledge Falmer, London and New York, pp. 93–111.

¹⁸ A direct proof is the fact that many Krakovians were displeased about the moving – temporarily! – of the exhibition in the years 2017–2019 from the Krzysztofory Palace (the main branch of the Kraków Museum) to the Celestat (another branch of the Museum) because of renovations. The organizers tried hard to ensure that in spite of the change none of the traditional points in the competition program were omitted (for instance, the nativity scene makers march with their productions from the Mickiewicz statue to the branch of the Kraków Museum where the works are judged and prepared for exhibition).

- Hajduk - Nijakowska Janina 2013, Ochrona dziedzictwa czy postfolklorizm narodowy? [in:] J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Lublin–Warsaw, pp. 65–74.
- Harrison Rodney 2009, What is heritage? [in:] R. Harrison (eds.), *Understanding the politics of heritage*, Manchester University Press, Manchester, pp. 5–42.
- Kearney Amanda, Intangible culture heritage: Global awareness and local interest, [in:] L. Smith, N. Akagawa (eds.), *Intangible Heritage*, Routledge Falmer, London and New York, pp. 209–225.
- Kocój Ewa 2019, Między mainstreamem a undergroundem. Dziedzictwo regionalne w kulturze europejskiej – odkrywanie znaczeń, [in:] E. Kocój, T. Kosiek, J. Szulborska-Łukaszewicz (eds.), *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich. Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*, publication series: *Studia nad dziedzictwem i pamięcią kulturową*, vol. I, Jagiellonian University Press, Kraków, pp. 19–38.
- Krupski Jan [Stanisław Estreicher] 1904, *Szopka Krakowska*, Czcionkami Drukarni Czasu, Kraków.
- Kwiecińska Magdalena, Niechaj Małgorzata 2012, *Portrety twórców szopek Krakowskich*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków.
- Kwiecińska Magdalena 2016, Szopkarstwo Krakowskie – tradycja pokoleń. Działania Muzeum Historycznego Miasta Krakowa na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego miasta, [in:] *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, eds. A. Przybyła-Dumin, Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Chorzów – Lublin – Warsaw, pp. 169–182.
- Kwiecińska Magdalena 2017, Szopkarstwo Krakowskie w procesach kształtowania dziedzictwa miasta, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne* 2017, vol. 45, z. 3, pp. 333–350.
- Kwiecińska Magdalena 2018, *Sam Wyspiański zachęcał Krakowskich szopkarzy do inspirowania się architekturą miasta* (interview), <https://dzieje.pl/aktualnosci/dr-kwiecinska-sam-wyspianski-zachecal-Krakowskich-szopkarzy-do-inspirowania-sie>, accessed 9.04.2019.
- Ludwikowski Leszek, Wroński Tadeusz 1978, *Tradycyjna szopka Krakowska*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków.
- Meyer Birgit, van de Port Mattijs 2018, Introduction, [in:] B. Meyer, M. van de Port (eds.), *Sense and essence: Heritage and the cultural production of the Real*, Berghahn Books, New York – Oxford, pp. 1–39.
- Niechaj Małgorzata [publication proposal] 2017, *Konkursy szopek Krakowskich 1937–2017*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków.
- Oleszkiewicz Małgorzata 2008a, Między rekwizytem kołędniczym a apoteozą miasta – fenomen szopki Krakowskiej, [in:] R. Godula-Węclawowicz (ed.), *Miasto w obrazie, legendzie, opowieści...*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław – Kraków.
- Oleszkiewicz Małgorzata 2008b, Szopka mistrza Ezenekiera. Mity, pytania i okrucy prawdy o pewnej szopce z końca XIX wieku, *Rocznik Krakowski*, vol. 74, pp. 173–182.
- Płatek Piotr 1971, *Szopka Krakowska. Okołodowania*, Kraków.
- Purchla Jacek 2005, *Dziedzictwo a transformacja*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Reinfuss Roman 1958, *Szopki Krakowskie*, Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne RSW Prasa, Kraków.
- Rydel Lucjan 1983, *Betlejem polskie*, PWM-Edition, Kraków.
- Szałapak Anna, *Szopka Krakowska jako zjawisko folkloru Krakowskiego na tle szopki europejskiej. Studium historyczno-etnograficzne*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków 2012.
- Szoka Andrzej Iwo 2016, Pochód Lajkonika. Między tradycją a kreacją, [in:] M. Kwiecińska (ed.), *Niematerialne dziedzictwo miasta. Muzealizacja, ochrona, edukacja*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków, pp. 256–269.

- Węglarska Kamila 2013, Niematerialne dziedzictwo kulturowe w kontekście marketingowym – szanse i zagrożenia, [in:] J. Adamowski, K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Lublin–Warsaw, pp. 89–99.
- Wróński Tadeusz 1973, *Konkursy szopek Krakowskich*, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków.
- Zawiła Małgorzata 2019, *Dziedziczyństwo przedwojennych cmentarzy na terenach postemigracyjnych Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Internet sources

- <https://ich.unesco.org/en/RL/nativity-scene-szopka-tradition-in-Krakow-01362> (wniosek o wpis szopkarstwa Krakowskiego na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości UNESCO wraz z załącznikami i decyzją Komitetu ds. ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO), accessed 09.04.2019.
- https://www.muzeumKrakowa.pl/images/upload/wystawy/wystawy_czasowe/2018/szopki/Regulamin2.pdf, accessed 09.04.2019.
- https://www.bip.krakow.pl/?dok_id=167&sub_dok_id=167&sub=uchwala&query=id%3D23877%26typ%3Du (Uchwała nr IV/74/19 Rady Miasta Krakowa z dnia 9 stycznia 2019 r. zmieniająca uchwałę Nr CXVIII/1249/06 w sprawie przyjęcia programu mecenatu artystycznego i usług publicznych w zakresie kultury – pracownie twórcze), accessed 09.04.2019.
- <http://Krakow.wyborcza.pl/Krakow/7,44425,24284299,kulisy-wpisu-szopkarstwa-na-liste-unesco-ministerstwo-chcialo.html>, accessed 01.06. 2019.

Video material

- Dagmara MERICIK et al. (director) 2017, *75. Jubileuszowy Konkurs Szopki Krakowskich [The Jubilee 75th Kraków Nativity-Scene Competition]*, Historical Museum of the City of Kraków, 2017 (film on DVD).

ALICJA SOĆKO-MUCHA

FROM "TRADITION" TO "INTANGIBLE HERITAGE": KRAKÓW'S NATIVITY-SCENE CRAFT

Key words: heritage-in-creation, heritagization, Kraków Nativity-Scene, Kraków, Polish Intangible Cultural Heritage List, UNESCO

The article presents three main stages in the history of the Kraków nativity-scene craft. First, the stage prior to institutionalization, covering the oldest history of nativity-scene making; second, the stage of institutionalization, initiated by the organization of the first competition for the most beautiful nativity scene in Kraków in 1937; and third, the UNESCO-ization of the nativity-scene craft, inaugurated by the inclusion of the Kraków nativity-scene (szopka) tradition on UNESCO's Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2018.

Article translated by Michelle Granas

Author's Address:

Dr Alicja Soćko-Mucha

Institute of Archeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences

ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków, Poland

E-mail: scribo@interia.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9842-3017>



Budynek Centrum Kultury Duchowej Dom Oczyszczenia nawiązuje swoją architekturą i wystrojem wnętrza do jakuckich tradycji, Jakuck 2016, fot. Wojciech Lipiński



Zwolennicy współczesnej religii *ajyy* podkreślają, że w dawnym społeczeństwie jakuckim istniała oddzielna warstwa kapłanów. Dziś ich rolę podczas uroczystości religijnych spełniają przygotowani do tego celebranci (*ałgyszyci*). Obchody jakuckiego święta narodowego Ysyach, Us Chatyn 2018, fot. Wojciech Lipiński

Magdalena Zowczak (red.), *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine*, tłum. Joanna Fomina, Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien 2019, ss. 428, fotografie.

Monografia zbiorowa pod redakcją Magdaleny Zowczak poświęcona jest dwóm mniejszościom religijnym: rzymskich katolików w Murafie, wsi położonej na centralnej Ukrainie, oraz greckich katolików w Białym Borze, mieście znajdującym się w północno-zachodniej Polsce. Redaktorka wraz z grupą autorów przedstawiają czytelnikom dwie oddalone od siebie miejscowości, a więc dwa różne konteksty społeczne, historyczne i polityczne, ujmując w perspektywie porównawczej dwie mniejszościowe społeczności religijne.

Co ważne, opisywane katolicyzmy nie zostały w interpretacji zdominowane przez ujęcie historyczne i choć pamięć czy pamiętanie nierzadko pojawiają się na kartach książki, przeważa ujęcie współczesne, pozwalające na przyjrzenie się, w jaki sposób mniejszości religijne funkcjonują w dobie silnych transformacji politycznych zarówno w Polsce, jak i na Ukrainie. Szeroki plan rozważań wyznaczają także zmiany w obrębie polityk religijnych – tak w badanych przez autorów Kościołach: greckokatolickim i rzymskokatolickim, jak też w prawosławnym, stanowiącym istotny element prezentowanych w monografii rozważań.

Teksty opublikowane w książce zostały zorganizowane w dwóch częściach. Pierwsza z nich: *Religious Culture in Comparative Perspective* (Kultura religijna w perspektywie porównawczej) ukazuje kontekst społeczny, historyczny i polityczny prowadzonych badań, a także zaplecze teoretyczne refleksji nad dwoma katolicyzmami. Druga część: *Confessional Minorities of Murafa and Biały Bór. The Case Studies* (Mniejszości wyznaniowe w Murafie i Białym Borze. Studia przypadków) została podzielona na kolejne dwie. W pierwszej z nich: *In the Murafa Virgin's Mary Garden* (W Murafskim ogrodzie Matki Boskiej), znajdujemy teksty poświęcone Murafie. Z kolei w drugiej, zatytułowanej: *People without a homeland. „Mother of Exiles, do not let us perish!”* (Ludzie bez ojczyzny. „Matko Wypędzonych, uchowaj nas od zguby!”) zostały opublikowane rozdziały omawiające kontekst funkcjonowania społeczności grekokatolickiej w Białym Borze.

Pojęcie organizujące badania w omawianych społecznościach religijnych oraz interpretację ich wyników stanowi „kultura religijna”. Jak pisze Magdalena Zowczak, podejście badawcze wykorzystujące tę koncepcję „koncentruje się na życiu religijnym wiernych i dąży do uchwycenia ich doświadczeń religijnych „od środka” (s. 26). Uwaga badaczy jest więc skierowana na „bezpośrednie wielozmysłowe doświadczenie, które stanowi źródło zaangażowania wiernych” (s. 29). To dlatego głównymi bohaterami książki są wierzący oraz grupy, w jakie się zrzeszają, a nie organizacje kościelne jako takie. Jednocześnie jednak autorzy uzasadniają wykorzystanie pojęcia „kultura religijna” możliwością uchwycenia religijności w perspektywie długiego trwania, jak też uwypukleniem przez tę perspektywę znaczenia doświadczeń postkolonialnych, związanych z transformacją ustrojową, procesów upolityczniania religii czy wynikającego m.in. z tych procesów jej powiązania z tożsamością etniczną. Równie ważne dla refleksji nad kulturą religijną jest rozpoznanie roli kształtujących się przez wiele, wiele lat wzajemnych stereotypów na temat Ukraińców oraz Polaków.

Proponowane przez autorów pojęcie analityczne „kultura religijna” zostaje w książce przedstawione w praktyce antropologicznej. Redaktorka zaprasza jednak do dyskusji nad nim religioznawczynię Elżbietę Przybył-Sadowską, która przedstawia specyfikę tego terminu na gruncie antropologii

w odróżnieniu od rozumienia tego pojęcia na gruncie religioznawstwa. Cała publikacja pod redakcją Zowczak stanowi zaś wynik wysiłku teoretycznego, by nadać „kulturze religijnej” odróżnialną, antropologiczną charakterystykę. Drugi element fundujący ramy teoretyczne książki to perspektywa porównawcza, którą w pogłębiony sposób rozwija Magdalena Zatorska. Porównanie jawi się w nim jako istota antropologii, jednak autorka wnikliwie analizuje wszelkie etyczne, polityczne, a także zdroworozsądkowe implikacje obciążające tę praktykę, wykazując, że metoda porównawcza musi zostać dostosowana do konkretnych badań z pełną świadomością, iż nieuchronnie będzie to metoda selektywna. Teoretyczną grupę tekstów dopełnia materiałowy raczej rozdział Marcina Skupińskiego stanowiący pierwsze w publikacji porównanie danych etnograficznych z dwóch miejscowości: Murafy i Białego Boru. Autor nie rozwija kolejnej koncepcji teoretycznej, rozdział ten więc jedynie konkluduje założenia teoretyczne publikacji, pokazując, że perspektywa porównawcza nie oznacza wydobycia podobieństw, a może ostatecznie służyć wykazaniu przede wszystkim różnic. Moim zdaniem rozdział ten stanowi dobre wprowadzenie do studiów przypadków, które znajdujemy na dalszych stronach monografii.

Kolejna część książki to bowiem przedstawienie materiału terenowego, konkretnych fragmentów kultury religijnej rzymskich katolików w Murafie oraz greckich katolików w Białym Borze. Autorzy przedstawiający Murafę podejmują tematy uwikłania religii w interpretację historii samego miasta oraz Ukrainy (Marcin Skupiński), widoczne także w analizowanych dalej kwestiach tożsamości oraz pamięci widzianych właśnie przez pryzmat religii (Maria Sokołowska). Okazuje się bowiem, że również starania o Kartę Polaka angażują religię oraz związane z nią kwestie tożsamości (Katarzyna Kaczmarek). Doświadczenie religii ujawnia się więc w różnych sferach życia, nie tylko bezpośrednio w rytuałach, opisanych w książce przez pryzmat dźwięków towarzyszących życiu religijnemu (Jan Wawrzyniec Lech). Część książki poświęconą Murafie kończy rozdział Magdaleny Zatorskiej o religijnych społecznościach pamięci i miejscu zajmowanym w tym kontekście w kulturze religijnej Murafy przez społeczność żydowską.

Z kolei refleksje na temat Białego Boru otwiera rozdział dodający kolejny element do ram teoretycznych stojących za refleksją prezentowaną w książce: pojęcie pamięci. Iuliia Buyskykh wykracza poza rzeczywistość Białego Boru, łącząc ją w tęćcie z doświadczeniami z badań we Włodawie. Autorka pokazuje dobitnie, że bez skonceptualizowania pamięci o przesiedlaniach i powojennych losach Ukraińców nie sposób uchwycić złożonego charakteru lokalnych społeczności religijnych, niezależnie od tego, czy będzie to społeczność prawosławna (Włodawa) czy grekokatolicka (Biały Bór), stanowiącego główny przedmiot zainteresowań autorki. W kolejnym rozdziale autorstwa Urszuli Rukat grekokatolicy z Białego Boru także pojawiają się w zestawieniu z inną grupą religijną: neunitami mieszkającymi w miejscowości Kostomłoty. Porównanie to pozwala autorce przeanalizować rolę księży w budowaniu wspólnoty religijnej.

Następne dwa teksty poświęcone są już wyłącznie Białemu Borowi. Pierwszy to wciągający rozdział o cerkwi greko-katolickiej zaprojektowanej przez Jerzego Nowosielskiego, omawiający konteksty kulturowe estetyki religijnej oraz kontrowersje wynikające z jej przełamania. Omawiając plany budowy cerkwi, a także krajobraz kulturowy miasta, Jacek Wajszczak przedstawia zniuansowany oraz skomplikowany świat estetyki religijnej wyrastającej z określonej czasoprzestrzeni. Kolejne wielopoziomowe wprowadzenie w życie społeczności grekokatolików w Białym Borze oferuje Tomasz Kosiek. Wskutek wyborów życiowych i relacji rodzinnych z członkami tej społeczności – stała się ona domem, nie przestając jednak być terenem etnograficznej autorefleksji.

Rozdział zamykający zarówno tę część, jak i całą książkę, to tekst autorstwa Magdaleny Zowczak zestawiający historię tutejszych w Murafie oraz przesiedlonych w Białym Borze, wskazujący, jak te dwa rodzaje tożsamości – osiadłej oraz przymusowo przeniesionej – wpływają na kształt kultury religijnej w kontekście zachodzących współcześnie transformacji politycznych i społecznych. Autorka wydobyla z historii obu badanych społeczności szereg różnic, odmiennych losów, pokazując ostatecznie, że każda z tych społeczności właśnie w przeszłości i pamięci znajduje punkt zaczepienia, konstruując pozwalające jej odnaleźć się we współczesnym świecie „łańcuchy pamięci” (Danièle Hervieu-Léger).

Magdalena Zowczak konsekwentnie proponuje w książce własną perspektywę teoretyczną. Zarówno redaktorka, jak i autorzy porównują dwa katolicyzmy przez pryzmat pojęcia kultury religijnej, a także w kontekście transformacji ustrojowej, perspektyw postkolonializmu i postsocjalizmu. Wydanie książki *Catholic Religious Minorities in the Times of Transformation. Comparative Studies of Religious Culture in Poland and Ukraine* po angielsku daje więc zagranicznym czytelnikom możliwość zgłębienia omawianej propozycji teoretycznej, a także poznanie prezentowanego w monografii bogatego materiału etnograficznego. Samym autorom zaś umożliwi szerszą debatę z innymi badaczami.

Kamila Baraniecka-Olszewska

Zbigniew Benedyktowicz, *Elementarz tożsamości. Antropologia współczesna – antropologia kontekstowa*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, ss. 570, ISBN: 978-83-8049-408-4, fotografie.

W wielu publikacjach z ostatnich lat czytelnik mógł zapoznać się z najnowszymi propozycjami metodologicznymi współczesnej antropologii, wyrastającymi zarówno z polskiej, jak i zagranicznej tradycji. Warto zatem, choćby pokrótce, zaprezentować jedną z pozycji tego nurtu. Chciałbym w tym miejscu podjąć się analizy warstwy merytorycznej książki Zbigniewa Benedyktowicza pt. *Elementarz tożsamości. Antropologia współczesna – antropologia kontekstowa* wydanej przez Wydawnictwo Czarne. Na wstępie zauważę, że nie jest to książka jednolita, lecz zbiór esejów publikowanych na łamach *Etnografii Polskiej*, *Polskiej Sztuki Ludowej*, a później *Kontekstów: Polskiej Sztuki Ludowej i Kwartalnika Filmowego* między rokiem 1980 a 2014.

Na pierwszy rzut oka odnieść można wrażenie, że niełatwym zadaniem jest zebranie artykułów publikowanych w tak dużych odstępach czasu w spójną całość. Zbiór artykułów wprowadza jednak różnorodną, lecz logicznie uporządkowaną narrację poświęconą jednej problematyce. Chcąc dogłębnie zarysować ten kontekst rozważań, zastanówmy się nad tym, czy zagadnienie tożsamości zawarte w tytule książki jest wyłącznie narzędziem heurystycznym, czy też ma mocne uzasadnienie w treści zamieszczonych w tomie szkiców. W niniejszej recenzji postaram się zrekapitulować najważniejsze wątki, nawiązując do struktury książki i treści zamieszczonych w niej szkiców.

Rozpocznę od tego, że współrzędne odczytania tej książki dookreślają dwa elementy podtytułu *Antropologia współczesności – antropologia kontekstowa*, które charakteryzują próbę omówienia współczesnych autorowi zjawisk zaobserwowanych w danym czasie i – z punktu widzenia myśli antropologicznej – w określonym miejscu, w pewnym kontekście. Perspektywa przyjęta w niniejszej książce jest bliska tropom nakreślonym przez Michała Bachtina, zwłaszcza dialogiczności i chronotopu. Należy zauważyć, że *Elementarz tożsamości* ma przejrzysty i jasny układ. Składa się on z trzech części: I. Antropologia współczesności, II. Inspiracje fenomenologiczne i hermeneutyczne, III. Antropologia filmu, poprzedzonych przedmową Kuby Szpilki i słowem od autora.

Przejdźmy do omówienia treści. Na początku znajduje się wprowadzający szkic poświęcony fenomenologii religii i kultury, będący studium porównawczym koncepcji Mírcei Eliadego i Rudolfa Otta. Zdaniem autora wspólnym mianownikiem ich myśli jest:

niechęć do przeceniania wartości rozumu dyskursywnego, myślenia pojęciowego, zmierzającego do ścisłości i precyzacji terminologicznej, z jaką mamy do czynienia w Kulturze Zachodu. [...] Jak Otto wydobył i zaakcentował *via negationis*, tak Eliade ujawnia i akcentuje *via creationis*, która spoczywa w symbolach, ideogramach, mitach (Benedyktowicz 2016, s. 51).

Z tego tytułu można wywieść przekonanie fenomenologiczne głoszące, że:

Obrazy takie zbliżają jednak ludzi skuteczniej i w sposób istotniejszy niż język analityczny. W istocie jeśli istnieje pełna solidarność rozumu ludzkiego, można ją odczuć i uczynić na poziomie obrazów (Benedyktowicz 2016, s. 51–52).

Znamienne, że myśl o obrazie odnajduje w perspektywie fenomenologicznej, w szerokim uniwersum kulturowym, w szczególnej zaś mierze w ich obrazowym potencjale, co mogłoby tłumaczyć jego zainteresowanie filmem jako medium specyficznie symbolicznym. Benedyktowicz konsekwentnie skupia się na aspektach metodologicznych, omawia założenia poznawcze obu autorów, podkreśla ich dystynktywne cechy. W szczególności pyta w obu przypadkach, na czym polega religijność, w czym się przejawia, czym się cechuje. W wykładni filozoficznej Otta podkreśla przeciwstawienie myślenia dyskursywnego, racjonalnego, temu, co irracjonalne, a w tym, co święte, odnajduje *numinosum*, element grozy (*tremendum*), mocy (gniew boży), wszechmocy (*maiestas*), powiązane z elementem tajemnicy (*mysterium*). Stąd też zarysowane doświadczenie wyróżnia ambiwalencja. Polega ona na

tym, aby odzwierciedlić, jak uczuciom strachu i grozy towarzyszy fascynacja tym, co niesamowite, a mianowicie *mirum, numinosum*, poczuciem szacunku i czci.

W szczególnej mierze Eliade upatruje tych znamion w hierofanii odznaczającej się wybiórczością, oddzieleniem od reszty zjawisk i rzeczy, charakteryzującej święty kamień, drzewo, święte źródło. Co więcej, Benedyktowicz jako zwolennik fenomenologii w następnym swoim szkicu pyta o to, na czym polega redukcja ejdetyczna jako metoda badawcza. Śladem Edmunda Husserla odpowiada, że opiera się ona na reaktywowaniu oczywistości i sensu, zmianie naturalnego nastawienia do świata, wymaga *epoché*. Dzięki temu zawieszeniu kształtuje się zdaniem autora poetycka zasada dialogu. Najczęściej pozwala ona na odkrycie możliwości wielu nowych odczytań i uchwycenie sensu na podstawie doświadczenia czytelnika. W następnym szkicu autor wyróżnia wykorzystanie redukcji ejdetycznej mającej posłużyć do nakreślenia dystynkcji pomiędzy symbolem i znakiem, przy założeniu, jak pisał Paul Ricoeur, że symbol jest znakiem, choć nie każdy znak jest symbolem. Przede wszystkim oznacza to, że niewątpliwie symbol jest bardziej obszerny znaczeniowo, ponieważ obejmuje to, co niedookreślone.

Benedyktowicz akcentuje znaczenie hierofanii egzemplifikowanej w kulcie przedmiotów, wskazując, iż: „Jakiś przedmiot staje przedmiotem sakralnym o tyle, o ile wciela on (tzn. – objawia coś innego), coś różnego od siebie” (2016, s. 93). Ponadto powtarza za Kazimierzem Moszyńskim, że „Kamień, powiedzmy, albo kawałek żelaza są m.in. zwykłym kamieniem lub kawałkiem żelaza, ale oprócz tego mogą być tym, co nazywaliśmy skondensowaną mocą, twardością, odpornością” (Benedyktowicz 2016, s. 93). Zdaniem autora w etnografii można odnaleźć szczególną niechęć wobec pisania o symbolu lub symbolizmie motywowaną faktem nieuchwytności przywoływanych sensów odmiennych od badań empirycznych. Przede wszystkim autor zastanawia się nad tym dlaczego tak często dezawuuje się rolę dziedzictwa kulturowego, dowartościowuje jedynie to, co indywidualne, jednostkowe. By odwołać się do słownika Jerzego Kmity¹, dla Benedyktowicza „kultura symboliczna” jest w istocie tym, co istnieje *par excellence*, jest hierofanią, o czym przekonuje autor, podkreślając znaczenie kultu kamieni. Nawiązując do tradycji myśli Ricoeura, zauważa, że symbol funkcjonuje we wzajemnej zależności z innymi warstwami semiotycznymi, z którymi tworzy wspólną sieć znaczeniową. W jego przekonaniu znaczenie rozumienia symbolu obejmuje różne płaszczyzny życia codziennego, zarówno te bardziej praktyczne, i te transcendentne. Aby uchwycić bogaty zakres doświadczenia estetycznego, autor opowiada się za ricouerowską hermeneutyką amplifikującą integrującą. W ujęciu autora metoda ta pozwala na poszerzenie płaszczyzny rozumienia zjawisk poprzez wyliczenie innych zgodnych z tym podejściem ujęć i tego, co nazywa manifestacyjnie empirią symbolu jako wyzwoleciem dla empirycznej etnografii.

Kolejnym obszarem zainteresowań Benedyktowicza w niniejszej książce jest napięcie między sztuką a kulturą ludową. W rozdziale „Gość w dom, Bóg w dom i obcy jako bogowie” poszukuje on odpowiedzi na to, w jaki sposób można definiować to, co demoniczne w kontekście społecznym. Autor podkreśla, że w każdej kulturze obcość jest wiązana z tym, co święte, często z tym, co demoniczne, postrzegana jako odmienne kulturowo. Dlatego też wzbudzała ona częstokroć gniew, natomiast wyrażenie „obcy” w polskiej kulturze ludowej oznaczało cudzy, czego konsekwencje możemy odnaleźć w słowie „cudownie piękne” lub w określeniu „cudak” (Benedyktowicz, 2016, s. 140). Analizując z bliska kulturę miejską, autor konsekwentnie rekonstruuje przestrzeń kultury Warszawy, podążając tropem rozważań Mirona Białoszewskiego i własnych obserwacji, jak również podejmuje się interpretacji filmów Tadeusza Konwickiego *Jak daleko stąd jak blisko* (1972) i *Wniebowstąpienia* (1973). Na przykładzie tych filmów przedstawia topograficzną analizę znanych mu miejsc określanych w terminologii Marca Augé „nie-miejscami”². Z kolei odwołując się do opisów literackich autora dowiadujemy się jakiego rodzaju niejednoznaczne odczucia „coincidentia tremendum i fascinosum”, tj. lęku i fascynacji zarazem, towarzyszyły socrealistycznej budowie Pałacu Kultury w prozie Mirona Białoszewskiego. Chodzi o pytanie, w jaki sposób ta ikona przeniknęła jako znak kultury władzy państwowej do kultury alternatywnej, zdobiąc chociażby okładkę płyty *Centrala* grupy Brygada

¹ Jerzy Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982.

² Marc Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii współczesności*, przeł. Roman Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Kryzys. Ponadto autor tropi waloryzację pałacu w literaturze, wierszach Romana Pisarskiego, Józefa Prutkowskiego, Grzegorza Timofiejewa, Witolda Deglera, Stanisława Ryszarda Dobrowolskiego i innych, poszukując odpowiedzi na to, w jaki sposób ukształtowała wyobraźnię literacką kręgów literackich Warszawy. Zauważmy, że w tych poetyckich opisach upatruje symbolu na miarę polskiej wieży Babel określanej w kategoriach symbolu światła, przywłaszczając fenomenologiczny język opisu Rudolpha Otta. Według autora:

O sakralnej (quasi-sakralnej?) rzeczywistości Pałacu świadczyć może nie tylko irracjonalny, a często mistyczny charakter przeżyć związanych z Pałacem, ale również język architektury, którym do nas przemawia (Benedyktowicz 2016, s. 309).

Autor nie pozostaje jednak bezkrytyczny wobec socrealistycznego symbolu. W długich przytaczanych przez niego cytatach opisów literackich przedstawia jego wewnętrzne sprzeczności widziane na tle zestawień różnych elementów architektonicznych i odmiennych tradycji, „Jest połączeniem sztuki i tradycji wysokiej z ludową, mocy z lekkością, ciężaru z ulotnością, dźwięku i ciszy, połączeniem starego z nowym, lokalnego ze światowym, obcości ze swojskością” (Benedyktowicz 2016, s. 309). Niemniej w tym wachlarzu przeciwieństw, pomimo wszystko, pałac stanowi jeden z ważniejszych symboli odbudowy Warszawy po wojnie i narodzin nowej Polski, „widmowy środek świata” (Benedyktowicz 2016, s. 313). Zdaniem autora budzi on różnego rodzaju skrajne odczucia, symbolicznie transcendentne wobec tego, co uchwytnie pojęciowo:

Wszystkie te niejednoznaczne nastroje i znaczenia, które gromadzi w sobie Pałac, pokazują najlepiej, jakże wieloznacznym jest on symbolem. I jak w różnych wymiarach i na różnych poziomach (czy to w pozytywnej, czy w negatywnej części pałacowego mitu) realizuje podstawową funkcję symbolu, jaką jest próba „wyrażenia niewyrażalnego” (Benedyktowicz 2016, s. 310).

Z tego wynika po części symboliczny tytuł książki mający skomplikowany źródłosłów i wielorakie odniesienia kulturowe. Jako pierwszą inspirację do napisania tej książki autor wskazuje film *Elementarz* (1976) Wojciecha Wiszniewskiego. Ta specyficzna aura „kreatywnego dokumentu” Wiszniewskiego tłumaczy szeroki zakres znaczeniowy pojęcia tożsamości przedstawiony w książce. Natomiast jako drugą inspirację, która przyczyniła się do publikacji, Autor podaje organizację wystawy pt. *Zakopiańscy*. W *poszukiwaniu tożsamości* mającej na celu określić i spisać elementy:

dające się wywieść i wyczytać z tego zakopiańskiego poszukiwania i doświadczenia, który by przyjął taki abecadłowy, alfabetyczny kształt i stał się wykazem tych podstawowych cząstek, słów haseł składających się na tożsamość, godnych przemyślenia i medytacji dla wszystkich antropologów zajmujących się tą problematyką i borykających się ze (współczesnymi także) zagadnieniami i sposobami definiowania tożsamości dzisiaj (Benedyktowicz 2016, s. 362–363).

Nawiązując do tych dwóch odniesień, tytułowy elementarz opisywany przez Benedyktowicza to: „taki alfabet, który nie traci swej aktualności wraz z upływem czasu, ale trwa, coś znaczy – niezależnie od epoki. Zmieniają się tylko ludzie szepczący poszczególne litery” (Benedyktowicz 2016, s. 366). Autora niezmiennie interesuje spojrzenie na przemijanie kultury polskiej, analizuje to, co przykuwa naszą uwagę, i tych, którzy już odeszli jako obrazy pozostające wyłącznie w naszej pamięci. Można wywnioskować, że głównym obiektem zainteresowań autora jest antropologia domu i przestrzeni kulturowej, odnajdywana w pracach Gastona Bachelarda i Martina Heideggera. Nawiązując do wykładni symbolicznych, poszukuje znaczeń tego, czym jest „dom polski” postrzegany w kategoriach przestrzeni pamięci. Autor też podkreśla znaczenie domu jako uniwersalnego toposu kulturowego i odwzorowania systemów myślowych. Znamienne, że ilustracje wybiera z szerokiego wachlarza tekstów kulturowych, zwłaszcza zaś obrazy tańca z *Melancholii* Jacka Malczewskiego, pamięć katalogowania z *Kartoteki* Tadeusza Różewicza, tudzież z teatru pamięci Tedeusza Kantora. Autor przeplata ilustracje pochodzące z antropologii wizualnej z figurami literacko-kulturowymi, z których tworzy mozaikę luźnie związanych wątków przypominającą koncepcję pisania Jamesa Joyce’a opartą na strumieniu świadomości. W sensie metodycznym autor zwraca się ku temu, aby wprowadzić koncepcję

topografii pamięci jako doświadczenia fenomenologicznego, analizowaną na podstawie filmów *Popiół i diament* (1958) Andrzeja Wajdy, *Zaduski* (1961), *Salto* (1965) Tadeusza Konwickiego, *Bariera* (1966) Jerzego Skolimowskiego, *Jak daleko stąd jak blisko* (1972) i *Dolina Issy* (1980) Tadeusza Konwickiego. Aby uchwycić metodę, za pośrednictwem której analizuje każdy z wymienionych kontekstów, skupmy się na jednym fragmencie w analizie filmu *Bariera*. Zarysowuje w nim dobitnie niekonwencjonalne doświadczenie w przejściu ulicznym:

Obraz zamiera, zapada cisza, opustoszałą jezdnią idą sanitariusze, niosąc na noszach przykryte zwłoki, za „przejściem” nikną w ciemności. Wtedy powraca dźwięk szumu i zgielku zmieszany z muzyką z poprzedniej sekwencji; gaśnie sygnał na przejściu ulicznym; ludzie powracają na jezdnię, która jest jakby bieżnią, i kontynuują z zaciętością swój bieg. Scena ta kręcona jest w atelier, trochę jakby odrealniona i „teatralna”, wyraźnie odróżnia się od pozostałych, kręconych w przeważającej mierze we wnętrzach naturalnych i w plenerze. Jest wyraźnym zatrzymaniem rytmu filmowej opowieści. Z analogicznym odwróceniem mamy do czynienia w *Popiole i diamentcie*, gdzie z wyjątkiem początkowej sceny, finału i paru nieznaczących, tworzących tło obrazów, dominują duszne, ciasne, gęste od ludzi wnętrza: hotel, bar, hall, sala bankietowa. Sala balowa, sąsiadujące ze sobą pokoje Maćka i Szczuki, gdzie wszystko słychać przez ściany, więzienie [...] (Benedyktowicz 2016, s. 396).

Nakreślone porównania pociągają za sobą próbę horyzontalnego opisu przestrzeni społecznej, wzbogaconej o towarzyszący mu zarys atmosfery emocjonalnej. Opiera się on na wyliczeniach, analogii i powrotu do wcześniejszych dzieł z historii kina. Genezę tego opisu i specyficzne spojrzenie na kino autor zawdzięcza Aleksandrowi Jackiewiczowi i oddaje mu hołd. Określa go bowiem jako protoplastę subdyscypliny na skrzyżowaniu filmoznawstwa i antropologii – antropologii filmu – czego dobitnym wyrazem jest przedrukowany szkic jego autorstwa pt. *Charlie na polskim gościńcu* poświęcony porównaniu Gelsominy z *La Strady* Federica Felliniego do Charlie Chaplina. W tym filmie, nawiązując do symboliki kamieni wywiedzionej z Biblii, Benedyktowicz tłumaczy genezę podziału na drogocenny „kamień drogi”, gr. *Lithos timios*, i tajemniczy „kamyk biały”, gr. *Psephos leuke*, wspominany w Apokalipsie. Według Benedyktowicza kamień objawia obecność Boga, jest teofanią, miejscem możliwości związku między niebem a ziemią, jest „domem Boga i «Bramą niebios» jak Betel Jakuba, na którym podczas snu sowa miała widzenie Boga” (Benedyktowicz 2016, s. 483). W innym miejscu zaś przypomina scenę, w której Mojżesz wyrył przykazania na kamiennych tabliczkach. Chcąc uchwycić związek człowieka z ziemią, przywołuje sceny z filmu, kiedy to Gelsomina bierze do ręki kamień i wpatruje się w niego. Potem zrobi to jeszcze raz, powtarzając:

„Tylko jeżeli ja od niego odejdę, to kto z nim zostanie...” Gdy stała w cieniu, kamyk był szary, teraz, za drugim razem, gdy Gelsomina stanie w innym miejscu, w poświacie światła jest biały. Jestem w tej szczęśliwej sytuacji, że mogę tu pokazać bezpośrednie działanie i doświadczenie symbolu. Tego co mówi kamień (Benedyktowicz 2016, s. 480).

Znamienne, że w tych interpretacjach autor dopatruje się swoistej symboliki w specyficie przedmiotów, zwłaszcza kamieni jako nośników znaczeń odzwierciedlonych w treści fabuły filmowej.

Ostatnim obszarem zainteresowań Benedyktowicza, na który chciałbym wskazać jako niezwykle istotny dla kształtowania świadomości antropologiczno-fenomenologicznej, jest subdyscyplina określana mianem antropologii filmu, analizująca pogłębiony kontekst znaczeń kulturowych. Autor kreśli główne znamiona *Ucztę Babette* (1987) w reżyserii Gabriela Axela i odszukuje zakorzenione w niej nawiązania biblijne, aluzje do Psalmu 23 oraz reinterpretuje figury Marty i Marii, z której pierwsza reprezentuje tradycję Synagogi, druga zaś pogaństwo. Znamionym wyrazem połączenia tych dwóch figur jest scena, w której Babette przeznacza ogromną sumę pieniędzy na ucztę, co stanowi nawiązanie do biblijnej uczt w Kanie Galilejskiej. Jeszcze inne myślenie rekonstruuje przy okazji odniesień do filmu *Nostalgia* (1986) w reżyserii Andrieja Tarkowskiego, będących uosobieniem tego, co przyjemne, lokalne, perferyjne. W filmie tym poszukuje odniesień do kultury, zwłaszcza literackiej, lecz także akademickiej próby zdefiniowania nostalgii jako jednej z form pamięci kulturowej. Obrazy przestrzeni, zacierania się różnic między domem i katedrą są przedstawione, jak powiada, jako efekt „z-łączenia” symbolicznego prześwitów ikonografii rosyjskiej we włoskiej scenarii.

W konsekwencji, co znamienne, autor opowiada się za ujmowaniem filmu w kategoriach tekstu kultury jako głównego fundamentu analizy dzieła filmowego.

Obok przykładów kina zagranicznego Benedyktowicz analizuje również produkcje polskie uznane na arenie międzynarodowej. Przykładem może być interpretacja filmu *Tango* (1980) Zbigniewa Rybczyńskiego oparta na przytaczanych głosach krytyki francuskiej i polskiej. Na ich podstawie autor dowodzi, iż film ten nie jest wyłącznie wnikliwą analizą przestrzeni mieszkalnej postrzeganej przez chaos życia doczesnego, lecz stanowi on *sensu largo* alegorię wejść i wyjść będących synonimem poszerzonej kondycji współczesnego kina. Zauważmy, że zarówno w tym szkicu, jak i w całej książce można wyróżnić długie opisy przytaczanych tekstów literackich, filmowych i kulturowych licznych komentatorów wzbogacające tekst wewnętrzną polifonią. Próbuje ona uchwycić specyfikę dialogicznej interpretacji rozpostartej w sieci znaków. Benedyktowicz odżegnuje się od próby dociekania znaczenia nadanego *Tangu* przez autora i nawet kwestionuje tytuł, sięgając do krytycznych interpretacji. Warto zauważyć, że w tej analizie stosuje on „gesty”, bogaty w rzeczowniki i określenia świata przedstawionego, dzięki czemu nakreśla narrację złożoną z wymienionych cech utworu. Natomiast jako klucz hermeneutyczny do analizy filmu Benedyktowicz przyjmuje wewnętrzny kontekst twórczości autora, wywodząc znaczenie filmu z antropologii wizualnej i nawiązań do całej twórczości reżysera. Pośród nich można wyróżnić pewne stałe wykładnie, nie tylko „ruch i relacje przestrzenne między bohaterami”, studia nad przestrzenią i czasem, bipak, projektor, maski, *high definition*, ale również stosunki i relacje kulturowe. W tym ujęciu zarysowuje przeplatające się wątki powracające w twórczości Rybczyńskiego, określa je mianem „realizmu symbolicznego”, za Małgorzatą Baranowską, i charakteryzuje w tych kategoriach specyfikę przejścia między tym, co lokalne, a tym, co uniwersalne (Benedyktowicz 2016, s. 556). Warto nadmienić, że nawiązując do szerokiego uniwersum kulturowego, autor podkreśla związki pomiędzy *Tangiem* Stanisława Mrożka, Tadeusza Kantora i audiowizualną panoramą Rybczyńskiego. Według autora każde z nich charakteryzuje się odmienną poetyką i przekazem, a co za tym idzie, każde na swój sposób odzwierciedla zawirowanie rzeczywistości wpisane w język towarzyszących im symboli.

Podjęta próba zestawienia bogatego i zróżnicowanego dorobku Zbigniewa Benedyktowicza nie obejmuje, rzecz jasna, wszystkich ważnych z punktu widzenia autora motywów i rozwiązań interpretacyjnych. Niemniej wymienione tropy pozwalają, jak sądzę, rzucić nowe światło na niektóre fenomenologiczne i przestrzenne badania antropologa kultury poświęcone codziennej egzystencji, w szczególnej zaś mierze podkreślają znaczenie analiz z zakresu antropologii wizualnej, przede wszystkim proveniencji filmowej. Można odnieść wrażenie, że pojęcie tożsamości o wielości znaczeń, często przeciwstawnych sobie, wprowadzone przez Benedyktowicza należy ujmować przestrzennie, przez analizę kontekstu, w którym człowiek się znajduje, zważywszy na szereg towarzyszących mu stanów emocjonalnych i symbolicznych. Dlatego znakomita większość jego rozważań dotyczy zawieszenia między tym, co swojskie, i tym, co obce. Uświadamiają one, z czego wywodzi się różnica między tym, co bliskie „z oddali”, a tym, co odległe kulturowo, „z bliska”, by przywołać słowa Claude’a Lévi-Straussa. W dwojaki sposób postrzegany pejzaż symboliczny i kino zyskują z pewnością dzięki tej antologii potrzebne narzędzia analizy, do interpretacji swoistej poetyki naznaczonej przestrzennym i kulturowym zróżnicowaniem, wychodzącej poza codzienność, aby wydobyć to, co symbolicznie transcendentne, by wyłonić z tego, co codzienne, fenomenologię ekranu skupioną na opisie rzeczy mu najbliższych lub wysoce frapujących z symbolicznego punktu widzenia. Należy też podkreślić, że naszkicowane tu główne wątki lektury nie pozostawiają czytelnika biernym wobec opisywanych fenomenów, lecz rzucają na nie jaskrawe światło, ujawniając nowe zestawienia, czasami luźno związane i polemiczne, lecz wzbogacające wyobraźnię o płodne poznawczo płaszczyzny odniesienia. Warto by jednak zastanowić nad tym, na ile kontekstualizacja topografii w różnorodnych jej odmianach pozwala scalić pojęcie tożsamości w jeden klucz, za pomocą którego można otworzyć wszelkie drzwi i uchwycić wszystkie, również te detaliczne sensory. Pozostawiając otwartą odpowiedź na to pytanie, można jednak sądzić, że horyzont codzienności zanurzony w etnografii kontekstowej i wizualnej nabiera w tym wydaniu większej ostrości.

INFORMACJA DLA AUTORÓW

Recenzje ‘double-blind review’

Artykuły naukowe przesyłane do Redakcji są poddawane recenzjom. Publikacja, aby być dopuszczona do druku, musi uzyskać dwie pozytywne recenzje. W przypadku, gdy jedna recenzja jest pozytywna, a druga negatywna, powoływany jest trzeci recenzent, którego opinia jest rozstrzygająca. Redakcja dokłada wszelkich starań, aby zarówno autor, jak i recenzent, byli wobec siebie anonimowi, stosując zasadę *double-blind review*. Każda recenzja musi się kończyć jednoznacznie konkluzją dopuszczającą artykuł do druku lub nie. Formularz recenzencki, określający zasady kwalifikowania lub odrzucania publikacji, jest dostępny w każdym numerze czasopisma oraz na jego stronie internetowej.

W czasopiśmie „Etnografia Polska” kierujemy się standardami etycznymi COPE.

Objętość artykułu: przyjmujemy teksty o objętości około 20–25 stron maszynopisu (ok. 40 000 znaków z.s.), do każdego tekstu prosimy dołączyć jego streszczenie (do 1000 znaków) w języku angielskim.

Język artykułu: polski i angielski; okazynie będziemy tłumaczyć artykuły nadsyłane przez autorów zagranicznych.

Forma przekazania artykułu: teksty prosimy przysyłać w formie elektronicznej na e-mail Redakcji: e_polska@iaepan.edu.pl lub joanna.mroczkowska12@gmail.com; przesyłany plik powinien być zapisany w formacie .doc lub .rtf (Reach Text Format) – oba typy dostępne w programie MS-Word.

Formatowanie tekstu:

- **rozmiar czcionki:** 12, przypisy dolne 10;
- **marginesy** (lewy, prawy, górny oraz dolny): 2,5 cm;
- **interlinia:** 1,5 wiersza;
- **spacje:** prosimy używać jedynie pojedynczych spacji, prosimy nie umieszczać spacji po nawiasie otwierającym i nawiasie zamykającym: (etnologia), analogicznie w przypadku cudzysłowu: „etnologia”;
- **cytaty:** cytaty prosimy umieszczać w cudzysłowie (w tekście), wyblokowane (dłuższe niż trzy wiersze) lub kursywą (tytuły prac lub cytaty wypowiedzi rozmówców)
- **myślniki:** prosimy używać dywizów do łączenia słów (czarno-biały; 20th-century anthropologist) oraz myślników we wtrąceniach (obydwie nazwy – etnologia i antropologia – znajdują zastosowanie);
- **sekcje tekstu:** prosimy wprowadzać śródtytuły, jeśli tekst tego wymaga; prosimy nie wprowadzać interlinii między akapitami oraz między śródtytułami a tekstem;

Pierwsza i ostatnia strona

W górnym lewym rogu należy podać imię i nazwisko oraz instytucję, np.

Anna Malewska-Szałygin

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

Następnie tytuł artykułu.

Na ostatniej stronie za bibliografią należy umieścić streszczenie w języku angielskim z kilkoma słowami kluczowymi oraz dane kontaktowe do autora:

Imię, nazwisko, stopień i tytuł naukowy, nazwę instytucji oraz jej pełny adres, e-mail służbowy, numer ORCID (należy założyć konto).

Drobiazgi

- lata dziewięćdziesiąte zapisujemy 90. z kropką po cyfrach.
- cyfry i liczby od 1 do 9 zapisujemy słownie, 10 i więcej cyframi. Liczby niepełne zapisujemy cyframi, np. półtora miliona należy zapisywać jako 1,5 mln.
- W przypadku cytowania lub powoływania się na jakiegoś autora w tekście za pierwszym razem należy wymienić go z imienia i nazwiska, przy kolejnych podawać tylko nazwisko.
- Jeśli w tekście pojawiają się tytuły prac innych autorów, prosimy o zapisanie ich kursywą, np. *Kłopoty z kulturą* to znana praca Jamesa Clifforda.

Fotografie/ilustracje: zdjęcia do artykułów przyjmujemy w formie elektronicznej w rozdzielczości min. 300 dpi. Zdjęcia powinny być umieszczone w oddzielnych plikach. Konieczne jest dołączenie spisu fotografii/ilustracji oraz podpisów do nich. Fotografie w tekście będą czarno-białe. Liczba umieszczonych zdjęć jest ograniczona możliwościami finansowymi Redakcji oraz ilością tzw. wakatów.

Przypisy:

Objaśnienia do tekstu: przypisy dolne numerowane cyframi arabskimi, znak przypisu w tekście głównym prosimy umieszczać przed kropką kończącą zdanie;

Przypisy bibliograficzne: prosimy stosować system przypisów w tekście, nie zaś przypisów dolnych; tzw. system oksfordzki.

Cytaty: cytaty w tekście prosimy umieszczać w cudzysłowie i nie stosować w tym przypadku kursywy. Cytat nie powinien kończyć się kropką, kończy się nią dopiero całe zdanie (prosimy nie umieszczać kropki przed znakiem”, a dopiero za nim).

Tytuły: Tytuły prac polskich i anglojęzycznych zapisujemy następująco: pierwszy wyraz zaczynamy dużą literą, a wszystkie kolejne małymi literami – wyjątek stanowią nazwy. Nazwy czasopism zapisujemy z dużych liter. Przykłady książek: *People and the land; The Moldovans. Romania, Russia, and the politics of culture*; czasopisma: *Etnografia Polska, Nations and Nationalism*.

Przypisy w tekście:

- cytat: (Geertz 2005, s. 31), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, który przypis ten kończy wtedy: (2005, s. 31);
- odniesienie do książki bądź artykułu: (Geertz 2005), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, który przypis ten kończy wtedy: (2005); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Clifford 2000, s. 135; Geertz 2005, s. 31). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- „cytat” za: (Wittgenstein cyt. za: Geertz 2005, s. 34) lub według Wittgensteina „cytat” (za: Geertz 2005, s. 34).

Przypisy w bibliografii:

- Książka:
(Autor) nazwisko i imię (lub imię i nazwisko redaktora z dopiskiem (red.)), data wydania, tytuł, imię i nazwisko tłumacza przy przekładach, wydawnictwo, miejsce wydania.
Przykład:
Geertz Clifford 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
W przypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Geertz Clifford 2005a, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
– 2005b, tytuł, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania.

- Artykuł w książce (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) nazwisko i imię (lub imię i nazwisko redaktora z dopiskiem (red.), data wydania, tytuł, [w:] inicjał imienia i nazwisko (autor lub redaktor książki), (red.) (jeśli potrzebne), tytuł książki, nazwa wydawnictwa, miejsce wydania, numery stron.
Przykład:
Turner Victor W. 2004, *Liminalność i communitas*, [w:] Ewa Nowicka, Marian Kempny (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 244–266.
- Artykuł w czasopiśmie:
(Autor) nazwisko i imię, data wydania, tytuł artykułu, tytuł czasopisma, rocznik, numer, tom/ zeszyt, strony zajmowane przez artykuł.
Przykład:
Solonari Vladimir 2002, Narrative, identity, state: history teaching in Moldova, *East European Politics and Societies*, vol. 16, nr 2, s. 414–445.
- Prace naukowe pozostające w archiwach:
(Autor) nazwisko i imię, data, tytuł (rodzaj pracy, miejsce przechowywania).
Przykład:
Kowalski Jan 2008, *Obrzędowość doroczna na Podkarpaciu* (praca magisterska, maszynopis IAE PAN).
- Prace opublikowane w internecie (są to z reguły artykuły) zapisuje się tak jak powyżej, zamiast wydawnictwa i miejsca wydania podaje się po prostu adres strony internetowej oraz datę dostępu. W przypadku pliku dostępnego w bazie tekstów naukowych w wersji PDF, nie podajemy adresu strony internetowej (traktujemy jak zwykłą publikację).
Przykład:
Malewska-Szałygin Anna 2002a, *Potoczna filozofia władzy, Opcja na prawo – archiwum internetowe*, Nr 4, <http://www.opcja.pop.pl/Nr4.html>, dostęp 12.08.2017.
- W przypadku danych znalezionych w internecie (np. statystycznych) w bibliografii należy utworzyć sekcję „Źródła internetowe:” i wymienić adresy stron internetowych, podając w nawiasach ich pełne nazwy oraz datę dostępu.
Przykład:
Źródła internetowe:
www.iaepan.edu.pl (Instytut Archeologii i Etnologii PAN), dostęp 04.10.2007
www.iwgia.org (International Work Group for Indigenous Affairs), dostęp 06.08.2008

Transliteracja:

W przypadku cytowania autorów i prac napisanych w innych alfabetach prosimy o ich transliterowanie zgodne z zasadami PWN (więcej na stronie www.pwn.pl).
Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów.

**ETNOGRAFIA POLSKA
REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI**

Title of the article (Tytuł artykułu):

Review by (Recenzent):

Affiliation (Afilijacja):

Date (Data):

Dear Reviewers,

We kindly ask you to prepare a review of the attached article according to the provided Review Form. Please bear in mind that the Form is just a guideline, the crucial is your opinion and evaluation. Please, use the Comments to express your remarks.

This is a double-blind review. None of the above information is going to be shared with the Author of the article, but also no information on Author's identity is being provided to the Reviewer.

After you fill out this Review Form, please send it to: e_polska@iaepan.edu.pl

With kind regards,

Joanna Mroczkowska
Editor-in-Chief

REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI

Title of the article (Tytuł artykułu):

I evaluate this article as (check only one box):

Uważam, że przedstawiony artykuł jest (tylko jedno pole):

Excellent, acceptable in this form (Doskonały, do druku w obecnej formie)	
Very good, but possible small changes are suggested (Bardzo dobry, ale może wymagać drobnych zmian)	
Good, but minor changes are needed (Dobry, ale pewne zmiany są konieczne)	
Acceptable after major changes (Akceptowalny po wprowadzeniu poważnych zmian)	
Unacceptable even after major changes (Nie nadaje się do druku nawet po wprowadzeniu zmian)	

Possible changes needed (you can check more than one box):

Wymagane zmiany (można zaznaczyć więcej niż jedno pole):

Methodological (Metodologiczne)	
Argumentative (Argumentacyjne)	
Thematic (Tematyczne)	
Formal (quotations, references) (Formalne (cytowanie, odniesienia))	
Grammatical, Spelling (Gramatyczne, literówki)	
Stylistic (Stylistyczne)	
Bibliographical (Bibliograficzne)	

Please check only one box:

Proszę zaznaczyć tylko jedno pole:

I highly recommend this article (Gorąco polecam przedstawiony artykuł)	
I recommend after slight changes (Polecam po wprowadzeniu drobnych zmian)	
I accept after major changes (Akceptuję po poważnych zmianach)	
I don't recommend (Nie polecam)	

Comments/Komentarze:

Sprzedaż czasopism Instytutu Archeologii i Etnologii PAN
jest prowadzona za pośrednictwem strony internetowej

www.iaepan.edu.pl

przez formularz zamówienia,

telefonicznie

(+48 22) 620-28-81 w. 114 (od poniedziałku do piątku)

lub pocztą elektroniczną

bookshop@iaepan.edu.pl.