

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK

ETNOGRAFIA POLSKA
t. 69

Warszawa
2025

REDAKTORKA NACZELNA: JOANNA MROCZKOWSKA

ZESPÓŁ REDAKCYJNY TOMU 2025: Joanna Mroczkowska, Łukasz Smyrski

REDAKCJA BLOKU TEMATYCZNEGO „MEANDRY LOKALNEGO DZIEDZICTWA”:

Anna Szymoszyn

CZŁONKOWIE RADY REDAKCYJNEJ

Juraj Buzalka (Slovakia), Joachim Otto Habeck (Niemcy), Agnieszka Halemba (Polska), Iwona Kabzińska (Polska), Wojciech Lipiński (Poland), Janusz Mucha (Polska), Hadley Renkin (Austria), Andre Thiemann (Latvia)

RECENZENCI ARTYKUŁÓW W 2025 ROKU:

Monika Baer, Kamila Baraniecka-Olszewska, Tadeusz Baraniuk, Ewa Bińczyk, Karolina Ciechorska-Kulesza, Karolina Dziubata-Smykowska, Anna Engelking, Waclaw Forajter, Agnieszka Halemba, Małgorzata Kowalska, Grażyna Kubica-Heller, Pavlo Leno, Magdalena Lica-Kaczan, Anna Malewska-Szałygin, Wojciech Marchlewski, Ilona Matysiak, Lech Mróz, Agnieszka Przybyła-Dumin, Anna Romanowicz, Sylwia Siedlecka, Katarzyna Smyk, Marianna Szczygielska, Ruta Śpiewak, Katarzyna Waszczyńska, Magdalena Zowczak

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

E-mail: e_polska@iaepan.edu.pl

<http://journals.iaepan.pl/ep>

Koncepcja okładki: Iwona Kabzińska

Autor projektu grafiki na okładce: Rafał Śmiałecki

Korekta: Elwira Wyszynska, Redakcja i Autorzy

Etnografia Polska ©Copyright 2025 by the Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences. All articles in this volume are published in an open-access under the CC BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>)

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), Index Copernicus, SCOPUS and DOAJ.

Printed in Poland

PL ISSN 0071-1861

ISSN online: 2719-6534

Skład: Karolina Śnieżko

Druk:

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Małgorzata Owczarska – Flood as permacrisis. Response-Ability, and the Politics of Water.....	5
Yuliia Andriichuk – Between Empowerment and Constraint: Participatory Art Confronting Double Marginalisation in Rural Women's Circles	27
Katarzyna Majbroda – Etyka antropologiczna wobec teraźniejszych i przyszłych uwikłań w świat więcej niż społeczny.....	47
The Anthropological Ethnics on the Present and Future Entanglements in the More-Than-Social-World.....	64
Dominika Czarnicka – Plan „wioski kongijskiej” w parku rozrywki Wystawy Stulecia (1913) we Wrocławiu jako źródło wiedzy o pokazach etnograficznych	65
The Plan Of The “Congolese Village” in the Amusement Park of the Centennial Exhibition (1913) in Wrocław as a Source of Knowledge about Ethnographic Shows	84
Aleksandra Bilewicz – „Czy te hektary urosły?” Zmiany w narracjach dotyczących czasu w dwóch społecznościach wiejskich w Polsce.....	85
"Have Those Hectars Grown?" Changes in Narratives about Time in Two Rural Communities in Poland.....	105
Alicja Soćko-Mucha – Wyrazić siebie, wyrazić świat. Rzecz o Witoldzie Chromińskim (1913–1977)	107
Express Oneself, Express the World. About Witold Chromiński (1913–1977)	118

BLOK TEMATYCZNY: MEANDRY LOKALNEGO DZIEDZICTWA

Anna Szymoszyn – Dziedzictwo lokalne, pamięć i tożsamość we współczesnych badaniach antropologicznych. Wprowadzenie	119
Local Heritage, Memory, and Identity in Contemporary Anthropological Research: Introduction	119
Tomasz Marcysiak – Kosznajderia – ślady pamięci i dziedzictwa kulturowego pogranicza Kosznajderia – Traces of Memory and Heritage of Cultural Borderlands INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF KOSZNAJDERIA.....	125
Aleksandra Paprot-Wielopolska – Podróże sentymentalne mennonitów i ich potomków na Żuławy jako przykład kształtowania pamięci o przodkach i ich dziedzictwie kulturowym.....	143

Sentimental Journeys of Mennonites and Their Descendants to Żuławy as an Example of Shaping the Memory of Ancestors and Their Cultural Heritage.....	163
Zuzanna Majerowicz – Tradycje kulturowe Chazów/Hazów w świetle badań, działań lokalnej społeczności i wpisu na Krajową Listę niematerialnego dziedzictwa Kulturowego UNESCO.....	165
Cultural Traditions of the Chazy/Hazy Region in the Light of Research, Local Community Activities, and the Inclusion on the National List of Intangible Cultural Heritage of UNESCO.....	182
Róża Godula-Węćławowicz – Paradoksy kreacji dziedzictwa miejskości. Lanckorona wsią czy miastem?.....	183
Paradoxes of Creating Urban Heritage. Lanckorona – Village or Town?.....	212
Karolina Dziubata-Smykowska – Polskie przysłowia i obserwacje pogodowe z perspektywy etnoklimatologicznej.....	213
Polish Proverbs and Weather Observations from an Ethnoclimatological Perspective ..	229

RECENZJE

Kamila Baraniecka-Olszewska – Petr Wohlmuth, red., <i>Vojáci věčné války. Militární reenactment v českých zemích mezi historickou rekonstrukcí a nevyřizenými úcty dějin</i> [pol. Żołnierze wiecznej wojny. Odtwórstwo militarne na ziemiach czeskich między rekonstrukcją historyczną a niedomkniętymi sprawami przeszłości], Praha: Karolinum, 2024, ss. 491.	231
Kamila Baraniecka-Olszewska – Kaarina Aitamurto i Ross Downing, red., <i>Germanic and Slavic Paganisms: Security Threats and Resiliency</i> [pol. Germańskie i słowiańskie pogaństwa: zagrożenia bezpieczeństwa i odporność], US: Bloomsbury, 2024, ss. 306 ...	235
Jakub Busz – Karolina Bielenin-Lenczowska, <i>Koloniści z Rio Claro. Społeczno-językowe światy polskich osadników w południowej Brazylii</i> , Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2024, ss. 326	239
Informacja dla autorek i autorów	243

MAŁGORZATA OWCZARSKA

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw

FLOOD AS PERMACRISIS. RESPONSE-ABILITY, AND THE POLITICS OF WATER

INTRODUCTION

While floods have typically been categorized as “natural disasters,” anthropologists argue that disasters are always socially produced and emerge at the intersection of human settlement, policies, infrastructure, and environmental forces (Albris, Lauta, and Raju 2020; Hoffman 2017; O’Keefe, Westgate, and Wisner 1976; Oliver-Smith and Hoffman 2019). With climate change, notions like “natural disasters” and “catastrophes” are becoming increasingly outdated and insufficient, not only for accurately describing reality but also for formulating optimal response strategies.

The ongoing anthropogenic acceleration of certain natural phenomena (including global and local water circulation) demonstrates that contemporary catastrophic events are far more “man-made” than purely environmental (Kelman 2020). This human-induced acceleration, in turn, complicates the notions of both response and responsibility. Moreover, catastrophic occurrences are no longer episodic, isolated, or rare, which shifts the focus toward the concepts of “permacrisis” and “chronicity of crisis” (Vigh 2008) to describe this new normal. Henrik Vigh understands the chronicity of crisis not merely as “the temporal persistence of dysfunction” (Estroff cited in: Vigh 2008, p. 10), but as a context and condition, that is, as an ongoing, long-term process rather than as a moment of rupture or turning point. In this text, I argue that such conditions often go unrecognized, and that, when they are (periodically) perceived, they produce reactions that treat them as isolated events. Yet such crises operate more like chronic autoimmune conditions: latent, uncertain, paradoxically menacing, and ultimately self-destructive. Episodes of deterioration occur like flare-ups—manifesting as hazardous extremes that punctuate periods of relative calm—while the underlying dysfunction persists. Chronicity in this sense can redefine the range of possible perceptions of floods, droughts, and the presence of water itself. Before examining how floods are experienced and responded

to, therefore, it is necessary to understand how their meanings have shifted in this era of chronic environmental instability.

To better address strategies for navigating permacrisis, I adopt the term response-ability rather than resilience. This is not to discard the latter term entirely, though it has been critically examined by anthropologists (Barrios 2016; Kaika 2017; Neocleous 2013; Scheper-Hughes 2008), but to emphasize more relational possibilities of responding and enduring in a world marked by chronic crises, uncertainty, and, at times, the opacity of events. Following Donna Haraway (2016) and Vivienne Bozalek and Michalinos Zembylas (2023), I understand response-ability as the capacity to respond within entangled relations with the more-than-human world; “a relational one that stems from the realization of vulnerability and interdependence” (Moriggi et al. 2020, p. 288) rather than from accountability or kin affection. Indeed, response-ability is, as Donna Haraway puts it, to a certain extent a manifest and ethical project. Yet it also situates the concept within a logic of care that is extended to non-humans (Puig de la Bellacasa 2017) as well as with environmental reciprocity, while also opening possibilities for building future-oriented responses. It also contains within it the necessity to interact with material reality, including extreme situations, in a way where discourse and matter co-create reality—what Karen Barad (2003) refers to as *performability*.

Therefore, when I speak in this text of response (be it technical or ecological), I do not mean only the reactive aspect of the term—understood as episodic and point-based. On the contrary, I include, whether consciously or unconsciously enacted, responsibility for the long-term, entangled, and performative co-creation of current and future permacritical realities. Within these realities, adaptations and maladaptations are produced, which entail a need to face and accommodate specific consequences—favorable or otherwise. In other words, I understand techno-response-abilities and eco-response-abilities as concepts broader than simple “water management” or “flood responses”: response-abilities refer not merely to reactive interventions, but to modes of engaging with a different sort of chronic problem. Even though popular perception often remains episodic, these forms of response imply a deeper, human and more-than-human attunement to persistent conditions of instability and long-term transformation. They thus reveal the slower, less perceptible processes unfolding within the permacrisis.

This article builds on these perspectives by considering the 2024 floods in Poland not as an isolated event but as an outcome of long-term socio-ecological processes and an extreme manifestation of an ongoing, chronic, and paradoxical condition: permacrisis. Examining the recent floods in Wleń (Lower Silesia, Bóbr River) and Krosno Odrzańskie (Odra River), I argue that they represent a particular type of crisis—one that has been highly technologized, made familiar, and which tends to reproduce previously experienced social responses.

At the same time, the flood sparked narratives and practices, simultaneously embedded in and leading to a construction of forms of response-ability—voiced through discourses of techno- and eco-response-abilities—as well as to more situated

response-abilities, particularly through local practices of readiness and enskillment (after Ingold 2000). In reality, these narratives and practices reveal deeper social divisions that are rooted both in a controlling anthropocentric approach to water and in the ongoing negotiation of who (both human and non-human), will be included or excluded in future resilience strategies. More broadly, the issue of who (human and non-human) will retain or lose access to the very notion of home (oikos) looms here as well.

METHOD AND ETHICAL POSITIONING

This article stems from my observations of the September 2024 flood in two sites: Pilchowice (Wleń) and Krosno Odrzańskie. I focused not on aftermath or loss, but on the moment of the chronic condition of permacrisis arriving as an extreme event. I propose that specific coping strategies, as well as narratives for the future, surface precisely in such intensified moments.

Unable to reach Pilchowice due to the rapid water rise (12–15.09.25), I followed the flood remotely via Hydroportal data, social media, and limited phone calls. Conversely, I spent one week in Krosno Odrzańskie and nearby villages (20–27.09.25), when the pick flood wave arrived, engaging in participant observation and informal conversations. Conducting in-depth interviews were clearly inappropriate and ethically questionable at the time. However, people were generally willing to share their experiences and talk about the unfolding flood.

These locations were not accidental. Since 2022, I have conducted ethnographic research with a student research group and separately with a project research team¹, with both teams collecting approximately 330 interviews combined on human–river relations. Familiarity with local ecologies, infrastructures, and people informed my access and interpretation in this paper.

Aware from the outset that I was working in flood-prone areas, my primary ethical concern was to ensure that my investigation would not endanger myself, fellow researchers, or emergency responders in the event of a flood. I considered it my duty to support the local community to the best of my ability, prioritizing assistance over research. In Krosno, I collaborated with the local association 515 km Odry², offering

¹ I conducted “Experiences of water excess, water deficit and water’s balanced presence. A study in blue anthropology” project number 2020/39/D/HS3/00618 in collaboration with Magdalena Kozhevnikova and Magdalena Siemaszko. The student group in Krosno Odrzańskie was composed of Justyna Dominiak, Hanna Kluzińska, Jagoda Paszta, Weronika Siemińska and Luxuan Wang.

² A grassroots, small non-governmental organization based in Krosno Odrzańskie, founded in 2019 by Magdalena Bobryk. Initially, it focused on cultural activities connected with the Oder River. During the ecological disaster on the river in 2022, the organization shifted its focus toward intervention efforts and raising awareness about the causes of the massive fish die-off and the critical condition of the Oder. Over time, it has evolved to focus on water and river protection, education, and community-based monitoring of the Oder River.

modest, coordinated support and information. Often, the most valuable gesture was simply conversation. This article is thus a situated, retrospective account—based on fieldnotes, bodynotes, and social and traditional mainstream media materials. I believe that the choice of research methods for studying such events as they unfold is, above all, an ethical one.

RETHINKING FLOODS IN A TIME OF PERMACRISIS.
A FEW METHODOLOGICAL POINTS OF DEPARTURE

Floods, droughts as symptoms of the permacrisis and anthropogenic acceleration

The 2024 flood was neither “natural” nor a “disaster” understood as episodic event or an exceptional disturbance, it was rather an extreme *manifestation* of a climate-change-induced chronic process, the other extreme of this phenomenon being ongoing drought. If one looks at the map published by Hydroportal (Instytut Meteorologii i Gospodarki Wodnej n.d) on September 13, 2024, one would see red lines indicating the high-water alarm level of rivers in the Jelenia Góra and Kłodzko valleys, with black lines highlighting the central-northern part of Poland and marking the lowest river levels recorded in measurement history. This image illustrates the climate-change-induced, and thus human-accelerated, water crisis in Poland that is marked by the simultaneous occurrence of both droughts and floods. The latter emerged during an unexpected period, as floods usually occurred in July.

The first reason behind this ongoing phenomenon (which is making these extreme events manifest) is the rise in temperature. The planet is warming at an even faster rate than previously expected, and atmospheric CO₂ concentrations have been continuously increasing since the industrial era (Hansen et al. 2025). While climate irregularity and disturbances still operate according to principles of physics such as thermodynamics—and droughts, floods, typhoons, and wildfires have of course occurred before—they now carry a significant anthropogenic component. Moreover, temperature distribution throughout the year leads to increased evaporation, contributing to hydrological droughts in certain regions (Marosz et al. 2024). The 2024 flood was caused by the Genoa Low “Boris” that, according to the European Centre for Medium-Range Weather Forecasts (ECMWF 2024) and Davide Faranda et al. (2024), carried 20% more moisture than previously recorded. This cyclogenesis, described by Wilhelm van Bebber in 1883 (van Bebber 1883), forms over the Mediterranean, and when stalled by Eastern Europe’s high pressure, causes extreme rain. Though previously rare, such events are occurring more often and, due to rising temperatures and increased evaporation, are now more intense.

The second reason for floods and droughts is a shift in precipitation distribution: the country used to receive an average of 600 mm of precipitation annually, distributed through slow-melting snow and evenly spread rainfall. Climate change

has funneled annual precipitation so it coalesces into sudden massive downpours that interrupt extended droughts (Marosz et al. 2024).

Finally, poor, long-term water management and outdated hydro-policies on local and state levels are adding to the trouble. Many measures intended to ameliorate economic problems have actually taken a heavy toll, including: ongoing drainage; land reclamation on wetlands (80-90% of Polish wetlands have been drained) (Kotowski 2021b); river regulation (straightening, deepening, and shortening channels) that has been carried out in Poland since the nineteenth century (and which intensified in the 1960s); deforestation; and the urbanizing and sealing of cities with concrete infrastructure that prevents water from seeping into the ground. Surface runoff in whole catchment areas has been increased to such an extent that Poland has become a machine for draining water (Karaczun 2020). This policy of water management assumes the fastest possible drainage of water from farmlands and cities to the Baltic Sea. Once aimed at solving “soil hunger” and realizing a modernist vision of “civilization” (Czeczot and Pospiszyl 2021; Łotysz 2022; Blackbourn 2007), the policy adds to climate change disruption, exacerbates droughts, and increases the risk of flooding. In sum, contemporary floods and droughts are extreme manifestations of the same chronic, systemic process—one increasingly accelerated by human actions. Human activity enacts this process through a specific, temporally extended form of techno-response-ability toward water’s abundant, boggy presence from the past, and it is one that is backfiring in the present.

Rethinking Disasters, Catastrophes and Natural Overflow from Rivers

Another idea worth reconsidering is the perception of high water as an unquestionable catastrophe. High water is, in fact, a regular and inherent characteristic of fluvial ecosystems: it is normal for a river to flood. As affirmed by the *Universal Declaration of River Rights*,³ rivers have the right to flow and “perform essential functions,” including flooding, sediment transport, and groundwater recharge—processes vital to their hydromorphology (see footnote number ¹⁹) and ecological health. A flood becomes a “disaster” only when it interferes with human health, property, or interests—mainly because people, their infrastructure, and livelihoods are situated close to the river during flooding events. The social construction of

³ The document was developed by the Earth Law Center and International Rivers and aims to recognize rivers as legal persons entitled to rights (see more on <https://www.rightsofrivers.org>). It does not have any binding legal status in Poland (or elsewhere) and is considered more of a guiding document, known mainly among activists and select experts in water management and architecture. However, it served as one of the inspirations for the civic initiative *Osoba Odra* (Person Oder), which aims to grant legal personality to the Oder River. *Osoba Odra* collected public signatures and submitted the petition on this matter to the Chancellery of the Speaker of the Polish Parliament in April 2025, with the support of Legislative Initiative Committee *Czysta Odra* (Clean Oder). This marks a pioneering effort in Poland to introduce a broader movement promoting the legal personhood of the environment.

floods as “natural disasters” is essentially a framing of riverine processes as problematic, traumatic, fearsome and associated with loss and destruction—though it must be emphasized that the latter experiences are undeniably suffered by people, particularly from the standpoint of human individual experience and economic, political, historical and infrastructural relationships to any given river (Włodarczyk 2021; Scott 2025). Therefore, a “disaster”—derived from the Italian *disastro*, which combines *dis-* (lack) and *astro* (stars), originally meaning “ill-starred” or “misfortune” (OED 2024)—suggests an event shaped by external cosmic forces, which reinforces a perception of randomness and inevitability that is deeply inadequate. Rivers flooded regularly and in very exact, well-known and marked places and rhythms. Floods as disasters are not merely strokes of bad luck; rather, they emerge from complex entanglements between natural forces and human societies (Quarantelli 1998; Bankoff, Frerks, and Hilhorst 2004).

The term *catastrophe* (καταστροφή), on the other hand, is of Greek origin, originally referring to a turning point, upheaval, or dramatic transformation, particularly in ancient Greek tragedy, where it signified the moment of profound, often painful, change. This etymology shifts the focus from episodic misfortune to transformation, suggesting that *catastrophe*—far from being a singular, random shock—is instead a moment of rupture and reconfiguration, deeply embedded in historical and ecological processes. In this way, in deep time or in mythology, no evolution, change or transformation occurs without catastrophic events; chaos can therefore bring new orders or life forms (Wężowicz-Ziółkowska and Borkowski 2011). This recalls James Scott’s (2025) interpretation of flooding as a destructive force that renews life, thus one of creative power; ironically, humans have settled along rivers for thousands of years precisely because rivers provide the same benefits that they are usually blamed for taking away: prosperity.

Modern catastrophes, however, are formatted differently. In Poland, for example, the word “*catastrophe*” for flooding has been used only since the early twentieth century (Barcz, Gromala, and Waclawik 2022). As this research shows, people living in the flooding area are aware of risk and are prepared for another high-water event. It seems that the catastrophic articulations of high water—a recurring phenomenon, after all—represent a kind of modernist paradox, one that acknowledges the inevitable arrival of floods while relying on denials of the inherent unruliness of rivers and weather, manifested in the constant attempts to control them. A disaster, in its modern form, might undoubtedly be interpreted as an expression of the state’s response to the upheavals it causes, aiming to maintain the status quo through prevention, rebuilding and restoring the state before the disaster. Such policies responded to the question: How to prevent episodic, rare events? But is this question still valid? With climate change, fluvial rhythms have been disrupted: floods have become less predictable (as in the case of flash floods) and more frequent, intense and toxic rather than fertile. Maybe crisis is a better word.

“If only it had been just a crisis!”

“If only it had been just a crisis!” responds Bruno Latour (2017, p. 8) in his dismissal of the term. Crisis, in his view, falsely reassures with the promise of a return to normality following temporary disruption. Instead, he argues, we are entering an entirely new regime of existence—a mutation—a fundamental shift in our relationship with the world. The climate crisis response requires the abandonment of the nature-culture divide and the recognition of Earth as an active political actor. While Latour emphasizes the epistemological and ontological implications of this shift, Franz Krause and Thomas H. Eriksen (2023) focus on its lived experience, proposing *volatility* as a conceptual tool for understanding life amid accelerating uncertainty and instability. The philosopher Miłosz Markiewicz (2023) demands a rethinking of environmental degradation as an ongoing process that calls for *oikos-logics*. Markiewicz directs his thoughts towards a posthumanist vision of community, which, after abandoning anthropocentrism, becomes both a space of dwelling and a home in itself. Here, *oikos* is understood in an environmental sense, with humans and non-human entities co-creating a kind of phenomenon that is *oikos*. In other words, he argues, “[t]o domesticate the world and to world the home is to understand that the home is the world, and the world is the home” (2023, p. 153). Together, these views reject crisis as a temporary, solvable event and instead see it as a new reality demanding political, economic, ecological, and ontological redefinitions of human-environment relations.

In recent years, scholars have increasingly turned to the concept of polycrisis⁴ to capture the ways in which multiple crises—economic, ecological, geopolitical, technological—unfold simultaneously. David Henig and Daniel M. Knight (2023) argue anthropology should view polycrisis as a dynamic, multi-scalar process rooted in lived experience and systemic interdependence. Yet the term risks oversimplifying complexity, obscuring causality, and ignoring the historical precedents of crisis convergence.

Closely related is the notion of permacrisis, which points to a chronic instability that renders crisis as a permanent condition of contemporary life; the shift from polycrisis to permacrisis implies that situations can now only be managed, not resolved (Turnbull 2022). This shift in perspective is particularly relevant to environmental challenges such as water crises, which highlight chronicity as a main point of analyses and experience (Vigh 2008). In this context, the persistent instability of water systems—whether through floods, droughts, or pollution—exemplifies how environmental challenges are not merely technical problems to be solved but manifestations of deeper structural symptoms of the broader ontological contradictions embedded in modern water management regimes (Linton 2010). Anthropogenically-accelerated

⁴ The term polycrisis was firstly proposed by Edgar Morin (1999) as a number of vital problems with its complexity, ambiguity and uncertainty. Adam Tooze (2022) has popularized the term in economic and political discourses.

permacrisis is not solely the domain of the hard sciences, but cultural, social, local, political, dialectical, and aesthetic in nature as well.

Clarifying what a contemporary flood actually is (an event seemingly indistinguishable from past inundations, but one which actually emanates from a chronic permacritical state), is crucial not only for methodological reasons but also for building response-ability. A tension between flood as episodic event or chronic phenomena determines both what a researcher enquires into and the kinds of questions local communities ask (or, just as importantly, the questions that remain unasked).

THE TRACE OF WATER – THE PARADOX OF CHRONICITY’S EPISODIC PERCEPTION

In its over 800-year history, Wleń has been flooded approximately sixty-two times, with the first recorded mentions dating back to 1220. In the Lower Town of Krosno Odrzańskie, there stands a flood memorial (Fig.1), commemorating significant inundations even from the eighteenth century. Both towns are located in the floodplains of the Bóbr and Oder rivers (Krosno Odrzańskie being affected by both simultaneously) and, as cities with centuries-old histories, they have always faced this phenomenon—either living with it or trying to prevent it.

The residents of both towns are mostly descendants of post-war settlers who arrived in these territories after Poland’s western border shifted following World War II (see Ćwiek-Rogalska 2025, 2024; Halicka 2020). In their lifetimes, they have experienced

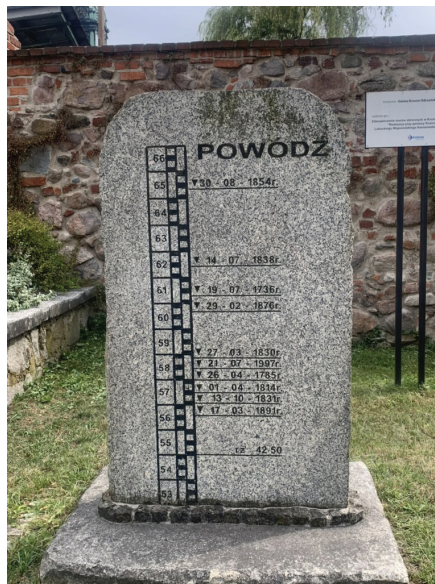


Fig.1 Flood memorial, Krosno Odrzańskie, photo by the author, 2023

between one and four floods that they can remember and know that more will come. They strive to prepare for them, equipping themselves accordingly. The paradox of this situation lies in the simultaneous surprise and suffering caused by high water, which they feel with the full awareness that it will return. Usually, it is articulated in the following sentence “We have nothing against water—we have something against fire, but against water, there are only sandbags” (fireman, Pilchowice 2022).

Nonetheless, the inhabitants of floodplains, as well as state and municipal authorities and emergency services, strive to be prepared. Flooding is a known, experienced, and recurring phenomenon. As such—especially in recent times—relevant regulations, technologies, and strategies have been developed, often based on techno-response-abilities.

One of the technologized traces of virtual, planning-based, and strategically modeled water is the flood hazard map. These maps, based on historical data, model the areas likely to be inundated depending on the amount of incoming water. They take into account existing flood protection infrastructure and terrain elevation. One of the flood management strategies is thus to show where flooding will inevitably occur. This strategy provides crucial planning information, both for spatial development and for crisis management for municipalities, though this information is sometimes disregarded.⁵ The trace of water is simulated in a virtual map—but in reality, it represents someone’s home, city, or village.

These homes and towns also bear the trace of water. When the floodwaters recede, moisture remains in the thick walls—often old ones, as in Wleń and Krosno Odrzańskie, where buildings are over a century old. Residents say that the walls never fully dry and that even after repainting the floodwater line always reappears on the wall. In the context of the so-called “Recovered Territories”⁶—that is, the regularly flooded by highly regulated Oder River basin—contemporary residents often inhabit buildings formerly owned by Germans. They trust in their solid construction and in the wisdom of the German builders who laid drainage pipes in the basements, raised floors above typical flood levels, elevated thresholds, and installed ventilation shafts: the people who “knew how to live with floods.”

But in Osiecznica, situated across from the mouth of the Bóbr River where it joins the Oder, during the flood itself, protests began under the slogan: “The levees called, but remained on paper” (Polish: “Wały wołały lecz w planach zostały”). The local council passed a resolution to launch an initiative to protect the village with a flood embankment. One of the main arguments was the weakening structural integrity of the homes that had survived yet another flood.

⁵ An example could be the issuing of building permits in flood-prone areas.

⁶ The “Recovered Territories” are areas incorporated into Poland through the westward shift of its border at the expense of German territories, as decided at the Yalta Conference in 1945. The name carries a propagandistic connotation, assigned to these lands by the post-war communist authorities. They are also referred to as the “Western Territories,” but the ambiguous and layered concept of “post-Germanness” is also present in reference to this region.

High water always leaves its mark: changed landscapes; worn flood control infrastructures; damp traces on walls that never fully dry; and the modeled water line on a virtual flood map, traces embedded into spatial, virtual (scientific), and human memories. There is a paradox to the mark of high water, somewhat latent but still present: on the one hand, residents of floodplains are aware that the flood will repeat and how it will unfold, and they are prepared for it. On the other hand, they hope “it won’t happen again,” and “they will be safe in their own homes” (translation from one of Facebook posts in Pilchowice).⁷ In short, water’s paradoxical traces lie in their chronic character and their perception as episodic marks.

These events elicit responses at national, technological, scientific, and grassroots levels. Extreme events bring all these scales together at the local level in a visible and powerful way, revealing strengths, weaknesses, and ongoing social and structural challenges. The shock is never experienced solely on an individual level; it is endured socially. It initiates collective practices of social resilience, sparks intense debates about how people are imagining future responses, who they view responsible for it, and how they engage in anticipatory planning. Such debates are multiple and contain “situated contexts and cultural vocabularies” (Cons 2018, p. 270). As with the case of the 2024 flood, these debates, running parallel to the events themselves, reveal a great deal about social relationships and attitudes toward water, rivers, and the broader environment. In following these debates, I have observed few specific trends of how people locally address the processes of techno-response-abilities, eco-response-abilities and situated response-abilities that frame local practices of readiness.

PRIVATE READINESS AND ENSKILLMENT

In the flooded villages of Stary Raduszc, Osiecznica, and Połęcko, bottom-up strategies emerged that were rooted in experience, intimate knowledge of the local landscape, and practical know-how transformed into concrete action. Where water had already reached gardens and streets, the fence surrounding a house in Stary Raduszc was tightly secured with sandbags and further reinforced with plastic sheeting. Water pooled in the nearby meadow, inching closer, yet, inside the property, a determined battle was underway to keep the home dry. Three men operated a pump, diverting water from a garden drain beyond the makeshift embankment of sandbags. They spoke of the likelihood of the garage flooding, but also of the possibility of saving the house—an emergency plan previously tested during the 2010 flood, now being implemented with greater precision. A pump purchased in advance,

⁷ Pilchowice – co słyhać, Tauron czy Wody Polskie? dla zwykłych mieszkańców nie ma to znaczenia..., Facebook, March 26, 2025, https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02rYY4Ur942Yks8EMUagXVBj6k64KT-kADBfc953USMZmkdWkLYaUYYGxZUmrUaEV6l&id=100064617643152

night shifts, improvements to the sandbag embankment all pointed to a form of local enskillment, a response rooted in experience, situated knowledge, and self-taught competence.

Similarly, in Osiecznica, a woman stepping into a row-boat with poultry feed proudly declared, “We’re ready here. We know how to manage.” It is a claim of sustained agency amid the uncontrollable. Firefighters on constant duty, boats ferrying residents across flooded streets, municipal announcements, and a village’s leaders acting as crisis managers all painted a picture of collective preparedness. Even the decision by some not to collect sandbags, arguing that “the water will come and go anyway,” spoke to a cultivated relationship with flooding as a cyclical and familiar event.

WHEN HIGH WATER COMES, WE JOKE.

In Stary Raduszc, the atmosphere was a mix of calm, tension, worry, and humor. Once all the sandbags had been placed and the flood wave arrived, people simply moved around, observing, gathering, discussing, and taking photos—whether for memory or insurance purposes—and they joked as they did so. The day before the peak wave arrived, when water had already begun entering the village, we visited a local acquaintance. Her household preparations were complete, and her son launched a drone to assess the situation from above. Everything from the basement had been moved to higher levels, the garden had been tidied, and any remaining vegetables were collected (as, due to contamination, flooded crops could not be consumed after the wave passed). They had not secured the house itself, expecting water only in the basement and part of the yard. Our host walked us through the slowly flooding streets, pointing out where the water would flow. She showed us which fence it would “step over,” which garden it would pass through, where it would enter the street, and how far it would reach. She relied on memory and experience from the floods of 2010 and 1997, as if the river had left a flood map in her mind—etched into the village’s landscape, the peeling walls revealing past floodwater lines and the trace of water. Much discussion took place among neighbors, and the crisis committee emphasized that the flood modeling anticipated a similar inundation to the 2010 flood, rather than the more severe one of 1997. “It will be like in 2024!” predicted a confused, newly arrived woman who had not yet experienced a flood here, which shows how the cyclical character of floods is incorporated as a reference point for developing protection measures and crisis management.

Stary Raduszc lies on an old riverbed that was formed in 1910 when German inhabitants redirected the Bóbr before it flows into the Oder nearby (Halicka 2005). Because of this, the village is bordered to the northwest by an earth embankment protecting it from the Bóbr. The embankment was, however, already heavily saturated that day, as the Bóbr’s flood wave had passed by just a few days earlier. Now the incoming wave from the Oder was piling up, pushing water from both rivers onto the meadows surrounding the village, which had no protective bulwark.

Our guide was undeterred by the ban on walking on the embankment, she wanted to see the situation with her own eyes; a breach on this side could be dangerous for the village. Her husband joined us, stepping into the puddle of river-water forming near their home, joking, “Just testing my rubber boots for leaks.” Humor would prove to be an essential coping strategy—the next day, in that same spot, in my waders I could walk waist-deep through the water. People thus shared their worries and their renovation plans, but they also laughed, made jokes, and exchanged playful remarks.

In Osiecznica, the most heavily flooded village, where over eighty homes were affected, two men took an old pontoon down from the attic and paddled out into the flooded village streets using a wooden plank instead of an oar to assess the water levels and whether their property was at risk. They swayed about unsteadily on the pontoon, and when asked how they were doing, they quipped, “Oh, we’re really floating along!” (This is a play on words, as the Polish word *powódź* means “flood” and the phrase *powodzi nam się* means “to be doing well”). This phrase, in fact, was a common response. Later, they shared their concerns and let themselves be towed toward the shore, as their makeshift paddle was not working very well. These jokes, bits of humor, and quiet ways of normalizing the flooding were widespread and important as they helped relieve the unbearable tension and the heavy, eerie calm. At least, that is how I perceived the atmosphere in the places and situations I found myself in. “Stay dry!” (Polish: *Trzymajcie się sucho!*) we told them as we parted. That, too, made them laugh.

These scenes show what people do during extremes. It is a form of action grounded in situated response-ability: embodied, rooted in experience, and built through practiced capacities to act in relation to the river. These responses are neither heroic nor passive, rather they are attuned to the movement of water in that very moment. They are not necessarily perceived as “permacritical” strategies in themselves; although people’s preparedness for such action takes time, it emerges from their prior flood experiences, their familiarity with the terrain and floodplains, and their understanding of the flood-resistance capacities of their own homes.

People’s long-term thinking revolved more around cleaning up, drying out, and removing the sludge from their basements and did not necessarily include climate change or the reasons they were flooded so unusually in September. The chronicity of today’s crisis blends with the former rhythms and expected recurrence of floods, giving rise to these situated response-abilities, whether based on technical solutions or community strategies of coping with the extreme: neighborly support, humor, observing the water, and documenting the event.

The lived experience of a permacritical flood and a familiar cyclical event does not differ much in how it unfolds, making it difficult to distinguish between floods or to formulate alternative forms of response-ability. This shift remains largely latent and intangible, thus neither fully perceived nor addressed.

THE AMBIVALENCE OF TECHNO-RESPONSE-ABILITIES

Parallel to this grassroots readiness, a discourse of techno-response-ability operates. Prepared, planned and developed over one hundred years now, the flood protection hydro-infrastructures are ambivalent, and life under them is equally so, especially during a flood wave. Their role was both praised and feared: celebrated for its regulatory function, yet distrusted in moments of potential failure. The dam at Pilchowice and its managed water discharge became central actors in both local pride and anxiety.

During the 2024, crisis communication from mayor Artur Zych offers a unique lens into how these tensions unfolded. Initially calm and instructive, the tone of his messages transformed in real time as the situation deteriorated, mirroring the cascading uncertainty. On September 11, IMGW issued Level III flood alerts due to forecasted rainfall exceeding 150 mm. On September 13, the mayor addressed residents with calm caution on official Facebook Wleń municipality channel:⁸

I don't believe flooding is likely in our area [...] but we must be prepared. [...] Please don't take this as a flood announcement. (13.09.2024, 09:20)⁹

By September 14, localized flooding and blocked roads prompted sandbag deployment. Though concern rose, the mayor remained measured:

The situation is under control for now. [...] What happens in the next 48 hours is critical. (14.09.2024, 16:15)¹⁰

By the next morning, the balance tipped. Inflow to the Pilchowice dam exceeded 340 m³/s, almost double its discharge capacity.

An uncontrolled spillover through the 'steps' of the dam is expected. [...] Wleń is safe, levees are ready to hold. We'll deliver sandbags only outside the levee zone. (15.09.2024, 09:26)¹¹

Evacuation logistics followed. The mayor reminded residents to care for animals to reduce firefighter risk. Later that day, his tone turned grave:

⁸ All citations are from official FB Wleń municipality channel <https://www.facebook.com/wlengmina>, the mayor was publishing film rolls or short written posts.

⁹ Gmina Wleń, Sztab kryzysowy związany z prognozami intensywnych opadów deszczu! Facebook, September 13, 2024, video 1:34, <https://www.facebook.com/wlengmina/videos/363937096790910> (accessed 24.11.2025).

¹⁰ Gmina Wleń, Komunikat Burmistrza Miasta i Gminy Wleń z godz. 16.00, dnia 14 września, Facebook, September 14, 2024, video 1:56, <https://www.facebook.com/wlengmina/videos/1237737300685678> (accessed 24.11.2025).

¹¹ Gmina Wleń, Apel Burmistrza Miasta i Gminy Wleń 15.09.2024, Facebook, September 15, 2024, video 2:50, <https://www.facebook.com/wlengmina/videos/851999180368169> (accessed 24.11.2025).

We are probably facing one of the hardest days of our lives. Without mutual aid and cooperation, we may not endure this. (15.09.2024, 13:14)¹²

At 14:50, the dam began to overflow. Within the hour, Wleń was hit by the rising wave. At 19:51, urgency peaked:

ATTENTION! THE SITUATION IS CRITICAL. ALL HANDS NEEDED FOR SANDBAGGING. [...] We're half a meter away from overflow. (15.09.2024, 19:51)¹³

Sirens ordered residents to upper floors. Rumors about the dam's collapse circulated, prompting official reassurances:

The dam is fine. (15.09.2024, 22:51)¹⁴

At 01:53 on September 16, the mayor confirmed the breach:

We've lost the battle against the great water. It will now gradually flood the town. Sadly, we can't stop it here. (16.09.2024, 01:53)¹⁵

Water breached recently constructed levees at a modular flood barrier that was especially vulnerable where it intersected the road. Though most of the wave was redirected outside the city, the market square, the public school, basements, and the municipal boiler station were submerged. The city lost electricity and potable water due to flooded pump stations and transmission hubs.

On the same night, the Pilchowice Dam overflowed its crest for the first time in its history, illustrating the scale of the phenomenon. Such an event was unforeseeable in its design in the early twentieth century and, as a result of climate change, it also reveals the difference between cyclical floods and permacritical conditions. Such an overflow can be extremely dangerous for the structure and may lead to a failure. In fact, an actual failure occurred in Stronie Śląskie, at the dry flood retention reservoir on the Morawka River with a capacity of 1.38 million m³ (International Water

¹² Gmina Wleń, *Możliwe, że przed nami trudne chwile*, Facebook, September 15, 2024, video 0:40, <https://www.facebook.com/wlengmina/videos/8493880437342782> (accessed 24.11.2025).

¹³ Gmina Wleń, *Uwaga! Sytuacja jest krytyczna. Potrzebne wszystkie ręce do workowania. Razem obrońmy nasze miasto*, Facebook, September 15, 2024, video 00: 51, <https://www.facebook.com/wlengmina/videos/1172968103788192> (accessed 24.11.2025).

¹⁴ Gmina Wleń, *Nie słuchajcie plotek. Zapora ma się dobrze! Wały załatane! Jest jeszcze nadzieja! Walczymy!*, Facebook, September 15, 2024, <https://www.facebook.com/wlengmina/posts/pfbid02zffJ4GQJiwvVgjbAvVtDMPrbDYrJx2thcukSmYZH1ggFps6Hy6KdeG3CD2QvKGLML> (accessed 24.11.2025).

¹⁵ Gmina Wleń, *Przegraliśmy walkę z wielką wodą*. Facebook, September 16, 2024, <https://www.facebook.com/wlengmina/posts/pfbid02FdE8XUv787hPo5uoeMT2Ap8sZjFKFCCoyiwtaa1nAZas8Jcn8hCxsHL5Ux4frWwl> (accessed 24.11.2025).

Power and Dam Construction Magazine 2023). The breach of the earth embankment aggravated the destruction in Stronie Śląskie and Łądek Zdrój, causing some of the most severe damage during this flood (Koniczny 2024). While Pilchowice Lake holds 50 million m³ of water (Januszewski 1999), the overflow was not serious, and the dam was not threatened, which was later reflected in enthusiastic praise for the dam. “The old lady held up, she made it through,” said Amelia Żygadło, the village head of Pilchowice, in an interview with Polish Radio 24 (Polskie Radio24 2024): “If it weren’t for this reservoir, we wouldn’t be here; the dam held.” Online voices praised the dam as a “defender” and “national hero.” Yet during the flood, fears of collapse triggered rumors that had to be later officially denied. These anxieties resurfaced in March 2025, when a visible crack appeared in the dam’s stone cladding. Though engineers attributed it to joint erosion, not structural failure, public concern was reignited. A major controversy arose regarding the renovation of the aging century-plus old structure. Initially scheduled for 2021–2023, the work was delayed by Tauron (the energy company managing the dam) due to funding issues and they quickly called for state support. Planned renovations included boosting capacity, sluice replacement, and foundation repairs—works that require draining the lake and may release toxic sediments from industrial waste deposited in the 1970s and 1980s. This raised long-standing ecological concerns, particularly from the Bóbr Valley Landscape Park. At the time of writing, the issue had reached the flood envoy and voivode, with the tender announced in August 2025 and plans to drain the lake in spring 2026. Environmental impacts, however, remained absent from public discussion, although the project will require legal environmental approval.

Throughout the crisis, techno-response-able narratives prevailed. Citizens and officials alike demanded more levees, reinforcements, and modernization. These infrastructures embodied promises of safety and control, yet they simultaneously stirred unease. In the chronic conditions of permacrisis, they became symbols of both reassurance and latent threat. They also fueled the spread of rumors and conspiracy theories—including alleged intentional discharges from nonexistent Czech reservoirs; weather manipulation via G5 technologies or chemical spraying; and even claims of deliberate negligence in water management, such as delaying reservoir drainage. Though unsubstantiated, such narratives thrived in a climate of uncertainty and infrastructural ambiguity.

The 2024 flood was managed through a highly technologized framework at national and local levels. For the first time, IMGW’s meteorological forecasts and flood models played a central role, while systems like Hydroportal and ISOK struggled under user load. This revealed how flooding is already embedded in regulatory and technical regimes, shaped by decades of engineering-centered preparation.

Rather than a simple binary of success or failure, flood infrastructure emerged as a space of negotiation between policies, practices, and the unpredictable dynamics of water. These systems evoke both trust and fear: praised when they hold, but deeply distrusted in moments of strain. In the aftermath, techno-response-able solutions dominated public discourse, prompting renewed calls for levees, upgrades,

and expanded hydraulic control. However, in this discourse, the living agents of eco-response-ability—the non-human actors in the ecosystems—were largely overlooked, undervalued, or even blamed and attacked, despite their crucial role in flood mitigation.

SILENCED ECO-RESPONSE-ABILITIES

The 2024 flood wave ended quietly, dispersing into the wetlands of the Ujście Warty National Park, which estimates suggest can absorb up to 250 million m³ of water¹⁶ (exceeding the capacity of Poland's flagship Racibórz Reservoir).¹⁷ Despite this remarkable event, the role of wetlands went largely unnoticed in mainstream narratives, aside from a few voices (e.g. Szymczak 2024) that emphasized scientific statements confirming that restored wetlands are not just buffers against flood and drought, but vital carbon sinks in the fight against CO₂ emissions (Kotowski 2021a, 2021b). Indeed, wetlands effectively shielded the West Pomeranian Voivodeship from the peak of the flood. A similar role was played by the Połupiński and Dębie polders, which together retained over 40 million m³ (Ilona Biedroń prezentacja 30.04.25, Krosno Orzańskie).¹⁸ However, the water did eventually reach villages such as Osiecznica and Stary Raduszec, situated in this natural floodplain of the Oder and Bóbr rivers, despite the physical proximity of the polders.

The hydromorphology¹⁹ of rivers was equally overlooked. When allowed to meander, rivers retain water and slow runoff. But small streams and hill-fed systems remain heavily engineered by being straightened, concreted, and stripped of vegetation. Though presented as erosion-control or safety measures, such interventions often worsen flood risk by accelerating water flow and reducing natural retention (Gościński and Wiekiera 2024; Pawlaczyk 2020). The natural hydromorphological dynamic is systematically abandoned in favor of engineered “safety” that ironically enhances flood risk. Yet this is precisely the path people tend to choose, especially in the aftermath of disruptive events like flash floods. Once internalized at the local

¹⁶ Data is cited after official “Ujście Warty” National Park website, <https://pnuw.gov.pl/aktualnosci/dlaczego-mokradla-sa-wazne-w-czasie-powodzi> (accessed 10.10.2025).

¹⁷ Racibórz Reservoir has the capacity to retain 185 million m³, according to Wody Polskie: <https://www.gov.pl/web/wody-polskie/zbiornik-raciborz-moze-przechwycic-fale-z-powodzi-tysiaclecia#:~:text=Zbiornik%20Racibórz%20Dolny%20to%20największy,przechwycenie%20fali%20z%20Powodzi%20Tysiaclecia> (accessed 10.10.2025).

¹⁸ The meeting description and the map of floodplains are available on the official IMGW website: <https://stopsuszy.imgw.pl/serwis-renaturyzacja-imgw-kluczem-do-budowy-strategii-i-dokumentow-palustycznych-w-gminie-krosno-odrzańskie/> (accessed 10.10.2025).

¹⁹ Hydromorphology refers to the physical characteristics and dynamics of water bodies—such as rivers, lakes, and coastal areas—including their shape, flow patterns, sediment transport, and interaction with surrounding landforms. It plays a key role in determining ecological health and habitat conditions within aquatic ecosystems, and flood and drought prevention or mitigation.

level, this reactive preference feeds into policy-making, reinforcing systemic vulnerability to permacrisis by prioritizing short-term, and point-concentrated infrastructural fixes.

Another missing ally was the forest. Despite decades of scientific evidence, water-retention forests are rarely acknowledged by public opinion as part of the flood control alliance, even as their humus-rich soils and deep roots absorb and stabilize runoff. Juliusz Twaróg (1984, p. 21) demonstrated that forest soil absorbs 1 dm³ of water in 1–2 minutes, compared to 97 minutes on cultivated fields. Forestry policies prioritize timber over retention, as highlighted by Jędrzej Winiecki (2024) are stripping mountain regions of their natural defense, they impair a biological “sponge” that constitutes a mechanism against extreme rainfalls.

Beavers, too, became scapegoats. When levees weakened, blame was variously placed on national water management institutions, such as Wody Polskie (Polish Waters), or wildlife. In one case, the military was dispatched to scare off beavers with firecrackers. The matter reached the desk of Prime Minister Donald Tusk, who, when choosing between “love for animals and public safety,” sided with the levees, despite the species being legally protected. Meanwhile, conservationists from Nasz Bóbr (Our Beaver) and ecologists like Andrzej Czech (2024) clarified that burrows in levees are more often caused by foxes or rodents and advised mesh reinforcements. The temporary presence of beavers on embankments was likely due to their own habitats being flooding. Their dams, on the other hand, create wetlands that slow water flow and soften flood peaks along smaller tributaries. Thus, beavers were presented as yet another non-human ally in the fight against both drought and flooding—a quiet and misunderstood actor in ecological response-ability. Nonetheless, under normal circumstances, they are treated by inhabitants either as cute creatures to be observed without any particular function, or as pests (depending on the work people do on rivers and meadows and whether beavers interfere with that).

This flood, therefore, revealed more than hydrological pressures—it exposed the politics of visibility. While the ecosystems functioned—their wetlands absorbed, rivers meandered, forests retained, and beavers buffered—their role remained marginalized. Non-human actors were either silenced, removed, or framed as threats. Clear tensions emerged between the discourse in favor of techno-solutions and the advocacy for eco-response-able strategies, often dismissed as *ekooszołomstwo* (“eco-madness”). These tensions play out between two competing framings: one that upholds the illusion of total control over floods—treating them as isolated events to be stopped—and another that sees them as systemic, chronic phenomena requiring caring, relational, and response-able thinking, inclusive of non-human agencies in the co-creation of resilience.

CONCLUSION: RETHINKING THE HOME IN THE TIME OF PERMACRISIS

The 2024 flood in Poland highlighted a persistent pattern: public and institutional foci gravitate toward techno-response-abilities (dams, levees, and IT models), while military coordination dominates both action and imagination. These infrastructures promise protection, offer spectacle, and bolster political legitimacy, and their performance is closely watched and glorified when successful.

Meanwhile, the quieter effectiveness of ecosystems—wetlands, floodplains, and polders—unfolds largely in silence. These systems absorb excess water, delay runoff, and reduce peak flood levels, and their effectiveness extends into periods of drought. In fact, they respond dynamically to the conditions of permacrisis. Yet their contributions are rarely celebrated, often overlooked, and almost never included in decision-making processes as equal actors. Their invisibility is structural, not incidental.

This asymmetry reflects a deeper paradox embedded in the very terms used to frame such debates that becomes apparent when reframed through an *oiko-logical* perspective. Both economy (*oikonomia*) and ecology (*oikologia*) originate from the Greek *oikos*—household, dwelling, place of shared inhabitation. Yet in practice, it is the logic of *oikonomia*—focused on control, growth, and short-term security—that systematically overrides the knowledge-based care of *oikologia*. As Ulrich Beck (1992) noted, modern societies consistently prioritize the production of prosperity over the recognition or even perception of risk. Even policies framed as protective often narrow the definition of what constitutes the “household,” excluding rivers, forests, wetlands, and other non-human co-inhabitants.

Recent hydrological data confirm the limits of such a model. Under intensifying climatic conditions—accelerated evaporation, hardened soils, and compressed periods of rainfall—gray infrastructure alone becomes insufficient. Instead, long-term care through a catchment-based approach—one that considers the interconnectedness, flow, and velocity of all water bodies, along with the inclusion of non-human actors within the *oikos*—offers greater promise in the face of permacritical extremes. Such frameworks suggest that response-ability is no longer an exclusively human task, but a relational practice enacted across species, systems, and scales.

The current moment marks a contest over emerging responses and response-ability, raising critical questions about inclusion and exclusion across human and non-human lines. The proportion in which technical and ecological non-humans are integrated into policy frameworks will define the trajectory of flood and drought mitigation. This dispute is no longer technical, but political and ontological. In other words, Who is part of *oikos* in permacrisis?

Although all three mentioned modes are, in different ways, response-able—stretched over time and demanding spatial processing that entangles various paradoxes (such as the paradox of water’s trace or the ambivalence of hydrotechnical infrastructures)—they each already rely on long-term collaboration with water and more-than-human actors, well before the moment of the extreme event itself. Current tendencies suggest a persistent drift toward technical-responses, yet the ecological actors, often

undervalued, silenced, or erased, already perform essential hydrological functions. Whether these systems are granted recognition and agency within future governance structures remains open. The flood has exposed this imbalance; the climate crisis will continue to test it.

LITERATURA

- Albris Kristoffer, Kristian Cedervall Laut, Emmanuel Raju 2020, Disaster Knowledge Gaps: Exploring the Interface Between Science and Policy for Disaster Risk Reduction in Europe, *International Journal of Disaster Risk Science*, vol. 11, no.1, pp. 1–12, doi:10.1007/s13753-020-00250-5.
- Bankoff Greg, Georg Frerks, Dorothea Hilhorst, (eds.) 2004, Mapping Vulnerability, Routledge, London, <https://doi.org/10.4324/9781849771924>.
- Barad Karen 2003, Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 3, pp. 801–831, doi:10.1086/345321.
- Barcz Anna, Monika Gromala, Paulina Wacławik 2022, Wisła akwakrytyczna: głębokie mapowanie źródeł literackich w perspektywie nowej historiografii powodzi (1934), *Teksty Drugie*, vol. 4, pp. 12–31, doi:10.18318/td.2022.4.2.
- Barrios Roberto 2016, Resilience: A Commentary from the Vantage Point of Anthropology, *Annals of Anthropological Practice*, vol. 40, no. 1, pp. 28–38, doi:10.1111/napa.12085.
- van Bebbler Wilhelm J. 1883, Typische Witterungerscheinungen, *Zeitschrift Zur Österreichischen Gesellschaft Für Meteorologie*, vol. 16, pp. 447–458.
- Beck Ulrich 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, 1st ed., Sage Publications, London, Newbury Park, New Delhi.
- Blackbourn David 2007, *The Conquest of Nature: Water, Landscape, and the Making of Modern Germany*, W.W. Norton & Company, New York.
- Bozalek Vivienne, Michalina Zembylas 2023, *Responsibility, Privileged Irresponsibility and Response-ability*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Bruno Latour 2017, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Polity Press, Cambridge and Medford.
- Cons Jason 2018, Staging Climate Security: Resilience and Heterodystopia in the Bangladesh Borderlands, *Cultural Anthropology*, vol. 33, no. 2, pp. 266–294, doi:10.14506/ca33.2.08.
- Ćwiek-Rogalska Karolina 2025, Worldmaking Practices of the Polish Bureau of Settlement and Resettlement Studies: Geographical Imaginations of Settlers in the Recovered Territories of Post-1945 Poland, *Journal of Historical Geography*, vol. 88, pp. 95–107, <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2025.05.008>.
- Ćwiek-Rogalska Karolina 2024, *Ziemia. Historie odzyskania i utraty*, Wydawnictwo RN, Warszawa.
- Czech Andrzej 2024, *Król bóbr. Architekt przyszłości*, Libra Pl, Rzeszów.
- Czczot Katarzyna, Michał Pospiszył 2021, Osuszanie historii. Błoto i nowoczesność, *Teksty Drugie*, vol. 5, pp. 62–78, doi:10.18318/td.2021.5.4.
- ECMWF 2024, Storm Boris and European Flooding September 2024, <https://www.ecmwf.int/en/about/media-centre/focus/2024/storm-boris-and-european-flooding-september-2024>, (accessed 15.10.2025).
- Faranda Davide, Tommaso Alberti, Erika Coppola, Bogdan Antonescu 2024, Heavy Precipitations in Storm Boris Exacerbated by Both Human-Driven Climate Change and Natural Variability, *Clima Meter*, Institut Pierre Simon Laplace, CNRS.

- Gościński Magdalena, Katarzyna Wiekiera 2024, Prof. Czop grzmi: budujemy tor zjazdowy dla wód, a powinniśmy ją zatrzymać, *Onet*, September 28, <https://www.onet.pl/styl-zycia/dziki-zycie/prof-czop-grzmi-budujemy-tor-zjazdowy-dla-wod-a-powinnismy-ja-zatrzymywac/27kwnng,30bc1058> (accessed 15.10.2025).
- Halicka Beata 2020, *The Polish Wild West. Forced Migration and Cultural Appropriation in the Polish-German Borderlands, 1945-1948*, Routledge, London and New York.
- Halicka Beata 2005, *Krosno Odrzańskie 1005–2005. Wspólne dziedzictwo kultury / Crossen an der Oder 1005–2005. Das gemeinsame Kulturerbe*, Wydawnictwo Instytutowe Instytut Ekologii Stosowanej, Skórzyn.
- Hansen James E., Pushker Kharecha, Makiko Sato, George Tselioudis, Joseph Kelly, Susanne E. Bauer, Reto Ruedy, et al. 2025, Global Warming has Accelerated: Are the United Nations and the Public Well-Informed?, *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, vol. 67, no. 1, pp. 6–44, doi:10.1080/00139157.2025.2434494.
- Haraway Donna 2016, *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham and London.
- Henig David, Daniel M. Knight 2023, Polycrisis: Prompts for an Emerging Worldview, *Anthropology Today*, vol. 39, no. 2, pp. 3–6, doi:10.1111/1467-8322.12793.
- Hoffman Susanna M. 2017, Disasters and their Impact, [In:] Helen Kopnina and Eleanor Shoreman-Ouimet (eds.), *Routledge Handbook of Environmental Anthropology*, Routledge, London, pp. 191–205, doi:10.4324/9781315768946.
- Ingold Tim 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, 1st ed., Routledge, London.
- International Water Power and Dam Construction Magazine 2023, Water Engineering in Poland, September 7, https://www.waterpowermagazine.com/analysis/water-engineering-in-poland-11130358/?utm_source=chatgpt.com&Top-Article-Share-Button-clicked:%20Copy%20Link&cf-view (accessed 15.10.2025).
- Januszewski Stanisław 1999, Elekrownie wodne Doliny Bobru, *Rocznik Jeleniogórski*, vol.31, pp. 55–68.
- Kaika Maria 2017, ‘Don’t Call Me Resilient Again!’: The New Urban Agenda as Immunology or What Happens When Communities Refuse to Be Vaccinated with ‘Smart Cities’ and Indicators, *Environment and Urbanization*, vol. 29, no. 1, pp. 89–102, doi:10.1177/0956247816684763.
- Karaczan Zbigniew 2020, Gospodarka kontra woda, *Akademia. Magazyn Polskiej Akademii Nauk*, vol. 2, no. 62, pp. 23–25.
- Kelman Ilan 2020, *Disaster by Choice: How Our Actions Turn Natural Hazards into Catastrophes*, Oxford University Press, Oxford.
- Konieczny Roman 2024, Zbiorniki nie są lekiem na całe zło. Ekspert wyjaśnia, co zrobić, by lepiej zapobiegać powodzi, *Gazeta.pl*, September 25, <https://next.gazeta.pl/next/7,172392,31334314,zbiorniki-nie-sa-lekiem-na-cale-zlo-ekspert-wyjasnia-co-zrobic.html?s=0> (accessed 14.10.2025).
- Kotowski Wiktor 2021a, Bagna, ludzie, klimat. O ochronie torfowisk z punktu widzenia przeciwdziałania zmianie klimatu i adaptacji do niej. *CMOK*, https://www.bagna.pl/images/klimat/bagna_a_klimat_WK2.pdf (accessed 14.10.2025).
- Kotowski Wiktor 2021b, Oszacowanie emisji gazów cieplarnianych z użytkowania gleb organicznych w Polsce oraz potencjału ich redukcji, WWF Poland, Warszawa, https://www.researchgate.net/publication/353632194_Oszacowanie_emisji_gazow_cieplarnianych_z_uzytkowania_gleb_organicznych_w_polsce_oraz_potencjalu_ich_redukcji (accessed 15.10.2025).
- Krause Franz, and Thomas H. Eriksen 2023, Inhabiting Volatile Worlds, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol.31, no. 4, p.1–13, doi:10.3167/saas.2023.04132300.
- Linton Jamie 2010, *What Is Water? The History of a Modern Abstraction*, University of British Columbia Press, Vancouver, Toronto.
- Łotysz Sławomir 2022, *Pińskie błota natura, wiedza i polityka na polskim Polesiu do 1945 roku*, Universitas, Warszawa.

- Markiewicz Miłosz 2023, Ku humanistyce eko-logicznej, czyli przebudowa na czas kryzysu, *Er(r)Go. Teoria - Literatura - Kultura*, vol. 47, pp. 143–63, doi:10.31261/errgo.14800.
- Marosz Michał, Dawid Biernacik, Anna Chilińska, Klaudia Kusek, Kamila Wasielewska, Michał Kitowski, Małgorzata Kępińska-Kasprzak, Edward Łaszycza 2024, Charakterystyka wybranych elementów klimatu w Polsce w 2023 roku – Podsumowanie, Warszawa, <https://www.imgw.pl/wydarzenia/charakterystyka-wybranych-elementow-klimatu-w-polsce-w-2023-roku-podsumowanie> (accessed 14.10.2025).
- Moriggi Angela, Katriina Soini, Alex Franklin, and Dirk Roep 2020, A Care-Based Approach to Transformative Change: Ethically-Informed Practices, Relational Response-Ability & Emotional Awareness, *Ethics, Policy & Environment*, vol. 23, no. 3, pp. 281–98, doi:10.1080/21550085.2020.1848186.
- Morin Edgar 1999, *Homeland Earth: A Manifesto for the New Millennium*, Hampton Press, New York.
- Neocleous Mark 2013, Resisting Resilience, *Radical Philosophy*, vol.178, pp. 2–7.
- O’Keefe Phil, Ken Westgate, Ben Wisner 1976, Taking the Naturalness out of Natural Disasters, *Nature*, vol. 260, no. 5552, pp. 566–567, doi:10.1038/260566a0.
- Oliver-Smith Anthony, Susanna M. Hoffman 2019, *The Angry Earth*, Routledge, Abingdon, Oxon; New York, doi:10.4324/9781315298917.
- Pawłaczyk Paweł (ed.) 2020, *Podręcznik dobrych praktyk renaturyzacji wód powierzchniowych*, Państwowe Gospodarstwo Wodne Wody Polskie, Krajowy Zarząd Gospodarki Wodnej, Warszawa, https://www.gov.pl/web/wody-polskie/krajowy-program-renaturyzacji-wod-powierzchniowych?utm_source=chatgpt.com (accessed 14.10.2025).
- Polskie Radio 24 2024, Zapora Pilchowice zdała egzamin. “Gdyby nie ona, to by nas nie było”, Temat Dnia, interview with Maciej Wolny, September 27, audio 10:13, <https://polskieradio24.pl/artykul/3429581,zapora-pilchowice-zdala-egzamin-gdyby-nie-ona-to-by-nas-nie-bylo>.
- Puig de la Bellacasa Maria 2017, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London.
- Quarantelli Enrico L. (ed.) 1998, *What Is a Disaster? A Dozen Perspectives on the Question*, Routledge, London.
- Scheper-Hughes Nancy 2008, A Talent for Life: Reflections on Human Vulnerability and Resilience, *Ethnos*, vol. 73, no. 1, pp. 25–56, doi:10.1080/00141840801927525.
- Scott James C. 2025, *In Praise of Floods – The Untamed River and the Life It Brings*, Yale University Press.
- Szymczak Artur 2024, Park Narodowy Ujście Warty największym naturalnym zbiornikiem przeciwpowodziowym w Polsce, TVP3 Gorzów Wlkp, October 10, <https://gorzow.tvp.pl/83052289/park-narodowy-ujscie-warty-najwiekszym-naturalnym-zbiornikiem-przeciwpowodziowym-w-polsce> (accessed 14.10.2025).
- Tooze Adam 2022, Welcome to the World of the Polycrisis, *Financial Times*, October 28, <https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33> (accessed 14.10.2025).
- Twaróg Juliusz 1984, Wodochronne i glebochronne znaczenie lasów górskich, *Sylwan*, vol. 12, p. 17–25, <https://agro.icm.edu.pl/agro/element/bwmeta1.element.agro-31c43549-1316-449a-8106-68f8ed29b2b2/c/17-25.pdf> (accessed 16.10.2025).
- Vigh Henrik 2008, Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline, *Ethnos*, vol. 73, no. 1, pp. 5–24, doi:10.1080/00141840801927509.
- Winięcki Jędrzej 2024, Wielka gąbka na wielką wodę. Co nauka mówi o zapobieganiu powodziom, *Pulsar*, September 16, <https://www.projektpulsar.pl/struktura/2270969,1,wielka-gabka-na-wielka-wode-co-nauka-mowi-o-zapobieganiu-powodziom.read> (accessed 16.10.2025).
- Włodarczyk Bartosz 2021, The Flood of 1997. The Social and Institutional Dimension, *Konteksty Społeczne*, vol. 9, no. 1, pp. 25–46, doi:10.17951/ks.2021.9.1.25-46.

Websites:

HYDRO IMGW- PIB, portal: <https://hydro.imgw.pl/#/station/hydro/152150050?h=1009> (accessed: 03.04.2025).

Stop Suszy, portal: <https://stopsuszy.pl> (accessed:10.10.2025)

Funding statement

This research was funded in whole by The National Science Centre, Poland, grant 2020/39/D/HS3/00618. “Experiences of water excess, water deficit and water’s balanced presence. A Study in Blue Anthropology.” 2021-2024.

MAŁGORZATA OWCZARSKA

FLOOD AS PERMACRISIS. RESPONSE-ABILITY, AND THE POLITICS OF WATER

Key words: flood, flood 2024 in Poland, eco-response-ability, techno-response-ability, permacrisis, response-ability

This article analyzes the 2024 flood in Poland as an expression of permacrisis—a chronic, human-accelerated condition rather than a singular natural event. Based on ethnographic fieldwork in Lower Silesia and along the Oder River, it examines how anticipatory planning (Cons 2018) shapes emerging responses and forms of response-ability. These are framed through competing discourses: techno-response-abilities (infrastructure, state control), eco-response-abilities (wetlands, ecosystems), and grass-roots readiness as an embodied practice. While public attention favored spectacular techno-solutions, ecological processes operated quietly, yet effectively. The flood foregrounded fundamental questions of response-ability—who and what will be included in future adaptation strategies, and who or what will be excluded.

Author's address:

Małgorzata Owczarska, Phd
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology,
University of Warsaw
Żurawia 4 St, 00-503 Warsaw, Poland
Email: ma.owczarska@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-5529-5833

YULIJA ANDRIICHUK

Institute of Anthropology and Ethnology, Adam Mickiewicz University, Poznań

BETWEEN EMPOWERMENT AND CONSTRAINT: PARTICIPATORY ART CONFRONTING DOUBLE MARGINALISATION IN RURAL WOMEN’S CIRCLES

INTRODUCTION

It was a crisp, cold December evening when I first arrived in Wyrzeka, a small village almost adjacent to the town of Śrem in Central Poland, with around 478 inhabitants as of 2024 (BIP Urzędu Miasta i Gminy Śrem 2024). I had been invited to *Carolling Together*, a pre-Christmas gathering at the community house—a space managed by the Rural Women’s Circle and also available for private rentals. This marked the fastest promotion in my academic career, as the chairwoman introduced me to a gathering of about 80 people as a doctor from a university in the voivodeship’s capital, who wanted to become a temporary member of the Circle. Other distinguished guests included representatives of the local authorities and the Śrem city administration, along with the mayor—an appearance that clearly gave the chairwoman a sense of respect and reinforced the significance of her efforts.

Before my arrival, I studied photographs of the board members available online to recognize my hosts. This is how I learned that just a few days earlier, the Circle had received the Śrem Giraffes Award—an honour typically reserved for institutions and individuals who promote Śrem at both national and international levels. The Circle’s ongoing activities were among the key criteria I used when selecting *Rural Women’s Circles*¹ (*Koła Gospodyń Wiejskich* or KGW) for my study. Other factors included their location within the Greater Poland region (*Wielkopolska*) and their accessibility—particularly whether it was feasible to reach the village using

¹ In my earlier publications, I translated *Koła Gospodyń Wiejskich* as “Rural Housewives’ Clubs.” On reflection, I now find this rendering both misleading and reductive, as it confines the scope of KGW activities to domestic roles. In fact, the term *gospodyni* in the rural context denotes the women responsible for the *gospodarstwo* (homestead) encompassing both household management and productive labour such as tending animals, gardens and crops. The majority of KGW members are employed outside the household economy, while also carrying out unpaid domestic and, at times, agricultural work within the homestead.

a bus or combination of train and bicycle. Not all villages are well-served by public transportation; some lack it entirely or offer only few scheduled services per day. Consequently, residents frequently rely on private car transportation, which in turn enhances the appeal of on-site activities and excursions organized by KGWs, particularly among older villagers.

Between 2022 and 2024, I conducted semi-structured interviews with 18 members of Greater Poland KGWs, including both tradition-oriented groups and those reinterpreting this role in creative ways. I also observed KGW activities at culinary competitions such as *Polska od Kuchni* [Poland from the Kitchen] and *Bitwa Regionów* [Battle of the Regions], as well as other regional events, participating as a temporary member of KGW Wyrzeka to better understand the association's work beyond its public image of efficiency. The collaboration with KGW Wyrzeka culminated in a participatory art project to create a publication amplifying members' voices against official institutional narratives. Drawing on my background in fine arts and illustration, I approached artistic techniques as tools of resistance to dominant portrayals of KGWs as mere guardians of tradition, highlighting instead their broader cultural influence and women's roles beyond traditional domains. This, along with observations at competitions and festivals, led me to reflect critically on how KGWs' knowledge of tradition—often diverging from state-sanctioned models—operates within and beyond local contexts.

The following sections examine how Rural Women's Circles (KGWs) produce and circulate tradition-related knowledge. The next section briefly outlines their evolution from agricultural and domestic initiatives to state-recognized custodians of cultural heritage. The third section analyses how this knowledge is legitimized or marginalized, focusing on women's epistemic positions. The last section presents a case study of my collaboration with KGW Wyrzeka, showing how participatory art can amplify underrepresented voices and challenge dominant narratives. Thus, this article constitutes an analysis of the role of *Koła Gospodyń Wiejskich* in supporting women within male-dominated rural institutions, and examines how their engagement with tradition both enables and complicates efforts to assert agency and to challenge hierarchies of power, including those embedded in the state, the local community, the family, and in dominant regimes of knowledge production.

RURAL WOMEN'S CIRCLES NOW AND THEN

Rural Women's Circles (KGWs) emerged in the 1870s–1880s during the partitions of Poland, with the first initiatives taking shape in the Prussian and Austrian territories, whereas similar organisations appeared much later in the Russian partition (Jakóbczyk 1982, pp. 4–5; Kosmowska-Kowalska 1992, pp. 16–17). Closely linked to *Kółka Rolnicze* (Agricultural Circles), which promoted agricultural modernisation as resistance to foreign rule (Poszepczyński 2012, pp. 9–10), KGWs acted as auxiliary structures, carrying out educational and economic tasks (Sawicka 1996,

quoted in Matysiak 2005, pp. 41–43). They advanced women's education, economy, and hygiene while reinforcing traditional family patterns (Sierakowska 2009, p. 39)².

After Poland regained independence in 1918, KGWs gained central structures such as the *Centralny Związek Kółek Rolniczych* (CZKR) (Mędrzecki 2000, p. 184). Landowning women in the *Stowarzyszenie Zjednoczonych Ziemianek* (SZZ) created a dual-track model—*koła ziemianek* for gentry women and *koła włościanek* for peasant women (Kostrzewska 2009, pp. 123–130). While some promoted democratisation, gentry dominance often reflected a paternalistic “civilizing” mission.

During World War II, both KGWs and Agricultural Circles were banned, but many continued underground, with women active in the People's Women's Union and the Green Cross (Sawicka 1996, quoted in Matysiak 2005, pp. 43–46). After 1945, KGWs—more established than the new Polish People's Republic—retained social recognition. Pre-war organisations like the SZZ declined, and women turned to *Komitety Obywatelskie Kół Gospodyń Wiejskich* (COKGW), aligned with the socialist state (Malinowska 2002, p. 119, quoted in Matysiak 2005, p. 48).

During state socialism, the Central Union of Agricultural Circles organized training in sewing, nutrition, and preservation, later expanding to health care, child-rearing, and welfare. KGWs also distributed scarce goods such as fodder, poultry, and tools (Grzebisz–Nowicka 1995; Matysiak 2005, p. 51).

The 1989 systemic transformation improved rural living standards but weakened KGWs, which abandoned functions tied to shortage economy, such as distributing scarce goods (Matysiak 2009, p. 232). As Grzebisz–Nowicka notes, between 1991–1993 KGWs lost over 4,200 circles and 250,000 members due to the collapse of institutional support and closure of „Modern Housewife” centres (*ośrodki Nowoczesna Gospodyni*), which had provided training and support in home economics (Grzebisz–Nowicka 1995, quoted in Matysiak 2005, p. 52).

Nowadays, due to the Law on Rural Women's Circles, which came into force in 2018 and its amendment in 2021 (Act of 9 November 2018 on Rural Women's Circles; Act of 24 June 2021 amending the act on Rural Women's Circles), the thousands of reactivated or newly established KGWs function as a rightful element of the Polish third sector, able to apply for state funding under the NGO model-like rules thanks to obtaining legal status³ (Wojcieszak-Zbierska and Zawadka 2019, p. 132). Associated in the public imagination mainly with tradition and cooking, KGWs are now mainly

² Although men have long supported KGWs informally, the 2018 Act (Dz.U. 2018 poz. 2212) now allows them full membership, marking a shift from the circles' traditional women-only identity. In practice, many (such as husbands of members) still contribute mainly as informal support, but some circles, including KGW Wyrzeka, have held internal votes to admit men so they can access member benefits such as subsidized trips, reflecting contributions that at times exceed those of formal female members.

³ Before 2018, KGWs could also operate under other acts, e.g., be registered as associations in the court register (*KRS*) or function as a part of the National Union of Farmers, Agricultural Circles and Organisations (*KZRKiOR*), as an independent Agricultural Circle or operating within the structures of an Agricultural Circle. The 2018 Act introduced a uniform system for registering KGWs as separate legal entities (Lis 2023, pp. 47–48).

driven by the interests of their members. While in one village the KGW may be active alongside a folklore group, a Rural Women's Circle in a neighbouring village may be initiated by fresh-faced villagers organising workshops for other women. Still, cooking is declared to be the most common practice among KGW members (Babis, Słupińska, Janowski 2021, p. 8; Książak-Gregorczyk, Liberadzka, Zbytniewski 2022, p. 23; Milczewska, Mencwel, Wiśniewski 2014, p. 17):

Why cooking, you ask [...] We don't dance, we don't sing, we don't have any special talents, but every gal cooks something at home, so maybe that's why. Even if not everyone is a great cook, we can put something together (DK_D_23)⁴.

Narratives about KGWs as ambassadors of tradition and rurality are shaped, preserved and disseminated through governmental institutions such as Agency for Restructuring and Modernisation of Agriculture (ARiMR), Agriculture Chambers (e.g., WIR – Agriculture Chamber of Greater Poland voivodeship), the National Center for Agricultural Consulting (KOWR), State Forests (*Lasy Państwowe*), etc. ARiMR, which is responsible for the almost unconditional annual funding of the registered⁵ circles' statutory activities, along with the other governmental organisations, organises and supports various events and competitions aimed at cultivating “tradition”—understood in this context as a publicly visible, celebratory, and often folklorized version of rural heritage. This institutional discourse tends to emphasize material culture, national symbolism, and gendered representations of domesticity, while marginalizing more critical or everyday forms of rural knowledge.

Before the 2023 Polish parliamentary elections, institutionally organized events involving KGWs were increasingly utilized as a promotional platform for the then-ruling far-right Law and Justice party (*Prawo i Sprawiedliwość*)⁶. These events were frequently held under the banner of rural development or cultural heritage promotion, foregrounding symbolic representations of tradition, and reinforcing institutional definitions of “tradition” and “authenticity.” Tents with promotional gadgets were set up, politicians were photographed with KGW members, and numerous visitors were drawn by the availability of refreshments priced significantly lower than in nearby commercial establishments. Attractive prices for the delicacies were one of the aces up the organisers' sleeve, encouraging KGW not only to participate in the competition, but also to sell food at their stalls. Although the food is prepared outside of any formalised sanitary or epidemiological oversight (often without

⁴ I use the following designations for coded interviews:

For participant observations: First letters of event name_first letter of village name_year).

For semi-structured interviews: First letter of village name_I/G(individual/group)_year).

⁵ Registered in National Register of Rural Women's Circles.

⁶ For example, articles from *Wyborcza* newspaper, mentioned in bibliography, referring to events such as financing pots for KGW from the Justice Fund, politicians handing out cardboard checks to KGW for funding already received from state funds, or KGW's involvement in family picnics that were pre-election propaganda financed from state funds (Andriichuk 2024, pp. 5–6).

refrigeration and exposed to the sun, as organisers rarely provide access to electricity)⁷, KGW members typically take care to maintain basic hygiene standards. Nonetheless, these meals are often offered at prices lower than the value of the ingredients, which makes them particularly appealing to event-goers.

Although the gender composition of the judging panel depends on the competition and location and does not always perpetuate the stereotype that professional cooking is a male affair, local organizers often position women as informal or low-cost providers of culinary labour. Rural Women's Circles are expected to provide cakes⁸ for various occasions, cook pea soup for patriotic events, and host delegations commissioned by the commune or county authorities. As my field research indicates, the only financial effect they can count on is a refund for products they should previously have spent their own money on. Often perceiving this as an investment in their own image, organizers of such events sometimes consider it unnecessary to publicly announce who prepared the refreshments. An extreme example of this approach occurred when the KGW assigned to assist in welcoming guests was informed by representatives of the local authorities that "it would be completely inappropriate for us to be in the same building as these gentlemen who come and treat themselves to what we serve and talk to each other because who knows what we might hear" (M1_I_24). This may indicate that for members of the Rural Women's Circles food work, the unpaid work of planning, shopping for, and preparing meals, goes far beyond the private sphere and is an important component of their social activity (Cairns and Johnston 2015, pp. 8–10; DeVault 1991, p. 35, p. 234).

Given the disproportion between the number of participants and the modest prize value, money cannot be the main motivation for KGW to participate in culinary competitions. First and foremost, KGWs participating in large-scale events such as *Pol-ska od Kuchni* (*Poland from the Kitchen*) and *Bitwa Regionów* (*Battle of the Regions*) seek public exposure and recognition; they aim to showcase their achievements not only within their village, but also beyond it. Event like that are oriented more toward competition than mutual exchange and encourage members to showcase their achievements and skills in the most favourable light. Another important reason for participation—even in smaller, government-organized initiatives—may be a sense of indebtedness resulting from the state funding they receive, as noted by my counterparts during interviews and informal conversations. Regardless of the specific motivations, the considerable

⁷ There is a recent elaborate article in *Gospodyni* (Housewife) magazine devoted to safe ways of preserving food outdoors in the summer, including at festivals with the participation of Rural Women's Circles. From here, e.g., one can learn that the most popular festival delicacy in the form of a slice of bread with lard and pickled cucumber is microbiologically stable and will not pose a threat even on hot days (Latoch 2024).

⁸ Many KGW treat cake duty as an internal organisational matter. For example, in the KGW in Wyrzeka a "cake journal" was kept, in which the chairwoman recorded how many cakes each member had baked that year. Baking a cake is a common way of demonstrating commitment to the organisation's activities, including financial commitment, since the baked goods are prepared using one's own ingredients.

financial, physical and social investments KGWs devote to such events serves to reinforce their image as an organisation committed to tradition, often in a politicized context.

By participating in dedicated events, KGWs engage with a constructed narrative of tradition as defined by the organizers. However, their own understanding of tradition does not necessarily align with this framework and is instead rooted in the lived, everyday practices. A significant issue concerning tradition is the traditional-style attire worn by KGW members, which are rarely grounded in ethnographic sources. Rather than being historically accurate, these costumes are typically the result of loosely interpreted inspirations drawn from patterns and examples that reflect the aesthetic preferences of circle members (Biejat and Wójcikowska 2015, pp. 104–105). Furthermore, some KGW members openly refer to their quasi-folk costume as a “disguise” or even “cosplay” and define their circle’s interests as focusing on being “modern women” rather than on tradition (Andriichuk 2024, p. 8). In this sense, the tradition they practice is inspiration-driven, often based on their personal preferences: “We don’t have to read books, we don’t have to imitate, because it creates itself. We write ourselves” (Biejat and Wójcikowska 2015, p. 105) or “It becomes traditional if we do it” (BR_W_23).

Limited public engagement with state-promoted or institutionally codified traditions (Łukowski and Żukowski 2016, pp. 56, 59) means KGWs’ involvement in traditional practices often serves a legitimizing function. Drawing on local history, rituals, and food-related practices, they justify their interpretations through their late-19th-century origins. Local and institutional modes of transmitting tradition operate in parallel but unequally. State-supported competitions and festivals contribute to “invented tradition” (Hobsbawm 1992, p. 2), while the everyday, pragmatic continuity sustained by KGWs holds a lower position in the cultural hierarchy. Without institutional recognition, members’ embodied knowledge often remains invisible at official events, risking marginalisation in the absence of formal validation.

RURAL WOMEN’S CIRCLES IN PUBLIC AND SCHOLARLY DISCOURSE

Articles about KGWs that have appeared over the last 20 years focus mainly on contemporary directions of KGWs’ activity and networks, with references to heritage serving mainly to contextualize the association’s history. Before and after the 2018 Act, research groups published national (Milczewska, Mencwel, Wiśniewski 2014) and provincial reports (Babis, Słupińska, Janowski 2021; Książak-Gregorczyk, Liberadzka, Zbytniewski 2022) on KGWs’ main activities, cooperation networks, financial situation, etc. KGWs’ entrepreneurial prospects have also attracted scholarly interest (Lisowska and Łojko 2022; Wojcieszak-Zbierska and Zawadka 2019), as well as their role in local communities (Szczepańska and Szczepański 2019) e.g. as organisation of the third sector (Matysiak 2009). Most of these studies reference tradition within the context of KGWs, either by describing the circles’ traditional aspirations and their influence on contemporary activities (including entrepreneurial efforts)

or by providing a historical outline. These themes were further developed and analyzed in a publication based on the same nationwide research conducted for the 2014 report (Biejat and Wójcikowska 2015).

Written narratives about KGWs mainly come from academic works or state organisation websites, usually without KGW direct involvement. In contrast, members produce their own chronicles—handwritten albums combining text and photographs that document significant events such as annual meetings, Women's Day, Christmas, and festivals—and manage Facebook pages as their digital extensions. Often kept in chroniclers' homes due to lack of office space, these records focus on factual details rather than personal reflections. Facebook posts often adopt a more casual tone but remain public-facing, targeting members, supporters, sceptics, and local authorities, while avoiding sensitive internal issues. Broader discussions occur in nationwide KGW Facebook groups, usually to showcase achievements, seek recommendations, or exchange advice on organizing events and solving local problems.

It is noteworthy that most KGWs do not actively engage with written ethnographic sources (Biejat and Wójcikowska 2015, p. 105). Since these groups seldom consult local cultural history or documented heritage, their representations of tradition at competitions and festivals occasionally diverge from institutionally recognized or academically grounded interpretations. During my fieldwork, some circles have been criticized for combining elements from unrelated regional costumes or using invented symbols, which may be viewed as a faux pas by experts or heritage professionals. Aiming to address such gaps in cultural knowledge of KGWs' members, The National Institute of Rural Culture and Heritage (*NiKiDW*) has initiated efforts such as the *Wykłady Etnograficzne* (Ethnographic Lectures) series for KGWs in 2023 and the *Dziedzictwo Kulinarne Regionów* (Culinary Heritage of the Regions) webinars scheduled for 2024. For example, during an ethnographic lecture held as part of a series for the Greater Poland region, which I attended as part of my research, the invited expert emphasized the inappropriateness of the widely popular flower crowns worn by KGW members. According to ethnographic sources, such garlands carry specific symbolic meanings, often linked to virginity and rites of passage, and treating them merely as decorative objects may be perceived as a distortion of their original significance and function (Maciewicz 2021, p. 59).

Although detailed attendance data from the Ethnographic Lectures remain confidential, other research indicates that KGW members prioritize practical knowledge, especially on finding grants, including project management, grant writing, and financial settlements (Babis, Słupińska, Janowski 2021, p. 20). Many volunteer members struggle with Simplified Income and Cost Recording (*UEPIK*), which often requires them to manage accounts without formal training. Circles earning over 100,000 PLN annually must abandon *UEPIK* for standard bookkeeping, which is a problematic issue for active KGWs engaged in commercial activity or high-value competitions (Ustawa o kołach gospodyń wiejskich, art. 24 ust. 4, Dz.U. 2018 poz. 2212). Despite facing comparable bureaucratic and financial demands, KGWs rarely seem to exchange strategies with one another, which limits not only peer learning but also the capacity

to build collective resilience. The lack of regular exchange may stem from competitive dynamics, often fuelled by competition-based events as well as the lack of the official platforms designed for such exchange. As a result, the opportunity for one KGW to learn from the good practices of another is restricted.

It seems that the state's emphasis on expanding the KGWs through almost unconditional funding does not presuppose a space where KGWs could exchange information about their experiences. Most events targeting KGWs are organized in the form of competitions, where numerous groups compete for a very limited prize pool. This format does not foster a collaborative atmosphere or encourage the sharing of practical knowledge and know-how. In contrast, locally established KGW associations such as the Association of Rural Women's Circles of the Wielichowo Commune or the Association of Rural Women's Circles of the Rakoniewice Commune, are based on the principles of cooperation rather than competition. Within these associations, KGWs cooperate to pursue shared goals, including facilitating the exchange of knowledge about navigating financial and legal frameworks and coordinating efforts with other local institutions.

An example of an event that encourages collaboration is the "KGWs – Leaders of the Polish Village" (*KGW – liderki polskiej wsi*) organized by the *Pomaganie Krzepi (Helping Strengthens)* Foundation—an initiative of the state-owned *Krajowa Grupa Spożywcza S.A.* (National Food Group), supporting social engagement in rural areas. Initiated in 2021, the event was held for the fourth time in 2024. Focusing on ecological problems related to living in the countryside, the organizers also provided a space for establishing contacts and exchanging experiences both within and between the circles. Workshops were held on resolving conflicts within the organisation, and a workshop on eco-friendly household cleaning products was conducted by KGW members (Fundacja Krajowej Grupy Spożywczej S.A. 2024). This is one of the few examples of KGW being able to take an expert position at an event of this scale, at least in matters of handicrafts and folk art, which are commonly attributed to their domain by public institutions and cultural policy frameworks.

The practical knowledge of KGWs, though invaluable, is often overshadowed by institutional knowledge—formal, expert-defined interpretations of tradition promoted by state agencies, researchers, and heritage institutions. In this hierarchy, the lived, experience-based insights of KGW members are framed as "informal" rather than recognised as legitimate in their own right. Drawing on Clifford Geertz's notion of "local knowledge", such situated understandings are not secondary or anecdotal but constitute the interpretive frameworks through which communities organise meaning (Geertz 2005). Institutional frameworks tend to construct *etic* (outsider-defined) accounts of cultural practices—a process that, as Izabela Bukraba-Rylska (2008) and Piotr Szacki (2011) note, is shaped by the ethnographer's positionality and the external criteria through which traditions are selected. This translation from *emic* to *etic* typically involves distillation, abstraction, and standardisation. Ironically, the institutional knowledge disseminated in these contexts often originates in fieldwork conducted

within rural communities, including KGWs, yet is returned in a form stripped of its original meaning and functionality. From a hermeneutic perspective, anthropology should strive for a “thick” account attentive to context – when local insights are reduced to abstractions, they lose precisely the significance that makes them culturally intelligible. In such case, the feedback loop of knowledge production—central to cultural anthropology—remains incomplete.

For KGWs, these codified understandings often reappear as “expert” guidelines, such as those issued by the National Institute of Rural Culture and Heritage (*NIKIDW*) on event organisation, heritage preservation, or documentation. While presented as authoritative, such recommendations are rarely implemented wholesale: local actors adapt them to fit specific sociocultural and material contexts, modifying procedures “according to their possibilities” (*P_I_2024*, *N_G_2024*, *BR_W*). Yet these adaptations seldom travel back to the institutions that issued the guidelines. Without mechanisms to integrate local innovations into the official record, knowledge flows remain stifled by the prevailing notion that learning is merely the vertical “transmission” and “internalization” of knowledge, rather than an integrated, emergent aspect of social practice (Lave and Wenger 1991, pp. 34–35, 47). This blocked loop of learning excludes adaptive community expertise from the formal system—even when the institutional model itself originated locally.

In Bourdieusian terms, this process exemplifies epistemic dominance: state and academic institutions exercise what Pierre Bourdieu calls a “monopoly of legitimate symbolic violence” (1991, p. 55), authorizing certain practices as “tradition” while relegating community-based knowledge to a subordinate position. As Harry Collins and Robert Evans (2002, p. 250) observe, such distinctions between “certified” and “uncertified” experts are socially constructed. From a Science and Technology Studies (STS) perspective, knowledge is not a neutral fact but the product of socio-technical contexts shaped by actors, norms, and institutional frameworks (Jasanoff 2004, p. 3). Heritage studies scholars, notably Laurajane Smith (2006) and Rodney Harrison (2013), develop the concept of an “authorized heritage discourse,” (AHD) a framework that privileges institutional authority and, in doing so, often marginalizes communities, treating them as passive consumers rather than as active co-creators of heritage. The failure to recognise KGWs as active custodians of cultural knowledge echoes older, gendered hierarchies. For centuries, agricultural institutions dominated by men have disregarded women’s practical expertise, mirroring historical divisions in knowledge production (Herman 2019, p. 17). In some cases, men underestimate the scope and complexity of KGW activities (*W3_I_24*) or dominate conversations once they join (*Ch_G_24*). This asymmetry reflects a deeper hierarchy in which female knowledge, especially embodied, tacit, and practice-based, has been rendered invisible.

Some KGWs respond by cultivating counter-narratives. Garbaby from Garby (Poznań Country) for example, invoked the figure of the witch as a symbol of women’s knowledge. Without formal funding, they hosted knowledge-sharing sessions with personal growth coaches and female entrepreneurs:

A witch is a woman who has knowledge, who can share knowledge or use [knowledge] in relation to others [...] this is the idea as if the circle that until we had money, it was a kind of action [...]. So one person to another, but transformed into women to women (G1_2023).

The knowledge of witchcraft—and the figure of the witch more broadly—has long been treated as problematic and marginalised, until its partial reintegration into the feminist movement (Ehrenreich and English 1973; Federici 2004). Second-wave feminists sought to reclaim such knowledge—herbal medicine, community-based healing, and ritual practices—removing it from the realm of superstition and reframing it as a source of female empowerment. A central critique emerging from this movement targeted the institutionalisation of medicine, particularly the displacement of women from roles they had traditionally held. For example, midwifery, once grounded in empirical and culturally embedded knowledge, was increasingly medicalised and professionalised under male authority. Similarly, women healers drawing on herbal and folk traditions were often labelled as witches, especially during the European witch hunts (Ehrenreich and English 1973; Federici 1998).

This return to the figure of the witch resonates with feminist “herstory” projects in Poland that recover women’s roles in historical knowledge production and reclaim silenced voices from archives and oral traditions. Examples include *Herstoria stosowana* (Applied Herstory), the Women’s Archive, initiatives of the Institute of Women’s Studies in Białystok, publications by the Women’s Space Foundation, the series *Kobieta i...* edited by Anna Żarnowska and Andrzej Szwarc, the project *When Science Is a Woman*, and digital repositories such as herstorie.pl and studiakobiece.pl.

The low status of women’s knowledge, both academic and local, is historically linked to the Cartesian mind–body dualism, which privileged mind over body, form over matter, and masculine over feminine (Grosz 2009, pp. 1–6, 17–18). In KGWs, embodiment is central: members’ expertise spans cooking, food processing, handicrafts, subsistence farming, and cultural event management. Yet such knowledge remains undervalued in formal frameworks.

KGW expertise is transmitted intergenerationally (Herman 2019, p. 15) through both familial and collective activities, aligning with feminist epistemology’s emphasis on lived experience, embodiment, and relational learning. Feminist theorists have challenged the gendered association of rationality with objectivity, arguing that all knowledge is socially situated. Donna Haraway’s (1991) “situated knowledge” rejects claims to neutrality, while standpoint theory (Hartsock 1983; Harding 1992) highlights the “privileged epistemic access” of marginalised groups. Feminist empiricism (Harding 1992; Bednarek and Czczot 2013) calls for methodological reforms to integrate such perspectives into institutional knowledge—yet for KGWs, this integration is minimal.

From an STS perspective, KGW knowledge spans tacit, embodied, and explicit forms. Tacit knowledge, in Polanyi’s terms, is learned through “subordinate focal awareness” and enacted bodily; embodied knowledge, per Maurice Merleau-Ponty, emerges from repeated sensory–motor practice (Hadjimichael, Ribeiro, and Tsoukas 2024).

Within Collins' (2018, p. 40) typology, KGW members also hold contributory expertise: they can perform and articulate domain-specific skills. Explicit knowledge includes recipes, documented folklore, and event checklists; tacit and embodied expertise underpins tasks from event coordination to volunteer management. Members adapt traditions using modern tools or new dietary approaches, while events such as the *Dożynki* (harvest festival) demand a combination of craft, culinary, and symbolic knowledge.

Despite functioning as key custodians of intangible heritage, KGWs rarely have authority in defining "tradition." The embodied techniques of cooking, sewing, and group coordination—Marcel Mauss's (1973) "techniques of the body"—remain absent from archives, perpetuating a blocked learning loop (Lave and Wenger 1991). In this way, KGW expertise, though central to community life and heritage continuity, remains structurally marginalised within the systems that claim to safeguard cultural tradition.

PARTICIPATORY ART-BASED RESEARCH AND COOKERY BOOKS.

In 2022, I began an ethnographic study asking how women's food work shapes the professional opportunities, social status, and personal development of members of Rural Women's Circles. Initial methods—participant observation and semi-structured interviews—proved insufficient to capture the group's complex social dynamics and experiential knowledge. I therefore introduced a participatory approach aimed at both accessing and co-creating knowledge with KGW Wyrzeka. This responded to two key concerns: the absence of a forum for members to collectively reflect on their work and identities, and the persistent appropriation of KGW narratives by state institutions and media. Together, we developed a collaborative project resulting in a small publication—a leaflet with hand portraits and a set of recipe postcards—produced through an artistic, co-creative process.

Participatory arts-based research (*PABR*) is grounded in the interaction of art, society, and science, generating forms of knowledge historically marginalised within academic research but increasingly recognised in interdisciplinary and practice-based scholarship. It combines participatory research, which emphasises democratic, change-oriented processes, with arts-based research, which employs art forms as methodological tools within the study (Chevalier and Buckles 2013; Finley 2005; Leavy 2018, quoted in Nunn 2020). A central element is the creation of a "sphere of belonging," described by Caitlin Nunn, in which participants feel part of a shared and safe space that fosters collective exploration and expression—echoing Bourdieu's idea of the research interview as an "exceptional situation for communication." Capturing such knowledge requires breaking down the hierarchy between researcher and researched. Although inevitably shaped by the researcher—and never fully equal—*PABR* calls for processes in which all participants can act as co-researchers (Peters, Gunsilius, Matthias, Evert, and Wildner 2020, p. 2).

Critics have questioned the credibility and dependability of *PABR*, particularly among scholars committed to disciplinary orthodoxy (Phillips, Christensen-Strynø, and Frølund 2022, p. 393). To address this, I employed methodological triangulation, combining interviews, participant observation, and collaborative artmaking, in line with qualitative case study recommendations (Silverman 2008, quoted in Wieczorek 2014, p. 30).

Although the blurred boundaries between roles—researcher and participant, artist and non-artist—require careful negotiation and strict ethical standards, *PABR* prioritises and amplifies marginalised voices. It assumes that the knowledge produced should remain accessible beyond academic audiences (Nunn 2020, p. 4). Its orientation toward analysing and challenging power relations in knowledge production builds on the achievements of the social movements of the 1960s and 1970s, including second-wave feminism. These movements, alongside postmodernist, poststructuralist, and queer theoretical perspectives, questioned dominant epistemologies, undermined the hegemony of quantitative research, and opened space for qualitative and artistic approaches (Leavy 2019, pp. 54–56). While qualitative methods typically operate within an interpretive framework, arts-based methods—conceived as a distinct paradigm—treat art itself as capable of generating and communicating knowledge (Barone and Eisner 2012, quoted in Leavy 2019, p. 68). In feminist epistemology, such methods offer tools to transform disciplinary practice while embedding a gender-conscious perspective (Bednarek and Czczot 2013, p. 9).

The primary inspiration for this project comes from the often trivialized yet profoundly significant format of the cookbook. Cookbooks serve as important documents in women’s history, offering valuable insights that enrich historical discourse and analysis (Avakian and Haber 2005, pp. VII–VIII; McLean 2013, p.1). These books often respond to shifts in the transformation of the political-economic landscape, reflecting larger culinary and cultural changes, and “may contain social commentary, political views and/or cultural celebrations” (Le Dantec–Lowry 2008, p. 118). Cookbooks may contain poetry⁹ excerpts from the authors’ private lives, fiction, and other reflections that, on first glance, do not seem related to food. Feminist groups and women’s organisations have published cookbooks to raise funds for their activism, and some believed that a cookbook addressed to men could mark an important milestone in women’s liberation by challenging the gendered division of domestic labour (Williams 2014, p. 60).

By managing the narrative strategy of the cookbooks, the authors “were able to re-appropriate the kitchen and deconstruct or reconstruct some of the imposed definitions of femininity and domestic life” (Le Dantec –Lowry 2008, p. 118). Therefore, using a cookbook-inspired format in this project is not just a homage to a common literary form historically dedicated to women, but also an experiment to explore the genre’s limits and possibilities.

⁹ Or be considered a form of literature themselves, such as fiction, as Avakian and Haber argue, referring to Anne L. Bower.



Fig 1. Behind the scenes of the hand portrait session at KGW Wyrzeka -1

The members of KGW Wyrzeka, as well as those in Rural Women's Circles in general, are not novices in creative practices; rather, they have worked in different media in the past (Radner and Lanser 1987, p. 414). Their core activities, expected by their audience and initiated by the circle members themselves, revolve around various forms of handicrafts, particularly cooking. Therefore, referencing the ambiguous role of cooking in women's lives—both as a source of oppression and empowerment (Belasco 2008, p. 42)—alongside the artistic skills of the circle members involved in the participatory process of creating the publication, seemed a fitting choice. This approach highlights the KGW's knowledge of tradition, which is deeply embedded in both the act of cooking and the collective work of the circle itself.

The original concept of creating a cookbook was adapted to the practical realities of KGW Wyrzeka's operations. Most activities were driven either by the chairwoman or the project initiator, and meetings had to be scheduled around members' already intensive personal commitments. This made it difficult to dedicate time to an open-ended, exploratory discussion phase. As a result, all project-related activities were integrated into the circle's existing schedule. I quickly realised that, to encourage participation, I needed to present concrete proposals with visible outcomes—reflecting the way the KGW typically operates. When a competition or event is proposed, it is introduced to the group to assemble a team of willing participants—usually the same active core of members. Taking this into account and following informal conversations about the circle's ideas and aesthetic preferences, I suggested an accessible format: a leaflet featuring members' portraits, accompanied by a set of culinary recipe postcards.



Fig 2. Behind the scenes of the hand portrait session at KGW Wyrzeka -2



Fig 3. Occasional postcards created by members of KGW Wyrzeka during collage workshops

The circle members were eager to take up the idea of postcards, as they had previously considered using this format for describing culinary recipes for a regional competition. The issue arose with the portraits, as opinions varied. Ultimately, there was no full agreement on either photographing private kitchens (since very private space of their own and not all KGW members had even seen their colleagues' kitchens), individual or group portraits of members, or using archival photographs of the circle. As one member stated, "We are doing this now; it's our work, not theirs, so it should be us in these pictures." In our search for something meaningful and private, yet comfortable, the idea of hand portraits appeared. The shift from the classic portrait to a more multi-layered form was surprising for many members, but also attractive: "I was thinking about why the hands, and now I think I understand. Because you can see everything there—work, everything. Better than on the face," stated one of KGW Wyrzeka members. As a background for photos, the circle members brought their tablecloths, some embroidered by their grandmothers, others purchased at the supermarkets.

To determine the content of the postcards, I conducted informal telephone interviews with members of the circle interested in participating in the project. We discussed culinary recipes that were important for them and how these were tied to events the circle had participated in, as well as themes of seasonality and memory. To create the visual layer of the postcards, I proposed collages as an inclusive technique with a low entry threshold. Collages, which blend visual and textual elements, offer valuable insights that are often difficult to gather through other methods (Leavy 2019, p. 327). Additionally, collages facilitate the integration of multiple meanings, allowing for a depth of interpretation beyond the sum of their parts. This process combines artistic, theoretical, and subjective knowledge, derived from individual experiences and interpretations, and intersubjective knowledge, which emerges from interactions and shared understanding between individuals (Chilton and Scotti 2014, p. 166; Leavy 2019, p. 320).

This PABR project faced several key challenges, primarily stemming from the dynamics of the KGWs and their pre-existing organisational structure, such as issues of ownership, role negotiation, and the integration of artistic methods within a more task-oriented structure.

Since the KGW members were accustomed to working on clearly outlined tasks, such as competition regulations or catering guidelines, the project was initially viewed as just another task, which also hindered the sense of collective ownership. Despite the collaborative nature of the project, it was often referred to as "Yuliiia's project," positioning it as the researcher's rather than a collectively owned initiative, and thereby constraining shared responsibility and creative engagement. While the project intended to create a "sphere of belonging," as described by Caitlin Nunn, and encourage new interpersonal dynamics within the circle, it did not succeed in creating these new interactions. The established roles and tasks within the KGW limited the potential for deeper relationship. In the end, although participants were given space to reflect on their self-representation and their views within and

outside the circle, the project's transformative potential was limited by the KGW's entrenched task-oriented culture, fixed role hierarchies, and the perception of the work as the facilitator's personal project rather than a collectively owned initiative.

Moreover, treating the project as just another task blurred one of my core motivations: to create a space where women in the circle could express themselves freely, independent of the government-imposed restrictions they typically face in public activities like festivals and competitions. Although some women voiced disagreement or dissatisfaction with this approach in interviews (G1_2023, W1_2023, M1_2024, etc.), the existing system has allowed active circles to function smoothly in their established forms. In this context, a participatory project grounded in artistic methods risked appearing as an unfamiliar and even burdensome concept, potentially undermining the sense of comfort and safety needed for participants to communicate their views.

CONCLUSIONS

Participatory arts-based research (PABR) provides a valuable framework for engaging marginalized groups—particularly women—in the co-production of knowledge, redistributing epistemic authority and fostering inclusivity. However, it also faces persistent challenges in both implementation and in achieving recognition for the knowledge it generates.

In the case of *KGW Wyrzeka*, the project encountered tensions over ownership, decision-making, and aesthetic direction. The circle's internal hierarchy, centred on its management board, led some members to perceive the initiative as an externally assigned task rather than a collectively owned endeavour. Past experiences with externally imposed obligations—such as catering contracts or competition guidelines—had shaped expectations and constrained the sense of agency among participants.

While the aim was to facilitate independent expression beyond officially sanctioned narratives, this goal was not immediately embraced. Although some members had voiced dissatisfaction with restrictive institutional formats, the participatory structure felt unfamiliar and abstract. Nevertheless, the project created a temporary “sphere of belonging” (Nunn), in which members reflected on how they present themselves and their knowledge internally and externally. Decisions over attire (folk costume vs. everyday clothing), recipe selection, and the wording of skill descriptions illustrated these moments of agency. Yet this sphere was short-lived; the KGW's task-oriented culture, entrenched hierarchies, and the perception that the project primarily belonged to the facilitator meant that collective ownership was only partially realised.

The concept of “double marginalisation” captures the layered exclusions at play. First is the position of KGW women within male-dominated state and local government structures, where their contributions are frequently reduced to symbolic or decorative roles. Second is the marginal cultural status of the knowledge they transmit, situated outside the hierarchy of officially legitimized “knowledges.” The first exclusion reflects gendered constraints on agency within dominant narratives of tradition;

the second stems from the non-academic status of KGW members and their limited access to institutional platforms.

KGW members integrate practical expertise with interpretive engagement in tradition, positioning them as cultural experts whose recognition must preserve the values of bottom-up knowledge production. Yet the absence of dedicated institutions capable of archiving, interpreting, and disseminating contemporary KGW practices limits the potential for such recognition. The KGW model nevertheless occupies a unique position, mediating between institutional expectations for traditionalism, the need for public appeal, and members' personal aspirations. Its dual knowledge base—embodied expertise in traditional practices and reflexive engagement with women's collective identity—remains difficult to capture through conventional ethnography and even more challenging to incorporate into state-driven narratives of Polish tradition.

LITERATURE

- Andriichuk Yuliia 2024, Traditional Polish Roasted Duck from the 'Dino' Supermarket: Politicizing and Negotiating Tradition through Culinary Competitions for Rural Housewives' Clubs, *Dublin Gastronomy Symposium*.
- Avakian Arlene Voski, Barbara Haber 2005, *From Betty Crocker to Feminist Food Studies: Critical Perspectives on Women and Food*, University of Massachusetts Press, Massachusetts.
- Babis Henryk, Kamila Słupińska, Marcin Janowski 2021, Portret własny Kół Gospodyń Wiejskich. Raport z ogólnopolskiego badania problemów i potrzeb Kół Gospodyń Wiejskich, https://www.pfsp.pl/pliki/BADANIE_KGW_2021_raport.pdf (accessed: 10.08.2024).
- Bednarek Joanna, Katarzyna Czeżot 2013, Epistemologie feministyczne. Ku lepszemu wiedzy o 'kobietach'. *Praktyka Teoretyczna* 10, no. 4, pp. 7–14.
- Belasco Warren 2008, *Food: The Key Concepts*, Berg, Oxford.
- Biejat Magdalena, Katarzyna Wójcikowska 2015, O roli tradycji we współczesnej działalności Kół Gospodyń Wiejskich, *Wieś i Rolnictwo* vol. 1.2, no. 166.2, pp. 97–108.
- Bourdieu Pierre 1991, *Language and Symbolic Power*, ed. John B. Thompson, trans. Gino Raymond, Matthew Adamson, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Bukraba-Rylska Izabella 2008, *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Cairns Kate, Josée Johnston 2015, *Food and Femininity*, Bloomsbury Academic, London.
- Collins Harry 2018, *Czy wszyscy jesteśmy ekspertami?*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Collins Harry M., Robert Evans 2002, The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience, *Social Studies of Science* 32, no. 2, pp. 235–296.
- DeVault Marjorie L. 1991, *Feeding the Family: The Social Organization of Caring as Gendered Work*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ehrenreich Barbara, Deidre English 2010, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers*, The Feminist Press at CUNY, New York.
- Federici Silvia 2018, *Witches, Witch-Hunting, and Women*, PM Press, New York.
- Geertz Clifford 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, trans. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Grosz Elizabeth 2009, *Volatile Bodies: Toward Corporeal Feminism*, trans. Marcin Michalski, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego.

- Hadjimichael D., R. Ribeiro, H. Tsoukas 2024, How Does Embodiment Enable the Acquisition of Tacit Knowledge in Organizations? From Polanyi to Merleau-Ponty, *Organization Studies*, vol. 45, no. 4, pp. 545–570 <https://doi.org/10.1177/01708406241228374>.
- Harding Sandra 1992, Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity?', *The Centennial Review* 36, no. 3, pp. 437–470.
- Haraway Donna 1991, *Wiedze usytuowane. Kwestia nauki w feminizmie i przywilej ograniczonej/częściowej perspektywy*, trans. A. Czarnacka, [in:] *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.
- Heritage: Critical Approaches*, Routledge, London.
- Hartsoc Nancy C.M. 1983, "The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism." [in:] C. McCann, S.-k. Kim (eds.), *Feminist Theory Reader*, Routledge, London, pp. 229–243.
- Herman Aleksandra 2019, *Kulturowa wiedza kobiet. Transfer międzypokoleniowy w warunkach podwójnej marginalizacji Ukrainek z mniejszości narodowej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Jakóbczyk Witold 1982, *Wielkopolskie kółka rolnicze 1866–1939 [Greater Poland Agricultural Circles 1866–1939]*, series *Z dziejów Wielkopolski*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Poznań.
- Jasanoff Sheila (ed.) 2004, *States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order*, Routledge, London.
- Kosmowska-Kowalska Anna 1992, *Kółka rolnicze Poznania i okolicy 1866–1939. Wielkopolskie kółka włościanek 1907–1939*, Państwowe Wydawnictwa Rolnicze i Leśne, Poznań.
- Kostrzewska Ewelina M. 2009, Stowarzyszenie Zjednoczonych Ziemianek w dwudziestolecu międzywojennym [in:] A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarz (eds.), *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki...*, vol. II, Neriton, Warszawa, pp. 117–131.
- Książak-Gregorczyk Anna, Marta Liberadzka, Marek Zbytniewski 2022, Raport z badań kondycji Kół Gospodyń Wiejskich województwa warmińsko-mazurskiego, Stowarzyszenie Teraz MY, <https://mocnasiec.terazmy.org/wp-content/uploads/RAPORT-z-badan-KGW-woj.-war.-maz..pdf> (accessed: 10.08.2024).
- Latoch Agnieszka 2024, Jak postępować z żywnością?, *Gospodyni*, vol. 4, pp. 40–43.
- Smith Laura Jane 2006, *Uses of Heritage*, Routledge, London.
- Lave Jean, Etienne Wenger 1991, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LeDantec-Lowry Hélène 2008, Reading Women's Lives in Cookbooks and Other Culinary Writings: A Critical Essay, *Revue française d'études américaines*, vol. 116, pp. 99–122.
- Leavy Patricia 2018, *Metoda spotyka sztukę. Praktyka badań naukowych posługujących się sztuką*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Lisowska Kinga, Majka Łojko 2022, Koła Gospodyń Wiejskich jako przestrzeń do rozwoju edukacji i przedsiębiorczości społecznej opartej na tradycji lokalnej na Warmii Mazurach, *Przedsiębiorczość – Edukacja*, vol. 18, no. 2, pp. 82–97.
- Łukowski Piotr, Bartosz Żukowski 2016, Istota zjawiska tradycji – podejście strukturalno-logiczne [in:] S. Latocha, E. Nowina-Sroczyńska (eds.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź.
- Maciewicz Monika 2021, Wianki i wieńce w kulturze ludowej – symbolika i magia. Zarys problematyki, *Rocznik Przemyski. Literatura i Język*, vol. 25, no. 2, pp. 57–74.
- Matysiak Ilona 2005, Stare i nowe formy aktywności społecznej kobiet na obszarach wiejskich w Polsce: Od dożnynek do fitness klubu (MA thesis), University of Warsaw, Faculty of Philosophy and Sociology.
- Matysiak Ilona 2009, Koła gospodyń wiejskich i ich funkcje w kontekście specyfiki trzeciego sektora w wybranych społecznościach wiejskich [in:] B. Budrowska (ed.), *Kobiety, feminizm, demokracja*, IFiS PAN, Warszawa.

- Mauss Marcel 1973, *Techniques of the Body*, trans. Ben Brewster, *Economy and Society*, vol. 2, no. 1, pp. 70–88.
- McLean Alice 2013, *Feminist Food Studies: A Critical Overview* [in:] *The Routledge International Handbook of Food Studies*, Routledge, London.
- Mencwel Jan, Katarzyna Milczewska, Jan Wiśniewski 2014, *Koła Gospodyń Wiejskich nie tylko od kuchni. Raport z badania*, Fundacja Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, Warszawa.
- Mędrzecki Włodzimierz 2000, *Między etosem a rzeczywistością: Kultura i życie codzienne inteligencji polskiej w XIX i XX wieku*, Instytut Historii PAN, Warszawa.
- Muzeum Historii Kobiet 2022, *Herstoria stosowana. Podręcznik dla edukatorek i edukatorów*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań, <https://historiakobiet.org/podrecznik/>.
- Nunn Caitlin 2020, The Participatory Arts-Based Research Project as an Exceptional Sphere of Belonging, *Qualitative Research*, vol. 22, no. 2, pp. 251–268.
- Peters Sibylle, Maike Gunsilius, Sebastian Matthias, Kerstin Evert, Kathrin Wildner 2024, Participatory Art-Based Research, <https://pab-research.de> (accessed: 01.03.2024).
- Phillips Louise, Maria Bee Christensen-Strynø, Lisbeth Frølund 2022, Arts-Based Co-Production in Participatory Research: Harnessing Creativity in the Tension Between Process and Product, *Evidence & Policy*, vol. 18, no. 2, pp. 391–411.
- Sierakowska Katarzyna 2009, Stowarzyszenie Zjednoczonych Ziemianek w dwudziestoleciu międzywojennym [in:] A. Janiak-Jasińska, K. Sierakowska, A. Szwarc (eds.), *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich po roku 1918 (na tle porównawczym)*, vol. II, Neriton, Warszawa, pp. 33–47.
- Szacki Jerzy 2011, *Tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Wieczorek Tadeusz 2014, Triangulacja metod w badaniach społecznych, *Zagadnienia Społeczne*, vol. 1, no. 1, pp. 7–26.
- Williams Stacy J. 2014, A Feminist Guide to Cooking, *Contexts*, vol. 13, no. 3, pp. 59–61.
- Wojcieszak-Zbierska Monika, Jan Zawadka 2019, Działania przedsiębiorcze kobiet na wsi na przykładzie KGW w powiecie gnieźnieńskim, *Turystyka i Rozwój Regionalny*, t. 11, pp. 127–138, <https://doi.org/10.22630/TIRR.20>
- Żarnowska Anna, Andrzej Szwarc (eds.) 1995, *Kobieta i edukacja na ziemiach polskich w XIX i XX w.*, vols. 1–2, DiG, Warszawa.

Internet Sources

- Archiwum Kobiet (Instytut Badań Literackich PAN). <https://archiwumkobiet.pl> (accessed: 01.05.2025).
- Centralny Ośrodek Informacji Gospodarczej. <https://www.coig.com.pl> (accessed: 12.12.2024).
- Fundacja Przestrzeni Kobiet. <https://www.przestrzenkobiet.pl/pl/publikacje/> (accessed: 01.05.2025).
- Gdy nauka jest kobietą (Projekt). <https://gdynaukajestkobieta.amu.edu.pl> (accessed: 01.05.2025).
- Herstorie.pl. <https://www.herstorie.pl> (accessed: 01.05.2025).
- Institute of Women's Studies, Białystok. <https://www.isk.bialystok.pl> (accessed: 01.05.2025).
- Internetowy System Aktów Prawnych. <https://www.isap.sejm.gov.pl> (accessed: 12.12.2024).
- Muzeum Historii Kobiet. <https://historiakobiet.org/podrecznik/> (accessed: 01.05.2025).
- Studiakobiece.pl. <http://studiakobiece.pl/index.html> (accessed: 01.05.2025).

YULIIA ANDRIICHUK

BETWEEN EMPOWERMENT AND CONSTRAINT:
PARTICIPATORY ART CONFRONTING DOUBLE MARGINALISATION IN RURAL
WOMEN'S CIRCLES

Key words: participatory arts-based research (PABR); feminist epistemology; rural women; Koło Gospodyń Wiejskich (KGW); tradition; experiential knowledge; heritage discourse; Poland

This article examines the use of participatory arts-based research (*PABR*) to document and disseminate rural women's non-academic knowledge of tradition and explores how such knowledge might inform the work of government institutions in Poland. The study engaged members of the Rural Women's Circle (*Koło Gospodyń Wiejskich, KGW*) in Wyrzeka—one of the oldest and most widespread rural women's associations—as co-creators in an artistic project designed to provide a space for self-expression outside state-defined frameworks. While KGWs are publicly legitimized as ambassadors of tradition and folklore, their role in defining and updating this knowledge remains marginal; institutional narratives dominate, often instrumentalizing their work for political purposes. Drawing on feminist epistemology, the project employed accessible visual arts methods, including collage, to: (a) reclaim women's subjectivity within tradition narratives; (b) reach audiences beyond government channels; and (c) produce contextually relevant research through collaboration with women whose contributions are undervalued both for their non-academic status and for the gendered character of their expertise. The findings highlight the persistent marginalisation of women's experiential knowledge within heritage discourse and the potential of *PABR* to challenge this imbalance.

Author's address:

Yuliia Andriichuk

Institute of Anthropology and Ethnology,
Adam Mickiewicz University, Poznań Poland

Email: yuliia.andriichuk@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2292-7352

KATARZYNA MAJBRODA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wrocław

ETYKA ANTROPOLOGICZNA WOBEC TERAŹNIEJSZYCH I PRZYSZŁYCH UWIKŁAŃ W ŚWIAT WIĘCEJ NIŻ SPOŁECZNY

ANTROPOLOGIA JAKO DYSCYPLINA ETYCZNA

W ostatniej dekadzie XX wieku Raymond Firth (1991) pisał o antropologii społecznej jako o dyscyplinie zasadniczo moralnej, co nie oznacza, że zagadnienie moralnego i etycznego wymiaru praktykowania antropologii nie było wcześniej przedmiotem pogłębionej autorefleksji w tej dyscyplinie. Od dawna prowadzone są antropologiczne badania wokół moralnych aspektów zachowań, praktyk i systemów wartości ludzi żyjących w różnych częściach świata (zob. Abu-Lughod 2000; Carrithers 2005). Znajduje to odzwierciedlenie w powstawaniu takich nurtów jak etnografia moralności (Howell 1997) czy antropologia etyki (Faubion 2011; Laidlaw 2014). Jednak antropolodzy i antropolożki nie angażują się równie intensywnie w rozważania dotyczące etycznych wymiarów własnych prac badawczych i tworzących wiedzę praktyk. Trudno byłoby wskazać publikacje z ostatnich lat rozprawiające się z nadużyciami oraz wstydliwym dziedzictwem przepracowywanym wraz z tzw. *dark anthropology* diagnozowaną przez Sherry Ortner (2016), które stałyby się wyraźną inspiracją do podjęcia w środowisku antropologicznym debaty nie tylko wokół przeszłych, lecz przede wszystkim wobec aktualnych nadużyć, uwikłań i przyszłych wyzwań antropologii.

Prowadząc badania terenowe z ludźmi i pośród ludzi, uczestniczymy w sytuacjach i jesteśmy świadkami wydarzeń, które uruchamiają pytania i dylematy natury etycznej. Dzieje się tak zwłaszcza, gdy nasze pola badawcze stanowią światy trudnych sytuacji społecznych, wykluczeń, wojen, przemocy, asymetrycznych relacji władzy, nierównych powiązań środowiskowo-ekonomicznych, ludobójstwa, uchodźstwa, konfliktów, zawłaszczeń i marginalizacji, biedy, drapieżnego kapitalizmu, uzależnień, chorób i śmierci; a jest to rzecz jasna wyliczenie niepełne. Dyskusja nad antropologicznymi wyzwaniami oraz dyscyplinarnymi powinnościami etycznymi jest nieustająco aktualna i wciąż potrzebna, by nie powiedzieć, że paląco ważna. Jej przebiegi są kształtowane

relacyjnie i kontekstowo, ponieważ przedmiot refleksji etycznej wynika zarówno z wewnętrznych przeobrażeń dyscypliny, jak i z jej zmiennej natury, sprawiającej, że antropologia reorientuje się na nowe aspekty i wymiary akademickiego zewnątrz. Jest to właściwość frapująca i zarazem niezbędna dla nauki rozwijającej się w refleksyjno-relacyjnym kontakcie ze światem. Zatem każda okazja do podjęcia rozważań wokół choćby jednego z etycznych wymiarów bycia wśród ludzi i w świecie więcej-niż-społecznym, przyglądania się i odwracania wzroku, podążania za, angażowania się, rozwijania i zaniechania rzecznictwa, mówienia i milczenia, dyskutowania, spierania się i zgadzania, interpretowania rzeczywistości i pisania tekstów, warta jest wykorzystania (Caplan 2003).

Zarówno w polskiej, jak i światowej antropologii społeczno-kulturowej podejmuje się pogłębione rozważania o etycznych wymiarach badań jakościowych (Kaniowska, Modnicka 2010; Kuźma 2013), jednak poza nielicznymi przykładami¹ najczęściej uwagi poświęca się zwykle techniczno-formalnemu aspektowi organizowania procesu badawczego, akcentując konieczność uzyskania świadomej zgody na przeprowadzenie badań (Angrosino 2010; Rapley 2010), zachowania standardów w zakresie relacji z osobami uczestniczącymi w przedsięwzięciu badawczym oraz dbałości w archiwizowaniu i udostępnianiu danych (Kaźmierska 2020)². Można zatem powiedzieć, że formalno-techniczne ramy organizowania i prowadzenia badań empirycznych wywołują więcej dyskusji aniżeli dylematy etyczne, które w terenie splatają się nie tylko z wyborami metodologicznymi i teoretycznymi, lecz także z emocjami i afektami badaczek i badaczy, które coraz częściej znajdują wyraz w rozwijaniu różnych wariantów autoetnografii (Kafar, Kacperczyk 2020). Jak trafnie ujęła swoistość tej strategii poznawczej Deborah Reed-Danahay (1997), autoetnografia syntezuje postmodernistyczną etnografię (która mocno kwestionuje konwencje realistyczne i „obiektywność”) oraz autobiografię postmodernistyczną (w której idea spójnego, indywidualnego „ja” również jest reinterpretowana), wiążąc w praktyce badawczej osobiste wątki z aspektami społecznymi i kulturowymi, co w konsekwencji sprawia, że badaczka w interakcjach społecznych sama staje się przedmiotem badań, przesuwając granice między tymi sferami (Ellis, Bochner 2006). Autoetnograficzne publikacje stanowią dogodne miejsce do opisywania dylematów, zadowoleń i porażek badawczych, taktyk reagowania na nieprzewidziane i niezaplanowane sytuacje terenowe (*serendipity*) (Majbroda 2021). Autoetnografia w modelu zarówno analitycznym,

¹ W nieco innych kontekstach swoją antropologię zawstydzenia opisał Marek Pawlak (2018), czyniąc z emocji wstydu kluczową kategorię służącą do analizy przeprowadzanych badań wśród Polaków żyjących w Oslo, a także soczewkę autorefleksji i pozycjonowania się badacza względem terenu, współpracowników terenowych, obyczajowo profilowanych relacji oraz kwestii tożsamościowych. Wątki dyskomfortu poznawczego i trudnego usytuowania badacza i badaczki w relacjach terenowych opisywałam w kontekście autoetnografii na przykładzie polskiej antropologii w innym miejscu (Majbroda 2021).

² W jaki sposób są prezentowane treści dotyczące etycznego wymiaru prowadzenia badań jakościowych w naukach społecznych i antropologii społeczno-kulturowej, pokazuje Izabela Ślęzak na podstawie analizy podręcznikowych publikacji z zakresu akademickiego nauczania metod badań jakościowych w serii *Niezbędnik Badacza* WN PWN (Ślęzak 2020, s. 111–126).

jak i ewokatywnym stanowi dobrze już rozpoznaną i coraz popularniejszą formę organizowania praktyk badawczych, a także określoną konwencję piśmiennictwa antropologicznego, co nie oznacza, że zarówno na poziomie usytuowania badacza i badaczki w świecie, jak i w wymiarze dyskursywnym jest otwarta na świat więcej-niż-społeczny oraz dylematy etyczne związane z jego badaniem i opisywaniem³. Podstawowe wyzwanie polega na konieczności wynajdywania alternatywnych sposobów konceptualizowania współ-bycia, współ-działania w formule więcej-niż-społecznej w taki sposób, by analizy i diagnozy antropologiczne nie utraciły z pola widzenia potrzeb i oczekiwań społecznych, oświetlając je w kontekstach ekonomiczno-ekologicznych, środowiskowo-klimatycznych i materialno-technologicznych. Perspektywa postantropocentryczna stanowi również wyzwanie dla autoetnografii, jeszcze bardziej problematyzując wielość relacji, w których poznające podmioty stają się w procesie transwersalnych przekroczeń porządków stanowiących wedle dystynkcji ludzkie/nie-ludzkie, biotyczne/abiotyczne (Warfield 2019, s. 147–172; Wilde 2020, s. 365–380).

* *

Namysł etyczny stanowi nieodzowny element tworzenia wiedzy antropologicznej, a następnie procesu wprawiania jej w ruch w akademickich i pozaakademickich obiegach. Etyka nie istnieje bez człowieka i podąża za człowiekiem, jego zdolnością do myślenia, empatii, wyobraźni, współczucia i odpowiedzialności. W tym sensie założenia etyczne są odpowiedzią na wyzwania i sytuacje rzeczywistości postrzegane i doświadczane przez podmiot ludzki. Ostatecznie zaś refleksyjność lub, lepiej byłoby powiedzieć, zdolność do rozwijania refleksji stanowi podstawę człowieczeństwa i niezbywalny element ludzkiej autorefleksji oraz skorelowanej z nią sprawczości (Archer 2013; 2019). Antropolożka autodefiniująca się w takiej perspektywie jest po pierwsze człowiekiem, po drugie badaczką, co oznacza, że praktykowaniu nauki i tworzeniu wiedzy towarzyszy ciągły i niezbywalny proces namysłu nad własnym usytuowaniem względem przeszłości, teorii, wiedzy i świata (zob. Kozhevnikova 2024). Jednak czy zawsze oznacza to gotowość do reagowania, dawania odporu, publicznego nagłaśniania sprzecznych z przyjętymi zasadami etycznymi sytuacji i wydarzeń, których jesteśmy świadkami w toku prowadzenia badań? Czy powszechne jest przekonanie o tym, że nasze cele poznawcze nie są sprzeczne z życiowymi dążeniami grup i społeczności funkcjonujących w światach, którym się przyglądamy, licząc na możliwość ich poznania? W jaki sposób zapewniamy psychofizyczny komfort osobom, z którymi współdziałamy? Skąd bierze się nasza umiejętność budowania symetrycznych relacji z ludźmi znajdującymi się w kryzysach o rozmaitej etiologii? Powyższe pytania, a jest ich przecież znacznie więcej, stanowią nieodzowny element laboratoryjnego modusu badań empirycznych. Każdego dnia mierzymy się z dylematami natury etycznej, które profilują nasze usytuowanie w praktykach wytwarzania wiedzy i działaniach

³ Niniejszy tekst nawiązuje do autoetnograficznych refleksji rozwijanych w świecie więcej-niż-ludzkim zawartych w artykule Magdaleny Kozhevnikovej *O problemie etyki ekologizującej w badaniach etnograficznych. Refleksje w cieniu Antropocenu* (2024).

rzecznicych, określając cele naszych współprac, wpływając na treści publikacji, polityki wystaw muzealnych, tematy konferencyjnych i seminaryjnych dyskusji, ustawienia obiektywów kamer i smartfonów podczas kręcenia filmów i wykonywania fotografii. Zatem dylematy etyczne, podobnie jak epistemologiczne pułapki i metodologiczne niepokoje (Majbroda 2020) stanowią nieodłączny element habitusu badacza i badaczki, manifestując się w przestrzeni *praxis*. W latach 80 i 90. XX wieku nie spierano się przecież w antropologii społeczno-kulturowej wyłącznie o poetykę tekstów antropologicznych, lecz przede wszystkim o ich zdolność do kreowania światów inności, siłę perswazji oraz polityczny wymiar zaangażowania w rzeczywistość i zmianę społeczną (Zenker, Kumoll 2010, s. 1–38).

Splątanie etnografii, jako zarówno metody, jak i perspektywy poznania z krytycznym posthumanizmem może stanowić sposób na uchwycenie napięć i niuansów niezbędnych do wyjaśnienia relacyjności między ludźmi i nie-ludźmi. Rodzi to również ważne pytania i wyzwania dotyczące tego, w jaki sposób praktyki badawcze angażują sposoby dociekania uważne i otwarte na przekształcenia onto-epistemologiczne badanych zjawisk i procesów (Marr i in. 2022, s. 555–585). W jaki sposób interpretujemy cudze rzeczywistości i jakie reprezentacje nie-naszyc światów konstruujemy? W jakie relacje wchodzimy w materialno-roślinno-zwierzęcy *societas* i w jakim stopniu gotowi jesteśmy na uwzględnienie interesów bytów poza-ludzkich? Z czyjej perspektywy wspomniane interesy są formułowane? Na złożoność etycznego zobowiązania w kontekście myślenia posthumanistycznego jako jedna z pierwszych badaczek wskazała Maria Puig de la Bellacasa, uświadamiając, iż troska i opieka to wprawdzie ludzka emocja i praktyka, jednak nie czyni ich to kwestią wyłącznie ludzką. Autorka *Matters of care. Speculative ethics in more than human world* podkreśla, że polityka troski angażuje nie tylko postawę moralną, lecz także afektywne, etyczne i praktyczne działania o materialnych konsekwencjach (Puig de la Bellacasa 2017, s. 4). Wyjaśniając spekulatywny wymiar troski, filozofka wskazuje na wyzwania związane z etycznym zaangażowaniem się w świat więcej-niż-ludzki, pisząc: „Myślenie o trosce i z troską [...] stwarza możliwości postrzegania zobowiązania i obowiązku jako nienormatywnych form etycznego zaangażowania, które mogłyby lepiej odpowiadać na proces decentrowania ludzkiej podmiotowości i przywilejów we współczesnym myśleniu o technonauce i kulturach przyrody” (Puig de la Bellacasa 2017, s. 16). Powiązanie etycznego obowiązku z ontologią światów nie wyłącznie ludzkich przy jednoczesnej rezygnacji z idei przywileju klasycznego humanizmu wymaga wysiłku spekulacji pozwalającego na powiązanie rozproszonej sprawczości i nieantropocentrycznego usytuowania podmiotu ludzkiego z jego etycznymi zobowiązaniami wobec świata.

ANTROPOCEN RAZ JESZCZE

Niemal dekadę temu Eduardo Kohn, postulując antropologię ontologii, przekonywał, że ta nowa subdyscyplina może zaferować uprzywilejowaną perspektywę

poznania na czasy Antropocenu w sytuacji, gdy dyscyplina ukształtowana w znacznej mierze na „śladach szerokiego humanistycznego zwrotu lingwistycznego” nie jest w pełni zdolna do zmierzenia się z koniecznością redefinicji rzeczywistości ujmowanej jako „nie wyłącznie ludzka” (Kohn 2015, s. 312)⁴. Tymczasem, jak argumentował antropolog, problemy, przed którymi stoją badaczki i badacze w Antropocenie – epoce splątania gatunków ludzkich i nie-ludzkich – wymagają nowych perspektyw i narzędzi pojęciowych, które mogłyby stać się elementem praktyki etycznej uwzględniającej stosunek badaczy do tego, co nie-ludzkie (Kohn 2015, s. 311). Koncepcja Kohna wywodzi się z etnografii relacji człowieka i istot z lasów deszczowych w Górnej Amazonii, w Ekwadorze i odnosi się bezpośrednio do problemu języka. Antropolog uważa, że sposoby, w jakie ludzie komunikują się z istotami poza-ludzkimi w świecie, wymykają się zachodniej logice tworzenia znaczenia wywiedzionej z tradycji językoznawstwa Ferdynanda De Saussure’a (1961) i zaproponowanego przez niego binarnego modelu znaku składającego się z tego, co znaczące (*signifiant*) i znaczone (*signifié*). Badacz proponuje zwrócenie się do tradycji semiotycznych sięgających filozofii Charlesa Sandersa Peirce’a, który, w przeciwieństwie do szwajcarskiego językoznawcy, „zamrażającego” znaki w analizie synchronicznej, umieszcza je w dynamicznym procesie produkcji znaczenia i sensu, możliwej dzięki ontologii samego znaku. Semiotyka Peirce’a otwiera drogę koncepcjom rozpleniania się sensów i znaczeń w procesie semiozy, który przekształca rzeczywistość w dynamiczne, nieustannie stawające się uniwersum. Antropologia ontologii „jako nieredukcyjna etnograficzna eksploracja rzeczywistości, które niekoniecznie są społecznie skonstruowane w sposób pozwalający nam na pojęciową pracę z nimi” może być postrzegana jako propozycja odpowiedzi na dylemat poznawczy „jak myśleć o ludzkim życiu w świecie, w którym zagrożony jest rodzaj życia i przyszłości będące zarówno poza tym, co ludzkie, jak i konstytutywne dla człowieka” (Kohn 2015, s. 315). Zyskiem poznawczym związanym z praktykowaniem tak rozumianej antropologii jest, jak przekonuje badacz, nie tylko pogłębianie wiedzy o świecie poza człowiekiem, lecz także lepsze rozumienie sposobów, w jakie ludzie angażują się w świat. Ostatecznie zaś, jak podkreśla, kierowanie uwagi na relacyjne zaangażowanie sprzyja poszerzaniu wyobrażenia o tym, kim jest człowiek.

Propozycja Kohna przeformułowania onto-epistemologicznych fundamentów dyscypliny nie jest jedyną możliwą perspektywą praktykowania antropologii w czasach Antropocenu wymagającego wynajdywania inwencyjnych, zreinterpretowanych i poszerzonych modeli poznawania rzeczywistości oraz ponownego rozważenia znaczenia odpowiedzialności i przydatności praktyk badawczych oraz wiedzy naukowej. Nie ulega wątpliwości, że świadomość procesów, których rozpoznanie ukonstytuowało tę epokę, stawia przed antropologią oraz naukami społecznymi i humanistycznymi

⁴ Kohn definiuje w tym konkretnym tekście „ontologię” jako badanie „rzeczywistości”, podkreślając, że nie ogranicza się ono do światów skonstruowanych przez człowieka. Oznacza zarówno „bycie” w rozumieniu Martina Heideggera, jak i „stawanie się” w ujęciu zaproponowanym przez Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego (Kohn 2015, s. 312).

nowe wyzwania nie tylko w zakresie poznawania i diagnozowania wyłaniających się ludzko-nie-ludzkich asamblaży⁵, lecz także w zakresie samookreślenia badaczek i badaczy, zachęcając do reinterpretacji sposobów i strategii pozyskiwania danych oraz współwytwarzania więcej-niż-akademickiej wiedzy. Świadomość wyzwań epoki Antropocenu i chęć uprawiania nauki o zdolności do antycypowania przyszłości oraz rozwijania prewencji przenosi punkty ciężkości, tworząc nowe soczewki postrzegania i wartościowania zarówno procesów wiedzotwórczych, jak i obiegu wiedzy w jej akademickich i społecznych kontekstach.

ETYCZNE FORMUŁY DLA AKTUALNYCH I PRZYSZŁYCH FORM UWIKŁANIA

Posthumanizm i będąca jego konceptualną nauką wykładnią posthumanistyka, nowe materializmy, STS, antropologia środowiskowa, wielogatunkowa i wiele innych nurtów badawczych fundowanych na filozofii relacji poszerzają dotychczasowe refleksje etyczne o wymiary od dawna będące przedmiotem namysłu w etyce środowiskowej i ekofilozofii (Skolimowski 1991; 1993). Złożone relacje człowieka z naturą stanowią przedmiot licznych reprezentacji zarówno w nauce, jak i w innych formach komunikowania o świecie. Sposoby opisu i uprawomocniania konkretnych form współbycia człowieka z bytami roślinnymi, zwierzęcymi, technologicznymi i materialnymi osadzone są zarówno w konkretnych dążeniach i celach społecznych, jak i w podzielanych wartościach oraz systemach wierzeń (Viveiros de Castro 1998). To, w jaki sposób rozumiemy i wartościujemy różne aranżacje natury i kultury, ma zwykle charakter pragmatyczny (instrumentalny) lub ideowy, co sprawia, że relacje ze zwierzętami i roślinami, zasobami naturalnymi, obiektami geologicznymi mogą przybierać rozmaite formy, np. symboliczne, instrumentalne, inherentne (esencjonalne), inkluzywne czy też ekstensywne (Arias-Arévalo, Martín-López, Gómez-Baggethun 2017). W podejściu inkluzywnym zachęcającym do myślenia o rzeczywistości istot żywych w kategoriach płaskich ontologii dominuje język sprawiedliwości ekologicznej i międzygatunkowych sojuszy. Wyrazistym przykładem takiej perspektywy jest wezwanie Donny Haraway do odrzucenia binarnych opozycji w myśleniu o konstrukcji rzeczywistości na rzecz uznania międzygatunkowych sojuszy tworzących sieci zróżnicowanych systemów relacji i „częściowych powiązań”. Zdaniem autorki *Manifestu gatunków stowarzyszonych* struktury pokrewieństwa to swoiste „wytwory dekadentckiego ogrodnika, który nie potrafi podtrzymywać stosownej różnicy między naturą i kulturą” (Haraway 2012, s. 247). Jeszcze szerszy wymiar możliwości poznania

⁵ Pojęcia asamblażu używam w znaczeniu zaproponowanym przez Deleuze’a i Guattariego zainspirowanych filozofią Barucha Spinozy. Bliska jest mi także propozycja asamblaży polifenicznych Anny Lowenthaupt Tsing oraz kategoria asamblażu akcentującego dystrybucyjne sprawstwo człowieka i bytów poza-ludzkich. Więcej na temat genezy tej coraz popularniejszej kategorii w humanistyce i naukach społecznych, a także o losach translacji tego pojęcia i konsekwencjach poznawczych z tym związanych piszę w książce *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego* (Majbroda 2019).

rzeczywistości po przekroczeniu dychotomii znaczące–znaczone w „nieskończenie nawarstwiającej się materialności” pokazują Gilles Deleuze i Félix Guattari w *Tysiąc plateau* (2015). W perspektywie postantropocentrycznej tradycyjne rozumienie etyki jako skoncentrowanej na człowieku i jego refleksyjności, moralności oraz sprawczości okazuje się problematyczne. Dlatego też, jak przekonuje m.in. Gay Hawkins,

potrzebne jest nowe podejście do idei etyki postrzeganej dotąd nie tyle w kategoriach ludzkich powinności i zobowiązań, ile jako wrażliwości i interfejsów, które podkreślają sposoby uwikłania w świat. Oznacza to zmianę perspektywy i dostrzeżenie współzależności, siły i potencjału, jakie posiadają rzeczy w procesie wpływania na życie człowieka i kształtowania jego działań, wrażliwości i praktyk (2017, s. 19).

Posthumanizm i powiązane z nim nurty, takie jak materializm relacyjny, nowe ontologie, błękitna humanistyka, studia środowiskowe, badania postjakościowe, wprowadzają głębokie zmiany w sposobie konceptualizowania ontologii, epistemologii i etyki. Kategorie te stają się bardziej relacyjne, w ściślejszych splotach przenikając swoje zakresy i znaczenia, co znalazło wyraz m.in. w koncepcji etyko-onto-epistemologii zaproponowanej przez Karen Barad (2007, s. 375). W zakresie nauki oznacza to tworzenie bardziej inkluzywnych, wrażliwych postantropocentrycznie wiedz oraz praktyk badawczych, które zachęcają do postrzegania różnych więcej-niż-społecznych aranżacji rzeczywistości w perspektywie możliwie niehierarchicznych, płaskich ontologii. Według założeń Barad etyka postludzka/nowomaterialistyczna jest „etyką tworzenia świata” in situ, „dynamiką stawania się”, która angażuje materialne rekonfiguracje rzeczywistości (2007, s. 142). Jest to propozycja myślenia o rzeczywistości niegotowej, stającej się wraz z podmiotami i intra-akcjami zachodzącymi pomiędzy nimi. Nieusuwalna procesualność materialnego ma swój wymiar etyczny, sytuując podmiot i rzeczywistość wobec siebie we współ-konstytuowaniu.

W zbliżonym kontekście o etyce postludzkiej pisze Rosi Braidotti, postrzegając w niej poszerzone poczucie wzajemnych powiązań między podmiotem a innymi, również poza-ludzkimi, a także ekologią i środowiskiem, co stanowić ma wyraz krytycznego przekroczenia egocentrycznego indywidualizmu i antropocentryzmu (Braidotti 2014, s. 48). Z kolei w ujęciach relacyjnych eksponujących zarówno wielość powiązań ontologicznie domkniętych i gotowych podmiotów, jak i procesualność ich współstawania się w intra-akcjach (Barad 2003, s. 801–831) obecny jest język troski, uważności (Tsing 2015) i afirmacji (Żylińska 2015, s. 49–69). Towarzyszy im zwykle strategia odwróconego spojrzenia (Majbroda 2019, s. 279–281) oznaczająca demontaż lub krytyczną rozbiórkę konceptualnych struktur postrzegania i porządkowania rzeczywistości wedle logiki antropocentryzmu.

W tym miejscu na prawach dygresji zasygnalizuję jedynie, że poszukując nowych modeli analizy więcej-niż-społecznej rzeczywistości, wiele inspiracji można odnaleźć w projekcie ekozofii Guattariego, kierującej uwagę na potrzebę ponownego przemyslenia statusu podmiotu na rzecz przeniesienia uwagi na kategorię podmiotowości i wyeksponowania wektorów oraz osi upodmiotowienia, które nie muszą dotyczyć

wyłącznie człowieka, przebiegając w procesach „stawania się zwierzęco-roślinno-maszynowo-kosmicznego”. Guattari proponuje zniesienie dualistycznej opozycji podmiot–przedmiot na rzecz rozwijania ontologicznej intensywności stawania się bytów (Guattari 2006). W perspektywie „value in nature” rozwijane są natomiast refleksje nad dobrostanem roślin i zwierząt w procesie podążania za ich zakładanymi potrzebami i interesami, a praktyki te osadzone są zarówno w uzasadnieniach naukowych, w wiedzach indygenicznych, jak i w lokalnych koncepcjach relacyjnego ujmowania tzw. dobrego życia ludzi i przyrody, takich jak *buen vivir* w Ameryce Południowej (Chassagne 2019, s. 482–500), *ubuntu* w Afryce Subsaharyjskiej (Chibvongodze 2016, s. 157–166) czy *satoyama* w Japonii (Torralba i in. 2023, s. 1893–1906). We wszystkich tych koncepcjach, podobnie jak w dyskursach o sprawiedliwości środowiskowej, człowiek funkcjonuje jako jeden z gatunków współtworzących naturokulturę (Haraway 2012, s. 241–260). W perspektywie posthumanistycznej etyka nie może już odnosić się przede wszystkim do zestawu doktryn. W kontekście projektów postantropocentrycznej rozumianej podmiotowości wymaga reinterpretacji pozwalającej zobaczyć ją jako złożony splot wartości, założeń moralnych oraz afektów. Coraz częściej istotnym kontekstem etycznych rozważań wokół więcej-niż-społecznych aranżacji rzeczywistości staje się późny kapitalizm z wolnorynkową logiką nieograniczonego wzrostu i zysku kosztem ekstraktywizmu i eksploatacji tzw. tanich natur (Moore 2016). W tak zarysowanym kontekście dylematy etyczne, rozważane również w ramach antropologii, nie wiążą się wyłącznie z pytaniem o to, kim jest współczesny człowiek i w jaki sposób chronić jego dobrostan w świecie wielkoskalowych kryzysów.

Kierując uwagę na etyczne aspekty – jak można by powiedzieć w nawiązaniu do Tima Ingolda (2018) – wspólnego splatania otwartego świata, człowiek pozostaje jeśli nie centrycznie ulokowanym podmiotem, to z pewnością podmiotem poznającym, zastanawiającym się, doświadczającym i zawłaszczającym w konfrontacjach ze światem. Pogląd ten nabiera radykalniejszego wydźwięku w filozofii Braidotti, według której podmiotem etycznego namysłu w naukach humanistycznych i społecznych nie jest już „człowiek”, lecz nowy zbiorowy podmiot, który filozofka obejmuje formułą: „my-jesteśmy-(wszyscy)-w-tym-razem-ale-nie-jesteśmy-jednym-i-tym-samym”. Tak ujmowana posthumanistyczna i postantropocentryczna podmiotowość może być rozumiana jako rezultat procesu stawania się nie w binarnych przeciwieństwach, lecz w międzygatunkowych powiązaniach (Braidotti 2019, s. 68). Kluczowa dla etyki kategoria sprawiedliwości, koncentrując się na zoe, musi być zdaniem filozofki wspierana przez etykę relacyjną konieczną w sytuacji, gdy „jesteśmy w tym razem”. W systemie nauki wiążą się z tym nie tylko decyzje w zakresie wyboru lub konstruowania przydatnych teorii, słownika i metodologii, lecz także decyzje o charakterze etycznym. Nawet niewielkie przesunięcia na drodze poznania, zmiana perspektywy, inaczej postawione pytanie, próbowanie nowej soczewki podczas przyglądania się ludzko-nie-ludzkiemu aranżacjom rzeczywistości mogą sprzyjać rozwijaniu krytyk i reinterpretacji podmiotu jako figury onto-epistemologicznego uprzywilejowania. Wyraźnie eksponuje ten aspekt poznania dobrze już rozpoznana

koncepcja wiedz usytuowanych Haraway, która nie tylko wskazuje na konieczność sproblematyzowania przez poznający podmiot własnego usytuowania względem teorii, wiedzy i świata, lecz także uświadomienia sobie, że przedmiot wiedzy to także aktor i sprawca, a nie wyłącznie „ekran, obojętne tło lub oczekujące na eksploatację zasoby naturalne, posłuszny niewolnik tego, który likwiduje dialektykę poprzez wyjątkowy status własnej sprawczości jako źródła «obiektywnej» wiedzy” (Haraway 1988, s. 592). Jak przekonuje filozofka i biologka, świata nie można traktować jako zasobów znajdujących się na wyciągnięcie ręki, których używa się w imię odkrywania prawdy i poszerzania pola wiedzy. Nie jesteśmy wobec świata „zewnątrzni”, współtworzymy go, podobnie jak on współkonstruuje nas.

Świadome usytuowanie podmiotu w procesie poznania oznacza również, że jest w nim osadzony, będąc jednym z elementów wytwarzanej wiedzy, co staje się przedmiotem szczególnej krytycznej (auto)refleksji. Projekt wiedz usytuowanych, koncepcja splatania natury i kultury bez uprzywilejowywania sprawczości którejs z tych domen, podobnie jak przywołana powyżej propozycja myślenia o wytwarzaniu rzeczywistości jako procesie intra-akcji materii Barad, stanowią przykłady praktyk poszerzania i rearanżacji myślenia o kierunkach i celach poznawania rzeczywistości, a także o zasadach jej istnienia. Wyzwanie to uwzględnili w pewnym sensie Peter Reason i William R. Torbert, postulując przyjęcie epistemologii poszerzonej, przekonując, że wiedza doświadczalna polega na odczuwaniu i wyobrażaniu sobie obecności jakiejś istoty, osoby, energii, miejsca, procesu lub rzeczy za sprawą uczestniczącego, empatycznego rezonansu (Reason, Torbert 2010, s. 131). Perspektywa relacyjnego i asambalżowego urzędzenia rzeczywistości, która nie eksponuje centralnie lokowanego podmiotu ludzkiego, rezonuje również w etnografii wielogatunkowej (Kirksey, Helmreich 2010), w antropologii środowiskowej, posthumanistycznie sprofilowanej etnografii globalnych powiązań Anny Lowenthaupt Tsing (2015), w antropologii antycypacji Kirsten Hastrup (2018), w koncepcji krajobrazu kulturowego Tima Ingolda (1993), w meandrującym nurcie błękitnej humanistyki (Neimanis 2016) i wielu innych propozycjach rozwijania wyobraźni naukowej na czasy Antropocenu. Wiedza, która powstaje w tych nurtach, klaruje się w zwrotności refleksji, uprawomocniając swoją akademickość w pół drogi z wiedzami lokalnymi oraz kategoriami wypracowywanymi z potrzeby uchycenia procesualności i narastania nie tylko wiedzy, lecz także tego, co poznawane. W szerszej perspektywie odpowiedzialność wynikająca z uznania splątanej, relacyjnej natury rzeczywistości jest zarówno epistemiczna, jak i etyczna. „Epistemologicznie chodzi o wytwarzanie adekwatnej wiedzy w świecie i dla świata. Etycznie wiąże się to z tworzeniem afirmatywnych wielogatunkowych relacji” (Braidotti 2019, s. 62). W nowomaterialistycznej perspektywie zdolność do wytwarzania wiedzy przestaje być wyłącznym przywilejem ludzi, stając się rezultatem pracy całej żywej materii i samoorganizujących się sieci technologicznych (Braidotti 2019, s. 62).

Niezwykle ważnym źródłem legitymizowania określonych praktyk i postaw wobec tych relacyjnych konceptualizacji świata i wiedzy są także spekulatywne fabulacje pozwalające sięgać wyobraźnią poza jej aktualne horyzonty i empiryczne fakty. „Ziemi nie obchodzą historie, które opowiadają sobie ludzie; reaguje ona na to, co ludzie

robią, i w konsekwencji zmienia się nieodwracalnie (Gray 2013, s. 6, za: Żylińska 2015, s. 55). Do pomyślenia jest jednak oświetlanie zagadnień etycznych poprzez odnoszenie ich do wyzwań przeczuwanej, antycypowanej i diagnozowanej przyszłości oraz afektywnych faktów oddziałujących na nasze emocje i wyobraźnię (Massumi 2019, s. 141–163). Na takim pomysle ufundowana jest m.in. humanistyka prewencyjna, która czerpie z minionych doświadczeń, by konfrontować je z teraźniejszością i odnosić w trybie zapobiegawczym do przyszłości. Jak czytamy w publikacji prezentującej ten nurt, humanistyka prewencyjna „działa tym samym na podobieństwo intelektualnej szczepionki. Wzmacniając indywidualną i zbiorową podmiotowość, ćwicząc wyobraźnię i przepracowując traumy, wspiera budowanie warstwy ochronnej, która pomaga przetrwać trudne czasy globalnego kryzysu ekologicznego, politycznego i społecznego” (Resilience Academic Team (RAT) 2022, s. 6).

NOWE SŁOWNIKI, NOWE WRAŻLIWOŚCI

Pytając o samopoczucie, potrzeby i preferencje roślin i zwierząt, rzecz jasna dokonujemy antropomorfizacji, nawet jeśli na poziomie komunikacji poszukujemy inwencyjnych form językowego zaznaczenia odrębności i swoistości organizmów, które ludźmi nie są. Nie ma tutaj miejsca na rozwijanie wątku mówienia w imieniu i wobec bytów poza człowiekiem, jednak warto mieć na uwadze, że niemożność odcięcia się od reżimów językowych w praktykach tworzenia opowieści o trans-relacyjnym charakterze rzeczywistości nie oznacza konieczności rezygnacji z rozwijania dyskursów reorientujących uwagę i zachęcających do reinterpretacji zakresów znaczeniowych określonych kategorii i pojęć. Nowe słowniki nie zawierają zatem postantropocentrycznych, antropocenicznych ekwiwalentów „tradycyjnych” słów, jakich należy używać, by rozwijać narracje wpisujące się w wielowątkową opowieść o Antropocenie i radykalnej zmianie konceptualizowania świata, będącego jednym z najważniejszych wyzwań tej epoki. Glosariusze ostatnich dekad tłumaczą i oswajają nowe modele wiedzy, które nie są już fundowane na radykalnym dualizmie kultury i natury, nie koncentrują się wyłącznie na człowieku, lecz w postantropocentrycznej perspektywie proponują krytyczne, uważne poznawanie relacyjnie urządzonej, więcej-niż-społecznej rzeczywistości (zob. Braidotti, Hlavajova 2018). Autorzy i autorki zawartych w nich opisów, definicji, kategorii oraz pojęć zachęcają do troszczenia się, rozwijania solidarności, nadziei i afirmacji rozumianych nie tylko w kategoriach emocji i afektów społecznych, lecz także jako nowych, krytycznych formuł profilowania wiedzy w taki sposób, by spletała ze sobą aspekty wspólnotowy (międzygatunkowy), teoriopoznawczy i etyczny.

Wydaje się, że ekologizowanie wiedzy rozumiane jako rozwijanie badań i refleksji naukowych z troską o środowisko, klimat, a zatem ze zwróceniem uwagi na dobrostan człowieka i bytów poza-ludzkich, nie stanowi współcześnie większej kontrowersji. Dyskusję rozbudzają natomiast praktyki stawiające znak równości między etyką a nauką, zatem takie, które przemieszczają porządki w argumentacji na rzecz

wyższości tej pierwszej nad teoriopoznawczymi celami tej drugiej. Życie biologiczne jest obszarem, w ramach którego trudno mówić o równości gatunków i koegzystencji organizmów wolnej od procesów niszczenia, destrukcji, śmierci i odradzania się życia i materii. Tym samym wydobywanie z nierównych relacji biologicznych argumentów natury etycznej odnoszonych do humanistycznych i społecznych modeli wiedzy oraz praktyk badawczych przemieszcza refleksję etyczną, kierując ją niekiedy w ślepe zaułki i na niepewne ścieżki.

Nawiasem mówiąc, pojawiające się w posthumanistycznie profilowanych dyskusjach przekonanie o tym, że nieintencjonalne i nieświadome niszczenie środowiska podczas codziennych praktyk jest zaburzaniem określonych ekosystemów i wyrazem braku wrażliwości międzygatunkowej, wydaje się problematyczne. Z czyjej bowiem perspektywy patrzemy na ekosystemy i z powodu jakich przesłanek wnioskujemy o dewastacji i uśmiercaniu natury? Z jakiej pozycji wypowiadamy się w trybie manifestu i o czyje prawa się upominamy? Zakładam przy tym, że przedmiotem rozważań etycznych na teraźniejsze i przyszłe uwikłania nie jest pojedynczy przypadek określonego zachowania lub działania człowieka wobec bytu poza-ludzkiego, lecz wieloskalowe relacyjne układy, w których współuczestniczymy. „Nie chodzi tu tylko o to, że antropocen tkwi w naszych umysłach, ale raczej o to, że nasze ciała żyją w antropocenie” (Vermeulen 2018, s. 125). Złożony wymiar etycznego działania w świecie więcej-niż-społecznym uświadamia dyskusja o „empatii po człowieku” (Sands 2019a), a przede wszystkim pytanie o gotowość współodczuwania człowieka z gatunkami fauny i flory. Na czym polega etyczne współbycie z roślinami i gdzie przebiegają granice tej międzygatunkowej empatii (Marder 2012)? Czy w trosce o zwierzęta nie faworyzujemy tego, co „znajome, ssakowate i urocze” (Sands 2019b); czy mamy w sobie otwartość na etyczne myślenie o owadach sytuujących się na „krawędziach świadomości” (Loo, Sellbach 2015, s. 80)?

Zatem etyczny namysł nad przeszłymi, aktualnymi i przyszłymi postaciami świata więcej-niż-społecznego dotyczy nie tylko postantropocentrycznej refleksji o kondycji i umiejscowieniu wielu powiązanych ze sobą podmiotów w procesach o rozmaitych skalach i wymiarach. Jest to także okazja do zredefiniowania granic wrażliwości i odpowiedzialności ludzkiej, a w kontekście krytycznych studiów nad nauką zachęta do przemyślenia procesów produkcji wiedzy w relacjach z wielogatunkowym zewnętrzem akademii. Troska o wspólnie konfigurowany świat wyostrza potrzebę stawiania kolejnych pytań także o ludzkie umiejscowienie „w” i „wobec” rzeczywistości międzygatunkowej, a zatem o to, jak funkcjonować, działać i współbyć z bytami poza człowiekiem. Sposoby, w jakie angażujemy się w opisywanie, badanie i wyjaśnianie transrelacyjnie urządzonej rzeczywistości więcej-niż-społecznej, wyznaczają ramy etyczne naszych praktyk badawczych oraz przyjmowanych modeli wiedzy. W tym sensie przepływy wiedzy akademickiej spletają się z refleksjami, wyborami i konsekwencjami natury etycznej i odpowiedzialnością za nie również w wymiarze środowiskowo-ekologicznym.

OD WYKLUCZENIA W SPLĄTANIU DO MYŚLENIA DYFRAKCYJNEGO

Narracje o splątaniu zmieniły nie tylko wyobraźnię społeczną, lecz także naukę, otwierając nowe perspektywy postrzegania rzeczywistości w kategoriach splotów, relacji i asamblaży. W kontekście kryzysu klimatycznego i aktualnej potrzeby poszerzenia teorii społecznej o wymiary środowiskowe, materialne i technologiczne wspomniane perspektywy pozwalają dostrzec i sproblematyzować ekologiczną odpowiedzialność człowieka w złożonych układach więcej-niż-społecznych. Wskazują również na potrzebę nawiązywania bardziej odpowiedzialnych relacji z innymi gatunkami, środowiskami i społecznościami. Braidotti upomina się o transwersalne międzygatunkowe wspólnoty dążące do produkcji afirmatywnej polityki i relacji etycznych (2019). Haraway zwraca uwagę na infrastrukturalne i materialno-semiotyczne relacje, które reprodukują i naturalizują nierówności, odsłaniając sposoby, w jakie antropocentryczne układy relacji mogą wzmacniać nierówności społeczno-ekonomiczne, skrywając praktyki wykluczania tych, którzy są postrzegani jako zanurzeni w świat natury (Haraway 1992, s. 295–337). Jednak praktykowanie konceptualnych propozycji i wprawianie w ruch kategorii oswojonych na poziomie dyskursywnym nie jest prostym zadaniem.

Etycznego namysłu wymaga samo skalowanie zjawisk i ich wplatanie (włączanie) w układy analizowanych zjawisk lub z nich wyplatanie (wyłączanie). Nawiasem mówiąc, oczywiste jest, że w samej kategorii splotu mieści się ruch ekskluzji. Być może, jak przekonuje filozofka Jane Bennette, etyczna odpowiedzialność jednostki ludzkiej polega na jej reakcji na asamblaże, w których uczestniczy, co skłania osoby prowadzące badania do autorefleksji i stawiania kolejnych pytań. „Czy próbuję wycofać się z asamblaży, których trajektoria prawdopodobnie wyrządzi szkody? Czy dołączam do asamblaży, których zbiorowa efektywność zmierza do realizacji szlachetniejszych celów?” (Bennett 2010, s. 37–38). Krytykę etyki relacji i splątania rozwija Eva Haifa Giraud, postulując jej koncepcyjną reorientację. W książce *What comes after entanglement? Activism, anthropocentrism, and an ethics of exclusion* socjolożka przekonuje, że „zamiast skupiania się na etyce opartej na relacyjności i splątaniu ważne jest, aby pełniej rozwinąć etykę wykluczenia, która zwraca uwagę na podmioty, praktyki i sposoby bycia, które zostają wyeliminowane, gdy inne splątane rzeczywistości się materializują” (Giraud 2019, s. 2). Mimo uznania, iż narracje o splątaniu chwytają coś ważnego o świecie, badaczka podkreśla, że jednocześnie przemilczają wątek tego, co nie mieści się w splocie. Giraud koncentruje swoje rozważania na kategoriach tarcia, wykluczenia i marginalizacji, dostrzegając, iż odgrywają one istotną rolę w kształtowaniu doświadczanej rzeczywistości. Jak przekonuje, wszystkie te praktyki wymykają się figurze splątania przesłaniającej konflikty i różnice, które powinny zostać dostrzeżone i uznane w procesie wyznaczania przestrzeni dla interwencji w jej polityczno-etycznym wymiarze (Giraud 2019, s. 2). Na tarcia w asamblażowo ujętych światach ponad dekadę wcześniej zwróciła uwagę Anna Lowenthaupt Tsing, dostrzegając je w przypadkowych spotkaniach ludzi i nie-ludzi, które nie zawsze przebiegają w relacjach wzajemności i współdziałania, prowadząc do zwrotów akcji i nieprzewidzianych w czasie i przestrzeni konsekwencji (Tsing 2005).

W jeszcze inny sposób koncepcję bezkonfliktowego splątania demontuje fizyczka i filozofka nowego materializmu Karen Barad, przenosząc kategorię splotu na poziom onto-epistemologii. Opowiada się przy tym za metodologią dyfrakcyjną, „która umożliwia genealogiczne analizy tego, jak powstają granice, zamiast wcześniej zakładać zestawy utartych binarności” (Barad 2007, s. 30). Dyfrakcja pomaga dostrzec różnice w miarę ich pojawiania się, uświadamiając mechanizmy i znaczenia wykluczeń. Wyjaśniając konieczność reinterpretacji binaryzmów, takich jak np. natura–społeczeństwo, Barad odrzuca ich konceptualizację jako domen ontologicznie samodzielnych i niezależnych od siebie, w zamian proponując dyfrakcyjną analizę relacji między „naturalnym” i „społecznym” skoncentrowaną na intra-relacyjnym stawianiu się tych domen, bez podkreślania ich granic oraz definiowania jednej z nich w odniesieniu do utrwalonej postaci drugiej.

Proponowana przez filozofkę zmiana w myśleniu o ontologii i relacyjnej materii wiąże się z rekonceptualizacją innych podstawowych pojęć filozoficznych, takich jak „przestrzeń, czas, materia, dynamika, sprawczość, struktura, subiektywność, obiektywność, poznanie, intencjonalność, dyskursywność, performatywność, splątanie i etyczne zaangażowanie” (Barad 2007, s. 31). Jak przekonuje filozofka:

Zgodnie z ramami sprawczego realizmu zjawiska są ontologiczną nierozdzielnością intra-działających agend. Co ważne, twierdzą, że zjawiska nie są jedynie rezultatem ćwiczeń laboratoryjnych zaprojektowanych przez podmioty ludzkie, lecz różnicującymi się wzorcami materii („wzorcami dyfrakcyjnymi”) powstającymi w wyniku skomplikowanych sprawczych intra-działań wielu materialno-dyskursywnych praktyk lub aparatów produkcji cielesnej, gdzie aparaty nie są jedynie instrumentami obserwacyjnymi, lecz praktykami wyznaczającymi granice – specyficznymi materialnymi (re)konfiguracjami świata – które mają znaczenie (Barad 2007, s. 206).

W kontekście krytycznej refleksji o znaczeniu i użyteczności wiedzy akademickiej istotne są podkreślane przez filozofkę relacyjne powiązania praktyk dyskursywnych oraz znaczenia ze zjawiskami materialnymi, co wpływa m.in. na sposób pojmowania zmiany społecznej, odpowiedzialnie rozwijanej edukacji i praktykowanej nauki. W nowomaterialistycznej, posthumanistycznej refleksji Barad podkreśla konieczność przekroczenia modelu poznania, w którym człowiek jest obserwatorem zewnętrznym wobec materializującego się świata, a także jedynym sprawczym podmiotem w procesach powstawania wiedzy. Jak przekonuje, żadna teoria, która zakłada, że uwzględni materię w całej jej historyczności, nie może być budowana na konceptualnym rozróżnieniu między człowiekiem a bytem poza-ludzkim.

* *

Etyka dla aktualnych i przyszłych form społeczno-środowiskowego i ekologiczno-ekonomicznego uwikłania nie musi manifestować się w narracjach winy i odkupienia, odpowiedzialności oraz wyrzutów sumienia wynikających z marazmu wobec świadomości kryzysu klimatycznego oraz dewastacji planety. Krytycznego namysłu wymagają projekty takiej formuły etycznej, która otoczy troską i opieką również człowieka żyjącego w rozmaitych konfiguracjach naturokultury, doświadczającego zmian i katastrof klimatycznych, narażonego na skażenia, choroby, lęki i frustracje,

migracje, dezorientację, brak jasnej wizji przyszłości związanych z „przegrzaniem świata”, w którym żyjemy. W innym miejscu, rozważając wyzwania antropologii wobec Antropocenu (zob. Majbroda 2021), proponowałam, by widzieć w ekologizacji wiedzy jedną z odpowiedzi na *overheated world* (Eriksen 2016) będącą konsekwencją nie tylko wzrostu temperatury na Ziemi, lecz także szybkości, z jaką wymykają się ludzkiej kontroli zmiany gospodarcze, środowiskowe i społeczne o nieprzewidywalnych, szkodliwych dla życia na Ziemi skutkach (Eriksen, Stensrud 2019, s. 1). Diagnoza dotycząca przegrzania świata staje się również jednym z pilnych wyzwań w kontekście konieczności wynajdywania nowych, poszerzonych formuł etycznych na czasy uświadomionych ludzko-nie-ludzkich uwikłań w różnych domenach życia. Przestrznią uspołeczniania przyczyn, przebiegów i skutków kryzysów społeczno-środowiskowych oraz przyszłości, które po nich nadejdą, jest bez wątpienia rozsądna edukacja będąca narzędziem kreowania wyobraźni społecznej i reorientowania jej ku uważności, solidarności, odwadze i odpowiedzialności. Nie myślę przy tym o potrzebie rozwijania edukacji, która roztaczałaby wizje harmonijnego, równego aż do jedni, pozbawionego agonu życia na Ziemi, lecz o kreowaniu perspektyw i postaw racjonalnego funkcjonowania w świecie półmroku ze świadomością kondycji planety (Bozalek i in. 2018, s. 97–112). Nawiązując do koncepcji mrocznej ekologii Timothy’ego Morthona (2023), proponuję myślenie o kategorii półmroku jako własności rzeczywistości, która zachęca do prognozowania i uczenia się przyszłego współistnienia, inwestując przy tym w relacje i rozsądnie dawując tzw. ekooptymizm.

Wyzwania Antropocenu wymagają od antropolożek i antropologów nie tylko rozwijania otwartych na splotowość świata opowieści, lecz także ekologizacji wiedzy, słuchu środowiskowego i poczucia odpowiedzialności za prowadzone badania i współtworzoną wiedzę. W naukach społecznych i nowej humanistyce coraz wyraźniejsze staje się przekonanie, że u podstaw kryzysów ekologicznych i środowiskowych znajdują się epistemologie, które stwarzają iluzoryczne poczucie ontologicznego rozdzielania między sferą ludzką a poza-ludzką. Dziedzictwo tej dysocjacji utrudnia dyskusję o potrzebie transrelacyjnego myślenia o rzeczywistości. Relacje człowieka z całą planetą i lokalnymi ekosystemami przez długie lata były interpretowane i wartościowane zgodnie z „logiką inności” i „hiper-separacji” (Plumwood 2002, s. 117). Konieczne jest zatem poszukiwanie i uruchamianie nowych sposobów myślenia i działania, które przesunęłyby optyki widzenia rzeczywistości z kategorii hierarchicznych układów w stronę asamblaży wielu relacji, co mogłoby sprzyjać wypracowaniu bardziej zrównoważonych praktyk ekonomicznych, odpowiedzialnych zachowań społecznych i adekwatnych wzorców etycznych na teraźniejsze i przyszłe czasy. W kontekście krytycznych studiów nad akademią etyki dla teraźniejszych i przyszłych uwikłań wskazują na konieczność refleksyjnego namysłu nad procesami wiedzytwórczymi oraz (nie)przydatnością wiedzy akademickiej w zmaganiu się z realnymi wyzwaniami, problemami i potrzebami dostrzeganymi w życiu więcej-niż-społecznym.

LITERATURA

- Abu-Lughod Lila 2000, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.
- Albó Xavier 2018, Suma Qamaña or Living Well Together: A Contribution to Biocultural Conservation, [w:] R. Rozzi, R.H. May Jr., F. Massardo (red.), *From Biocultural Homogenization to Biocultural Conservation*, Springer, Cham, s. 333–342.
- Angrosino Michael 2010, *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Archer Margaret S. 2013, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Warszawa.
- Archer Margaret S. 2019, *Kultura i sprawczość*, tłum. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Arias-Arévalo Paula, Martín-López Berta, Gómez-Baggethun Erik 2017, Exploring Intrinsic, Instrumental, and Relational Values for Sustainable Management of Social-Ecological Systems, *Ecology and Society*, vol. 22, nr 4, b.s.
- Barad Karen 2003, Posthumanist Performativity: Toward and Understanding of How Matter Comesto Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, s. 801–831.
- Barad Karen 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham.
- Benedict Ruth 1934, Anthropology and the Abnormal, *The Journal of General Psychology*, vol. 10, nr 1, s. 59–82.
- Bennett Jane 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.
- Bozalek Vivienne, Bayat Abdullah, Gachago Daniela, Motala Siddique, Mitchell Veronica, 2018, A Pedagogy of Response Ability, [w:] V. Bozalek, R. Braidotti, T. Shefer, M. Zembylas (red.), *Socially Just Pedagogies: Posthumanist, Feminist and Materialist Perspectives in Higher Education*, Bloomsbury Academic, London, s. 97–112.
- Braidotti Rosi 2014, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Braidotti Rosi 2019, *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge.
- Braidotti Rosi, Hlavajova Maria (red.) 2018, *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London–Oxford–New York.
- Caplan Pat 2003, *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*, Routledge, London–New York.
- Carrithers Michael 2005, Anthropology as a Moral Science of Possibilities, *Current Anthropology*, vol. 46, nr 3, s. 433–456.
- Chassagne Natasha 2019, Sustaining the ‘Good Life’: Buen Vivir as an Alternative to Sustainable Development, *Community Development Journal*, vol. 54, nr 3, s. 482–500.
- Chibvongodze Danford T. 2016, Ubuntu is Not Only about the Human! An Analysis of the Role of African Philosophy and Ethics in Environment Management, *Journal of Human Ecology*, vol. 53, nr 2, s. 157–166.
- De Saussure Ferdinand, 1961, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix 2015, *Tysiąc plateau*, tłum. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa.
- Ellis Carolyn, Bochner Arthur 2006, Analyzing Analytic Autoethnography. An Autopsy, *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 35, nr 4, s. 429–449.
- Eriksen Thomas Hylland 2016, *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London.
- Eriksen Thomas Hylland, Stensrud S. B. (red.) 2019, *Climate, Capitalisme and Communities. An Anthropology of Environmental Overheating*, Pluto Press, London.

- Faubion James 2011, *An Anthropology of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Firth Raymond 1991, *Tikopia Songs Poetic and Musical Art of a Polynesian People in the Solomon Islands*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giraud Eva Haifa 2019, *What Comes after Entanglement? Activism, Anthropocentrism, and An Ethics of Exclusion*, Duke University Press, Durham.
- Gray John 2013, Are We Done For?, *The Guardian*, 6 lipca, s. 6.
- Guattari Félix 2006, *Chaosmosis: An Aetico-Aesthetic Paradigm*, tłum. P. Baines, J. Pefanis, Power Publication, Sydney.
- Haraway Donna 1988, Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege in Partial Perspective, *Feminists Studies*, nr 3, s. 575–599.
- Haraway Donna 1992, The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others, [w:] L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (red.), *Cultural Studies*, Routledge, New York, s. 295–337.
- Haraway Donna 2012, Manifest gatunków stowarzyszonych, [w:] A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 241–260.
- Hastrup Kirsten 2008, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hastrup Kirsten 2018, Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce, tłum. E. Klekot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 127–153.
- Hawkins Gay 2017, Ethical Blindness: Plastics, Disposability and the Art of Not Caring, [w:] V. Kinnunen, A. Valtonen (red.), *Living Ethics in a More-Than-Human World*, The University of Lapland, Rovaniemi, s. 15–28.
- Howell Signe (red.) 1997, *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London.
- Ingold Tim 1993, The Temporality of Landscape, *World Archeology*, vol. 25, nr 2, s. 152–174.
- Ingold Tim 2018, *Splatać otwarty świat*, tłum. E. Klekot, D. Wąsik, Instytut Architektury, Kraków.
- Kafar Marcin, Kacperczyk Anna (red.) 2020, *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Kaniowska Katarzyna, Modnicka Noemi M. (red.) 2010, *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Łódzkiego, Wrocław–Łódź.
- Kaźmierska Kaja 2020, Ethical Aspects of Social Research: Old Concerns in the Face of New Challenges and Paradoxes. A Reflection from the Field of Biographical Method, *Qualitative Sociology Review*, vol. 16, nr 3, s. 118–135.
- Kirksey Eben, Helmreich Stefan 2010, The Emergence of Multispecies Ethnography, *Cultural Anthropology*, vol. 25, nr 4, s. 545–576.
- Kohn Eduardo 2014, Toward an Ethical Practice in the Anthropocene, *HAU*, nr 4, s. 459–464.
- Kohn Eduardo 2015, Anthropology of Ontologies, *Annual Review of Anthropology*, nr 44, s. 311–327.
- Kozhevnikova Magdalena 2024, O problemie etyki ekologiczującej w badaniach etnograficznych. Refleksje w cieniu Antropocenu, *Etnografia Polska*, t. 68, s. 137–145.
- Kuźma Inga (red.) 2013, *Tematy trudne: Sytuacje badawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Laidlaw John 2014, *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Loo Stephen, Sellbach Undine (2015), Insect Affects the Big and Small of the Entomological Imagination in Childhood, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 20, nr 3, s. 79–88.
- Majbroda Katarzyna 2019, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Oficyna Wydawnicza „Atut”, Wrocław.
- Majbroda Katarzyna 2020, Epistemiczne pułapki-metodologiczne niepokoje. Autoetnografia jako wyraz sprawczości i inwencyjności wobec nieprzewidywanego (*serendipity*) w antropologicznej praxis, [w:] M. Kafar, A. Kacperczyk (red.), *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia”. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 289–321.

- Majbroda Katarzyna 2021, Antropologiczne otwarcie na postantropocentryzm. Sprawczość bytów poza-ludzkich w procesie ekologizacji wiedzy, *Lud*, t. 105, s. 243–274.
- Marder Michael 2012, The Life of Plants and the Limits of Empathy, *Dialogue*, vol. 51, s. 259–273.
- Marr Natalie, Lantto Mirjami, Larsen Maia, Judith Kate, Brice Sage, Phoenix Jessica 2022, Sharing the Field: Reflections of More-Than-Human Field/work Encounters, *GeoHumanities*, vol. 8, nr 2, s. 555–585.
- Massumi Brian 2019, Przyszłe narodziny afektywnego faktu, tłum. J. Tabaszewska, *Teksty Drugie*, nr 6, s. 141–163.
- Moore James W. (red) 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and The Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Morthon Timothy 2023, *Mroczna ekologia. Ku logice przyszłego współistnienia*, tłum. A. Barcz, Oficyna Związków Otwarty, Warszawa.
- Neimanis Astrida 2016, *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury Academic, London.
- Ortner Sherry B. 2016, Dark Anthropology and Its Others: Theory Since the Eighties, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, nr 1, s. 47–73.
- Pawlak Marek 2018, *Zawstydzona tożsamość. Emocje, idologie i władza w życiu polskich migrantów w Norwegii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Peirce Charles S. 1931–1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. 1–6, Cambridge University Press, Cambridge.
- Plumwood Val 2002, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London–New York.
- Puig de la Bellacasa Maria 2017, *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human World*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Rapley Tim 2010, Some Pragmatics of Qualitative Data Analysis, [w:] D. Silveman (red.), *Qualitative Research: Theory, Method, and Practice*, Sage Publications Ltd, London, s. 273–290.
- Reason Peter, Torbet William 2010, Zwrot działaniowy. Ku transformacyjnej nauce społecznej, [w:] H. Cervinkova, B.D. Gołębiak (red.), *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, s. 17–152.
- Reed-Danahay Deborah (red.) 1997, *Auto/ethnography. Rewriting the Self and the Social*, Oxford University Press, Oxford.
- Resilience Academic Team (RAT) 2022, Wprowadzenie. Humanistyka prewencyjna, [w:] Resilience Academic Team (RAT), *Humanistyka prewencyjna*, Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Wrocław–Poznań, s. 7–24.
- Sands Danielle 2019a, Empathy Beyond the Human, [w:] R. Braidotti, E. Jones, G. Klumbyte (red.), *More Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London, s. 43–54.
- Sands Danielle 2019b, *Animal Writing: Storytelling, Selfhood and the Limits of Empathy*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Skolimowski Henryk 1991, *Ocalić Ziemię (Świat filozofii ekologicznej)*, tłum. K. Waloszczyk, Wydawnictwo Krzysztofa Staszewskiego, Warszawa.
- Skolimowski Henryk, 1993, *Filozofia żyjąca (ekofilozofia jako drzewo życia)*, tłum. J. Wojciechowski, Pusty Obłok, Warszawa.
- Ślęzak Izabela 2020, Etyka w „Niezbędniku Badacza”. Kwestie etyczne w podręcznikach metod badań jakościowych, *Przegląd Socjologiczny*, t. 69, nr 3, s. 11–36.
- Torralba Mario, Nishi Maiko, Cebrián-Piqueras Miguel A., Quintas-Soriano Cristina, García-Martín María, Plieninger Tobias 2023, Disentangling the Practice of Landscape Approaches: A Q-method Analysis on Experiences in Socio-Ecological Production Landscapes and Seascapes, *Sustainability Science*, nr 18, s. 1893–1906.
- Tsing Anna Lowenthaupt 2005, *Fricton: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton–Oxford.

- Tsing Anna Lowenthaupt 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Vermeulen Thimoteus 2018, *Ecopathy*, [w:] R. Braidotti, M. Hlavajova (red.), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, London, s. 125–129.
- Viveiros de Castro Eduardo 1998, Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nr 4, s. 469–488.
- Warfield Kate 2019, Becoming Method(ologist): A Feminist Posthuman Autoethnography of the Becoming of a Posthuman Methodology, *Reconceptualizing Educational Research Methodology*, vol. 10, nr 2–3, s. 147–172.
- Wilde Poppy 2020, I Posthuman. A Deliberately Provocative Title, *International Review of Qualitative Research*, vol. 13, nr 3, s. 365–380.
- Zenker Olaf, Kumoll Karsten 2010, Prologue: Opening Doors Beyond Writing Culture, [w:] O. Zenker, K. Kumoll (red.), *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*, Berghahn Books, New York–Oxford, s. 1–38.
- Żylińska Joanna 2015, Czy mamy bać się końca świata? Afekt, geologia i posthumanizm jako wyznaczniki nowego horyzontu w humanistyce, [w:] R. Nycz, A. Łebkowska, A. Dauksza (red.), *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 49–69.

KATARZYNA MAJBRODA

THE ANTHROPOLOGICAL ETHICS ON THE PRESENT AND FUTURE ENTANGLEMENTS
IN THE MORE-THAN-SOCIAL WORLD

Key words: agency, Anthropocene, anthropology, ecologisation of knowledge, entanglement, ethics, epistemology, exclusion, more-than-human world, posthumanism

The purpose of this article is to reflect on the ethical challenges of the Anthropocene. The ethical reflection is an indispensable part of the creation of anthropological knowledge, and then the process of its activation in academic and non-academic circulation. Ethics does not exist without man and follows man, his ability to think, empathy, imagination, empathy and responsibility. Ethics developed in the Anthropocene for current and future forms of socio-environmental and ecological-economic entanglement need not manifest itself in narratives of guilt and redemption, responsibility and remorse stemming from the frowning of eyebrows in the face of awareness of the climate crisis and devastation of the planet. It is therefore necessary to seek new ways of thinking that would change our optics of perceiving reality from categories of hierarchical arrangements to sets of multiple relationships that could promote the development of more sustainable economic practices, responsible social behavior and appropriate ethical patterns.

Adres Autorki:

dr hab. Katarzyna Majbroda, Prof. UWr
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UWr
ul. Szewska 50/51, 50-139 Wrocław
E-mail: katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5638-4240>

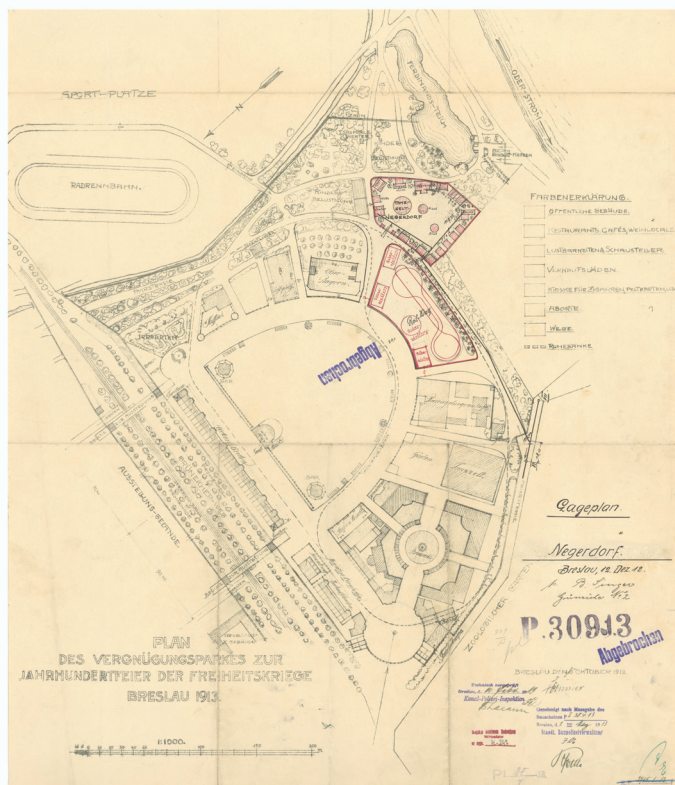
DOMINIKA CZARNECKA

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

PLAN „WIOSKI KONGIJSKIEJ” W PARKU ROZRYWKI WYSTAWY STULECIA (1913) WE WROCŁAWIU JAKO ŹRÓDŁO WIEDZY O POKAZACH ETNOGRAFICZNYCH

Pokazy etnograficzne (niem. *Völkerschauen*) były rodzajem quasi-etnograficznego przedsięwzięcia, polegającego na pokazywaniu europejskiej publiczności żywych przedstawicieli kultur pozaeuropejskich, w celu stwarzania iluzji możliwości odkrywania przez widzów różnic między ich „cywilizowanym” światem a światami ludzi „dzikich”¹. W drugiej połowie XIX wieku żywe wystawy „egzotycznych” ludów, które odzwierciedlały złożony system nierównorzędnych relacji władzy, były dla większości mieszkańców Europy pierwszą formą bezpośredniego kontaktu z pozaeuropejskim Innym. Wydarzenia tego typu oferowały europejskiej publiczności jedynie powierzchowne zrozumienie różnic rasowych i kulturowych, przyczyniając się do utrwalenia wielu uprzedzeń i stereotypów, których echa wciąż wybrzmiewają w różnych częściach Europy. Choć pokazy etnograficzne były wynalazkiem imperiów kolonialnych, to szybko stały się ważnym narzędziem konstruowania inności i umacniania kolonialnych wyobrażeń również w tych społeczeństwach, które nie posiadały kolonii zamorskich (Demski, Czarnecka 2021). Jako praktyki rasowe o silnym oddziaływaniu społecznym pokazy ludów pozaeuropejskich odegrały istotną rolę w procesach tworzenia hierarchii rasowych oraz rozwoju dyskryminacji rasowej w całej Europie (Blanchard i in. 2008; Czarnecka, Demski 2025). Współcześnie pamięć o pokazach, jak i materialne pozostałości po nich, są częścią trudnego europejskiego dziedzictwa, które pod wieloma względami i z różnych powodów pozostaje zapomniane, zaniedbane, i/lub marginalizowane, zwłaszcza w społeczeństwach Europy Środkowo-Wschodniej, często postrzeganych jako peryferyjne w kontekście globalnych historii kolonialnych (Balogun, Křížová 2024). Problematyczny ze współczesnej perspektywy fenomen pokazów etnograficznych wymaga prowadzenia dalszych badań i krytycznej refleksji.

¹ Kwerendy badawcze umożliwiające powstanie niniejszego artykułu zostały zrealizowane dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki, grant nr UMO-2021/43/B/HS3/03009, w ramach projektu „Kolekcje sporne. Nowe podejście do dziedzictwa pokazów etnograficznych w Europie Środkowej i Wschodniej”.

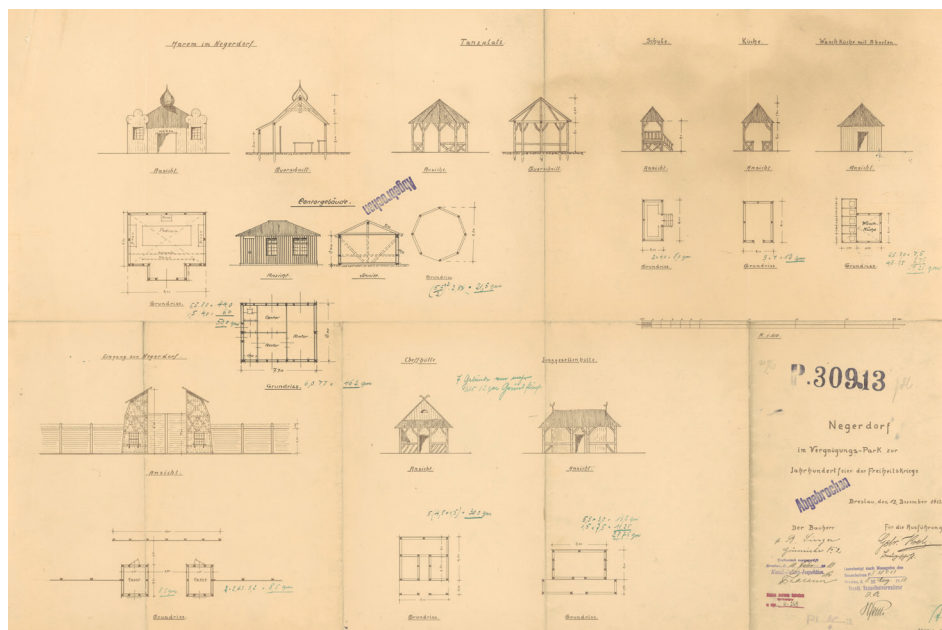


Fot. 1. Plan Negerdorf w parku rozrywki Wystawy Stulecia. Muzeum Architektury we Wrocławiu, Oddział Archiwum Budowlane, TP 950, sygn. MAT-VI-21334.

Niniejszy artykuł prezentuje kulisy organizacji „wioski etnograficznej” wzniesionej we Wrocławiu w 1913 roku w parku rozrywki Wystawy Stulecia (niem. Jahrhundertausstellung)². O ile historia gigantycznego kompleksu wystawowego, jak i wielu pojedynczych obiektów wybudowanych na Terenach Wystawowych doczekała się szczegółowych opracowań (Ilkosz 2005; Zwierz 2016), o tyle losy, konstrukcja i znaczenie „wioski kongijskiej” (niem. *Kongodorf*), na terenie której przez pięć miesięcy trwania Wystawy Stulecia odbywały się pokazy etnograficzne, pozostają jak dotąd niemal zupełnie nieznanymi. Celem niniejszego artykułu jest uzupełnienie tej luki.

Podstawą analizy są dwa dokumenty z 1912 roku, przechowywane w Muzeum Architektury we Wrocławiu, Oddział Archiwum Budowlane: plan „wioski etnograficznej” w parku rozrywki Wystawy Stulecia (TP 950, sygn. MAT-VI-21334) (fot. 1)

² Decyzja o przekazaniu Polsce Śląska wraz z Wrocławiem zapadła na konferencji poczdamskiej 2 sierpnia 1945 roku. W 1913 roku Wrocław (niem. Breslau) był miastem niemieckim. Ze względów praktycznych w artykule posługuję się wyłącznie polską nazwą miasta, w odniesieniu do zarówno przeszłości, jak i teraźniejszości.



Fot. 2. Rysunek architektoniczno-budowlany, obejmujący projekty poszczególnych obiektów wzniesionych w obrębie Negerdorf. Muzeum Architektury we Wrocławiu, Oddział Archiwum Budowlane, TP 950, sygn. MAT-VI-21335.

oraz powiązany z nim rysunek architektoniczno-budowlany, obejmujący projekty poszczególnych obiektów wzniesionych w obrębie „wioski etnograficznej” (TP 950, sygn. MAT-VI-21335) (fot. 2). Źródła takie jak mapy, plany czy rysunki rzadko są wykorzystywane w badaniach nad pokazami etnograficznymi. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie nowych możliwości badań nad wystawami ludów pozaeuropejskich wynikających z wykorzystania tego typu źródeł, jak również dekonstrukcja planu i rysunku architektoniczno-budowlanego „wioski kongijskiej”. Dekonstrukcja oznacza w tym przypadku ujawnianie przyczyn stojących za selektywnością tego, co jest poprzez plan i rysunek prezentowane, a co pozostaje w ścisłym związku z pytaniem o rodzaj wiedzy-władzy w ten sposób produkowanej i komunikowanej (Harley 1992). Pełniejsze rozpoznanie relacji władzy kryjących się za pozorną „niewinnością” świata ukazywanego za pomocą owych źródeł daje możliwość pogłębionego zrozumienia mechanizmów stojących za organizacją pokazów etnograficznych, przede wszystkim zaś za procesami konstruowania inności oraz powiązanych z nimi w sposób nierozzerwalny procesami konstruowania tożsamości – częścią tworzenia siebie jest formowanie Innego w ramach binarnej opozycji Ja–Inny (Macdonald 2023) – w Europie Środkowej.

WYSTAWA STULECIA I PARK ROZRYWKI

Wystawa Stulecia we Wrocławiu trwała od 20 maja do 26 października 1913 roku. W tym czasie odwiedziło ją około 1,5 mln ludzi. Wystawa zorganizowana z okazji setnej rocznicy rozgromienia armii napoleońskiej i wydania odezwy „Do mojego ludu” (*An Mein Volk*) przez Fryderyka Wilhelma III (1770–1840) była – jak na ówczesne czasy – przedsięwzięciem imponującym, zarówno pod względem rozmachu organizacyjnego, różnorodności wystaw tematycznych, jak i wielkości terytorialnej – na jej potrzeby przeznaczono obszar w północno-wschodnim rejonie miasta (łącznie 75 ha [Plan Wystawy 1913]), sąsiadujący z ogrodem zoologicznym i obejmujący część Parku Szczytnickiego. W rzeczywistości Wystawa Stulecia była czymś więcej niżli tylko celebracją wspomnianej rocznicy. Celem inicjatorów budowy gigantycznego kompleksu wystawowego, który ukształtował duży obszar terenów Wrocławia na kolejne dziesięciolecie, była manifestacja potęgi i wielkości Prus przez pryzmat dorobku kulturowego, gospodarczego i historii Śląska. Pomysłodawcą lokalizacji, tematyki, zakresu, jak i samej daty wystawy był dyrektor Śląskiego Muzeum Rzemiosła Artystycznego i Starożytności Karl Masner (1858–1936). Wystawę otworzył następca tronu, książę Fryderyk Wilhelm (1882–1951). Cesarz niemiecki i ostatni król Prus, Wilhelm II (1859–1941) nie objął jej patronatem i nie wziął udziału w uroczystych obchodach, gdyż poczuł się urażony faktem, że nie świętowano rocznicy zwycięskiej bitwy pod Lipskiem, a jedynie proklamację odezwy.

Największą ozdobą Terenów Wystawowych była Hala Stulecia (niem. Jahrhunderthalle), zaprojektowana przez Maxa Berga (1870–1947) i wzniesiona w latach 1911–1913 (Hala Stulecia b.d.)³. Niemal równie spektakularny był Pawilon Czterech Kopuł, zaprojektowany przez Hansa Poelziga (1869–1936). We wnętrzach budowli zaprezentowano Wystawę Historyczną poświęconą różnym aspektom epoki wojen napoleońskich (Katalog 1913), przy czym historia służyła w 1913 roku głównie kwestii propagandowej. Na Wystawę Stulecia składało się tak naprawdę wiele wystaw („Schlesische Chronik”, 1.04.1913), na Terenach Wystawowych wybudowano zaś liczne obiekty małej i dużej architektury, w tym m.in. amfiteatr, kawiarnie, staw, lunapark. Dążenie organizatorów wystawy do zapewnienia zwiedzającym poczucia komfortu i rozrywki (co bynajmniej nie stanowiło wówczas normy), było rozumiane jako istotny element wywierania wpływu na odbiorców, a także sposób na sukces finansowy całego przedsięwzięcia.

Teren nieistniejącego już parku rozrywki, który współcześnie jest częścią ogrodu zoologicznego, zajmował powierzchnię około 50 ha. Lunapark oferował zwiedzającym wiele różnorodnych atrakcji, w tym m.in.: kolejkę górską, restauracje, kino, place

³ Hala Stulecia została objęta ochroną konserwatorską na mocy wpisu do rejestru zabytków z 24 kwietnia 1962 roku (nr rejestru A/5291/198). Decyzją z 15 kwietnia 1977 roku (nr rejestru 343/Wm.) do rejestru zabytków wpisano Zespół Hali Stulecia. W 2006 roku Hala Stulecia została wpisana na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

zabaw dla dzieci, kolejkę lilipucią (niem. *Liliput Bahn*), wreszcie „wioskę murzyńską” (niem. *Negerdorf*) („Breslauer Zeitung”, 6.05.1913).

Materiał źródłowy, dotyczący interesującego mnie zagadnienia, jest skromny i fragmentaryczny. W ogłoszeniach prasowych z 1913 roku słowo *Negerdorf* wymieniane jest pośród szeregu atrakcji dostępnych na terenie lunaparku. Pomimo licznych kwerend prasowych, jak dotąd odnalazłam dwa tylko dłuższe opisy tego, co działo się w „wiosce kongijskiej”. Towarzyszą im reprodukcje fotografii grupy Afrykanów („Schlesische Chronik”, 1.08.1913; „Schlesische Zeitung”, 30.06.1913), przy czym jedynie w „Schlesische Chronik” pod ilustracjami został zamieszczony podpis – *phot. Ringatelier in Breslau* – wskazujący, że za wykonanie zdjęć odpowiadało studio Ringatelier. Z dużym prawdopodobieństwem powyższą nazwę należy łączyć z zakładem fotograficznym należącym do braci Barasch⁴. Na tle nielicznych materiałów źródłowych, które zachowały się do czasów współczesnych, wspomniany plan „wioski etnograficznej” oraz powiązany z nim rysunek architektoniczno-budowlany nabierają szczególnego znaczenia. Z powodu braku dodatkowych dokumentów nie można mieć pewności, że kształt „wioski”, która ostatecznie została wzniesiona, był dokładnym odzwierciedleniem zachowanego w archiwum planu „idealnego” – wątpliwości wywołują fioletowe pieczętki z napisem *Abgebrochen* (odwołany), które znajdują się zarówno na planie, jak i rysunku, nie wiadomo jednak, kiedy i przez kogo zostały wstawione. Jednocześnie żadne inne plany, jeśli takowe zostały kiedykolwiek sporządzone, nie zachowały się do czasów współczesnych. Z całą pewnością można natomiast stwierdzić, że „wioska etnograficzna” została wybudowana dokładnie w tym miejscu i na takim obszarze, który wskazano na planie, przy zachowaniu rozmieszczenia większości obiektów małej architektury, co potwierdza inny dokument, na którym nie ma analogicznych pieczętek (Plan Wystawy 1913).

O POKAZACH ETNOGRAFICZNYCH SŁÓW KILKA

Geneza pokazów etnograficznych sięga starożytności (Blanchard i in. 2008). W nowożytnej Europie wzrost zainteresowania wystawami ludów pozaeuropejskich rozpoczął się w latach 50. XIX wieku, najbardziej zaś intensywny rozwój tego typu wydarzeń datowany jest na okres od lat 80. XIX wieku do wybuchu I wojny światowej. Jako „wynalazek” imperiów kolonialnych pokazy etnograficzne były organizowane

⁴ Zakład fotograficzny braci Barasch (niem. *Atelier für Photographie Gebrüder Barasch*) mieścił się przy wrocławskim Rynku (niem. *Der Ring*), stąd prawdopodobnie nazwa Ringatelier, której stosowanie miało być może ułatwić potencjalnym klientom jego zlokalizowanie. Dwaj żydowscy kupcy, Georg (1866–?) i Artur (1872–1942) Barasch byli właścicielami całej sieci sklepów i domów towarowych. W 1904 roku we Wrocławiu przy Rynku Głównym otworzyli oni jeden z największych i najnowocześniejszych w Europie obiektów handlowych, Dom Towarowy Braci Barasch (niem. *Warenhaus Gebrüder Barasch*). Na ostatnim piętrze budynku mieściło się atelier fotograficzne (Ulrich-Kornacka 2018). Podczas Wystawy Stulecia Artur Barasch jako przewodniczący komitetu organizacyjnego ds. rozrywki rekrutował wystawców i zawierał z nimi umowy („Schlesische Chronik”, 1.07.1913).

nie tylko w Europie i Stanach Zjednoczonych (Demski, Czarnecka 2021; Lindfors 1999), lecz również w innych rejonach świata (Nanta 2008), przy czym według części badaczy był to w przeważającej mierze fenomen niemiecki (Oettermann 1992)⁵.

W latach 70. XIX wieku Carl Hagenbeck (1844–1913), lider handlu dzikimi zwierzętami, założyciel ogrodu zoologicznego w Hamburgu (1907) i jeden z najbardziej znanych w historii organizatorów pokazów etnograficznych, wypracował koncepcję opierającą się na projektowaniu wizualnych modeli, które reprodukowały popularne „ilustracje” geograficzne, znane europejskiej publiczności z innych źródeł (np. książek, prasy, fotografii) (Ames 2008). Kreowanie aury „autentyczności” wymagało sprowadzania do Europy przedstawicieli kultur pozaeuropejskich, jak też gatunków roślin, zwierząt, rodzimych artefaktów z różnych regionów świata. Kombinacja „typowych” elementów, które miały jakoby przedstawiać charakterystyczne cechy kulturowe danego regionu, choć w rzeczywistości nigdy nie występowały na tak niewielkich przestrzeniach i w tak skondensowanej formie, prowadziła do stwarzania przez organizatorów pokazów „egzotycznych” światów, w których odbiorcy mogli i chcieli się „zanurzać”.

Model wypracowany przez Hagenbecka był jedną z wizualnych form transmisji wiedzy imperialnej, stąd powiązanie go z metaforą „imperialnej chmury” (ang. *imperial cloud*) (Kamissek, Kreienbaum 2016) wydaje się zasadne. Pojęcie „imperialnej chmury” zostało zaproponowane dla skonceptualizowania wspólnego rezerwuaru wiedzy, która nie była powiązana z jednym tylko imperium, lecz miała charakter wielomiejscowy i była dostępna agentom różnych metropolii, jak też peryferii. Dzięki „wioskom etnograficznym”, które były organizowane w granicach imperiów kolonialnych, jak również poza nimi, wiedza imperialna oraz powiązane z nią pojęcia, narracje, stereotypy czy ideologie docierały do szerokiego grona odbiorców i stawały się powszechnie dostępne. Jednocześnie, jak wskazuje metafora „imperialnej chmury”, ponieważ wiedza imperialna nie należała do jednego tylko państwa czy imperium, niemożliwe było kontrolowanie dostępu do niej przez ściśle określoną grupę czy aktorów społecznych. Przykładowo, organizacją pokazów etnograficznych zajmowały się rozmaite przedsiębiorstwa, nie wyłączając nie-Europejczyków z kolonii zamorskich, w tym choćby pochodzącego z Indii Johna Hooda (Wooda) (Czarnecka 2020). Choć pierwsze „wioski tubylcze” (ang. *native villages*) zaczęto organizować już w latach 80. XIX wieku w ramach wielkich wystaw światowych (Greenhalgh 1988), to moda na ich odtwarzanie w europejskich miastach rozpowszechniła się w latach 90. XIX wieku (Thode-Arora 1989). W kolejnych latach zabieg ten stał się jednym z najpopularniejszych środków przedstawiania, reprodukowania i sprzedawania różnicy kulturowej na masową skalę.

Choć organizatorzy *Völkerschauen* nierzadko podkreślali edukacyjną rolę tego typu wydarzeń, związki zaś między owym „biznesem etnograficznym” a akademią jawiły się jako wzajemne i wielowymiarowe (Czarnecka, Demski 2025), to pokazy etnograficzne

⁵ Szerzej na temat pokazów etnograficznych w imperialnych Niemczech zob.: Thode-Arora 1989; Bruckner 2003; Reichardt 2008.

były w znacznej mierze przedsięwzięciami komercyjnymi – wybrzmiewa to wyraźnie z artykułów publikowanych w ówczesnej prasie, które krytykowały tego typu wydarzenia (Baraniecka-Olszewska 2020). Komercyjna natura pokazów pozostawała w ścisłym związku z realizacją przedsięwzięć kolonialnych. Biorąc pod uwagę olbrzymią liczbę pokazów zorganizowanych w imperialnych Niemczech przy udziale przedstawicieli kultur pozaeuropejskich z kolonii należących do innych imperiów (m.in. brytyjskiego czy francuskiego), nie-Europejczycy z kolonii niemieckich uczestniczyli w stosunkowo niewielkiej liczbie *Völkerschauen*⁶. W 1901 roku w Niemczech wprowadzono oficjalny zakaz organizowania pokazów z udziałem „Obcych” z kolonii niemieckich. U podstaw tej decyzji leżała przede wszystkim obawa władz przed transmisją idei demokratycznych do Afryki oraz próby ograniczenia kontaktów rdzennych mieszkańców kolonii z niemieckimi kobietami (Reichardt 2008). Chodziło również o podważanie efektywności owej strategii marketingowej dla kolonizacji – choć początkowo *Völkerschauen* cieszyły się niezwykłą popularnością wśród europejskich widzów, to w późniejszych dekadach wystawy przestały robić na publiczności takie wrażenie, jakiego oczekiwali organizatorzy – i „negatywny wpływ cywilizacyjny”, jaki owe wydarzenia, organizowane przez komercyjnych przedsiębiorców, mogły mieć zarówno na nie-Europejczyków, jak i miejscową publiczność (Arnold 2022). Prawo to nie zostało wprowadzone na Samoa, gdzie przedsiębiorcy wciąż mogli rekrutować miejscową ludność do pokazów po uzyskaniu od władz specjalnego pozwolenia.

W imperialnych Niemczech „wioski etnograficzne” były organizowane w rozmaitych miejscach, m.in. w ogrodach zoologicznych, publicznych parkach, przy okazji różnego rodzaju wystaw, zarówno tych jubileuszowych (jak w przypadku Wystawy Stulecia), kolonialnych (np. „wioski afrykańskie” podczas Pierwszej Wystawy Kolonialnej w 1896 roku w Berlinie) czy przemysłowych (np. „wioska afrykańska” podczas Wschodnioniemieckiej Wystawy Przemysłu, Rzemiosła i Rolnictwa w 1911 roku w Poznaniu [niem. Posen]). Co do zasady, jedna wystawa pełniła zwykle wiele funkcji, które to funkcje bynajmniej nie ograniczały się do zapewnienia zwiedzającym rozrywki. I tak przykładowo, wystawa kolonialna w Berlinie w 1896 roku miała na celu nie tylko zaprezentowanie publiczności niemieckich zdobyczy kolonialnych, a co za tym idzie imperialnej potęgi, ale również, jak oczekiwał tego cesarz, chodziło o dostarczenie nowych bodźców do podejmowania kolejnych podbojów kolonialnych. Poprzez prezentowanie „dzikich” w „wioskach etnograficznych” jako poddanych całkowitej kontroli kolonizatorów oraz demonstrowanie osiągnięć militarnych czy medycznych, które przyczyniły się do zapanowania nad niebezpieczeństwami kojarzonymi w popularnej wyobraźni z Czarnym Lądem, próbowano osłabiać społeczne

⁶ O ile początki niemieckiego imperium kolonialnego są datowane na 1884 rok, to zainteresowanie Niemców posiadłościami kolonialnymi można było zaobserwować już w pierwszej połowie XIX wieku. U progu I wojny światowej Rzesza Niemiecka posiadała w Afryce, Azji i Oceanii tereny o łącznej powierzchni prawie 3 mln km². Oficjalne zrzeczenie się przez Niemcy zamorskich kolonii, zwanych eufemistycznie *Schutzgebiete* (tereny pod ochroną), nastąpiło na mocy postanowień traktatu wersalskiego, który wszedł w życie w styczniu 1920 roku. Tymczasem doświadczenia kolonialne Niemiec miały znaczenie dla kształtowania się specyficznego nacjonalizmu niemieckiego (Czapliński 1992).

niepokoje i przeciwdziałać popularnej percepcji Afryki jako „dzikiej ziemi”. Niemców zachęcano w ten sposób do dokonywania inwestycji i podróżowania po Afryce. „Wioski afrykańskie” służyły także demonstrowaniu wyższości cywilizacyjnej Niemców i zaznaczaniu wyraźnych granic między kolonizatorami i skolonizowanymi (Arnold 2022). W tym szerszym kontekście nietrudno zauważyć, że wzniesienie „wioski kongijskiej” w parku rozrywki Wystawy Stulecia nie było „nowością”, lecz raczej wpisywało się w powszechny w tamtym czasie model organizacji tego typu wydarzeń w imperialnych Niemczech i poza nimi.

W XX wieku fenomen pokazów był już dobrze znany mieszkańcom Wrocławia. Głównym miejscem ich organizacji w mieście był założony w 1865 roku ogród zoologiczny, w którym w latach 1876–1930 zaprezentowano co najmniej ponad dwadzieścia grup z różnych regionów świata (Czarnecka 2018)⁷. W tym samym czasie we Wrocławiu funkcjonowało znacznie więcej miejsc oferujących widzom tego typu atrakcje, w tym m.in. cyrki (np. cyrk Busch [niem. Cirkus Busch]) oraz sceny prywatnych przedsiębiorców (np. Liebig Variété-Theater). Pomimo wielości pokazów zorganizowanych we Wrocławiu, „wioska kongijska” w parku rozrywki Wystawy Stulecia w 1913 roku była prawdopodobnie pierwszą okazją do nawiązania przez mieszkańców miasta bezpośredniego kontaktu z ludnością francuskiej kolonii⁸. Z powodu braku materiałów źródłowych nie zostało jak dotąd ustalone, kto kierował grupą kilkudziesięciu osób (kobiet, dzieci i mężczyzn)⁹, skąd dokładnie pochodzili Afrykanie – kwestia ta bynajmniej nie jest oczywista¹⁰, wreszcie jakimi

⁷ Zoo we Wrocławiu przy ul. Wróblewskiego nigdy nie zmieniło swojej pierwotnej lokalizacji i obecnie jest najstarszą tego typu instytucją w Polsce (przetrawało nie tylko dwie wojny światowe, ale także zmianę przynależności państwowej).

⁸ Kongo Francuskie (obecnie Republika Kongo) powstało w 1880 roku, najpierw jako protektorat, następnie (od 1882 roku) jako kolonia francuska, oficjalnie przyznana Francji na konferencji berlińskiej (1884–1885). W 1910 roku Kongo Francuskie zostało włączone w skład Francuskiej Afryki Równikowej (federacji francuskich kolonii w Środkowej Afryce).

⁹ O ile w numerze „Schlesische Chronik” z 1.07.1913 roku wspomniana została liczba około stu osób, to w numerze z 1.08.1913 roku liczbę członków grupy oszacowano na około dziewięćdziesiąt.

¹⁰ Ustalenie pochodzenia mieszkańców „wioski kongijskiej” zorganizowanej we Wrocławiu nie jest proste. W prasie niemieckiej pojawiła się informacja, że Kongijczycy przybyli do Wrocławia z kolonii francuskiej, Senegambii („Schlesische Zeitung”, 30.06.1913, s. 28). Donoszono także, że większość Afrykanów dość dobrze posługiwała się językiem francuskim. Wskazywałoby to na pochodzenie grupy z Kongo Francuskiego. Konsternację wywołuje jednak użycie przez dziennikarza nazwy Senegambia – regionu w Afryce Zachodniej, który w latach 1904–1958 wchodził w skład Francuskiej Afryki Zachodniej (federacji francuskich kolonii w Afryce Zachodniej). Nie można wykluczyć, że używając nazwy Senegambia, dziennikarz popełnił błąd, Afrykanie zaś pochodzili z Kongo Francuskiego, co uzasadniało określenie „wioski etnograficznej” mianem „kongijskiej”. Wątpliwości budzi jednak kwestia islamu obecnego na wystawie – w opisach z niemieckiej prasy Afrykanów przedstawiano jako „pobożnych muzułmanów”, wspomniano o nauczaniu dzieci Koranu w szkole wzniesionej na terenie „wioski” oraz o haremie („Schlesische Chronik”, 1.08.1913, s. 569). Na planie i rysunku architektoniczno-budowlanym „wioski kongijskiej” widnieje obiekt określony jako harem, jak również „chata kawalerska” zwieńczona dwoma islamskimi półksiężycami. W Kongu Francuskim dominowało chrześcijaństwo, tymczasem w Senegambii w XVIII i XIX wieku działało wiele ruchów islamistycznych. Jedną z możliwych hipotez jest przyjęcie założenia, że w „wiosce kongijskiej” byli Afrykanie pochodzący z różnych kolonii

szlakami przybyli oni do Wrocławia. Obecność we Wrocławiu „wioski kongijskiej” jest o tyle intrygująca, że w okresie kolonialnym Kongijczycy byli stosunkowo rzadko prezentowani w Europie podczas pokazów etnograficznych, co bynajmniej nie oznacza, że „wioski kongijskie” nie były organizowane już wcześniej (zob. m.in. Jacquemin 2008).

PLAN JAKO REPREZENTACJA I KONSTRUKCJA SPOŁECZNA

Terminy „mapa” i „plan” bywają niekiedy stosowane wymiennie, lecz pomimo że posiadają wiele cech wspólnych, nie są to pojęcia synonimiczne. Zarówno mapa, jak i plan ukazują obraz wybranego fragmentu Ziemi w pomniejszeniu – posiadają więc skalę – na płaszczyźnie; zawierają też legendę, w której opisane są znaki umowne użyte do ich wykonania. Mapy mogą pokazywać zarówno obszary bardzo duże (Ziemie, kontynenty, kraje), jak i tereny niewielkie (np. wieś). Plany jednak, wykonane w większych skalach (a w mniejszych pomniejszeniach) niż mapy, zawsze są formą prezentacji niewielkiego obszaru Ziemi i przedstawiają obraz znacznie bardziej szczegółowy niż mapy. Dodatkowo, w odróżnieniu od map, plany nie zawierają siatki kartograficznej, odkształceń związanych z zastosowaniem odwzorowań kartograficznych, nie uwzględniają krzywizny Ziemi i są zorientowane w taki sposób, że ich górna krawędź odpowiada kierunkowi północnemu. Ze względu na cechy wspólne, nie zaś różnice między dwoma rodzajami wizualnych reprezentacji, wiele założeń kartografii krytycznej (zob. m.in. Dodge, Kitchin, Perkins 2011; Wood 2010), która łączy wiedzę z władzą, odnosi się zarówno do map, jak i planów¹¹.

Nowe ujęcia teoretyczne badania map oraz planów – jako konstrukcji społecznych, które wykorzystują w niniejszym artykule, zakorzenione są w reprezentacyjnych sposobach myślenia – chodzi o rozpoznanie, co owe dokumenty historyczno-społeczne reprezentują i co znaczą. Wykorzystując tego rodzaju podejście, nie chodzi mi bynajmniej o umniejszenie znaczenia podejść związanych z perspektywą postreprezentacyjną, która skupia się na tym, w jaki sposób mapy czy plany działają i jakie efekty w świecie wywołują, problematyzując tym samym oddzielenie mapy i terytorium (fundamentalna

francuskich – w tym przypadku zarówno z Konga Francuskiego, jak i z Senegambii. Łączenie przedstawicieli różnych grup etnicznych w ramach pokazów etnograficznych nie było rzadkością, przy czym fakt ten nie zawsze znajdował odzwierciedlenie w nazwie „wioski” czy „karawany”. Przykładowo, grupa kierowana przez impresario Johna Hooda w 1889 roku nie była etnicznie homogeniczna – składała się z Dahomejczyków i Aszantów. Czasem była ona promowana jako „karawana z Dahomeju”, innym razem jako „karawana Aszantów” (Czarnecka, Demski 2021). Przyjęcie założenia, że w „wiosce kongijskiej” we Wrocławiu mieszkali nie tylko reprezentanci Francuskiej Afryki Równikowej, ale i Francuskiej Afryki Zachodniej, uzasadnia pojawienie się elementów związanych z islamem, które to elementy z całą pewnością uatrakcyjniały przedsięwzięcie z punktu widzenia europejskiej publiczności. Z powodu braku materiałów źródłowych założenie tego rodzaju należy jednak traktować jako jedno z wielu możliwych.

¹¹ Celem krytyki jako polityki wiedzy nie jest bynajmniej stwierdzenie, że nasza dotychczasowa wiedza nie jest prawdziwa, lecz raczej, że prawda wiedzy ustalana jest w warunkach, które z władzą mają wiele wspólnego (Foucault 1997).

zasada perspektywy reprezentacyjnej) (Kitchin, Dodge, Perkins 2011). Mam świadomość, że mapy i plany nie tylko reprezentują rzeczywistość, lecz również ją **stwarzają**, produkując niejako, dzięki określonym praktykom mapowania, sposobom kodowania oraz „spojrzeniu kartograficznemu” (ang. *cartographic gaze*), terytorium, przestrzeń, tożsamość (Pickles 2004; zob. też Anderson 1997; Hall 2012; Latour 1987).

Mapy i plany są konstrukcjami społecznymi i jako produkty społeczeństw, które je wytwarzają, w sposób nieunikniony odzwierciedlają interesy – często ukryte – tych, którzy je produkują (i ich interesom służą), bez względu na to, jak bardzo zależy im na reprezentowaniu „prawdy”. Produkcja mapy czy planu zawsze wymaga podjęcia szeregu subiektywnych decyzji (np. co uwzględnić, a co pominąć; jak symbolicznie to przedstawić; w jaki sposób połączyć różne dane), dlatego zwrócenie uwagi na historyczny i społeczny kontekst powstawania owych dokumentów jest niezbędny dla dekonstrukcji relacji władzy, które kryją się za pozorną „niewinnością” świata ukazywanego za ich pomocą (Harley 1992). Według Denisa Cosgrove’a (2005) każde krytyczne badanie tego typu dokumentów wymaga zadania sobie dwóch podstawowych pytań: kto je tworzy i w jakim celu?

Mapy i plany, które niemal zawsze produkowane są przez siły dominujące (Wood 2010), nie są neutralnymi formami reprezentacji, lecz raczej specyficznym zestawem twierdzeń wiedzy-władzy. Dokumenty tego typu wytworzone w okresie imperialnym, oprócz bagażu politycznego, obarczone są również bagażem historycznym. Nie można bowiem uciec od ich ideologicznej genealogii, w ramach której konkretne terytorium zostało ujęte w ramy, zakodowane, przedstawione, utrwalone pod postacią medium. Mapa Afryki autorstwa niemieckiego geografa i kartografa Heinricha Kieperta (1818–1899), która podczas konferencji berlińskiej wisiała na ścianach sali, gdzie europejscy dyplomaci prowadzili negocjacje o podziale kontynentu, jest jednym z najjaskrawszych tego przykładów. Ogromna „biała przestrzeń” w centrum kontynentu, z której rdzenna ludność została wymazana, nie była odzwierciedleniem stanu faktycznego, a jedynie projekcją kolonialnych planów i niepokojów – w rzeczywistości obszary te od wieków były zamieszkiwane przez Afrykanów, na mapie jednak oznaczone zostały jako przestrzeń „pusta”, niczyja, którą należało dopiero zająć i zagospodarować. Mapa jako instrument władzy imperialnej i kolonizacji okazała się niezwykle istotna, gdyż nadawała planowanym działaniom podboju wiarygodność, legitymizowała je i określała ich pole (Harley 1988). Był to instrument aktywny w tym sensie, że poprzez wspólne ramy naukowego przedsięwzięcia, możliwego do „przetłumaczenia” na różne miejsca i narody, aktywnie konstruował wiedzę i rozpościarał sprawowanie władzy¹². Siła map i planów w dużej mierze wynika(ła) z ich uniwersalnych właściwości. Poprzez upowszechnienie i ustandaryzowanie ich formy, zgodnej z europejskimi „normami”, stały się one łatwo przenośnymi w czasie i przestrzeni nośnikami określonych relacji wiedzy-władzy.

¹² Warto dodać do tych dwóch „aktywnych” elementów trzeci – mapy/plany bywają istotnym środkiem promowania zmiany społecznej oraz stawiania oporu przeciwko siłom dominującym (Hall 2012).

PLAN I RYSUNEK „WIOSKI KONGIJSKIEJ” – PIERWSZY TEKST

Przechowywane w Muzeum Architektury we Wrocławiu, Oddział Archiwum Budowlane plan i rysunek „wioski etnograficznej” to zarówno historyczno-społeczne dokumenty, jak i wizualne reprezentacje tymczasowej konstrukcji, która na podstawie owych dokumentów miała dopiero powstać – ostatecznie „wioska” została wzniesiona na czas trwania wystawy i rozmontowana wkrótce po jej zakończeniu; w przestrzeni fizycznej nie pozostał po niej żaden ślad. Na pozostałym już dziś papierze nie ma nazwiska tego, kto sporządził plan i wykonał rysunek. Wiadomo skądinąd, że koncepcja Terenów Wystawowych niejednokrotnie się zmieniała i że 24 października 1910 roku ogłoszono konkurs na zaprojektowanie terenów ekspozycyjnych. Magistrat zlecił jednocześnie, by wizję ich zagospodarowania stworzył radca budowlany i główny architekt miejski, Berg. 18 czerwca 1911 roku Rada Miejska zatwierdziła do realizacji zaproponowane przez niego rozwiązania. Wraz z Poelzigiem, architektem Theo Effenbergerem (1882–1968), architektem i urzędnikiem miejskim Fritzem Behrendtem (1877–1941?), niemieckim radcą budowlanym Paulem Schreiberem oraz architektem Paulem Schmitthennerem (1884–1972) sformowali oni zespół ludzi, którzy odpowiadali za powstanie terenów ekspozycyjnych (Hala Stulecia b.d.). Za techniczny i artystyczny projekt zagospodarowania terenu parku rozrywki odpowiedzialność ponosił Schreiber („Schlesische Chronik”, 1.07.1913).

Z przechowywanego w archiwum planu wynika, że tereny lunaparku były oddzielone od części głównej Wystawy Stulecia aleją obsadzoną drzewami. Połączenie pomiędzy tymi częściami tworzyły dwa mosty. Uzupełniając ten obraz za pomocą innych historycznych dokumentów, warto dodać, że na łamach ówczesnej prasy donoszono, iż tego typu rozwiązanie, które miało jakoby sprawdzić się wcześniej podczas wystaw światowych, było przemyślaną strategią organizatorów – dzięki rozdzieleniu obu części dążono do zachowania powagi wystawy głównej. Krytycy włączenia części rozrywkowej do Wystawy Stulecia wskazywali tymczasem na jej „zbezczeszczenie” („Schlesische Chronik”, 1.07.1913).

Dokument *Lageplan Negerdorf Breslau 12 Dez. 12* (Plan terenu „wioski murzyńskiej” 12 grudnia 1912; najwcześniejsza data, jaka widnieje na planie, to 15 października 1912), narysowany w skali 1:1000, został zatwierdzony i podpisany przez przedstawicieli co najmniej kilku instytucji. Analogicznie rzecz się miała z załączonym do planu rysunkiem. Oba dokumenty zatwierdził do wykonania w pierwszych miesiącach 1913 roku przedstawiciel administracji policyjnej – pieczętka instytucji zawiera numer pozwolenia na budowę PI.38.4.13. – oraz przedstawiciel policji-inspekcji kanalizacyjnej. Oprócz tego na dokumentach widnieje podpis budowniczego, B. Singera. Na rysunku, który został sporządzony w skali M. 1:100, pod zwrotem *Für die Ausführung* (do wykonania) znajduje się dodatkowy podpis¹³.

¹³ Nazwisko osoby pod zwrotem „do wykonania”, podobnie zresztą jak w przypadku odręcznych podpisów przy pieczętkach obu instytucji, jest trudne do odczytania. Chcąc uniknąć błędnych interpretacji, zdecydowałam się nie zamieszczać możliwych wersji odczytania nazwisk w tekście i załączyć skany projektu i rysunku.

Na planie parku rozrywki dwie strefy – *Negerdorf* oraz *Rail-Way* (kolejka górska) – obrysowano i opisano wyraźniej niż pozostałe, kolorem czarnym i czerwonym jednocześnie. Teren *Rail-Way* sąsiedował z „wioską” od południa, przy czym obie strefy były od siebie wyraźnie oddzielone. Pomiędzy nimi przebiegały tory „kolejki lilipuciej”, na planie określonej jako „miniaturowa” (niem. *Miniatur Bahn*). Jeden z wielu jej przystanków znajdował się naprzeciwko wejścia głównego do „wioski kongijskiej”, co prawdopodobnie miało na celu ułatwienie zwiedzającym dotarcia do tej (bardziej oddalonej) części parku. Wyraźne rozdzielenie *Negerdorf* od pozostałych stref lunaparku musiało być zauważalne dla ówczesnych obserwatorów, skoro w niemieckiej prasie z 1913 roku opis „wioski etnograficznej” rozpoczyna się takimi oto słowami: „Wioska kongijska sprytnie oddzielona od wszystkich innych głośnych wydarzeń parku rozrywki, stanowi jego część”¹⁴ („*Schlesische Chronik*”, 1.07.1913, s. 569). Jeśli spojrzeć na plan prezentujący park rozrywki z perspektywy lotu ptaka, to widać, że plac główny, wokół którego rozpościerały się dwie aleje, otoczony był szeregiem atrakcji, wśród których znajdowała się kolejka górska. *Negerdorf* usytuowana została poza obrębem owego „pierścienia”. O ile od południa „wioska” sąsiedowała ze wspomnianą już kolejką górską i ogrodami *Oberbayern*, czyli Restauracji Bawarskiej, od strony zachodniej i północnej zaś z terenami zielonymi utworzonymi w ramach placów zabaw dla dzieci, to od wschodu graniczyła bezpośrednio z terenem ogrodu zoologicznego (na planie teren zoo to „biała plama”).

Rysunek załączony do planu dostarcza dodatkowych informacji, rzucających nieco więcej światła na sposób, w jaki to „sprytnie oddzielenie” *Negerdorf* od innych atrakcji parku było realizowane w praktyce. Projekt wejścia głównego do „wioski murzyńskiej” (niem. *Eingang zum Negerdorf*) wskazuje, że cały teren „wioski” otoczony był ogrodzeniem o łącznej wysokości 3 m (część zwarta płotu wznosiła się na 2,5 m, ją zaś zwieńczał podwójny drut kolczasty, co podwyższało ogrodzenie o kolejne 0,5 m). Wejście główne do „wioski” składało się z dwóch wysokich na 6,5 m konstrukcji, przypominających strażnicze wieże i rozmieszczonych po obu stronach środkowej bramy o wysokości 4 m. W każdej z wież mieściło się okienko kasy (niem. *Kasse*). Wysokie ogrodzenie, okalające teren całej „wioski”, prawdopodobnie dość skutecznie uniemożliwiała ciekawskim podglądanie tego, co działo się na jej terenie, wzmagając zainteresowanie potencjalnych widzów. Jednocześnie płot wytyczał w przestrzeni fizycznej wyraźną granicę, która nie tylko oddzielała od siebie odmienne „światy”, ale również „zamykała” życie Kongijczyków w wydzielonej strefie (przynajmniej w sposób symboliczny, albowiem informacje na temat tego czy, kiedy i na jakich warunkach Afrykanie mogli opuszczać teren „wioski” nie zachowały się).

Środkową część „wioski” zajmował otwarty plac, którego punktem centralnym był namiot taneczny (niem. *Tenzzelt*) w kształcie koła – w praktyce, co zostało zaznaczone na rysunku, scena namiotowa miała kształt ośmiokąta o średnicy 5,5 m. Oprócz tego na placu rozstawione były dwa kioski (niem. *Kiosk*). Z rysunku wynika,

¹⁴ Wszystkie tłumaczenia przytoczonych w artykule fragmentów tekstów z języka niemieckiego na język polski są tłumaczeniami własnymi.

że łączna wysokość namiotu składającego się z wbitych w ziemię pali, na których opierało się wykonane z materiałów naturalnych (prawdopodobnie słomy lub innych traw) zadaszenie, wynosiła 5,20 m. Na unikalnej reprodukcji zdjęcia opublikowanego w niemieckiej prasie („Schlesische Chronik”, 1.08.1913, s. 569) widać grupę Kongijczyków z instrumentami muzycznymi na tle owej konstrukcji właśnie. Pale podtrzymujące zadaszenie są zwieńczone liśćmi palmowymi, na jednym z nich wisi tabliczka z napisem *Tanzer* (tancerz). Namiot taneczny usytuowano naprzeciwko wejścia głównego (niem. *Eingang*) do „wioski”, była to zatem jedna z pierwszych atrakcji, na którą natykali się zwiedzający tuż po przekroczeniu bramy.

Pozostałe konstrukcje wzniesione na terenie „wioski” zostały zaznaczone na planie w formie prostokątnych znaków obrysowanych na czarno i wypełnionych czerwonymi kreskami w środku¹⁵. Wszystkie te obiekty były rozstawione dookoła centralnej przestrzeni, blisko ogrodzenia okalającego teren „wioski”, tworząc niejako uporządkowany „pierścień” otaczający plac. Podążając zgodnie z ruchem wskazówek zegara od punktu obranego przeze mnie umownie jako początkowy – jedna z kas przy wejściu głównym, do punktu końcowego – kasa druga, można wyczytać, że na terenie „wioski” wzniesiono dodatkowo następujące konstrukcje: budynek biurowy (na planie niem. *Contor*, na rysunku *Contorgebäude*), chatę (niem. *Hütte*), chatę wodza (niem. *Cheff Hütte*), chatę kawalerską (na planie zapis skrótowy, niem. *Jungges. Hütte*, na rysunku zapis pełny, *Junggesellen Hütte*), harem (niem. *Harem*), kolejne trzy chaty (niem. *Hütten*), pralnię z toaletami (na planie zapis skrótowy, niem. *Aborte*, na rysunku zapis pełny, *Waschküche mit Aborten*), kolejne pięć chat, kuchnię (niem. *Küche*), oraz szkołę (niem. *Schule*).

Jednym z ciekawszych pod względem konstrukcyjnym obiektów w „wiosce” był tzw. harem. Z rysunku wynika, że budynek (szeroki na 8 m, wysoki na prawie 6 m) wyróżniał się spadzistym dachem zwieńczonym przez cebulasty hełm oraz zdobieniami przedniej ściany. Do głównej części budynku prowadziło wejście, przy końcu którego stała wysoka ściana (niem. *Wand*), celowo zasłaniająca wnętrze pomieszczenia. Po jej obejściu goście natrafiali na barierę (niem. *Shranke*) rozstawioną na całej szerokości budynku. Jej podstawową funkcją było prawdopodobnie uniemożliwienie zwiedzającym swobodnego przemieszczania się po pomieszczeniu i ochrona przebywających tam kobiet¹⁶. Za barierą, w centrum sali, rozstawione było szerokie

¹⁵ Po prawej stronie planu widnieje legenda kolorystyczna – wyjaśnienie kolorów (niem. *Farbenerklärung*) – która nie została dokończona. Znaki w kształcie prostokątów, do których przyporządkowane zostały określone kategorie obiektów (np. budynki użyteczności publicznej [niem. *Öffentliche Gebäude*] i in.), zamiast ostatecznego wypełnienia kolorami pozostały puste, podobnie jak znaki obiektów zaznaczonych na planie. Kolor czerwony, który jako jedyny obok czerni pojawia się w projekcie, wykorzystany został wyłącznie w oznaczeniach związanych z *Negerdorf* i *Rail-Way*.

¹⁶ Motywy wprowadzania separacji przestrzennej między uczestnikami *Völkerschauen* a publicznością mają złożony charakter. W tym miejscu warto podkreślić, że wprowadzane przez organizatorów pokazów środki bezpieczeństwa miały chronić przed bezpośrednim kontaktem fizycznym zarówno obserwatorów, jak i obserwowanych. W praktyce to nie-Europejczycy byli narażeni na znacznie poważniejsze ryzyko w tym zakresie (Ames 2008).

podium (niem. *Podium*), po bokach którego znajdowały się dwie otomany (niem. *Divan*). Za podium, najdalej od publiczności, ustawiony był tron (niem. *Thron*).

Budynek szkoły przypominał otwartą altanę na podwyższeniu z belek, do której prowadziły schody. Na zamieszczonej w prasie reprodukcji fotografii („Schlesische Chronik”, 1.08.1913, s. 568) widać, jak wyglądała owa konstrukcja. Budynek był otwarty od strony schodów, co dawało zwiedzającym możliwość obserwowania procesu nauczania. W prasie z 1913 roku pojawił się następujący opis tej części:

Zaraz po prawej stronie znajduje się podwyższone podium, rodzaj krytej bambusowej werandy, na której widnieje dumnie nazwa „Szkoła”. Czarny mistrz, którego można rozpoznać po kiju, najwyraźniej niezastąpionym dla tamtejszych nauczycieli, goni grupę dzieci na górę i kładzie przed nimi kilka drewnianych desek. Po bliższym przyjrzeniu okazuje się, że są one owalne. To drewniana tabliczka z wypalonymi wersetami Koranu. Teraz można rozpocząć pracę, ale sukces jest co najmniej wątpliwy. W Kongo nie wprowadzono jeszcze obowiązkowej nauki szkolnej („Schlesische Chronik”, 1.08.1913, s. 569).

Obok szkoły usytuowana była kuchnia w formie prostej, zadaszanej werandy o powierzchni 12 m². Pralnia z toaletami, znajdująca się w północno-wschodniej części „wioski”, była pomyślana jako budynek bez okien, zwieńczony spadzistym dachem. Budynek składał się z sali głównej o powierzchni 7,5 m², która sąsiadowała z pięcioma mniejszymi pomieszczeniami toaletowymi. Na rysunku przedstawiony był także budynek biurowy o stosunkowo dużej powierzchni (46,2 m²), chata wodza i chata kawalerska. Chatę wodza, podzieloną na kilka pomieszczeń, pokrywał spadzisty dach, którego kształt wyróżniał się na tle pozostałych – miał półokrągłe okno dachowe od strony wejścia głównego i był zwieńczony krzyżującymi się belkami – być może rodzaj atrybutu władzy. Chata wodza była usytuowana w najbardziej wysuniętym na północny-zachód rogu „wioski”, a namiot taneczny był zlokalizowany naprzeciwko niej. Tymczasem dach chaty kawalerskiej, usytuowanej pomiędzy chatą wodza a haremem, zwieńczały, po obu jego stronach, dwa islamskie półksiężyce.

Całość reprodukowała obowiązujący na przełomie XIX i XX wieku model „wioski etnograficznej”. Plan i rysunek pozwalają zorientować się, jak sytuowano poszczególne obiekty względem siebie, jakie konstrukcje wznoszono i jak mogły one wyglądać. Znaki wyrysowane na planie są jednocześnie czymś więcej niżli tylko ilustracją pewnego obowiązującego w przeszłości modelu „wioski” – są one odzwierciedleniem istniejących w owym czasie relacji władzy między imperium niemieckim (kolonizatorem) a mieszkańcami Afryki (skolonizowanymi).

PLAN I RYSUNEK „WIOSKI KONGIJSKIEJ” – DRUGI TEKST

Powróćmy do dwóch zasadniczych pytań postawionych przez Cosgrove’a (2005): kto tworzy plany i w jakim celu? Wspomniałam, że ani na planie, ani na rysunku, nie zostały utrwalone nazwiska tych, którzy byli ich autorami, choć nad opracowaniem koncepcji Terenów Wystawowych pracował zespół obywateli imperium niemieckiego.

W trakcie tworzenia planu i rysunku podejmowali oni szereg określonych decyzji – taka możliwość to rodzaj władzy wewnętrznej, osadzonej w tekście projektu czy rysunku (Harley 1988). Owe początkowe decyzje, które miały wpływ na wiele innych decyzji podjętych na późniejszych etapach prac związanych z wybudowaniem „wioski etnograficznej”, zostały zatwierdzone przez przedstawicieli określonych instytucji władzy państwowej – to rodzaj władzy zewnętrznej (Harley 1988). Kongijczycy z podejmowania decyzji byli wykluczeni, nawet jeśli zdarzało się, że nie-Europejczycy uczestniczyli w procesie rekonstruowania „wioszek etnograficznych” – w pracach w terenie, wykorzystując swoją wiedzę, umiejętności, i materiały budowlane sprowadzone z Afryki. Świadczy to o tym, że plan i rysunek „wioski” zostały sporządzone w interesie organizatorów Wystawy Stulecia, a w szerszym kontekście, w interesie mieszkańców Wrocławia, narodu niemieckiego, niemieckiej władzy imperialnej, nawet jeśli Kongijczycy zarabiali finansowo na swoich występach.

Wyrysowane na planie podziały przestrzenne stanowią odzwierciedlenie nierównoważnych relacji władzy, i to w co najmniej kilku wymiarach. Po pierwsze, rozmieszczenie *Negerdorf* na marginesie atrakcji pierwszego „pierścienia”, otaczającego centralny plac lunaparku, było elementem procesu ustalania i utrwalania określonych hierarchii. W ich ramach „wioska kongijska” – a w praktyce Kongijczycy, którzy na planie pozostawali niewidzialni, zostali „zepchnięci” na obrzeża lunaparku, choć przecież, jeśli spojrzeć szerzej na układ Terenów Wystawowych, to już sam park rozrywki był wyraźnie oddzielony – jako teren o mniejszej pod względem symbolicznym randze – od terenów wystawy głównej, prezentującej potęgę i wielkość Prus. Przypisanie „wiosce” określonej pozycji na planie służyło zatem naturalizowaniu obowiązującego porządku społecznego. Po drugie, wyrysowanie na planie granic oddzielających „wioskę” od pozostałych stref lunaparku wzmacniało i utrzymywało podziały na kolonizatorów i skolonizowanych, zaznaczenie zaś wyraźnych granic „wioski” i pewnego rodzaju zamknięcie tego terenu było częścią symbolicznego procesu roztaczania nad nim (i jego mieszkańcami) kontroli. Po trzecie, usytuowanie „wioski afrykańskiej” pomiędzy terenem ogrodu zoologicznego a placami zabaw dla dzieci nie wydaje się przypadkowe. W zrozumieniu historycznego kontekstu ważne jest zwrócenie uwagi na przyczyny stojące za wykorzystywaniem ogrodów zoologicznych – przestrzeni przeznaczonych dla doświadczania przez zwiedzających porządku świata zwierzęcego według prawideł nowoczesnej wiedzy – do pokazywania przedstawicieli kultur pozaeuropejskich. Zgodnie z założeniami ówczesnej antropologii rasowej przedstawiciele kultur pozaeuropejskich reprezentowali różne stadia historycznego rozwoju ludzkości. Wszystkie rasy i ludzie byli porównywani i kategoryzowani w relacji do białego europejskiego mężczyzny, który miał reprezentować najwyższy stopień rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego (Zimmerman 2001). Choć w ramach pokazów etnograficznych organizowanych w zoo nie wszyscy przedstawiciele kultur pozaeuropejskich byli prezentowani jako „brakujące ogniwo” (ang. *missing link*), to nierzadko pokazywano ich jako „dzikich” w sposób, który uwydatniał odgórne założenia dotyczące hierarchii kulturowych i rasowych. Usytuowanie „wioski” w sąsiedztwie ogrodu zoologicznego wpisywało się w ówczesny model konsumowania pokazów w ujęciu dyskursu ewolucyjnego, a co za tym idzie, naukowych idei rasowych i praktyk taksonomicznych.

Głębszego znaczenia symbolicznego nabiera także usytuowanie „wioski” w sąsiedztwie placów zabaw dla dzieci. Jednym z elementów strategii kreowania poczucia wyższości europejskiej kultury było przypisywanie nie-Europejczykom dziecięcych, a dokładniej infantylnych jakości, postrzeganych jako przejawy rzekomego „prymitywizmu” nie-Europejczyków i kojarzonych z dzieciństwem ludzkości (Czarnecka, Demski 2025). Traktowanie Afrykanów jako dzieci, „które muszą być kierowane i wychowywane przez obywateli bardziej rozwiniętych krajów europejskich” (Czapliński 1986, s. 6), było powszechne wśród kolonizatorów, przy czym „podnoszenie ludności kolorowej widziano głównie w przyzwyczajaniu jej do pracy dla białych” (Czapliński 1986, s. 15). Tymczasem pokazywanie Afrykanów przez filtr „prymitywizmu” odbywało się m.in. poprzez prezentowanie rzekomej prostoty „ich” rozwiązań architektonicznych, budowlanych, gospodarczych.

Konstruowanie wiedzy i rozpościeranie sprawowania władzy za pomocą planu i rysunku wiąże się również z językiem i nazewnictwem. Wszystkie oznaczenia na dokumentach naniesione zostały w języku niemieckim, w czym wyraża się rodzaj dominacji nad terytorium. Nazwy w językach afrykańskich, którymi posługiwali się Kongijczycy, jak również w języku francuskim, który – jak sugerowała lokalna prasa – znali dość dobrze, nie zostały użyte nawet w obrębie „wioski kongijskiej” i trudno uzasadnić to wyłącznie względami praktycznymi. Stosowanie określonego języka i nazewnictwa jest wskazówką, czyje interesy są wyrażane, brane pod uwagę i realizowane. W ramach ówczesnych relacji władzy funkcjonował rodzaj niezdolności do docenienia języków przedstawicieli kultur pozaeuropejskich – często postrzeganych jako nieistotne, nierozumianych i błędnie interpretowanych – nawet wśród wykształconych badaczy. Wykluczenie stosowania języków i nazewnictwa rdzennej ludności było ważnym instrumentem pozbawiania jej „głosu” w przestrzeni publicznej (i to zarówno w Europie, jak i na terenie kolonii), to zaś przekładało się na brak reprezentacji. Tymczasem brak jakichkolwiek oznaczeń w języku francuskim był prawdopodobnie podyktowany nie tylko względami praktycznymi, lecz stanowił też odzwierciedlenie, w sensie symbolicznym, założeń imperialnej polityki Niemiec, rywalizujących o władzę kolonialną z Francją. Wygrana przez Niemcy wojna francusko-pruska (1870–1871), która doprowadziła do zjednoczenia Niemiec i powstania Cesarstwa Niemieckiego (1871), wzmogła jedynie rywalizację kolonialną między dwoma państwami – toczyła się ona przede wszystkim na terenie Afryki – prowadząc do wielu konfliktów i kryzysów, które ostatecznie przyczyniły się do wybuchu I wojny światowej (Czapliński 1992). Konsekwentne stosowanie w obu historycznych dokumentach niemieckiego nazewnictwa stwarzało wrażenie ujednoczenia przestrzeni, wymazując tym samym wszelkie różnice, a także zapewniało poczucie zaakceptowanej organizacji przestrzeni, tworząc iluzję kontroli, zarówno nad nią, jak i związanymi z nią ludźmi. W tym szerszym kontekście stosowanie na planie *Negerdorf* wyłącznie języka niemieckiego jawiło się jako ważny element polityki imperialnej i kolonizacyjnej, mającej zróżnicowane aspekty.

Skupienie się na drugim tekście planu i rysunku ukazuje, że od samego początku ich powstawania coś było pomijane i wymazywane – to coś miało ścisły związek z ignorowanymi interesami tych, którzy byli wykluczani z procesu planowania, nie mieli władzy, by decydować o zawartości tego typu dokumentów, a wreszcie nie mieli także do nich dostępu. W rezultacie plan i rysunek były nie tylko sposobami generowania określonej wiedzy, ale również manipulowania nią oraz produkowania władzy.

ZAKOŃCZENIE

W artykule zaprezentowane zostały nieznanе dotąd szerzej informacje o „wiosce kongijskiej” wzniesionej w parku rozrywki Wystawy Stulecia w 1913 roku we Wrocławiu, w której przez kilka miesięcy odbywały się pokazy etnograficzne. Studium „wioski kongijskiej” wpisuje się w szerszą debatę na temat kolonializmu i jego dziedzictwa w Europie Środkowej. Choć historie kolonialne różnią się w zależności od miejsca i kontekstu, zawsze są one powiązane z pewnym szerszym europejskim projektem, u którego podstaw leżała ideologia rasowa i poczucie „europejskości”. Perspektywa „różnorodności europejskiego kolonializmu” (Bhambra 2022) uzasadnia badania nad szczegółowymi studiami przypadków, w których zapisane zostały nie tylko wspólne, ale również unikatowe cechy charakteryzujące odmienne kolonialne doświadczenia społeczeństw Europy Środkowej.

Niniejszy artykuł prezentuje również nowe możliwości badań nad pokazami ludów pozaeuropejskich, czyniąc przedmiotem analizy i krytycznej refleksji dokumenty tak specyficzne, jak plan i rysunek „wioski kongijskiej”, i wykraczając poza rozważania nad czysto technicznymi praktykami ich tworzenia. Tego typu źródła są rzadko wykorzystywane w badaniach nad pokazami etnograficznymi, tymczasem, jak zostało przedstawione w niniejszym artykule, poza konkretnymi rozwiązaniami architektoniczno-przestrzennymi mogą one stanowić bogate źródło informacji na temat specyficznego zestawu twierdzeń wiedzy-władzy w nich zakodowanych. Proces dekonstrukcji planu i rysunku, polegający na poszukiwaniu przemilczeń, napięć i niezgodności w tych dokumentach zawartych, jest powiązany z kwestionowaniem „uczciwości” obrazu – planu i rysunku jako godnych uwagi rodzajów wizualnych reprezentacji, które bynajmniej nie dostarczają synchronicznego obrazu świata. Tekst ukazuje, że język wykluczenia, powiązany ściśle z fenomenem pokazów etnograficznych, jest zakodowany w dokumentach architektoniczno-budowlanych epoki, w której powstały – w dokumentach ideologicznych, które legitymizowały i promowały określone widzenie „świata” w określonym czasie i miejscu. Artykuł dowodzi, że „niewinność” świata ukazywanego za pomocą tego typu tekstów kulturowych jest pozorna i że zagadnienia związane z produkcją władzy, zarządzaniem wiedzą oraz relacjami między reprezentacją a tym, co reprezentowane były (i są ze sobą) wzajemnie powiązane. Pewne reguły, które operują w ramach struktur samej reprezentacji, funkcjonują również ponad nią – pod maską rzekomo neutralnej wiedzy, wykraczając daleko poza wyrażone wprost cele reprezentacji. Dokładna i krytyczna

analiza map, planów i rysunków powiązanych z pokazami etnograficznymi umożliwia wychwycenie niuansów służących nie tylko pełniejszemu rozpoznaniu fenomenu wystaw ludów pozaeuropejskich i zrozumieniu mechanizmów działania władzy-wiedzy wpisanych w tego typu reprezentacje, ale również wzbogaceniu sposobów rozumienia i odczytywania innych tekstów z pokazami powiązanych.

LITERATURA

- Ames Eric 2008, *Carl Hagenbeck's Empire of Entertainments*, University of Washington Press, Seattle.
- Anderson Benedict 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Zakład, Kraków.
- Arnold Katherine 2022, Fashioning an Imperial Metropolis at the 1896 *Berliner Gewerbeausstellung*, *The Historical Journal*, vol. 65, nr 3, s. 685–706, <https://doi.org/10.1017/S0018246X21000467>.
- Balogun Bolaji, Křížová Markéta 2024, The Varieties of European Colonialism in Central and Eastern Europe: The Polish and the Czech Cases, *Interventions*, vol. 27, nr 2, s. 185–203, <https://doi.org/10.1080/1369801X.2024.2400347>.
- Baraniecka-Olszewska Kamila 2020, Buffalo Bill and Patriotism: Criticism of the Wild West Show in the Polish-language Press in Austrian Galicia in 1906, *East Central Europe*, vol. 47, nr 2–3, s. 313–333, <https://doi.org/10.30965/18763308-04702007>.
- Bhambra Gurinder K. 2022, A Decolonial Project for Europe, *JCMS: Journal of Common Market Studies*, vol. 60, nr 2, s. 229–244, <https://doi.org/10.1111/jcms.13310>.
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Boëtsch Gilles, Deroo Éric, Lemaire Sandrine, Forsdick Charles (red.) 2008, *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, Liverpool University Press, Liverpool.
- Bruckner Sierra 2003, Spectacles of (Human) Nature: Commercial Ethnography Between Leisure, Learning, and *Schaulust*, [w:] M. Bunzl, H.G. Penny (red.), *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire*, University of Michigan Press, Ann Arbor, s. 127–155.
- Cosgrove Denis 2005, Maps, Mapping, Modernity: Art and Cartography in the Twentieth Century, *Imago Mundi: The International Journal for the History of Cartography*, vol. 57, nr 1, s. 35–54, <https://doi.org/10.1080/0308569042000289824>.
- Czapliński Marek 1986, Niemcy a ich kolonialni poddani, *Dzieje Najnowsze*, vol. 18, nr 3–4, s. 5–20.
- Czapliński Marek 1992, *Niemiecka polityka kolonialna*, Zakłady Graficzne, Poznań.
- Czarnecka Dominika 2018, „A w niedzielę szło się oglądać ludzi”. Pokazy etnograficzne we wrocławskim ogrodzie zoologicznym 1876–1930, *Etnografia Polska*, vol. 62, nr 1–2, s. 183–198.
- Czarnecka Dominika 2020, Black Female Bodies and the “White” View: The Dahomey Amazon Shows in Poland at the End of the Nineteenth Century, *East Central Europe*, vol. 47, nr 2–3, s. 285–312, <https://doi.org/10.30965/18763308-04702006>.
- Czarnecka Dominika, Demski Dagnosław 2021, Introduction: From Western to Peripheral Voices, [w:] D. Demski, D. Czarnecka (red.), *Staged Otherness. Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939*, CEU Press, Budapest, s. 1–41, <https://doi.org/10.1515/9789633864401-002>.
- Czarnecka Dominika, Demski Dagnosław 2025, Between Popular Education and Academic Science: The Sinhalese Human Exhibitions on the Route from Lviv to Kyiv (1891), *Cultural and Social History*, vol. 22, nr 2, s. 227–244, <https://doi.org/10.1080/14780038.2025.2484869>.
- Demski Dagnosław, Czarnecka Dominika (red.) 2021, *Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe 1850–1939*, CEU Press, Budapest.
- Dodge Martin, Kitchin Rob, Perkins Chris (red.) 2011, *The Map Reader: Theories of Mapping Practice and Cartographic Representation*, John Wiley & Sons, Chichester.

- Foucault Michel 1997, *The Politics of Truth*, (red.) S. Lotringer, Semiotext[e], New York.
- Greenhalgh Paul (red.) 1988, *Ephemeral Vistas: The Expositions Universelles, Great Exhibitions and World's Fairs, 1851–1939*, Manchester University Press, Manchester.
- Hall Peter 2012, Afterword: On Mapping and Maps, *Design Philosophy Papers*, vol. 10, nr 2, s. 157–167, <http://dx.doi.org/10.2752/089279312X13968781797959>.
- Harley John B. 1988, Maps, Knowledge and Power, [w:] D. Cosgrove, S. Daniels (red.), *The Iconography of Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 277–312.
- Harley John B. 1992, Deconstructing the Map, [w:] T.J. Barnes, S. Duncan (red.), *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*, Routledge, London, s. 231–247.
- Ilkosz Jerzy 2005, *Hala Stulecia i Tereny Wystawowe we Wrocławiu. Dzieło Maksa Berga*, Muzeum Architektury we Wrocławiu, Wrocław.
- Jacquemin Jean - Pierre 2008, The Congolese in “Imperial” Belgium, [w:] P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, É. Deroo, S. Lemaire, C. Forsdick (red.), *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, Liverpool University Press, Liverpool, s. 269–275.
- Kamissek Christoph, Kreienbaum Jonas 2016, An Imperial Cloud? Conceptualising Interimperial Connections and Transimperial Knowledge, *Journal of Modern European History / Zeitschrift für moderne europäische Geschichte / Revue d'histoire européenne contemporaine*, vol. 14, nr 2, s. 164–182.
- Katalog 1913, *Katalog der Historischen Ausstellung*, Verlag der Jahrhundert-Ausstellung, Breslau.
- Kitchin Rob, Dodge Martin, Perkins Chris 2011, Introductory Essay: Conceptualising Mapping, [w:] M. Dodge, R. Kitchin, Ch. Perkins (red.), *The Map Reader: Theories of Mapping Practice and Cartographic Representation*, John Wiley & Sons, Chichester, s. 2–7.
- Latour Bruno 1987, *Science in Action*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Lindfors Bernth (red.) 1999, *Africans on Stage: Studies in Ethnological Show Business*, Indiana University Press, Bloomington.
- Macdonald Sharon 2023, Doing Diversity, Making Differences. Multi-Researcher Ethnography in Museums and Heritage in Berlin, [w:] S. Macdonald (red.), *Doing Diversity in Museums and Heritage*, Verlag, Bielefeld, s. 13–55.
- Nanta Arnaud 2008, Colonial Expositions and Ethnic Hierarchies in Modern Japan, [w:] P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, É. Deroo, S. Lemaire, C. Forsdick (red.), *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, Liverpool University Press, Liverpool, s. 248–258.
- Oettermann Stephan 1992, Fremde. Der. Die. Das. Völkerschauen Und ihre Vorläufer, [w:] L. Kosok, M. Jamin (red.), *Viel Vergnügen. Öffentliche Lustbarkeiten im Ruhrgebiet der Jahrhundertwende*, Peter Pomp, Essen, s. 81–105.
- Pickles John 2004, *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-coded World*, Routledge, London.
- Reichardt Eike 2008, *Health, ‘Race’ and Empire: Popular-scientific Spectacles and National Identity in Imperial Germany, 1871–1914*, Lulu.com, Milton Keynes.
- Thode - Arora Hilke 1989, *Für fünfzig Pfennig um die Welt: die Hagenbeck'schen Völkerschauen*, Campus Verlag, Frankfurt–New York.
- Urlich - Kornacka Małgorzata 2018, *Dom towarowy „Feniks”, dawny dom towarowy braci Baraschów*, Feniks, Wrocław.
- Wood Denis 2010, *Rethinking the Power of Maps*, Guilford Press, New York–London.
- Zimmerman Andrew 2001, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zwierz Maria 2016, *Tradycje wystawiennicze we Wrocławiu w latach 1818–1948*, Muzeum Architektury, Wrocław.

Źródła archiwalne

Muzeum Architektury we Wrocławiu, Oddział Archiwum Budowlane:

Plan Wystawy 1913, *Plan des Ausstellungsgeländes zur Jahrhundert feier der Freiheitskriege*, TP 963, sygn. MAT-VI-21744.

Plan „wioski etnograficznej” w parku rozrywki Wystawy Stulecia we Wrocławiu, TP 950, sygn. MAT-VI-21334.

Rysunek architektoniczno-budowlany „wioski etnograficznej” w parku rozrywki Wystawy Stulecia we Wrocławiu, TP 950, sygn. MAT-VI-21335.

Źródła prasowe

Breslauer Zeitung, nr 310, 6.05.1913, s. 4.

Schlesische Chronik, nr 13, 1.04.1913, s. 353–358; nr 17, 1.06.1913, s. 454; nr 19, 1.07.1913, s. 515, 519–537; nr 21, 1.08.1913, s. 568–590.

Schlesische Zeitung, nr 450, 30.06.1913, s. 28.

Źródła internetowe

Hala Stulecia b.d., *Historia Hali. Perła wrocławskiego modernizmu*, strona internetowa Hala Stulecia, <https://halastulecia.pl/o-hali/historia-hali/> (dostęp: 16.05.2025).

DOMINIKA CZARNECKA

THE PLAN OF THE “CONGOLESE VILLAGE” IN THE AMUSEMENT PARK OF THE CENTENNIAL EXHIBITION (1913) IN WROCŁAW AS A SOURCE OF KNOWLEDGE ABOUT ETHNOGRAPHIC SHOWS

Keywords: African, ethnographic shows, exhibition, map, representation, Wrocław

In 1913 the Centennial Exhibition was organized in Wrocław. One of the elements of the enormous exhibition complex was the “Congolese village” (German: *Kongodorf*), built on the grounds of the amusement park. The aim of this article, based on a critical analysis of the project of the “Negro village” (German: *Negerdorf*) and an architectural and construction drawing, is to present the fate, structure and significance of this small area, where ethnographic shows (German: *Völkerschauen*) were held for several months. I am particularly interested in the deconstruction of these two historical documents produced within the framework of specific power and socio-spatial relations, asking questions about the type of knowledge-power thus produced and communicated.

Dane Autorki:

dr Dominika Czarnecka

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

E-mail: d.czarnecka@iaepan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6841-9567>

ALEKSANDRA BILEWICZ

Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa

„CZY TE HEKTARY UROSŁY?” ZMIANY W NARRACJACH DOTYCZĄCYCH CZASU W DWÓCH SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH W POLSCE¹

WSTĘP

„Zgłębiając zagadnienia czasu, można dowiedzieć się o istotach ludzkich i sobie samym wielu rzeczy, które do tej pory nie były właściwie rozumiane” – pisał w *Eseju o czasie* Norbert Elias (2016, s. 21). Czas jest jedną z najważniejszych i najczęściej podejmowanych kategorii badawczych w antropologii i socjologii (por. Gell 2020; Munn 1992). Liczne badania pokazują, że czas jest odmiennie doświadczany przez różnego typu społeczności, a także przez jednostki w zależności od wieku, zawodu, przynależności klasowej czy miejsca zamieszkania. Czas biegnie inaczej w pracy, a inaczej w domu, inny jest czas świecki od czasu świątecznego czy wolnego od pracy. Dużo miejsca poświęcono m.in. różnicom w postrzeganiu czy doświadczaniu czasu przez społeczności miejskie i wiejskie. Tym drugim często przypisywano bardziej „tradycyjne” podejście do czasu, mniej oglądające się na odmierzające go zegary, czy wręcz postrzeganie go jako cyklicznego, a nie linearnego (Joyce 2024). Jak wygląda jednak postrzeganie w społecznościach wiejskich we współczesnej Polsce, poddanych intensywnym procesom modernizacyjnym, w momencie, kiedy granice między wsią a miastem ulegają coraz większemu zatarciu? Czy intensywne przemiany społeczno-ekonomiczne, jakie przeszła wieś w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, począwszy od transformacji ustrojowej, przez wejście do Unii Europejskiej, aż po intensywną dezagraryzację, mają wpływ na postrzeganie czasu?

Celem artykułu jest analiza zmian w narracjach na temat czasu przez członków dwóch polskich społeczności wiejskich na podstawie badań etnograficznych. Badania zostały przeprowadzone w trakcie kilku pobytów badawczych – w lutym i marcu 2022 roku we wsi A, o mniej rolniczym, a bardziej turystycznym charakterze, oraz w maju i w sierpniu 2022 roku we wsi B, w której wciąż dominuje rolnictwo².

¹ Badania etnograficzne, na podstawie których powstał artykuł, zostały sfinansowane przez Narodowe Centrum Nauki w ramach programu Miniatura, nr rej. 2021/05/X/HS6/00388.

² Nazwy wsi zostały zanonimizowane ze względu na potrzebę zachowania anonimowości rozmówców.

W trakcie badań stosowałam metodę etnograficzną – prowadziłam wywiady pogłębiane³, częściowo także obserwację uczestniczącą w wydarzeniach istotnych dla wsi, takich jak nabożeństwo czy śpiewy majowe przy krzyżu we wsi B. Podczas badań okazało się, że mieszkańcy obu wsi w podobny sposób odnoszą się do kwestii czasu, a w szczególności podobnie mówią o swoich doświadczeniach zmian jego upływu. Dotyczyło to zwłaszcza starszych rozmówców, w wieku ok. 50–70 lat, którzy stanowili większość osób, z którymi rozmawiałam. Zagadnienie czasu pojawiło się w kontekście pytania o częstotliwość i charakter społecznych interakcji rozmówców. Osoby starsze sugerowały, że w dzieciństwie lub młodości mieli więcej czasu na kontakty społeczne, a więc czasu niezwiązanego bezpośrednio z pracą, niż obecnie. Większość rozmówców z obydwu wsi utrzymuje, że mają mniej czasu, pomimo iż postęp mechanizacji, zarówno w rolnictwie, w którym pracowało/pomagało większość osób badanych w okresie, o którym mówią, jak i w gospodarstwie domowym, sprawia, że te same czynności, które uprzednio wykonywane były ręcznie lub za pomocą mniej zaawansowanych maszyn, zajmują mniej czasu. Można skonstatować, że to subiektywne odczucie „braku czasu” po prostu jest związane z wiekiem i związanym z nim „przyspieszeniem” czasu. Czy jest to jednak jedyne wyjaśnienie? Postanowiłam zastanowić się nad tym, co jeszcze oprócz wieku może wpływać na postrzeganą przez moich rozmówców zmianę. Jak zmiany w środowisku wiejskim, w tym charakter codziennych zajęć, przekładają się na zmiany w narracjach dotyczących czasu? Niniejszy tekst będzie poświęcony analizie tego zjawiska z wykorzystaniem socjologicznych i antropologicznych badań nad czasem oraz dorobku socjologii i antropologii wsi.

Moi rozmówcy to w większości osoby w wieku od 50 do 70 lat, którzy w swoich narracjach na temat czasu sięgają do okresu swojego dzieciństwa i młodości, a więc ostatnich trzech dekad PRL (w przypadku najstarszych – mniej więcej do końca lat 50. i lat 60.) i czasu transformacji ustrojowej. W tym czasie dokonało się przemiana gospodarki socjalistycznej w kapitalistyczną, co jednak było skomplikowanym, stopniowym procesem. Przekształcenia dotyczące własności, także na wsi, przybierały nieoczywisty przebieg, daleki od gładkiego przejścia do rozumianego na sposób zachodni „wolnego rynku” (Hann, Humphrey, Verdery 2002; Verdery 1996, 2003, 2008). W większości krajów socjalistycznych zasadniczym procesem kształtującym wieś była kolektywizacja – powstawanie państwowych i kooperatywnych gospodarstw rolnych. Na polskiej wsi proces ten w dużej mierze się nie powiódł. Powstały Państwowe Gospodarstwa Rolne, które w 1980 roku zajmowały mniej niż 20% użytków rolnych. Do okresu transformacji, pomimo że w myśl ideologii komunistycznej były one reliktem „burżuazyjnego porządku” (Verdery 2008), dominowały zatem małe gospodarstwa o chłopskim charakterze, objęte programem obowiązkowych dostaw,

³ Przeprowadziłam 32 wywiady – 13 we wsi A i 19 we wsi B. We wsi A rozmawiałam z 10 mężczyznami i 3 kobietami, we wsi B zaś – z 7 kobietami, 10 mężczyznami, oraz, w przypadku dwóch wywiadów – z mężczyzną i kobietą. Większość osób w obu wsiach stanowiły osoby w średnim wieku i starsze – w wieku 50–70 lat. W we wsi A rozmawiałam ponadto z dwoma młodszymi mężczyznami w wieku ok. 30 lat, we wsi B zaś z mężczyzną w wieku dwudziestu kilku lat, z dwoma w wieku trzydziestu kilku lat i z jedną kobietą w wieku czterdziestu kilku lat.

które zniesiono dopiero w 1971 roku, zamieniając je na podatek rolny. Fakt dominacji drobnych gospodarstw nie oznacza, że wieś nie ulegała procesowi modernizacji, która była częścią państwowej ideologii (Pine 2007). Docierała ona na wieś chociażby, jak pisze Frances Pine, w postaci rozbudowy sieci kolejowej czy elektryfikacji, ale także w postaci postępującej mechanizacji, a także przemian mentalności i stylu życia związanego ze zjawiskiem chłopo-robotników (Bukraba-Rylska 2009) czy migracji zarobkowej (Pine 2014). W okresie transformacji, za sprawą przyjętej przez władze w początkowym okresie liberalnej ideologii gospodarczej, co skutkowało m.in. pospieszną prywatyzacją państwowych przedsiębiorstw (Dunn 2008), również wieś została dotknięta konsekwencjami gwałtownych przemian. Sprywatyzowano PGR-y, a dochody większości gospodarstw, nagle zmuszonych do konkurencji z żywnością z importu, znacznie spadły. W ramach nowej, wolnorynkowej wizji modernizacji polska wieś, z jej rozdrobnioną strukturą agrarną, została uznana za „balast” spowalniający niezbędne przemiany (Bukraba-Rylska 2009). W kolejnej części artykułu postaram się pokazać, że przemiany te nie pozostawały obojętne dla sposobu postrzegania czasu.

PRZEMIANY W DOŚWIADCZANIU CZASU W SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH – KONTEKST TEORETYCZNY

Badacze społecznych aspektów czasu podkreślają, że w odbiorze społecznym nie jest on linearnym, równomiernie biegnącym czasem, jak ten odmierzany przez kalendarze (por. np. Adam 1995). Pitrim Sorokin i Robert Merton (1990 [1937]) dokonali rozróżnienia na czas fizyczny (zegarowy) oraz czas społeczny (termin, który był już wcześniej użyty przez Émile’a Durkheima). Elżbieta Tarkowska tak pisze o rozumieniu czasu przez Durkheima:

Czas w tym ujęciu jest konstruktem społecznym, wytworem życia zbiorowego, wspólnym dla zbiorowości, narzucającym się jej członkom jako coś zewnętrznego, pełniącym w życiu społecznym istotne funkcje integracyjne, regulacyjne, komunikacyjne (2016, s. 177).

O czasie społecznym czy „jakościowym” autorka pisze, że:

jest nieciągły, punktowy, zawiera jakościowo odmienne daty krytyczne i okresy wypełnione ważnymi wydarzeniami, a także okresy puste; ma zmienne tempo, może „zatrzymać się” lub przyspieszać; nie płynie w jednym kierunku, lecz jest odwracalny; nie musi być linearny, może być cykliczny, wahadłowy, spiralny [...] (Tarkowska 2016, s. 127).

Jak stwierdza Krzysztof Konecki, zjawiskom społecznym właściwy jest czas „einsteinowski”. „Czas i przestrzeń raczej konstituują jakieś zjawiska, z którymi są powiązane i wraz z którymi się zmieniają” (Konecki 1998, s. 180). Różnym stanom, w jakich się znajdujemy, można przypisać odmienne doświadczenia czasu. „Może upływać bardzo powoli, np. kiedy dziecko oczekuje na wakacje, lub szybko, np. kiedy

dorośli cieszą się swą cenną dla nich acz krótką przerwą w pracy” (Konecki 1998, s. 189). Czas biegnie w odmienny sposób dla różnych grup czy klas społecznych lub w różnych instytucjach. Jednostki lub grupy mogą mieć różne tzw. orientacje temporalne (Konecki 1998, s. 178–179).

Wraz z rozwojem rolnictwa różnicował się także czas świecki – pojawił się ustalony rytm poszczególnych czynności, takich jak praca, rekreacja, sen (Mukerjee 1990, s. 49). Nie były one jednak początkowo odmierzane przez zegary. W społecznościach wiejskich czas mierzono w różny sposób, odnosząc się do zjawisk naturalnych. Na ziemiach polskich rytm życia i pracy determinowany był przez cykl roczny, w którym do każdego miesiąca były przypisane zwyczaje i obrzędy, wyznaczone przez kalendarz Kościoła katolickiego (dni poświęcone świętym), ale też cykl przyrody oraz rytm pracy na roli (por. Gloger 1908; Stomma 1986).

Czas zasadniczo wypełniały powtarzalne czynności, powiązane z cyklem naturalnych procesów. Chłopski rytm dnia był zorientowany na wykonywanie konkretnych zadań (*task-oriented*) i przez to elastyczny (Thrift 1990, s. 107). Jak pisał Pierre Bourdieu:

Wolny od zaabsorbowania harmonogramami, ignorując tyranię zegarka, czasem nazywanego „młynem diabelskim”, chłop pracuje bez pośpiechu, zostawiając na jutro to, co nie może być zrobione dzisiaj. Budzik i zegarek na rękę, wprowadzone na wieś wiele lat temu, nie regulują całości życia. One tylko ustanawiają punkt odniesienia bardziej precyzyjny od tego tradycyjnego (1990, s. 222).

Kabyłowie opisywani przez Bourdieu nie mieli stałych godzin posiłków i nie umiłowali się o konkretnej godzinie. Pory dnia były wyznaczone zjawiskami przyrodniczymi, cyklem religijnym lub np. zachowaniem zwierząt gospodarskich: „kiedy niebo robi się nieco czerwone”, „przed pierwszą modlitwą”, „kiedy kozy wychodzą”, „kiedy kozy się chowają”. To, co przeszłe, powiązywane jest z w pamiętnymi wydarzeniami, takimi jak „w roku, w którym była plaga”, „w roku, w którym padało dużo śniegu” czy „w roku, kiedy statek spłonął w zatoce” (Bourdieu 1990, s. 223). Chłopi kabyłscy nie byli zorientowani na przyszłość, jak społeczeństwa uprzemysłowione. Przyszłość ma sens wtedy, kiedy jest zakorzeniona w przeszłości. Na przykład syn miał podążać śladem ojca i dziada (Bourdieu 1990, s. 234).

Ahmed Abou-Zeid (1979) stwierdza, że tradycyjne chłopskie społeczności były „obojętne” wobec czasu. Czas nie był postrzegany jako coś, co może być zachowane lub utracone. Dlatego też chłopi, załatwiający jakąś sprawę, np. kupując coś w sklepie, traktowali ją jako pretekst do niespiesznej pogawędki. Zdaniem Abou-Zeida, podobnie jak Bourdieu, społeczności chłopskie charakteryzują się postawą konserwatywną wobec przyszłości – ma być ona zwierciadłem przeszłości, nowy rok ma być taki sam jak poprzedni. Chłopi w niewielkim stopniu planowali przyszłe wydarzenia, będąc przekonani, że przyszłość należy do Boga.

Rytm przyrody i powiązany z nim cykl prac gospodarskich determinował miarę czasu także w polskich społecznościach wiejskich. Na przykład w południe pędzono bydło do domu, stąd nazwa pory dnia – bydło-żenie (Brzozowska-Krajka 1994, s. 19).

Postrzeganie czasu opierało się na podstawowej opozycji nocy i dnia, kojarzonych z dualizmem przyrody – podziału na ciemność i światło, zło i dobro), przy czym noc była jednocześnie powiązana z tworzeniem, rodzeniem. W wielu rejonach Polski wygłaszano co rano pozdrowienie słońca, utożsamionego z Chrystusem (Brzozowska-Krajka 1994, s. 31–36). Podobnie wartościowano poszczególne pory roku: „Aspekty kosmogoniczne, kalendarzowy i dobowy są więc sobie bardzo bliskie i reprezentują projekcję jednego mitologemu; zorza – wiosna – narodziny; zenit – lato – dojrzałość; zachód słońca – jesień – starość; noc – zima – śmierć” (Brzozowska-Krajka 1994, s. 36). Ważnym czynnikiem determinującym przeżywanie czasu były nakazy religijne – stąd np. przekonanie o boskiej karze za pracę w niedzielę. Znaczenie miał także cykl lunarny. Fazy księżyca wyznaczały dobre pory do podjęcia jakiejś czynności w gospodarstwie albo wręcz przeciwnie. Na nowiu siano zboże, okopywano warzywa; na starym księżycu tępią robactwo w chacie albo szkodniki w sadach owocowych. Zjawiska przyrodnicze wraz z wyobrażeniami religijnymi legły u podstaw ludowego kalendarza obrzędowego (por. np. Frankowski 1928).

Przejście od elastycznego, luźnego czasu pracy do ściśle wyznaczonych godzin wykonywania poszczególnych zadań to charakterystyczny element procesu modernizacji (Zerubavel 1990, s. 170). Radhakamal Mukerjee przeciwstawia czas rolniczy rytmowi czasowemu epoki przemysłowej, w której porządek dnia i nocy wyznaczał „system maszynowy” (Mukerjee 1990, s. 50). Epoka przemysłowa charakteryzuje się dążeniem do uniknięcia straty czasu; czas staje się towarem (Mukerjee 1990, s. 11). Zindustrializowane społeczeństwo może funkcjonować tylko wtedy, kiedy większość jego członków ma ten sam rytm dnia (Lewis, Weigart 1990, s. 84). Rytm ten jest często zbyt szybki dla społeczności chłopskich wkraczających na drogę modernizacji, co rodzi trudności w dostosowaniu się (Mukerjee 1990, s. 50). Jednocześnie wraz z nową koncepcją czasu pojawia się mniej fatalistyczny stosunek do przyszłości oraz planowanie (Abglemagnon 1979, s. 139–140). Francois N’Sougan Abglemagnon wskazuje, że w modernizującej się Afryce funkcjonuje obok siebie wiele sposobów postrzegania czasu. „[W] społeczeństwie afrykańskim dla dzisiejszego afrykańskiego człowieka coraz mniej łatwe staje się dostosowanie do czasu i kultury, ponieważ nie jesteśmy pewni, do jakiej kultury należymy, gdzie się kończy kultura tradycyjna i gdzie zaczyna się kultura nowoczesna” (Abglemagnon 1979, s. 167). Pracownik fabryki mógł w pracy dostosowywać się do czasu epoki przemysłowej, lecz po powrocie do domu, wobec żony i dzieci, zachowywać się w sposób tradycyjny (Abglemagnon 1979, s. 170).

Nieco inaczej przebiegały przemiany społecznej organizacji czasu w krajach socjalistycznych. Tu też pojawił się linearny, zestandaryzowany czas epoki nowoczesnej, związany z rytmem modernizacji, której motorem było państwo. Katherine Verdery pisze o „etatyzacji” czasu w tych krajach, podkreślając, że społeczna konstrukcja czasu jest procesem politycznym (Verdery 1996, s. 39), a czas jest umieszczony w ciele i manifestuje się poprzez zachowanie ludzkich ciał. Czas został „przechwycony” przez państwo, zmuszając ciała ludzkie do poddania się określonym działaniom, np. unieruchamiając je w kolejkach po podstawowe produkty spożywcze.

W Rumunii czas rolników był zdefiniowany przez konkretne wytyczne dotyczące produkcji, a także, w wielu przypadkach, przez dojeżdżanie do miasta do pracy w przemyśle, nieefektywność systemu transportu sprawiała zaś, że czas dotarcia do pracy był niepewny. Braki w paliwie dla traktorów determinowały czas pracy na roli. Przerwy w dostawie elektryczności paraliżowały różne czynności w gospodarstwie domowym. Podczas gdy w krajach kapitalistycznych stracony czas przekłada się na niższe zyski, w krajach realnego socjalizmu czas spędzony w kolejkach był de facto formą kontroli nad obywatelami, którzy mogliby w tym czasie np. podjąć strajk (Verdery 1996, s. 46). Wydaje mi się jednak, że proces etatyzacji na polskiej wsi okresu PRL nie był tak silny, jak to opisuje Verdery w kontekście rumuńskim. Produkcja na własne potrzeby sprawiała, że mieszkańcy wsi nie spędzali tyle czasu w kolejkach co mieszkańcy miast, nie borykali się oni także w takim samym stopniu z brakiem paliwa czy elektryczności.

Postrzeżenie czasu na wsi w okresie PRL nie było jednorodne. Równoległe współistnienie systemów tradycyjnych i zmodernizowanych można dostrzec w opracowaniach etnograficznych polskiej wsi w drugiej połowie XX wieku. Anna Zadrożyńska (1985) dokonała porównania kultury i obyczajów związanych z pracą i nie-pracą w trzech typach społeczności – uznawanej za „tradycyjną” wsi na Podlasiu, grupą pracowników Państwowego Gospodarstwa Rolnego w okolicach Koszalina oraz wielkomięjskiego środowiska robotniczego. W analizie tej szczególnie miejsce poświęcono zagadnieniom czasu i przestrzeni. W społeczności „tradycyjnej” czas dzielił się na jakościowo różne odcinki – na świąteczny i nieświąteczny, ale także na czas lata, wykorzystywany przede wszystkim na pracę, i czas zimy, odpoczynku, skupienia wspólnoty. Jakościowo inny czas był za dnia, kojarzący się z bezpieczeństwem, a inny w nocy, pełnej niebezpieczeństw. Dni tygodnia dzieliły się na szczęśliwe i nieszczęśliwe, czyli takie, w które nie wolno było podejmować pewnych prac czy czynności. W porównaniu ze społecznością tradycyjną, czas w państwowym gospodarstwie był o wiele bardziej jednorodny, dzielony na dni, miesiące, lata. Ważnym momentem był koniec miesiąca, kiedy następowała wypłata, co świętowano, głównie pijąc alkohol. Czas był po prostu czasem zwykłym, mający wymiar „wyłącznie ludzki” (Zadrożyńska 1985, s. 268), dzielonym między pracę a krótkie chwile odpoczynku. Czas świąteczny niewiele różnił się od czasu zwykłego, był po prostu czasem wolnym, choć często brano wówczas nadgodziny. Z innych badań wynika, że dla modernizującej się po wojnie wsi kategoria czasu wolnego była czymś nowym. Jak pisze Józef Burszta,

czas wolny było to pojęcie w tradycyjnym gospodarstwie nieznanne. Czas wolny stwarzały tylko święta i niedziele, usankcjonowane religijnym zakazem pracy, oraz dnie jarmarczne, odpustowe, i takie uroczystości, jak wesela. Tymczasem współczesne pokolenie wsi usiłuje – nie bez wpływu modelu miejskiego – wstawić ten czas wolny w rozkład codziennego dnia pracy. Ten czas wolny ma już swoje określone przeznaczenie: nie tylko rozrywka w sposób tradycyjny i nowoczesny, ale także użytkowanie zarówno dla uczenia się na rolnika jak i do celów ogólnokulturalnych (1976, s. 471).

Kolejna przemiana dotycząca postrzegania czasu na wsi dokonała się w epoce poprzemysłowej. Jeszcze w 1963 roku (korzystam z wydania z 1990) Lewis Coser i Rose Coser pisali, że zaabsorbowanie przyszłością jest typową cechą zindustrializowanych społeczeństw zachodu (1990, s. 192). Tymczasem epoka postindustrialna jest charakteryzowana jako zdominowana przez „rozszerzoną terażniejszość” (Tarkowska 2016). Horyzont czasu jest skrócony, a sam czas zdaje się przyspieszać. Definiuje go to, co nowe, zmienne, a pamięć zostaje „przybliżona” do terażniejszości (Coser, Coser 1990, s. 128; Tarkowska 2016).

Na znaczenie rozwoju technologii, w tym technologii komunikacyjnych, w przemianach stosunku do czasu zwrócił uwagę Stephen Bertman (1998), niejako antycypując ich przemożny wpływ na współczesne społeczeństwo, choć pisał w czasie, w którym Internet dopiero się upowszechniał. Ogólne przyspieszenie życia sprawia, że nawet jeśli czasu wolnego jest obiektywnie więcej, w subiektywnym odbiorze jest go mniej. Według przytoczonych przez Bertmana badań mieszkańcy małych miast odczuwają przyspieszenie życia podobnie jak mieszkańcy dużych. Ponadto, jak pisze Justyna Mokras-Grabowska, sam sposób spędzania czasu nabrał przyspieszenia, co objawia się np. w tym, że wiele czynności wykonujemy jednocześnie, a nasze działania stają się pobieżne i kompulsywne (Mokras-Grabowska 2015). Te relatywnie nowe przemiany w postrzeganiu czasu w niewielkim stopniu były badane w środowisku wiejskim.

CZAS NA POGADUSZKI.

PERCEPCJA CZASU W SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH W POLSCE

Badania prowadziłam w środowiskach wiejskich w Polsce w dwóch wsiach o odmiennym charakterze. Pierwsza (wieś A) znajduje się w województwie podkarpackim i liczy sobie jedynie 41 mieszkańców. Przed drugą wojną światową była ona zamieszkaana w ponad 90% przez ludność ukraińską, potem wysiedloną do ZSRR, a także na tzw. Ziemię Odzyskane. Dziś są to głównie potomkowie osób, które przybyły tu po wojnie. Obecnie we wsi gospodaruje dwóch rolników (nie licząc dwóch producentów rolnych, w tym jednego spoza wsi, mających swoje gospodarstwa na tzw. Osiedlu, terenie popegeerowskim, który nie jest uznawany przez mieszkańców za część wsi). Jeden z rolników, prowadzący 20-hektarowe, mieszane, roślinno-zwierzęce (krowy) gospodarstwo, jest obecnie sołtysiem wsi. Drugi – były sołtys – gospodaruje na ok. 50 hektarach i również prowadzi produkcję roślinno-zwierzęcą. We wsi znajduje się zabytkowa, XVI-wieczna cerkiew, obecnie funkcjonująca jako kościół katolicki. Mieszka tu ponadto rodzina działaczy społecznych, którzy organizują co roku festiwal folkowy, przyciągający licznych gości, prowadzą coś w rodzaju centrum społecznego w budynku byłej szkoły. Na co dzień społecznicy podejmują wiele działań integrujących wieś, m.in. reaktywując lokalne tradycje.

Druga wieś objęta badaniem (wieś B) znajduje się na pograniczu województw mazowieckiego i lubelskiego. Zamieszkuje ją 148 osób. We wsi funkcjonuje około

25 gospodarstw rolnych, o powierzchni od 5 do ok. 50 ha. Ze względu na stosunkowo żyzne gleby w okolicy wielu rolników we wsi zajmuje się uprawą warzyw (kalafiori, papryka, pomidory, ogórki). Coraz mniej rolników utrzymuje zwierzęta, choć w gminie dominowała do niedawna hodowla trzody chlewnej. Wiele osób prowadzących gospodarstwo rolne łączy to z pracą zawodową – przykładem jest trzydziestokilkuletni rolnik będący jednocześnie żołnierzem pracującym w jednostce w pobliskim mieście. We wsi działa aktywna sołtyska, właścicielka 8-hektarowego gospodarstwa o profilu warzywniczym (hoduje również zwierzęta), która podejmuje próby integracji społeczności wiejskiej przez różne działania – m.in. reaktywację tradycji śpiewów majowych czy organizację spacerów z kijkami dla kobiet.

W trakcie badań zauważyłam zasadnicze różnice generacyjne w narracjach na temat czasu, o których pisał Burszta (1976, s. 469–470). Starsi mieszkańcy obydwu wsi zgodnie twierdzili, że od 20 do 60 lat temu różnego rodzaju kontaktów społecznych – spontanicznych spotkań, rozmów czy zabaw – było więcej niż obecnie.

Mieszkańcy wsi A i wsi B, z którymi rozmawiałam, bardzo podobnie odnosili się do kwestii swojego doświadczenia czasu. Zasadniczo, z jednym wyjątkiem, który opisuję poniżej, wszyscy twierdzili, że jest go „mniej”, że czas przyspiesza, co wiąże się z uboższym życiem społecznym, z bardziej samotnym trybem pracy i nielicznymi chwilami odpoczynku. Rozmówcy przywoływali trzy przyczyny tego stanu rzeczy: mechanizację pracy w rolnictwie i poza nim, upowszechnienie technologii komunikacyjnych, a także przemiany w rolnictwie, wiążące się zasadniczo z malejącą opłacalnością, które sprawiają, że mimo postępującej mechanizacji oraz, niekiedy, obecności dodatkowej siły roboczej w gospodarstwie jest więcej pracy.

Poniżej przedstawiam trzy najważniejsze wątki, o których mówili starsi mieszkańcy obu wsi, a następnie przechodzę do mniej licznych wypowiedzi młodszych osób.

1. Starsi rozmówcy

a) Mechanizacja w pracy i w gospodarstwie domowym

Temat wspólnego spędzania czasu wypływał spontanicznie. Na przykład kobieta w wieku powyżej 60 lat ze wsi B twierdziła, że za jej pamięci mieszkańcy wsi, mimo ciężkiej pracy, częściej rozmawiali z sąsiadami, co wynikało, jej zdaniem, z wolniejszego tempa życia. Rozmówczyni przyznaje, że nie rozumie do końca, skąd się biorą te różnice:

Ja po prostu też staram się, myślę, ja nie wiem, nie jestem w stanie zrozumieć. Tak się kiedyś pracowało ciężko i ręcznie [...] i jeszcze tak jakoś było, że sąsiad z sąsiadem siadł na miedzy i pogadał [...]; ja sama też tak widzę, że no nie mam czasu tak, żeby tak postać, porozmawiać [...]. A jakoś kiedyś przecież [...] jak jeden jechał wozem, drugi jechał wozem, stanęli na tym i zatrzymali konie, porozmawiali, no teraz to ciągnikiem, jeden przejedzie i zachrobocze, zafurgocze, przemienie drugiego [...] wszystko to było tak wolniej jakoś, no [...] część osób ze wsi jednak pracuje, no pracują, poza. Nie utrzymują się tylko z rolnictwa tylko, no więc wiadomo, że jak się wpada później do tego domu, no to już tak trzeba wszystko szybko ogarnąć, prawda? Już nie ma tego całego dnia, no nie?

Rozmówczyni jednocześnie podkreśla, że sama pracowała zawodowo jako urzędniczka w PKS (do czasu jej zwolnienia), a rolniczką stawała się po powrocie z biura. Wypowiedź ta sugeruje, że to nie mniejsza ilość obowiązków, lecz stosunek do czasu, być może wiążący się z lękiem przed jego utratą, marnowaniem, sprawia, że mieszkańcy wsi mniej go przeznaczają na spontaniczne kontakty społeczne. Poza tym mechanizacja – w tym przypadku zmiana zaprzęgu konnego na traktor i kombajn – zmieniła formy społecznych interakcji. Według Pine (2007), prowadzącej badania na Podhalu oraz w okolicach Łodzi, korzystanie z konnych zaprzęgów (Podhale) łączyło się z systemem wzajemnej pomocy pracy na roli, podczas gdy bardziej zaawansowana (do czasu, gdy mieszkańcy Podhala porzucili konie dla kombajnu) wieś w okolicy przemysłowego miasta była pozbawiona relacji tworzących się w ten sposób. Potwierdzają to rozmówcy z obu wsi, mówiąc o zaniku wzajemnej pomocy, ale także zwykłych, codziennych kontaktów. Mechanizacja, jak twierdzi starszy rozmówca ze wsi A, nie przysporzyła mieszkańcom wsi czasu, lecz jakby go odebrała. Tak mówi o tym starszy mężczyzna pochodzący ze wsi A, obecnie mieszkający w pobliskim miasteczku:

Dawniej te same pola, co są dzisiaj, były wszystko końmi obrobione, i dali radę, a dzisiaj nie mają czasu ciągnikiem obrobić, niech mi pani to wytłumaczy, co to się dzieje, co te hektary gdzieś urosły, czy jak, bo ja nie rozumiem tego, i mieli czas na pogawędki, na to, na to... Tu jeszcze widzę, że tutaj jeszcze [we wsi A] się trzyma ta tradycja, że jak wychodzą starsi po mszy, to się zgodzą, czy przysiądą do kupy, pogadają, pośmieją, pożartują, i się dopiero rozchodzą, a po innych wioskach tego nie ma, każdy o z kościoła, bach, bach, bach, i do domu.

Zdaniem tego rozmówcy mówienie o „braku czasu” jest pretekstem do unikania spotkań:

No właśnie o to chodzi, dzisiaj na wiosce to samo jest, to samo się dzisiaj dzieje, proszę panią, to samiutko, nie mają czasu, dawniej, jak pamiętam, jeszcze mały chłopaczek byłem, się, jak się, mój tato, czy z kolegami, chciał napić, to się zbierali do jednej chaty i pili, siedzieli i pili, gadali i śmiali, żartowali, wszystko było OK, a dzisiaj co? Nie ma tego, nie ma tego, każdy w swoim domku się zamyka, i dzisiaj do sąsiada, to trzeba zapowiedzieć wizytę.

Na narracje na temat czasu wpływa również mechanizacja w gospodarstwie domowym. Jedna z rozmówczyń ze wsi B, obecnie niepracująca już na roli (ziemia z gospodarstwa jest dzierżawiona), lecz w domu opieki, uznaje, że mechanizacja znacznie jej pomogła i dała więcej czasu, choć istotnym czynnikiem jest też fakt, że ma już dorosłe dzieci. Przytaczam poniżej dłuższy fragment tego wywiadu, zaczynając od komentarza kobiety do stwierdzenia innej rozmówczynie, że kiedyś była ławka przy każdym gospodarstwie, na której odbywały się pogawędki.

No właśnie i ludzie, ludzie właśnie siedzieli. Ale, niech mi pani powie, dzisiaj nie mamy roboty. Wróć, każdy ma pracę, ale kochanie, kiedyś było tak. Dzieciom śniadanie, wydoić krowy, wyprowadzić krowy, nie było automatów, trzeba było pracować we Frani, tak? [...] Płukałam tutaj przed studnią, w czterech michach. Wyciągałam wodę ze studni, pranie nosiłam za stodołę, nieodwirowane.

No i teraz, wie pani, co, ktoś mi opowiada, że dzisiaj nie ma czasu, no to mnie... trochę to denerwuje. [...] No jak można nie mieć czasu, pani powie? Obiad wstawiam, pralka mi pierze, tak? Już jest ten czas zorganizowany, że, [...] ja już nie stoję tylko przy praniu. To jest w mojej ocenie. Nie wiem, jak właśnie ktoś inny, ale w mojej ocenie to ja uważam, że teraz ludzie mają więcej czasu. [...] Nie wiem. To dla mnie to jest, dla mnie jest teraz lepiej po prostu, pod względem czasowym.

Jednocześnie rozmówczyni przyznaje, że czas jakby „przyspieszył”:

A może ten czas w ogóle szybciej przyspiesza? Bo dopiero był pierwszy, a dziś już jest, który? Dziewiętnasty?

Z tej wypowiedzi wyłania się zatem pewien paradoks: czasu jest jednocześnie więcej, dzięki mechanizacji, a z drugiej strony czas „przyspiesza”. Wiąże się to z dążeniem do zmieszczenia jak największej liczby czynności w danym odcinku czasu, koncentracja na teraźniejszości, ciągłej zmienności, sprawia, że pojawia się wrażenie, iż czas szybciej ucieka.

b) Technologie komunikacyjne

Jednym z aspektów wpływających na odczuwanie czasu jest wpływ mediów i przede wszystkim technologii komunikacyjnych, który, zdaniem rozmówców negatywnie odbija się na kontaktach społecznych. Jedna z kobiet ze wsi B stwierdza:

No mówię, no trochę winien telewizor, komputer, Internet, to też na pewno ma to do siebie, że tak jest. Bo kiedyś ludzie nudzili się, to tak z nudów nawet jeden do drugiego chodził, żeby zająć czymś czas. No mówię, ja to pamiętam, jak tu zawsze w tysiąca grali zimą. Zimą to było wieczorami, może nie codziennie, ale często w tysiąca grali. Już nie żyją ci ludzie, co przychodzili.

Rozmówcy podkreślają, że technologie komunikacyjne w szczególnym stopniu wpływają na dzieci i młodzież. Mieszkańcy wsi A i B dużo mówią w tym kontekście o smartfonach i ich nadużywaniu przez młodzież, np. w trakcie posiłków. „Zajmują czas” pozyskiwanymi w ten sposób treściami, a ich nawał sprawia, że mogą także mieć wrażenie zbyt szybko biegnącego czy przyspieszającego czasu. Choć cytowana wyżej rozmówczyni wymieniła w jednym zdaniu telewizor, komputer i Internet, oddziaływanie tych mediów wydaje się różne. Kilko rozmówców wspominało pierwsze telewizory jako medium integrujące wieś, gdyż ludzie zbierali się w domach posiadających odbiorniki, aby wspólnie obejrzeć popularny program czy film. Inaczej, w oczywisty sposób, jest ze smartfonami, które wymuszają indywidualne obcowanie z ekranem. Według badań Leary Hodes i Kevina Thomasa (2021) osoby, które wzrastały ze smartfonami, zbyt nisko szacują czas spędzony przed ekranem. Może to oznaczać, że używając telefonu, tracą poczucie czasu.

c) Sytuacja na rynku rolnym; przemiany w rolnictwie

Ostatnim czynnikiem, o którym mówią mieszkańcy obu wsi, ale przede wszystkim bardziej rolniczej wsi B, jest zmiana charakteru pracy w rolnictwie. Jest ona związana nie tylko z mechanizacją. Należy traktować ją jako odbicie z jednej strony intensywnych procesów modernizacyjnych, a z drugiej sytuacji na rynku produktów

rolnych. Pełna interpretacja tego zagadnienia znajduje się w kolejnej części artykułu. Jak twierdzą rozmówcy, praca ta jest obecnie mniej opłacalna i wymaga więcej nakładów. Ponadto zmodernizowane, bardziej intensywne rolnictwo jest w istocie bardziej pracochłonne, mimo użycia nowoczesnych maszyn i, w niektórych przypadkach, zatrudniania dodatkowych pracowników.

Jedna z kobiet po pięćdziesiątce we wsi B opowiada o tym, jak musiała zostać na gospodarstwie, podkreślając, że praca na roli była wówczas bardziej opłacalna:

Znaczy ja wtedy chciałam, bo po prostu nie znalazłam innego życia, do szkoły musiałam pójść rolniczej, bo, no tylko taka opcja była, rodzice od maleńka mówili, że „Ty musisz tu zostać”, no i tak człowiekowi to utrwaliło się. No wtedy mi się podobało, bo wiadomo, pomagałam, ale zawsze miałam czas jakiś wolny, i żeby do koleżanek pojechać i coś tam... Zresztą wtedy były inne czasy. Trzeba było zawsze na wsi ciężko pracować, ale było za co, o tak bym powiedziała.

Inna rozmówczyni ze wsi B również podkreśla, że praca na roli była bardziej opłacalna, co skutkowało tym, że czasu, także na kontakty towarzyskie, było więcej:

No to, proszę ciebie, to wszystkie, no to teraz jest wszystko w biegu, tak ludzie starają się jakieś tam podtrzymywać relacje, ale to, już mówię, tak przeważnie to, nawet na te rodzinne relacje to już tak nie ma zbyt wiele czasu.

„Badaczka: Aha, a dlaczego? Jak to jest? Jak to się dzieje?”

No bo, mówię, każdy jest zagoniony i jest dużo pracy.

„Yhm, a kiedyś? Chyba nie było mniej pracy.”

Kiedyś było mniej tej pracy, tak człowiek miał więcej wolnego czasu, głowa była spokojniejsza, a teraz, mówię, trzeba więcej pracować i nie ma na nic czasu.

„A dlaczego było mniej pracy?”

Była bardziej opłacalna, można było wyprodukować mniej, tak jak moi rodzice na przykład też trzymali troszkę świnek i za świniaczka, to już można było coś tam kupić, a teraz co można za jednego kupić? Już trzeba tych świniaczków więcej uchwować, żeby kupić to samo, co kiedyś. Po prostu ten przelicznik się zmienił i trzeba więcej produkować, żeby był, coś kupić za te pieniądze.

Obecnie praca w rolnictwie postrzegana jest jako bardzo ciężka, nieraz zbyt ciężka, a także niepozwalająca na czas wolny, co jest jednym z powodów jej porzucania. Jedna z rozmówczyń ze wsi B tak uzasadnia fakt, że nie chce, by córka przejęła gospodarstwo:

Myślę, że nie, nawet bym chyba nie chciała. Bo to jest ciężka robota, chyba najbardziej ciężka. I fizyczna, i umysłowa, bo też trzeba wszystko to, papierologii jest coraz więcej, dokuczliwej, więc trzeba być szefem i pracownikiem, i to nie jest tak, że jest jakiś tam czas wolny. Nie ma końca tej pracy, odkąd wstanie, dopóki się nie położymy spać, nawet jak nie pracujemy w tym momencie w polu, to i tak zawsze trzeba myśleć o tym, co jutro.

To znaczy, w ogóle trzeba, no cóż, teraz trzeba prowadzić wszystko właściwie, książkę świń, książkę byków, jakieś tam opryski. Wszystko, w każdej chwili mogą cię skontrolować, czy to prowadzisz,

no i wiadomo, że to się... Wszystko trzeba zgłosić, wszystko trzeba, no czasami to nie ma czasu tak na bieżąco tego robić wręcz.

Konieczność utrzymywania skomplikowanej dokumentacji („papierologia”) to atrybut współczesnej pracy na roli, o którym rozmówcy często wspominają. Rolnicy, z którymi rozmawiałam, narzekają na biurokrację (np. skomplikowane zasady wypełniania wniosku o dopłaty, konieczność spełniania złożonych wymogów, np. związanych z hodowlą trzody chlewnej, których zasadność można zakwestionować).

Inna rozmówczyni ze wsi B opisuje skutki czasochłonności obecnego modelu pracy w rolnictwie:

I wie pani co, i mówię, i pomimo tych dużych sprzętów, pomimo udoskonalenia w gospodarstwie, jak teraz, prawda, jest, to ludzie coraz mniej czasu mają dla siebie. [...] No... i pędy życia, nie widzi się piękna, bo wie pani, człowiek nie ma czasu nawet docenić tego piękna wokół, co jest, prawda? Bo, bo jest ciągle praca, praca, praca, z miejsca do miejsca i, i nie ma tego, chwili takiego, żeby po prostu... siąść... i żeby docenić to piękno tej przyrody, taka, jaka jest dookoła u nas. Czasami no ja mówię, czasami niedziela jak jest, to idzie się na ten spacer, by po prostu wyciszyć się, żeby zobaczyć to piękno, jakie jest, prawda? [...] No a tutaj, większość, mówię, czasami nie ma tego wytchnienia, bo to jest... nie ma tak, jak jest niedziela, że to jest święto, prawda? W rolnictwie. W rolnictwie przychodzą sianokosy czy tam przychodzą żniwa, to ludzie nie, nie, nie, nie, po prostu nie zwracają na to uwagi, że jest niedziela, żeby odpocząć chwilę, prawda? Ciągłe jest praca... praca, praca, praca, praca, a wynagrodzenie wiemy, jakie jest, w rolnictwie [...].

To jedyna wypowiedź, w której pojawiło się bezpośrednie odniesienie do przyrody, a jednocześnie kategoria piękna. Zdaje się, że bliskość przyrody to coś, co zostaje utracone wraz z dawnym, chłopskim podejściem do czasu.

2. Młodszy rozmówca

Należy zauważyć, że percepcja zmiany upływu czasu jest praktycznie nieobecna w wypowiedziach młodszych rozmówców, zarówno ze wsi A, jak i ze wsi B. Epoka, w której było „więcej czasu”, jawi się raczej jako wspomnienie przekazywane przez dziadków. Tak mówi o tym urodzony w 1987 roku rozmówca ze wsi A, mieszkaniec tzw. Osiedla:

Pamiętam jeszcze jak babcia, znaczy, tato opowiadał, że babcia, że kiedyś tak mówili właśnie, że ludzie mieli czas na wszystko, nie, mieli gospodarkę, wszystko i jeszcze jeden drugiemu pomagał, nie, tak co z opowiadań pamiętam.

Z drugiej strony rozmówca ten zauważył już zmianę polegającą na tym, że ludzie we wsi rzadziej się odwiedzają. Każdy, jak opowiada, jest zmęczony po pracy i chce odpocząć. To również może mieć wpływ na percepcję czasu.

Młody, trzydziestokilkuletni rolnik ze wsi B, który jednocześnie pracuje w wojsku, w lotnictwie, uznaje, że obecnie ludzie zaabsorbowani są wieloma różnymi obowiązkami i mają niewiele wolnego czasu, co wpływa na kontakty społeczne:

To znaczy, to tak bardziej, znowu każdy jest trochę zabiegany, bo cały czas, cały czas każdy ma pracę od świtu do nocy, szczególnie właśnie tutaj w rolnictwie, to ja też akurat kończę o piętnastej

trzydzieści, to zaraz przyjeżdżam tutaj i czy na ciągnik i coś tam działałam w polu, czy gdzieś tutaj kręcę się i coś tam naprawiam. No to nie ma tak czasu, żeby jakiegos takiego biesiadowania czy coś.

Sytuacja ta nie zmieniła się za jego pamięci – brak wolnego czasu, ale i indywidualizacja życia sprawiają, że każdy zamyka się raczej w swoim domu:

No ale, tak jak pamiętam, to wcześniej też raczej tak nie było. Tak bardziej, bardziej tak, bardziej, że tak powiem, każdy tak we własnym, jakby to powiedzieć, w zaciszu sobie jakies tam organizuje, czy grilla, czy coś. No, ale rzadko, ale no nie ma takich tutaj, takiego wspólnego biesiadowania.

22-letni rolnik ze wsi B również ocenia, że czasu, zwłaszcza na kontakty społeczne, jest niewiele:

No, ostatnio nawet tak, to stąd tyle wiem, bo ostatnio się bawiliśmy na sąsiedzkim weselu. I tam sobie rozmawialiśmy, bo tak nieraz człowiek stanie, jak jedzie ktoś, no, staniemy chwilę, rozmawiamy. Ale tak, żeby coś więcej, tak, żeby było czasu, się spotkać, czy coś, no to niestety jakoś tak, nie jest to po drodze.

Inny młody rolnik ze wsi B zwraca uwagę na przemiany w rolnictwie, które wpłynęły na czas wolny i tym samym na kontakty między ludźmi. Gdy pytałam o pomoc sąsiedzką, rozmówca powiedział:

Każdy na wsi ma jakieś zajęcia. Swoje. Coś robi. Z pomocą to jest... spotykać się... Kiedyś ludzie, nie wiem, czy pani kolarzy, kiedyś przed każdym, tak jak u nas było, przed każdą... płotem, między... przy drodze, były ławki [...]

Ludzie siedzieli na tych ławkach, mieli na to czas.

Czy jak pani by przeszła, to właśnie, jedną czy dwie by pani zobaczyła. Kiedyś u każdego była ławka. Ludzie mieli na to czas. W tej chwili nie mają na to czasu.

– "A z czego to wynika? Jak pan myśli?"

Po części to jest tak, że żeby coś zarobić trzeba więcej się narobić... No człowiek więcej tego przerzuca towaru. No bo i wydajności się zmieniły. Między kiedyś, a teraz, zmieniły się wydajności, o bardzo dużo. Można powiedzieć, że między tym, co gospodarzył mój ojciec, kiedy ja byłem dzieckiem, a teraz to się zmieniło drugie tyle w wydajnościach.

"No ale kiedyś nie było maszyn i praca była... czy były bardziej prymitywne maszyny, które..."

No też, ale kiedyś ludzie mieli inne zasady. Kiedyś ludzie... powiedzmy, przychodziła ta godzina osiemnasta, kończyli, szli obrządek robili i powiedzmy o tej dziewiętnastej byli po pracy. Ja teraz to potrafię w dzień coś jeździć, załatwiać, a po nocy pracować, więc to jest teraz zupełnie inaczej.

W sensie też różnie bywa no. Ja wczoraj przyszedłem o jedenastej do domu dopiero w nocy. No ale mówię, no dzień przejeździłem. To też jest... No są dzieci, są różne inne rzeczy do załatwienia.

– "Yhm."

– *Mówię, no, kiedyś były te ławki, ludzie siedzieli, spotykali się. Teraz... nie ma ławek, nie ma czasu, haha.*

Rozmowa ta pokazuje, że zdaniem młodszych mieszkańców obu wsi za „przyspieszeniem” czasu stoją przemiany zarówno w rolnictwie, jak i w stosunku do czasu i międzyludzkich relacji. Przysłowiowa „ławeczka” pojawiała się w wielu wywiadach, także z osobami starszymi, jako miejsce spotkań, gdzie czas niejako „zwalniał”, płynął niespiesznie. Procesy, które dostrzegali przede wszystkim starsi uczestnicy badań, pojawiają się także w jednym wywiadzie z osobą młodszą. Młodszy rozmówca ma jednak świadomość, że ten inny stosunek do czasu, o którym mówią, należy do przeszłości.

NARRACJE O CZASIE A PRZEMIANY W ROLNICTWIE

W przytoczonych narracjach na temat czasu często pojawiają się przemiany w rolnictwie, które zdaniem rozmówców sprawiają, że czasu jest mniej i jest on wypełniony przede wszystkim pracą. Poniżej postaram się uzasadnić, odwołując się przede wszystkim do prac ekonomistów rolnych, a także socjologów wsi i etnologów, że to subiektywne odczucie ma swoje odbicie w przemianach sposobu pracy w gospodarstwie rolnym w ostatnich kilku dziesięcioleciach. Wiąże się to, po pierwsze, z malejącą opłacalnością produkcji rolnej, co sprawia, iż porównywalny zarobek wymaga większego nakładu pracy, a po drugie, z charakterem pracy w nowoczesnym gospodarstwie typu przedsiębiorczego (*entrepreneurial*, por. van der Ploeg 2018), który zaczyna dominować na wsi.

Jak pisze Stanisław Zegar (2015), w ciągu ostatnich 35 lat dla rolnictwa miały znaczenie dwa wydarzenia: transformacja ustrojowa oraz wprowadzenie Wspólnej Polityki Rolnej wraz ze wstąpieniem do UE. Transformacja oznaczała uwolnienie rynku produktów rolnych, co skutkowało napływem produktów zagranicznych i obniżeniem cen. Wiele gospodarstw przestało produkować na rynek, zajmując się produkcją na własne potrzeby, by przetrwać. Można powiedzieć, że w tym trudnym momencie miał miejsce na wsi polskiej podobny proces, jaki Verdery (1996) w kontekście rumuńskim określiła mianem demodernizacji chłopstwa. Jak pisze Zegar,

[t]erapia szokowa początku lat 90. XX w. postawiła gospodarstwa rolne w niezmiernie trudnej sytuacji. Niekorzystne nożyce cen rolnych, powrót do gospodarstw kilkusetosobnej rzeszy pracowników zwolnionych z pracy w przedsiębiorstwach poza rolnictwem, spadek wsparcia budżetowego, likwidacja PGR i wiele innych czynników spowodowało zapaść dochodową rolnictwa [...] regres w produkcji rolnej i wystąpienie efektu ślimaka (2015, s. 158).

Wówczas to upowszechniła się do dziś obowiązująca doktryna, w ramach której uznano, że gospodarstw – zwłaszcza małych – jest za dużo, należy więc drastycznie zmniejszać zatrudnienie w rolnictwie (por. np. Zegar 2012). W tym okresie nastąpił spadek produkcji rolnej. Przykładowo, w latach 2000–2014 o 68% zmniejszyła się produkcja ziemniaka (Matyka, Krasowicz, Kopiński 2016, s. 117). W tym samym czasie drastycznie spadło pogłowie bydła, trzody chlewnej i owiec (Matyka, Krasowicz, Kopiński 2016, s. 26).

Sytuacja w poszczególnych branżach była różna, jednak ogólnie możemy mówić o spadku opłacalności. Aby zintensyfikować produkcję, musiano zwiększyć zużycie nawozów i środków ochrony roślin. Wraz ze skalą produkcji musiało pójść zwiększenie nakładów pracy albo przez zatrudnienie dodatkowych pracowników, albo intensywniejszą pracę własną. Jednocześnie rosły koszty środków produkcji. Proces ten opisywali mi rolnicy, z którymi rozmawiałam, zwłaszcza z bardziej rolniczej wsi B. Mówili, że za tę samą jednostkę produkcji – np. za kalafiora, otrzymują dziś podobną cenę, a koszty produkcji znacznie wzrosły.

Po wstąpieniu do Unii Europejskiej sytuacja znacząco się zmieniła. Za sprawą Wspólnej Polityki Rolnej dochody rolników się zwiększyły. Wzrasta także wartość eksportu produktów rolno-spożywczych. Jednak sposób dystrybucji dopłat bezpośrednich sprawia, że gros środków (80%) znalazło się w rękach 20% największych producentów, co powoduje ich przewagę i sprzyja koncentracji ziemi (Karaczun, Kassenberg 2019). Wzrost kosztów produkcji jest jeszcze bardziej dotkliwy po wybuchu wojny w Ukrainie. Małe gospodarstwa nie są w stanie sprostać konkurencji, wiele z nich więc upada bądź jest w stanie stagnacji, często podlegając nieformalnej dzierżawie. W latach 2010–2020 upadło ok. 13% gospodarstw (GUS 2021). Szansa na wyższe zarobki, ale też tęsknota do czasu wolnego sprawiają, że coraz więcej osób z rodzin rolniczych wybiera pracę poza rolnictwem.

Podczas gdy w okresie transformacji ustrojowej mieliśmy do czynienia z przejściową demodernizacją (por. Bukraba-Rylska 2009), od czasu wstąpienia do UE rolnictwo szybko się unowocześnia, m.in. rośnie wydajność pracy (Orłowski 2024). Coraz więcej gospodarstw przekształca się, zgodnie z typologią socjologa wsi Jana Douwe van der Ploega (2008, 2018) w gospodarstwa typu przedsiębiorczego (*entrepreneurial*). Jest to model gospodarowania oparty na przymusie ciągłej ekspansji, zwiększania i unowocześniania produkcji, a także pogłębiającym się uzależnieniu od otoczenia rolnictwa. Jeden z rozmówców etnologiki Agnieszki Kosiorowskiej podsumował to w następujący sposób: „Albo się rozwijać, albo się związać, no, po prostu” (2020, s. 81).

Charakter pracy w dużych gospodarstwach oraz opinie o nich krążące wśród innych gospodarzy opisali studenci dr Amandy Krzyworzeki prowadzący badania w gminie Sokołów na Podlasiu. Jedna z prac była poświęcona kwestii czasu wolnego rolników (Bolek 2020). Jak pisze autorka, rolnicy niechętnie podejmowali wątek czasu wolnego, podkreślając, że w gospodarstwie zawsze jest coś do zrobienia. Rozmówcy opowiadali, że praca w gospodarstwie nie ma końca, szczególnie w tych z produkcją zwierzęcą (krowy), w których dwa razy dziennie trzeba dokonywać obrządku. Niektórzy porównywali swoje gospodarstwa do więzień, kontrastowali swój sposób pracy z pracą na etacie, w określonych godzinach, z wolnymi weekendami i świętami. Autorka podkreśla, że większa skala produkcji oznacza mniej czasu wolnego. „Nawet jeśli dawniej ludzie na wsi zmuszeni byli wydoić krowy również w niedzielę, mieli ich znacznie mniej, dzięki czemu mogli poświęcić czas na czynności obrzędowe” (Bolek 2020, s. 206–207). Cieszenie się czasem wolnym jest dla części rozmówców oznaką braku pracowitości. W dobie ciągłej ekspansji i maksymalizacji produkcji czas spędzony na czymś innym niż praca jest nisko wartościowany. Moi rozmówcy nie

używali tak radykalnych sformułowań, ale, jak napisałam wcześniej, również uznawali, że praca na roli nie pozostawia wiele czasu na życie towarzyskie czy świętowanie.

W innym ze studiów z tomu pod redakcją Krzyworzeczki Magda Kalinowska analizowała narracje na temat właścicieli dużych gospodarstw pochodzące z rozmów z mieszkańcami gminy Sokoły. Podobnie jak Bolek podkreślała, że zdaniem rozmówców praca w dużym gospodarstwie zarządzanym jak przedsiębiorstwo, skutkuje brakiem czasu wolnego.

Zarówno dla mnie, jak i dla moich rozmówców jest oczywiste, że zwiększenie ilości posiadanej ziemi oraz liczby zwierząt hodowlanych pociąga za sobą konieczność wykonywania większej ilości prac, które zajmują rolnikom większą część ich czasu. Jest to prosta konsekwencja rozbudowy gospodarstwa, które dzięki temu ma przynosić większe zyski (Kalinowska 2020, s. 136).

Jedna z rozmówczyń Kalinowskiej mówiła, że

[s]kała jest tego taka, że kiedyś po prostu te gospodarstwa były nieduże. Było po pięć, sześć krówek, a w tej chwili jak jest trzydzieści albo pięćdziesiąt, to plus jeszcze jakieś cielęta i się robi sto sztuk bydła w gospodarstwie. [...] Idziemy w skałę, musimy teraz produkować jakąś odpowiednią skałę, żeby po prostu godnie przeżyć i coś tam zainwestować, no niestety. Nie oszukujemy, z tych czterech, pięciu krów się nie da utrzymać. Wtedy gdy ma się sto sztuk w gospodarstwie, no to wtedy, no niestety, no nie oszukujemy się, tego czasu mało jest (Kalinowska 2020, s. 136).

Można więc powiedzieć, że ten odczuwany przez wielu rolników brak czy niewielka ilość czasu wolnego, m.in. na relacje społeczne, co tak bardzo jest widoczne w przeprowadzanych przeze mnie wywiadach, jest ceną, jaką musieli rolnicy zapłacić za modernizację swoich gospodarstw. Cena ta jest wysoka – przyczynia się do rozpadu więzi społecznych, dezintegracji wiejskich społeczności. Zmiana charakteru pracy w rolnictwie nie wydaje się jednakże jedyną przyczyną zmian w doświadczaniu czasu.

KULTURA PRZYŚPIESZENIA. SPOŁECZNO-KULTUROWE ASPEKTY ZMIAN DOŚWIADCZENIA CZASU W SPOŁECZNOŚCIACH WIEJSKICH

W tej części artykułu postaram się pokazać, że mieszkańcy wsi, w podobnym stopniu jak w mieście, doświadczają przemian w postrzeganiu czasu. Są to przemiany charakterystyczne dla społeczeństw poprzemysłowych. Czas na współczesnej polskiej wsi w coraz mniejszym stopniu opiera się na cyklu przyrody. Mieszkańcy wsi, w których prowadziłam badania, żyją, podobnie jak mieszkańcy miast, w kulturze „rozszerzonej terażniejszości” (Tarkowska 2016). Jednym z jej efektów jest subiektywne „przyspieszenie” czasu.

Po pierwsze, znaczenie ma z pewnością mechanizacja rolnictwa, co wynika z przytoczonych powyżej wypowiedzi moich rozmówców. Ważne jest, żeby podkreślić, że nastąpiła ona w polskim rolnictwie niezwykle szybko. Jeszcze w połowie lat 70. ubiegłego wieku w rolnictwie indywidualnym główną rolę w uprawie odgrywał

„koń i jednoskibowy pług” (Nowosz 1976, s. 242). Po transformacji ustrojowej koń w gospodarstwie był jeszcze częstym widokiem, choć już w przedostatniej dekadzie PRL zaczęły upowszechniać się ciągniki, kombajny, elektryczne dojarki. Mechanizacja stwarza presję, by robić więcej w krótszym czasie. Dotyczy to w szczególności gospodarstw typu przedsiębiorczego, w których mimo mechanizacji pracy jest coraz więcej. I nie chodzi tu tylko o czas wolny *par excellence*, kategorię, której obecność wiąże się z procesem modernizacji. Rolnicy-przedsiębiorcy uznają, że nie mogą sobie pozwolić na przerwy w pracy, związane np. z pogawędką z sąsiadem, muszą oglądać się przede wszystkim na produktywność. Dotyczy to pewnie w jeszcze większym stopniu rolników dwuzawodowych.

Wydaje się, że na brak czasu z pewnością także wpływa presja, by więcej zarabiać, by osiągnąć pożądany standard życia i konsumpcji, podobny do poziomu miejskiej klasy średniej. Jedna z rozmówczyń ze wsi B zauważa, że z brakiem czasu i uboższymi relacjami społecznymi może mieć związek pragnienie, żeby mieć „więcej”, „lepiej” niż inni. Dzieje się to w kontekście intensywnego procesu społecznego zróżnicowania wsi. Powstaje wiejska klasa średnia, częściowo składająca się z napływowych mieszkańców wsi (Halamska, Zwęglińska-Gałecka 2018). Różnicują się także rolnicy, co widać również we wsiach A i B. To właśnie właściciele tych większych, modernizujących się gospodarstw (nazywanych przez innych niekiedy „obozami pracy”, por. Kalinowska 2020) mają większe aspiracje konsumpcyjne. Aby utrzymać się na rynku, co wymaga ciągłej ekspansji produkcji, rolnicy muszą więcej pracować, co przekłada się na rozluźnienie więzi społecznych.

Na „przyspieszenie” czasu z pewnością ma wpływ dominacja nowych mediów, upowszechnienie się smartfonów oraz mediów społecznościowych. Rozmówcy podkreślają, że dotyczy to w szczególności młodego pokolenia, chociaż nie tylko. Zapośredniczenie kontaktów przez media (np. sąsiedzką grupę na Messengerze) sprawia, że w ocenie rozmówców rzadziej odwiedzają się oni w domach (mniej jest zwłaszcza niezapowiedzianych wizyt), mniej też jest bezpośrednich, spontanicznych kontaktów między nimi. Zamiast podejść do sąsiada, by o coś zapytać, używa się komunikatorów. Wpływa to z pewnością na doświadczenie czasu – na Messengerze cały czas jest ruch, panuje wieczna terażniejszość, zmiana.

Wydaje się, że wspomnienia moich najstarszych rozmówców (60–70-letnich) dotyczą okresu, w którym na wsi był jeszcze, przynajmniej w pewnym stopniu, obecny dawny, chłopski stosunek do czasu, oparty na cyklu przyrody (który z pewnością mieszał się już z czasem epoki przemysłowej, m.in. przez dwuzawodowość, obecną na wsi w okresie PRL-owskiej industrializacji). Wskazują na to obecne we wspomnieniach rozmówców odniesienia do niechęci do pośpiechu, innego stosunku do pracy, której czas był nieokreślony i w której możliwe były dłuższe lub krótsze przerwy na „pogaduszki”. W wypowiedziach moich rozmówców powtarza się stwierdzenie, że czas płynął „wolniej”. Może się to wiązać z wiekiem tych, którzy po prostu postrzegają czas dzieciństwa i młodości jako płynący wolniej. Wydaje się jednak, że obecne przyspieszenie związane z dominacją „rozszerzonej terażniejszości” jest wyraźnie obserwowalnym zjawiskiem.

PODSUMOWANIE

W artykule opisałam subiektywne doświadczenie zmian związanych z czasem przez mieszkańców dwóch różniących się wsi. Moi rozmówcy mieli podobne poczucie czasu. Starsze osoby twierdziły, że kiedyś czas płynął „wolniej” i miały więcej czasu na różne czynności niezwiązane z pracą, w tym na częste kontakty z sąsiadami czy z przyjaciółmi. Młodsze pokolenie, osoby 20–30-letnie, częściej deklarowały, że od czasu ich dzieciństwa niewiele się zmieniło.

Opisane powyżej zmiany doświadczenia czasu uznaję za efekt przyspieszonej modernizacji wsi, która nabrała tempa po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej. W wyniku modernizacji rolnictwa powstały liczne farmy-przedsiębiorstwa, z którymi muszą konkurować mniejsze, bardziej tradycyjne gospodarstwa. Jak wynika z przeprowadzonych badań, prowadzenie nowoczesnego gospodarstwa wymaga większych nakładów pracy niż gospodarstwa tradycyjnego. Wzrost kosztów produkcji w rolnictwie w ostatnich latach oraz utrzymywanie się niskich cen skupu, uwarunkowane m.in. konkurencją z produktami zagranicznymi, również sprawia, że pracy w gospodarstwie jest więcej niż za pamięci moich rozmówców.

Drugim aspektem modernizacji wsi, powiązany z tym pierwszym, jest zmiana sposobu pracy oraz stylu życia mieszkańców wsi, która powoduje subiektywne odczucie „przyspieszenia” czasu. Czynniki, które na to wpływają, to mechanizacja rolnictwa (i innych zajęć w gospodarstwie domowym) oraz łączenie pracy w rolnictwie z innym zawodem. Wydaje się, że mieszkańcy wsi są bardziej indywidualistyczni, rzadziej spotykają się z sąsiadami czy przyjaciółmi i w swoim odczuciu mają mniej czasu na takie kontakty. Z jednej strony może to wynikać z większej ilości pracy, ale wpływ na to może mieć spędzanie dużej ilości czasu na korzystaniu z różnego rodzaju mediów.

Źródłem przemian stylu życia i pracy jest także społeczne różnicowanie się mieszkańców wsi – w tym powstawanie wiejskiej klasy średniej. Jednocześnie, w związku z opisanymi powyżej procesami łączącymi z malejącą opłacalnością rolnictwa, wysoki standard życia bardzo trudno jest utrzymać, co prowadzi w wielu wypadkach do rezygnacji z coraz mniej dochodowej produkcji rolnej. Część moich rozmówców, szczególnie we wsi A, nie pracuje już w rolnictwie, ale wyjeżdża do pracy poza wieś, co również sprawia, że mają mniej czasu na swobodne kontakty społeczne w ramach wsi.

Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że w narracjach starszych rozmówców można odnaleźć, przynajmniej częściowo, elementy związane z postrzeganiem czasu właściwemu przedprzemysłowemu społecznościom chłopskim, mierzącym czas zgodnie z cyklem przyrody.

W pracy *Czas w życiu Polaków*, wydanej w 1992 roku, Elżbieta Tarkowska stwierdziła, że orientacja czasowa Polaków to orientacja prezentystyczna, wynikająca z poczucia tymczasowości, niepewnej przyszłości i lęku wobec niej. Taka diagnoza wynikała ze szczególnego momentu analizy – schyłku PRL-u i przemian społeczno-gospodarczych 1989 roku, których wynik był niepewny, co sprzyjało koncentracji

na tym, by po prostu przetrwać. Po ponad 30 latach od wydania tej książki zdaje się, że znów mamy do czynienia z orientacją prezentystyczną, ale wpływa to z innych przyczyn, o charakterze bardziej globalnym: ze sposobu konsumpcji, a także komunikacji, które skłaniają do pogoni za tym, co zmienne i ulotne. To zjawisko, wraz z przemianami struktury społecznej oraz zmianą charakteru pracy w rolnictwie, przyczynia się do postrzegania czasu jako wciąż brakującego dobra, a także jako czasu, który przyspiesza.

LITERATURA

- Abglemagnon Francois N'Sougan 1979, Time in Rural Societies and Rapidly Changing Societies, [w:] F. Greenaway (red.), *Time and the Sciences*, UNESCO, Paris, s. 163–174.
- Abou-Zeid Ahmed M. 1979, The Concept of Time in Peasant Society, [w:] Frank Greenaway (red.), *Time and the Sciences*, UNESCO, Paris, s. 119–128.
- Adam Barbara 1995, *Timewatch. The Social Analysis of Time*, Polity Press, Cambridge.
- Bertman Stephen 1998, *Hyperculture: The Human Cost of Speed*, Praeger Publishers, Westford.
- Bolek Maria 2020, Czas wolny na współczesnej wsi, [w:] Amanda Krzyworzecka (red.), *Praca na wsi. Szkice etnologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 198–220.
- Bourdieu Pierre 1990, Time Perspectives of the Kabyle, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 219–237.
- Brzozowska-Krajka Anna 1994, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Bukraba-Rylska Izabella 2009, Polska wieś okresu transformacji: mity i rzeczywistość, *Więź i Rolnictwo*, nr 4 (145), s. 29–49.
- Burszta Józef 1976, Społeczności lokalne, [w:] Maria Biernacka, Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Wanda Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 437–476.
- Coser Lewis, Coser Rose 1990, Time Perspective and Social Structure, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 191–202.
- Dunn Elizabeth 2008, *Prywatyzując Polskę: o bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Elias Norbert 2016, *Esej o czasie*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Frankowski Eugeniusz 1928, *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Skład główny „Nasza Księgarnia”, Warszawa.
- Gell Alfred 2020, *The Anthropology of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images*, Routledge, New York.
- Głogier Zygmunt 1908, *Rok polski: w życiu, tradycji i pieśni*, Księgarnia Gebethnera i Wolfa, Warszawa.
- Główny Urząd Statystyczny 2021, *Powszechny Spis Rolny 2020. Raport z wyników*, <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rolnictwo-lesnictwo/psr-2020/powszechny-spis-rolny-2020-raport-z-wynikow,4,1.html> (dostęp: 2.06.2023).
- Halamska Maria, Zwęglińska-Gałęcka Dominika 2018, Od wsi chłopskiej do robotniczej, [w:] Maria Halamska, Monika Stanny, Jerzy Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, s. 203–249.
- Hann Chris, Humphrey Caroline, Verdery Katherine 2002, Introduction: Postsocialism as a Topic of Anthropological Investigation. Farewell to the Socialist Other, [w:]

- Christopher M. Hann (red.), *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Routledge, London, s. 1–28.
- Hodes Leara N., Thomas Kevin G.F. 2021, Smartphone Screen Time: Inaccuracy of Self-reports and Influence of Psychological and Contextual factors, *Computers and Human Behavior*, vol. 115, s. 106616.
- Joyce Patrick 2024, *Remembering Peasants. A Personal History of a Vanished World*, Penguin Books, London.
- Kalinowska Magda 2020, Duży jako obcy. Kategoria „dużego” gospodarza w narracjach społeczności rolniczej w gminie Sokoły, [w:] Amanda Krzyworzeka (red.), *Praca na wsi. Szkice etnologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 112–153.
- Karaczun Zbigniew, Kassenberg Andrzej (red.) 2019, *Atlas rolny. Dokąd zmierza europejska Wspólna Polityka Rolna*, Heinrich Böll Stiftung, Instytut na rzecz Ekorozwoju, Warszawa.
- Kiray Mübeccel B. 1979, The Concept of Time in Rural Societies, [w:] Frank Greenaway (red.), *Time and the Sciences*, UNESCO, Paris, s. 129–142.
- Konecki Krzysztof 1998, Czas a badania socjologiczne, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica*, nr 27, s. 179–195.
- Kosiorowska Agnieszka 2020, Kwestionując bakterie. Opór podlaskich rolników wobec wymuszonego postępu, [w:] Amanda Krzyworzeka (red.), *Praca na wsi. Szkice etnologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 75–11.
- Lewis J. David, Weigar Andrew J. 1990, The Structures and Meanings of Social-Time, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 77–104.
- Matyka Mariusz, Krasowicz Stanisław, Kopiński Jerzy 2016, Zmiany produkcji rolniczej w Polsce w latach 2000–2014, *Studia BAS*, vol. 4, nr 48, s. 7–36.
- Mokras-Grabowska Justyna 2015, Czas wolny w dobie postmodernizmu, *Folia Turistica*, nr 34, s. 11–30.
- Mukerjee Radhakamal 1990, Time, Technics and Society, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 47–55.
- Munn Nancy N. 1992, The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, s. 93–123.
- Niedek Mikołaj 2024, Każdego dnia w Polsce znika 55 gospodarstw. Jak odpowiedzieć na hipokryzję polityki klimatycznej UE? <https://nowakonfederacja.pl/kazdego-dnia-w-polsce-znika-55-gospodarstw-rolnych-jak-odpowiedzic-na-hipokryzje-polityki-klimatycznej-ue/> (dostęp: 07.02.2025).
- Nowosz Witold 1976, Zajęcia rolnicze i hodowlane, [w:] Maria Biernacka, Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Wanda Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany Kultury Ludowej*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 185–146.
- Orłowski Witold M. 2024, Czy polskie rolnictwo wykorzystało szanse tworzone przez członkostwo w Unii Europejskiej? Ocena makroekonomiczna, [w:] Chmieliński Paweł, Gorzelak Grzegorz (red.), *Polska wieś i polskie rolnictwo. 20 lat w Unii Europejskiej*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, s. 139–156.
- Pine Frances 2007, Dangerous Modernities? Innovative Technologies and the Unsettling of Agriculture in Rural Poland, *Critique of Anthropology*, vol. 27 (2), s. 183–201.
- Pine Frances 2014, Migration as Hope. Space, Time and Imagining the Future, *Current Anthropology*, vol. 55 (9), s. 95–104.
- Sorokin Pitrim, Merton Robert 1990, Social-Time: A Methodological and Functional Analysis, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 56–66.
- Stomma Ludwik 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Tarkowska Elżbieta 1992, *Czas w życiu Polaków*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Tarkowska Elżbieta 2006, Zygmunt Bauman on Time and Detemporalisation Processes, *Polish Sociological Review*, vol. 3, nr 155, s. 357–374.

- Tarkowska Elżbieta 2016, Pamięć w kulturze teraźniejszości, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4, s. 121–141.
- Thrift Nigel 1990, The Making of a Capitalist Time Consciousness, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 105–129.
- Van der Ploeg Jan Douwe 2008, *The New Peasantries: Struggles for Autonomy and Sustainability in an Era of Empire and Globalization*, Earthscan, London–Sterling, VA.
- Van der Ploeg Jan Douwe 2018, *The New Peasantries: Rural Development in Times of Globalization*, Routledge, London.
- Verdery Katherine 1996, *What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton University Press, Princeton.
- Verdery Katherine 2003, *The Vanishing Hectare. Property and Value in Postsocialist Transylvania*, Cornell University Press, New York.
- Verdery Katherine 2008, Property and Politics in and after Socialism, *Revista Română de Sociologie*, serienouă, anul XIX, nr 1–2, s. 37–55.
- Zadrożńska Anna 1985, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Zegar Józef Stanisław 2012, *Współczesne wyzwania w rolnictwie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zegar Józef Stanisław 2015, Polskie rolnictwo w okresie dwóch przełomów – transformacji ustrojowej i integracji europejskiej, *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy*, vol. 41, nr 1, s. 148–160.
- Zerubavel Eviatar 1990, Private-Time and Public-Time, [w:] John Hassard (red.), *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, New York, s. 169–177.

ALEKSANDRA BILEWICZ

"HAVE THOSE HECTARS GROWN?" CHANGES IN NARRATIVES ABOUT TIME
IN TWO RURAL COMMUNITIES IN POLAND

Keywords: perception of time, rural community, agriculture, presentist orientation, Polish farming

The aim of the article is the analysis of changes in narratives about time among the members of two rural communities in Poland on the basis of ethnographic research. The point of departure of the analysis was the assertion of the interviewees that the members of the communities have less time for social interaction than 20–60 years before (it concerns older research participants, around 50–70 years of age). It happens despite ongoing mechanization of agriculture and of household chores, which should spare time. I try to explain this phenomenon referring to changes in agriculture and also to studies on changes in experiencing time in the postmodern era, resulting in a presentist orientation and the impression of time acceleration. I assert that this phenomenon is influenced by an intensive modernization of the countryside, among that the social and economic differentiation of rural dwellers, the influence of new media and consumerist aspirations are particularly significant.

Adres Autorki:

dr Aleksandra Bilewicz

Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN,

ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa

E-mail: abilewicz@irwirpan.waw.pl

ORCID: 0000-0003-1133-1270

ALICJA SOĆKO-MUCHA

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Kraków

WYRAZIĆ SIEBIE, WYRAZIĆ ŚWIAT. RZECZ O WITOLDZIE CHROMIŃSKIM (1913–1977)

WPROWADZENIE

Niniejszy artykuł przedstawia sylwetkę nieco zapomnianego fotografa i podróżnika – Witolda Chromińskiego (1913–1977). Bohater tej opowieści urodził się w Krakowie, lecz z miłości do morza i podróży wybrał studia w Gdańsku, a następnie życie w Szczecinie. Podstawowe informacje biograficzne, które podaję w tekście, pochodzą ze źródeł (dokumentów, akt, świadectw, zeszytów z notatkami, życiorysów spisanych ręką artysty, zapowiedzi wystaw, artykułów prasowych) przechowywanych w rodzinnym archiwum Chromińskiego w Krakowie, z którymi miałam możliwość się zapoznać dzięki otwartości i życzliwości rodziny artysty. Cennym uzupełnieniem tych materiałów są głosy osób, które osobiście znały Witolda, pozostając z nim w bliskich relacjach przyjacielskich czy rodzinnych. Z trojgiem z nich: siostrą Witolda Janiną Przedpełską, jej zięciem Januszem Wysockim oraz przyjaciółką i wieloletnią towarzyszką życia Witolda, aktorką Aliną Kulikówną przeprowadziłam wywiady w latach 2010–2011. Moi rozmówcy już nie żyją, a zainteresowanie życiem i fotografiami Chromińskiego odradza się, co tym bardziej zobowiązuje mnie do publikacji zebranych wówczas wspomnień o artyście¹.

¹ Latem 2022 roku w serii „Zeszyty Szczecińskie”, podserii „Szczeciński Fotograf” ukazał się album Pawła Miedzińskiego *Witold Chromiński*. Publikacja prezentuje fotografie wybrane spośród niemal 40 tysięcy klatek negatywów Chromińskiego zeskanowanych przez jej autora. Poprzedza je szeroki wstęp pt. *Wielki Cygan*, w którym Miedziński pasjonująco opisuje drogę życiową i zawodową artysty na tle czasów, w których przyszło mu żyć i tworzyć. W kilku miejscach, nieoznaczonych przypisami (co usprawiedliwia popularnonaukowy styl publikacji), odwołuje się do przeprowadzonej przeze mnie rozmowy z Aliną Kulikówną. Publikacja spotkała się w Szczecinie z zainteresowaniem i życzliwym przyjęciem. Wśród gości, którzy przybyli na promocję albumu, znalazły się osoby, które osobiście znają Chromińskiego. Natomiast w Krakowie, rodzinnym mieście Chromińskiego, w którym zarazem znajduje się jego rodzinne archiwum, w 2011 roku została zorganizowana w Galerii Dyląg niewielka wystawa jego fotografii pt. „Morze, podróże, kobiety”. Ekspozycji towarzyszył katalog pod tym samym

Postać Chromińskiego pozostaje praktycznie nieznana badaczom kultury. Wspomina o nim bodaj jedynie Grażyna Kubica w swojej pracy poświęconej fotografii etnograficznej dokumentującej życie Żydów w Polsce (2015–2016), jednak nie ma dostępu do pełnej spuścizny po Chromińskim. Jednocześnie tematy poruszane przez fotografa: portrety, akty, fotografia podróżnicza, marynistyczna, sceny z życia teatru, sceny z życia miast, mogą zainteresować antropologów kultury. Dzięki temu, że w ostatnich latach niewielka, lecz reprezentatywna część omawianej twórczości została opublikowana w formie papierowej i w Internecie, sięgnięcie do dorobku artystycznego Chromińskiego stało się prostsze.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie osoby i twórczości fotografa w perspektywie etnograficznej – poprzez analizę źródeł wywołanych (wypowiedzi rozmówców, którzy znali fotografa) oraz niepublikowanych materiałów z archiwum rodzinnego. Tekst ma charakter wprowadzający: ukazuje, w jaki sposób pamięć biograficzna i relacje ustne współtworzą obraz artysty oraz jak materiał z wywiadów etnograficznych i archiwalia rodzinne mogą stanowić źródło do badań nad kulturą artystyczną XX wieku. Choć nie podejmuję w tym miejscu pełnej interpretacji dorobku fotograficznego Chromińskiego, wskazuję kierunki dalszych analiz, mogące pogłębić rozumienie zarówno jego twórczości, jak i szerszego kontekstu kulturowego, w którym powstawała. Artykuł wpisuje się zatem w nurt badań etnograficznych nad pamięcią, biografią i materialnością archiwum. Jednocześnie jest to jedno z dwu pełniejszych opracowań życia artysty (por. Miedziński 2022).

INŻYNIER, PODRÓŻNIK I FOTOGRAF

Witold Chromiński przyszedł na świat 12 grudnia roku 1913 w Krakowie². Jego ojciec, prof. Edmund Chromiński, był współzałożycielem i dziekanem Wydziału Hutniczego Akademii Górniczej, w latach 1926–1929 rektorem Akademii Górniczej.

tytułem, do którego tekstów jestem współautorką. Jednocześnie spadkobiercy spuścizny artystycznej Chromińskiego od 2011 roku prowadzą fanpejdż na Facebooku „Witold Chromiński. Fotografie”. Zaproszenie do współpracy nad archiwum Chromińskiego oraz katalogiem wystawy, a przede wszystkim liczne spotkania i rozmowy z Januszem Wysockim zmotywowały mnie do tego, żeby nawiązać kontakt z Aliną Kulikówną. Nasze spotkania i rozmowy o Chromińskim najpierw w mieszkaniu aktorki w Łodzi, a potem już na wystawie w Galerii Dyląg wywołały w przyjaciółce Witolda głębokie poruszenie. Zob. Miedziński 2022; Dyląg, Soćko 2011; <https://www.facebook.com/Witold-Chromi%C5%84ski-Fotografie-145032325557423> (*Witold Chromiński. Fotografie* [fanpejdż W. Chromińskiego na Facebooku]) (dostęp: 14.08.2025).

² Prezentowane tutaj dane biograficzne Witolda Chromińskiego, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z materiałów przechowywanych w archiwum rodziny artysty. Do archiwum tego miałam dostęp w latach 2010–2011 na zaproszenie członka rodziny artysty Janusza Wysockiego i z zadaniem napisania kalendarium życia fotografa, które, w całości nigdzie niepublikowane, stanowi podstawę części biograficznej niniejszego tekstu. Materiały te nie miały sygnatur. Analizowałam je metodą porównawczą, zestawiając z informacjami pozyskanymi w formie ustnej i pisemnej od osób, które bezpośrednio znały Chromińskiego.



Fot. 1. Wystawa fotografii W. Chromińskiego w Galerii Dyląg w Krakowie, fot. K. Mucha, 2011 r.

Jego matka, Maria z d. Haberko, prowadziła dom. Witold miał dwójkę rodzeństwa: starszą siostrę Janinę oraz młodszego brata Tadeusza. Rodzina Chromińskich mieszkała przy ulicy Radziwiłłowskiej. Podczas drugiej wojny światowej stracił dwie osoby spośród najbliższych. Tadeusz, wówczas student Politechniki Warszawskiej, zginął w Powstaniu Warszawskim. Matka, przebywając w szpitalu przy ul. Kopernika, zginęła w wyniku wybuchu bomby, która spadła na Kraków w ostatnim dniu wojny.

W rodzinnym Krakowie ukończył Chromiński szkołę podstawową i średnią; w roku 1931 złożył egzamin maturalny w VIII Państwowym Gimnazjum Matematyczno-Przyrodniczym im. Augusta Witkowskiego. W okresie szkolnym Witold był harcerzem. Wtedy też – w pasji fotografowania – ujawniło się jego artystyczne spojrzenie na świat. Jak wspominał jako dorosły człowiek, fotografowaniem zajmował się już od dziesiątego roku życia. Podobno pierwszy aparat skonstruował sobie sam. Szybko przyszły pierwsze sukcesy. Gdy miał 14 lat, Wydawnictwo „Salon Sztuki Polskiej” wydało serię 12 pocztówek pt. *Z życia harcerzy polskich*, z reprodukcjami wykonanych przezeń zdjęć. Następnie został wyróżniony nagrodą czasopisma „Wróble na Dachy”. Wówczas także pisywał reportaże na tematy turystyczne, m.in. do „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” i tygodnika „Na Szerokim Świecie”.

W 1931 roku Witold rozpoczął studia wyższe na Wydziale Budowy Maszyn Politechniki Gdańskiej. Jak wspominała Irma Nowacka, przyjaciółka z ostatnich lat życia Chromińskiego: „Mówił mi zawsze, że od dziecka interesował się morzem. A najbliższe polskie morze było w Gdańsku, więc opuścił Kraków i [...] zdał [...]

na politechnikę w Wolnym Mieście Gdańsku³. Natomiast siostra Witolda, Janina, podkreśla, iż „wtedy Gdańsk [...] był [...] sposobem wyjścia na świat”⁴ [MW⁵].

Równoległe do toku studiów realizował swoje marzenia o poznawaniu najdalszych zakątków świata. Zamustrował się na statek jako pomocnik, dzięki czemu zwiedził obie Ameryki, a także Szwecję i Łotwę. Będąc studentem, odbył praktyki zawodowe w stoczniach w Polsce i we Francji (St. Nazaire, Le Havre), natomiast tuż po uzyskaniu dyplomu pracował w stoczni w Newcastle przy budowie transatlantyku m/s „Sobieski”. Wykonane podczas podróży fotografie prezentował na łamach prasy oraz na wystawach, one też przyniosły mu sukcesy w rozmaitych konkursach.

W 1936 roku Chromiński uzyskał stopień inżyniera na Wydziale Budowy Maszyn Politechniki Gdańskiej. Pod koniec tego roku zdobył tytuł magistra inżyniera Wydziału Mechaniczno-Elektrotechnicznego Politechniki Gdańskiej (specjalność: budowa maszyn). Przez cały okres studiów był członkiem Zrzeszenia Studentów Polaków Politechniki Gdańskiej „Bratnia Pomoc”.

Dwa lata później został powołany do odbycia obowiązkowej służby wojskowej. Ukończył Szkołę Podchorążych Lotnictwa w Warszawie i tuż po uzyskaniu świadectwa został przydzielony do II Pułku Lotniczego w Krakowie. Eskadra bombowców nurkujących, do której dołączył, stacjonowała na lotnisku polowym w Klimontowie k. Proszowic. Po zbombardowaniu przez hitlerowców krakowskiego lotniska w Czyżynach eskadra, w której służył Chromiński, początkowo nieuzbrojona, wielokrotnie zmieniała swoje lotniska; w końcu rozproszony oddział dotarł do Rumunii.

Podczas okupacji Chromiński pozostał w Polsce. Początkowo pracował w kopalniach rudy żelaza. W roku 1943 podjął działalność w przemyśle cukrowniczym. Najpierw piastował stanowisko asystenta – zastępcy naczelnego mechanika oraz inżyniera ruchu w Cukrowni „Chodorów” w obwodzie lwowskim. Następnie pełnił funkcję mechanika w Cukrowni „Łubna” w Kazimierzy Wielkiej w Świętokrzyskiem. W roku 1945 Chromiński był pracownikiem Śląsko-Opolskiej Grupy Operacyjnej przy Komitecie Ekonomicznym Rady Ministrów w charakterze Pełnomocnika dla Spraw Przemysłu. W latach 1945–1950 zajmował się odbudową i uruchamianiem cukrowni na Dolnym Śląsku. Piastował stanowisko dyrektora cukrowni w Odmuchowie, Szalejewie i Małoszynie. Zwieńczeniem jego pracy w przemyśle cukrowniczym była nominacja w 1950 roku na dyrektora technicznego Zjednoczenia Przemysłu Cukrowniczego okręgu Dolnego Śląska, które tworzyło 10 fabryk. Wypada dodać, co zresztą wielokrotnie podkreślał sam Chromiński, że jeszcze w 1954 roku, kiedy już nie pracował w przemyśle cukrowniczym, otrzymał propozycję poprowadzenia budowy cukrowni w Chinach, ale inwestycja nie doszła do skutku.

³ Wypowiedź odnotowana w materiałach archiwalnych.

⁴ Janina Przedpeńska z d. Chromińska (1908–2013) – siostra Witolda Chromińskiego. Rozmowę z przeszło 100-letnią wówczas panią przeprowadziłam w 2011 roku, w jej domu rodzinnym przy ulicy Starowiślniej w Krakowie.

⁵ MW – materiały własne: transkrypcje wywiadów prowadzonych z członkami rodziny i przyjaciółmi Witolda Chromińskiego w latach 2011–2015.

W 1950 roku, decyzją Ministerstwa Przemysłu Rolnego i Spożywczego, Chromiński został przeniesiony z przemysłu cukrowniczego do okrętowego. Od stycznia kolejnego roku piastował stanowisko dyrektora technicznego Stoczni Szczecińskiej. Stosunek służbowy rozwiązał niespełna cztery lata później, uzasadniając to ciężką chorobą ojca oraz koniecznością odbywania długich i kosztownych podróży, niewspółmiernych do zarobków. Decyzja o zaprzestaniu pracy w przemyśle była symptomatyczna. Jak wspomina jego bliska przyjaciółka, aktorka, Alina Kulikówna: „Znał języki, lubił teatr. [...] Wyrażał się najlepiej w fotografii, ale był świetnym malarzem. [...] Był humanistą, absolutnie!, te studia, «budowa okrętów» – to było jakby obok. On mógł robić wszystko, bo to był bardzo zdolny człowiek”⁶ [MW]. Wtórui jej siostra Witolda: „[Praca w stoczni – dop. AS-M] wydawała mu się strasznie nudna [...] miał duszę artystyczną” [MW]. Stefan Figlarowicz, gdański kurator wystaw fotografii oraz kolega Witolda, podkreśla, że wielu znakomitych polskich fotografów było zarazem inżynierami, a studia politechniczne rozwijają wyobraźnię, co uzdalnia do tworzenia lepszych kadrów (Figlarowicz 2011, s. 4). Sam Chromiński, w „Kwestionariuszu biograficznym” wypełnianym dla ZPAF Okręgu Gdańskiego, przychylił się do opinii zamieszczonej na łamach „Tygodnika Morskiego” z 1971 roku, w której nazwano go „fotografikiem z krwi i kości”.

W Szczecinie, w willi przy al. Wojska Polskiego, Witold mieszkał ze swoim wujem, malarzem, Tadeuszem Haberko. Wuj Haberko przeszedł do historii rodziny jako człowiek niezwykle sympatyczny i bardzo dowcipny. Zachowało się kilka zeszytów rozmaitych humorystycznych powiedzonek i anegdot z wujem w roli głównej, spisanych ręką Witolda. Mieszkanie prowadzone przez obu artystów (z niemałym udziałem zaprzyjaźnionej aktorki szczecińskiego teatru, Aliny Kulikówny) było otwarte dla gości, odwiedzało je wielu ludzi kultury. Krystyna Łyczywek wspomina: „Doskonale pamiętam Józefa Berenta, który grał u nich na pianinie i recytował poezję” (2005).

Przebywając na Śląsku, Chromiński działał we Wrocławskim Towarzystwie Fotograficznym. Organizował wystawy oraz zasiadał w jury rozmaitych konkursów. Po przeprowadzeniu się do Szczecina zapisał się do Szczecińskiego Towarzystwa Fotograficznego. Dwa lata później, w 1952 roku, inżynier Chromiński dołączył do Związku Polskich Artystów Fotografików Okręgu Gdańskiego. Był wówczas w Szczecinie jedynym jego członkiem.

W 1954 roku zaprezentował na łamach „Fotografii” (nr 8) podstawy teoretyczne i założenia prostej metody tonorozdzielczej, zwanej przezeń izoprintem, w fotografii czarno-białej.

Kolejne lata owocowały licznymi podróżami. Ukochanym przez Chromińskiego celem podróży była Afryka. Po raz pierwszy przybył do niej jako student, potem odwiedzał ją kilkakrotnie: w latach 1958–1959, w roku 1964 (wraz z prof. Bernardem

⁶ Alina Kulikówna (1923–2013) – aktorka teatrów w Szczecinie i w Łodzi, wieloletnia bliska przyjaciółka i modelka Witolda Chromińskiego. Cytowane tu i na dalszych stronicach artykułu wypowiedzi pochodzą z wywiadu, który przeprowadziłam z aktorką w 2011 roku, w jej prywatnym mieszkaniu w Łodzi. Później miałyśmy okazję widzieć się jeszcze dwukrotnie, w Krakowie, w związku z wystawą fotografii Witolda Chromińskiego w Galerii Dyląg oraz przy okazji wyjazdu służbowego aktorki.

Grzimkiem, zoologiem, założycielem Parku Narodowego Serengeti w Tanzanii) i w roku 1971. Pokłosem podróży po Afryce była książka Chromińskiego *W dolinie Kilombero*, wydana przez Iskry w 1971 roku – wspomnienie spotkania z napotkanymi ludźmi i tamtejszą przyrodą. O Afryce pisał Chromiński także eseje, w których starał się przeciwstawić stereotypowi Afrykańczyków zakorzenionemu w tradycji europejskiej i wskazać właściwe rozumienie tamtejszej kultury, nieredukowalne do systemu pojęć wypracowanego przez kulturę o źródłach w Atenach i Jerozolimie.

Kolejnym celem podróży była Kanada. Tam również Chromiński po raz pierwszy zawitał jako student, by przybyć w to miejsce ponownie w 1961 roku (wraz z Arkadym Fiedlerem, który ową podróż i swojego współtowarzysza opisał w książce *I znowu kusząca Kanada* z 1965 roku, obficie zilustrowaną fotografiami autorstwa Chromińskiego). Do Kanady powracał jeszcze w 1969 roku i dwukrotnie w latach 70.

Ponadto odbywał Chromiński rejsy do Szwecji (pierwszy – w okresie studenckim, kolejne w 1969, 1972 i 1976 roku), Azji i Australii (1967), Stanów Zjednoczonych (1972, 1975), a także rejs dookoła świata w 1971 roku statkiem „Manifest Lipcowy”.

Ze wszystkich podróży przywoził masę zdjęć, które prezentował w prasie, albumach oraz na wystawach w kraju i za granicą (m.in. w Szwecji, Japonii, Australii). Często jeszcze na statkach urządzał pokazy swoich fotografii, aby ukazać marynarzom odwiedzane przez nich miejsca z nieco innej perspektywy. Już jako student publikował w czasopiśmie. Jego zdjęcia pokazywały: „Wiadomości Fotograficzne”, „AS”, „Wiadomości Foto Greger”, „Morze”, „Dookoła świata”, „7 Głos Tygodnia”, „Kulisy”, „Panorama”. Jako fotograf był wyróżniany licznymi nagrodami, głównie za zdjęcia podróżnicze oraz marynistyczne.

Jak podaje Konrad Kamiński w portalu Pomeranica.pl:

Należał do pionierów szczecińskiej telewizji. Był jednym z pierwszych operatorów filmowych Doświadczalnego Ośrodka Telewizyjnego. Jego zdjęcie portu szczecińskiego przez wiele lat stanowiło czołówkę szczecińskiego programu TV. Wspólnie z operatorem Konradem Kamińskim należał do prekursorów krótkich filmów reklamowych, m.in. filmu reklamującego pieczywo z nowo otwartej w Szczecinie fabryki chleba. Był autorem zdjęć do pierwszego filmu artystycznego w reżyserii Jana Maciejowskiego z udziałem aktorów Zbigniewa Romana i Krystyny Jarmułówny, zrealizowanego do wierszy Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej (1961), a także filmu dokumentalnego *Słoneczne wybrzeże*, ukazującego rozbudowę ośrodków wypoczynkowych na wybrzeżu szczecińskim (https://pomeranica.pl/?title=Witold_Chromi%C5%84ski&stable=0&shownotice=1&fromsection=Fotografia:Pomeranica.pl, hasło: „Witold Chromiński” opracowane przez K. Kamińskiego) (dostęp: 7.03.2025).

W przerwach między podróżami Chromiński współpracował ze szczecińskim teatrem (ówczesną Operetką Szczecińską, <https://opera.szczecin.pl/teatr>; dostęp: 8.09.2025) jako jego „nadworny fotograf”. W archiwum prac artysty znajduje się wiele portretów szczecińskich aktorów, scen teatralnych. Jak wspomina Kulikówna, Witold chętnie bywał w teatrze, cierpliwie i z zaciekawieniem przyglądał się próbom przedstawień. Bardzo dobrze czuł się w tamtejszym w środowisku artystycznym.

W ostatnich latach życia zaczął tracić wzrok, co w sposób oczywisty komplikowało również jego życie zawodowe. Nadal jednak próbował fotografować. Witold

Chromiński zmarł nagle 28 września 1977 roku, przeżywszy niespełna 64 lata. Jego grób znajduje się w Szczecinie na cmentarzu „Ku Słońcu” (kw. 64 B-8-9). Bogata spuścizna fotograficzna, którą pozostawił, to liczne zdjęcia z dalekich podróży, fotografia marynistyczna, zdjęcia polskich miast – w tym dokumentacja zniszczeń i odbudowy Szczecina, fotografie teatru, portrety, akty.

TOWARZYSKI SAMOTNIK

We wspomnieniach osób, które pozostawały w bliskich relacjach z Chromińskim, zapisał się jako człowiek niezwykle interesujący intelektualnie i atrakcyjny fizycznie. Swoją książkę *I znowu kusząca Kanada* z 1965 roku Arkady Fiedler rozpoczął następującymi słowami:

Mój towarzysz podróży do Kanady, Witold Chromiński, inżynier i były dyrektor stoczni, a dziś artysta – fotografik i wielki Cygan (że nie powiem: czarujący pędziwiatr) – uderzał każdego swym niezwykłym wyglądem: mąż w sile wieku, o atletycznej choć niewysokiej postaci, o młodych, palających oczach i czarnych, kruczoczarnych brwiach, miał siwiuteńką czuprynę – a czupryna i brwi ponoć bynajmniej nie farbowane. Ów efektowny kontrast odnosił się chyba także do wielu innych cech Witolda, nie tylko do jego wyglądu, i to nie zawsze do cech dodatnich. Szeroki w ramionach, wąski w biodrach, o z lekka wschodniej twarzy niby greckiego herosa, niby wojownika machabejskiego, był jucha bajecznie fotogeniczny. Gdy moja młoda sekretarka ujrzała go na zdjęciach znad brzegów Peace River w Kolumbii Brytyjskiej, wpadła w rzetelny zachwyty – tak samo jak ja w pierwszym dniu naszego spotkania (Fiedler 2014, s. 5).

W dalszej części opisu Fiedler definiuje Chromińskiego jako typ samotnika i introwertyka; człowieka wrażliwego i refleksyjnego, ale niechętnego do dzielenia się swoimi wrażeniami w swobodnej rozmowie. Podkreśla jednak, że Witold był człowiekiem charyzmatycznym, że wyróżniał się nieprzeciętnym urokiem osobistym i głęboką fascynacją rzeczywistością, która promieniowała na wszystkich wokół. Paweł Miedziński z dzisiejszej perspektywy podsumowuje rzecz następująco:

Niewątpliwie był niezwykle atrakcyjnym mężczyzną z punktu widzenia relacji damsko-męskich. Zamożny, wykształcony, wysportowany (w młodości ewidentnie fascynowała go kulturystyka), znający płynnie języki – światowiec. [...] Do tego przystojny i bardzo zadbany, nawet jako 50-latek, co w latach 60. nie było powszechne (2022, s. 24).

O tym, iż tak był postrzegany przez wiele pań, świadczy bogata korespondencja prywatna, jaka zachowała się wraz z innymi materiałami archiwalnymi, ilustrującymi życie i twórczość artysty. Nadawcami licznych listów (niekiedy serii) były kobiety, zafascynowane osobowością Witolda, ufne w to, że znajdujący się gdzieś w odległym miejscu świata podróżnik, zdystansowany wobec szarej polskiej rzeczywistości, znajdzie w swoim sercu trochę lub więcej ciepłych uczuć dla autorki listu, doradzi w rozwiązywaniu czy to fundamentalnych, czy to codziennych i przygodnych problemów.

Sam Witold dość często pozostawiał listy bez odpowiedzi, a jeśli odpisywał, to – jak powiadają dziś jego bliscy – niechętnie udzielał jakichkolwiek sugestii.

Zapewne był to – urok osobisty i zamknięcie – jeden z tych kontrastów, o których wspomina w wyżej cytowanym tekście Fiedler. Myśl tę pogłębia w swej wypowiedzi wieloletnia przyjaciółka i towarzyszka życia Chromińskiego, aktorka szczecińskiego teatru, Alina Kulikówna:

mądry, dowcipny, miał poczucie humoru, chociaż nie był człowiekiem wesołym. [...] To jest dla mnie zagadka zawsze: jak to jest. Że on chyba nie był szczęśliwym człowiekiem. [...] Nie był człowiekiem wesołym, ale miał poczucie humoru. On nawet wydawał mi się często tragiczny. Coś było w nim, co go... co go jakoś tak tłamsiło w środku. Nie wiem, na czym to polegało. Nigdy tego nie mogłam złapać, na czym to polega. Ale to nie było, żeby zabawa jakaś, coś tam. Jego to nie bawiło, to strata czasu. Był człowiekiem towarzyskim – w pewnym sensie. Jeżeli to było towarzystwo, przy którym on czuł, że nie traci czasu [MW].

Natomiast w spisanej własną ręką w 2011 roku wspomnieniu o artyście dodaje: „Elegancki z odrobiną nonszalancji i ogromnym wyrafinowanym poczuciem humoru. Z niebывałą energią, ciekawością świata, i zachwytem jego urodą, którą umiał dojrzeć nawet w drobiazgach, utrwalić i zatrzymać przemieniając w sztukę” (Kulikówna 2011).

ŚWIATŁO I NASTRÓJ

Trudno dokonać całościowej interpretacji fotografii Chromińskiego. Jeden z powodów (najmniej zresztą znaczący) jest całkiem trywialny – wiele negatywów nadal czeka na wykonanie odbitek i upublicznienie. Ale i ten wycinek, który jest znany i łatwo dostępny, zrazu wydaje się zbyt zróżnicowany, tak co do tematu, jak i do autorskiego ujęcia, aby znaleźć jakieś stałe cechy przenikające całość, bez pominięcia innych cech istotnych. Zdaniem Janusza Wysockiego⁷, grafika i malarza, spadkobiercy archiwum artysty, twórczość Chromińskiego jest różna na różnych jej etapach. Pierwszy etap, przedwojenny, cechuje wyraźne zafascynowanie światłem i efektami piktoralno-światelnymi. Później uwagę Chromińskiego zajęło badanie możliwości metody tonorozdzielczej (izoprintu), w ramach której dla każdego półtonu wykonywał oddzielny negatyw, a dopiero suma negatywów po naświetleniu dawała obraz, który odznaczał się szeroką skalą od głębokich cieni po jaskrawe światła. Wysocki stwierdził:

Przed wszystkim jest to fotograf-marynista i fotograf aktu. Jednak ta jego kobiecość jest jakby aseksualna, rzadko erotyczna, za to bardzo poprawna, wystudiowana. [...] Morze jest bardzo trudne do fotografowania. Najwspanialsze są te zdjęcia burzowo-sztormowe. [...] Gdybym miał zaproponować klamrę spinającą całość twórczości Chromińskiego, to powiedziałbym: światło i nastrój [MW].

⁷ Janusz Wysocki (1937–2018) – krakowski grafik i rysownik, absolwent Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, mąż siostrzenicy Witolda Chromińskiego. Zaprezentowane w artykule myśli i fragmenty wypowiedzi pochodzą z rozmowy z Wysockim, którą odbyłam 14 lipca 2015 roku.

Nie sposób nie zgodzić się z autorem powyższych słów. Ten nastrój spotęgowany efektami świetlnymi bije z fotografii marynistycznej, gdzie promienie słońca połyskują na powierzchni wody albo iskrzą w drobinkach rozbijających się fal, emanuje z upału afrykańskiego południa, przenika kobiece portrety wykonane w oknie przytulnego mieszkania w kamienicy przy ul. Radziwiłłowskiej w Krakowie, dochodzi do głosu w aktach, których rzeźba, studium ludzkiego ciała i ruchu mogą przywołać na myśl kanon klasyczny. Nastrój ten nadbudowuje się również nad fotograficznymi nokturnami, o czym przypomina Stefan Figlarowicz we wspomnieniu artysty (2011, s. 4). Być może podobną wartość estetyczną miał na myśli Kazimierz W. Olszewski, recenzując wystawę prac Chromińskiego na Zamku Książąt Pomorskich w Szczecinie z 1960 roku:

„Na tym zdjęciu widać upał” – powiedział kiedyś jeden z moich znajomych przeglądając afrykańskie zdjęcia Witolda Chromińskiego. Uwaga ta jest niezwykle trafna. Na zdjęciach Chromińskiego widać często właśnie to, co wydaje się niemożliwe do sfotografowania, jakieś napięcia pozostające właściwie poza światem konkretnych form i konkretnych kształtów. Można chwalić znakomitą technikę czy świetny warsztat fotograficzny, ale nie to jest najważniejsze. W pracach Witolda Chromińskiego uderza przede wszystkim coś, co nazwałbym po prostu „wymownością”, a bardziej wyszukanie – siłą wyrazu. W przeciwieństwie do fotografii reporterskiej, która jest przeważnie sztuką ilustrowania tekstu, w fotografii, pod którą poszukujemy podpisu, Chromiński wypowiada się samą fotografią. Ona mówi sama za siebie, bądź wprost, bądź przez metaforę ukrytą niemal poza obrazem. Tekst jest tutaj zbyteczny, stanowi właściwie dodatek i pomoc w umiejscowieniu tematu. Chromiński nie chce ilustrować, chce sam przemawiać do widza⁸.

Ów nastrój, wspomniana przez Olszewskiego „siła wyrazu” nie wyrażałyby się tak sugestywnie, gdyby nie walor pewnej „momentalności ujęcia”. Nie chodzi mi przy tym o naiwną konstatację, że fotografia jest ledwie mgnieniem rzeczywistości, lecz raczej o zdolność uchwycenia najbardziej dramatycznej pozy czy stanu jako momentu szczególnego napięcia bytu. Szczególnie widać to, jak sądzę, w przypadku fotografii marynistycznej, gdzie żywioł ujęty został w rozmaitych postaciach: od łagodnej połyskującej w słońcu szerokiej tafli wody po gniewne morze, silnie rozkołysane sztormowym wiatrem, z falami rozbijającymi się o brzeg. Tę cechę ma też zdjęcie wędkującego Fiedlera uchwyconego w momencie wyciągania z wody imponującej zdobyczy. Podobnie ważna w fotografiach Chromińskiego wydaje mi się świadoma, przemyślana, ze smakiem rozegrana kompozycja. Odnajduję ją w detalach fotografii marynistycznej, także w aktach – choćby w wielokrotnie nagradzanym akcie o kompozycji skośnej z 1959 roku, jak również w portretowej fotografii z Afryki. Kompozycja kadrów zasadza się na prawach geometrii, ale także napięć kierunkowych, które można rozpoznać na drodze szczegółowych analiz. O ile jestem w stanie ocenić, niełatwo połączyć te dwie cechy: „momentalność ujęcia” i precyzyjnie skomponowany kadr. Chromińskiemu wielokrotnie się to udało.

Podczas gdy Wysockiego fascynowały marynistyczne fotografie Chromińskiego, Paweł Miedziński, który dziś bada dorobek fotograficzny artysty, ubolewa nad tym, że to właśnie ten nurt jest tak silnie reprezentowany w jego twórczości, być może kosztem innych tematów:

⁸ Fragment recenzji, którą udostępnił mi w prywatnej korespondencji pan Konrad Kamiński.

Ja oczywiście najbardziej lubię w twórczości Chromińskiego to, co byśmy nazwali takim *PRL-owskim street photo*, ale tego nie ma, niestety, dużo. Myślę, że są to zdjęcia słabe i takie bardzo przeciętne, takie... takie sztamkowe, po prostu, powtarzalne. Płynie... płynie statek, płynie rejs. Płynie... płynie on jako fotograf na rejsie. I jest... 293 ujęcie zachodu słońca, czarno-białe. No to, jak pomyślimy sobie, że wtedy mając tyle klatek negatywów, filmu, można było zrobić zdjęcie rzeczom, których już nie ma, a fotografuje się układ chmur nad morzem, który przecież nie zmienia się od milionów lat, jest to tylko ciągła jakaś powtarzalność, plus-minus detalami się różniąca, i to jeszcze w czerni-bieli, tak że tego w ogóle nie widać, ale domyślam się, że jego... nudziło mu się, raz, a dwa, że zachwycał go w danej chwili ten niezwykle jakiś, nie wiem, tam, koloryt tego wszystkiego (<https://www.facebook.com/ATUTksiegiarnia/videos/413355947383165>; Paweł Miedziński, Wypowiedź podczas promocji albumu *Witold Chromiński* w Księgarni ATUT 22 czerwca 2022 roku) (dostęp: 29.08.2022).

Również Kulikówna uznaje, że najważniejszym tematem prac Chromińskiego byli jednak ludzie:

Ja myślę, że ludzie. Na pewno nawet. Ale on lubił teatr bardzo, lubił to środowisko, u nas bywali moi koledzy, ciągle ktoś. I on lubił chodzić do teatru, jeździliśmy do Warszawy na przedstawienia. Bardzo często bywał na przedstawieniach. Bardzo lubił teatr. [...] No, no właściwie tak, bo tylko on robił nam zdjęcia. Te zdjęcia szły jako reklamy i do jakichś tam archiwów. Tak, na generalne próby przychodził oglądać, jak to... Bardzo to lubił, bardzo. I lubił środowisko nasze [MW].

Niemal wszyscy komentatorzy podkreślają, że w odróżnieniu od fotografii najnowszej każde ze zdjęć zrobionych przez Chromińskiego nosi znamię troskliwej pracy artysty. Właściwości, które osiągał dzięki zastosowaniu izoprintu, dziś bez trudu uzyskuje się dzięki użyciu technik komputerowych, tyle że łatwa dostępność sprzętu i niskie koszty wykonania odbitek poniekąd wyeliminowały starania o precyzję i kompozycję każdego kadru. Konrad Kamiński, wieloletni bliski przyjaciel i współpracownik fotografa, tak go wspomina:

Witolda poznałem w 1958 roku, kiedy rozpocząłem u niego praktyczną naukę fotografii. Wrócił wtedy z wystawy Expo 58 i robiliśmy odbitki zdjęć z Brukseli i Paryża. Byłem zafascynowany zarówno samymi zdjęciami, jak i tym dla nas wówczas obcym światem. Asystowałem Witoldowi przy fotografowaniu i filmowaniu oraz przy pracach laboratoryjnych.

Trudno mi dzisiaj oceniać Jego prace pod względem artystycznym, za dużo wspomnień mnie wiąże z tamtymi latami. Niewątpliwie Jego fotografie miały duży walor artystyczny. Przy dzisiejszej masowce i powszechnym dostępie do taniej fotografii tamte zdjęcia według mojego odczucia mają więcej autentyzmu; nie było żadnego photoshopa, retuszu dokonywało się ręcznie, każde zdjęcie też było obrabiane ręcznie, a nie w automatach.

Utrzymywał się wyłącznie z fotografii, nie prowadził żadnego zakładu fotograficznego (moim zdaniem, szkoda), musiał więc zarabiać na fotografii reportażowej, marynistycznej czy też pocztówkach. Szczecin był na uboczu, poza „warszawką” i układami. Wiem, jak trudno było mu wydać głupią pocztówkę [MW]⁹.

Z oczywistych powodów nie jestem w stanie zaprezentować tutaj większej liczby prac Chromińskiego w odpowiedniej jakości. Zainteresowanych odsyłam

⁹ Wypowiedź uzyskana w prywatnej korespondencji z panem Konradem Kamińskim w lipcu 2015 roku.

na prowadzony przez rodzinę artysty fanpage na Facebooku, gdzie można obejrzyć imponujący zbiór fotografii, ilustrujący główne wątki twórczości autora, jak również do papierowych katalogów jego zdjęć.

PODSUMOWANIE

Postać Witolda Chromińskiego, XX-wiecznego fotografa i podróżnika, wciąż pozostaje nieznaną szerszej publiczności, mimo że jego fotografie ilustrowały artykuły prasowe, literaturę piękną, pocztówki, były prezentowane na wystawach i w telewizji. Wywodzący się z Krakowa, a przez większość życia zamieszkujący Szczecin artysta dokumentował rejsy w odległe zakątki Ziemi, życie polskich miast, sceny ze szczecińskiego teatru; wykonywał fotograficzne portrety i akty. Nadzwyczaj bogate archiwum jego prac o wysokich walorach dokumentacyjnych i artystycznych może służyć jako cenny materiał do badań etnograficznych nad każdym z tych zagadnień.

W artykule zaprezentowałam życie i dorobek Chromińskiego poprzez analizę źródeł wywołanych (wywiadów z osobami, które znały artystę) oraz materiałów z jego archiwum rodzinnego. Jest to jedno z pierwszych tego typu opracowań. Przedstawiony materiał dowodzi niezwykle barwnego (zwłaszcza jak na ówczesne czasy) biegu życia artysty, któremu dane było podróżować w odległe zakątki świata, obserwować i utrwalać w formie fotografii oraz słowa pisanego napotykaną różnorodność kulturową, ale także jego nieprzeciętnej osobowości, która zapisała się w pamięci rodziny, przyjaciół, współpracowników i wielbicieli.

PODZIĘKOWANIA

Składam serdeczne podziękowania moim Rozmówcom oraz Rodzinie Witolda Chromińskiego za udostępnienie mi źródeł, podzielenie się wspomnieniami o artyście, okazane serce i wsparcie.

LITERATURA

- Chromiński Witold 1971, *W dolinie Kilombero*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa.
- Dyląg Wiesław, Soćko Alicja (red.) 2011, *Witold Chromiński. Morze, podróże, kobiety*, Galeria Dyląg, Kraków.
- Fiedler Arkady 2014, *I znowu kusząca Kanada*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin.
- Figlarowicz Stefan 2011, Inżynier artysta, [w:] W. Dyląg, A. Soćko (red.), *Witold Chromiński. Morze, podróże, kobiety*, Galeria Dyląg, Kraków, s. 4-5.
- Kubica Grażyna 2015-2016, Fotografia etnograficzna dokumentująca życie Żydów w Polsce – charakterystyka ogólna / Ethnographic photography documenting Jewish life in Poland – an outline, *Etnografia Nowa* 07-08, s. 257-321.
- Kulikówna Alina 2011, *Wspomnienie o Witoldzie Chromińskim*, Łódź [maszynopis w posiadaniu AS-M].
- Łyczewek Krystyna 2005, Pierwszy fotografik. Wspomnienie o Witoldzie Chromińskim, *Kurier Szczeciński*, 27 października.
- Mieczyński Paweł 2022, *Witold Chromiński*, WGC, Szczecin (seria Zeszyty Szczecińskie, pod-seria Szczeciński Fotograf).

Źródła internetowe

<https://www.facebook.com/ATUTksiegarnia/videos/413355947383165> (Paweł Miedziński – wypowiedź podczas promocji albumu *Witold Chromiński* w Księgarni ATUT 22 czerwca 2022 roku) (dostęp: 29.08.2022).
https://pomeranica.pl/?title=Witold_Chromi%C5%84ski&stable=0&shownotice=1&fromsection=Fotografia (Pomeranica.pl, hasło: „Witold Chromiński” opracowane przez Konrada Kamińskiego) (dostęp: 7.03.2025).
<https://www.facebook.com/Witold-Chromi%C5%84ski-Fotografie-145032325557423> (*Witold Chromiński. Fotografie* [fanpejdż W. Chromińskiego na Facebooku]) (dostęp: 29.08.2022).
<https://opera.szczecin.pl/teatr> (dostęp: 8.09.2025).

Archiwalia

Materiały z archiwum rodzinnego Witolda Chromińskiego.
Materiały własne [MW]: transkrypcje wywiadów prowadzonych z członkami rodziny i przyjaciółmi Witolda Chromińskiego w latach 2011–2015.

ALICJA SOĆKO-MUCHA

EXPRESS ONESELF, EXPRESS THE WORLD.
ABOUT WITOLD CHROMIŃSKI (1913–1977)

Keywords: Witold Chromiński, biography, maritime photography, travel photography, nudes, isoprint

The article presents Witold Chromiński (1913–1977), an exceptional, though somewhat forgotten photographer and traveller. Chromiński was one of the pioneers of TV Szczecin. He travelled all around the world growing especially fond of Africa. He visited Canada with Arkady Fiedler (described by Fiedler in his book *And the Tempting Canada Once Again*). In 1954 he published in the journal “Fotografia” his method of isoprint. The archive of his work includes the maritime and travel photography, nudes, portraits, pictures of Polish cities and theatre actors. The author of the article uses archive materials as well as her interviews with people who personally knew Chromiński.

Dane Autorki:
dr Alicja Soćko-Mucha
Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
Al. Solidarności 105
00-140 Warszawa
Email: asocko-mucha@iaepan.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9842-3017>

ANNA SZYMOSZYN

Ośrodek Etnologii i Antropologii Współczesności IAE PAN, Poznań

DZIEDZICTWO LOKALNE, PAMIĘĆ I TOŻSAMOŚĆ
WE WSPÓŁCZESNYCH BADANIACH ANTROPOLOGICZNYCH.
WPROWADZENIE

Refleksja nad dziedzictwem kulturowym w antropologii ulega w ostatnich dekadach wyraźnej konceptualnej transformacji. Odchodzi się od jego ujmowania jako statycznego zasobu, którego zasadniczą funkcją jest przechowywanie i reprodukcja wybranych elementów przeszłości, na rzecz podejść eksponujących procesualność, sprawczość i relacyjność działających aktorów (Harrison 2013; Smith 2006), jako praktyki obejmującej pamięć, narracje, emocje, działania performatywne i strategie tożsamościowe. Lokalni aktorzy już nie tylko „dziedziczą” biernie przeszłość, ale przede wszystkim aktywnie ją kształtują w zależności od współczesnych potrzeb (Klekot 2016; Schreiber 2016). Nie tyle „mamy” dziedzictwo, ile je wciąż na nowo tworzymy – poprzez opowieści, działania i współuczestnictwo. Rozumiemy je obecnie jako praktykę społeczną, w której zachodzi selekcja, inscenizacja, negocjacja oraz mobilizacja pamięci, tożsamości i zasobów symbolicznych (Smith 2006). Laurajane Smith (2006) podkreśla, że *heritage* funkcjonuje przede wszystkim jako „przydatna kategoria performatywna” – narzędzie polityki pamięci, tożsamości i wizerunku, a nie jedynie neutralny katalog przeszłości. Dziedzictwo jest więc docelowo użytecznym obszarem działania i decyzji zaangażowanych aktorów (społeczności, lokalnych depozytariuszy i instytucji). Może być również przez nich wytwarzane, podlegając przy okazji napięciom wynikającym z powiązań i kontekstów historycznych, społecznych czy politycznych. Dziedzictwo jest rozpatrywane również w ujęciu krytycznym, łączącym analizę mikropraktyk i makrodyskursów (Harrison 2013).

Równolegle w badaniach antropologicznych dziedzictwo jest analizowane także jako forma performansu społecznego, w ramach którego przeszłość jest symbolicznie inscenizowana i aktualizowana (Kirshenblatt-Gimblett 1998). Barbara Kirshenblatt-Gimblett łączy tę praktykę ze zjawiskiem *destination culture*, w którym dziedzictwo kulturowe podlega „logice destynacji”, nabierając znaczenia wraz z rosnącą obudową turystyczną i muzealniczą oraz liczbą odbiorców, innymi słowy, dziedzictwo postrzegane jest jako zestaw praktyk wystawiania przeszłości w celu podnoszenia jego kulturowej i ekonomicznej wartości.

Dziedzictwo analizowane jest także w ujęciu przemieszczających się sieci przepływów translokalnych i transnarodowych, m.in. w celu rekontekstualizacji tożsamości (Appadurai 1996), czy w ramach antropologii klimatu (Crate 2011), która podkreśla, jak wiedza lokalna może być elementem adaptacji oraz specyficznego rodzaju niematerialnego dziedzictwa. W takiej perspektywie znaczenia nabiera wyobraźnia społeczna i mobilność kulturowa. Lokalność – rozumiana jako wspólne ramy doświadczenia i relacji z miejscem – stanowi przestrzeń, w której dziedzictwo zyskuje konkretny wymiar społeczny. To w działaniach mieszkańców, liderów pamięci, potomków dawnych społeczności oraz animatorów kultury dziedzictwo zostaje ustanowione, interpretowane i utrwalone. Znaczenie lokalności okazuje się kluczowe. I właśnie na poziomie codziennych relacji wspólnotowych rozgrywa się to, co potocznie nazywamy „pamięcią miejsca”. Lokalność nie musi być więc kategorią geograficzną. Jest również emocjonalnym sposobem bycia w świecie – zakorzeniem, które równocześnie otwiera nas na relacje z innymi (Appadurai 1996). Lokalność pozostaje także w relacji z procesami ponadlokalnymi, takimi jak migracje, globalne zmiany klimatyczne, polityki pamięci i debaty o tożsamości. W efekcie dziedzictwo lokalne jawi się jako przestrzeń dialogu między doświadczeniem zakorzenia a dynamiką współczesnych przemian (Eriksen 2021).

Podążając za najnowszymi nurtami badań nad dziedzictwem, przyjmujemy, że dziedzictwo to kategoria praktyczna i relacyjna, rozwijająca się w konkretnych działaniach, takich jak warsztaty, festiwale, nabożeństwa, wystawy, działania edukacyjne, w relacjach między depozytariuszami, instytucjami i odbiorcami oraz w słownych i materialnych narracjach. Ujęcie metodologiczne oparte na etnografii praktyk jest główne i wspólne dla wszystkich artykułów prezentowanych w tym dziale tematycznym „Etnografii Polskiej”. Materiały przedstawione przez autorów opierają się na etnografii rozumianej jako badanie relacyjne – w ścisłej interakcji z depozytariuszami wiedzy lokalnej. Badacze stosują obserwację uczestniczącą, wywiady pogłębione, fokusowe i analizę dyskursu lokalnego, analizę archiwalną i materiałów wyprodukowanych współcześnie, studia przypadku, badania wielostanowiskowe oraz metodę autoetnograficzną. Co więcej, zaangażowanie terenowe badaczy (nie tylko obserwują i analizują naukowo temat, ale też są osobiście związani z lokalną społecznością, wywodząc się z niej lub mieszkając na terenie badanego obszaru) pozwala zobaczyć, jak dziedzictwo powstaje w działaniu, w jego zniuansowanej odsłonie, w ruchu, jako wysiłek zbiorowy i pole negocjacji (Kirshenblatt-Gimblett 1998).

Wszystkie teksty w tomie ujawniają dbałość o aspekty etyczne: jawność wobec badanych, negocjowanie zgody w kontekście współtworzenia narracji, uwzględnienie ryzyka zawłaszczenia pamięci przez zewnętrzne narracje oraz ostrożność przy wykorzystaniu autoetnografii jako metody. Co ważne, autorzy podążają za imperatywem wyrównującym pozycję depozytariusza z pozycją badacza, podkreślając pojęcia aktywnego współtwórcy i partnera badawczego.

Artykuły omawiają różne formy konstruowania dziedzictwa: od negocjowania pamięci pogranicza (Marcysiak), przez praktyki transnarodowych powrotów pamięciowych (Paprot-Wielopolska), po lokalne procesy instytucjonalizacji tradycji

(Majerowicz), spory o reprezentację miejskości (Godula-Węclawowicz) czy wiedzę klimatyczną osadzoną w przysłowiaach (Dziubata-Smykowska).

Tom otwiera artykuł Tomasza Marcysiaka *Kosznajderia – ślady pamięci i dziedzictwa kulturowego pogranicza*, w którym autor analizuje Kosznajderię¹ jako przestrzeń negocjowanej pamięci na styku kultur polskiej i niemieckiej. Dziedzictwo przedstawione jest tu jako element współczesnej polityki tożsamości, w której przeszłość może być jednocześnie wartością i źródłem napięć, polem sporu o to, kto ma prawo opowiadać historię miejsca. Ważne jest, że pamięć o dawnych mieszkańcach jest rekonstruowana przez nowe praktyki: lokalne inicjatywy, spotkania, pikniki, szlaki pamięci, murale. Autor pokazuje również, że Kosznajderia funkcjonuje jednocześnie jako legitymizowana narracja historyczna i jako zasób wizerunkowy wykorzystywany w promocji turystycznej (Marcysiak 2025).

Aleksandra Paprot-Wielopolska, w tekście *Podróże sentymentalne mennonitów i ich potomków na Żuławy jako przykład kształtowania pamięci o przodkach i ich dziedzictwie kulturowym*, ukazuje podróż jako formę przywracania relacji z miejscem, powrót do korzeni oraz praktykę transnarodowej pamięci, pamięci, która nie jest już oczywista, w której historia rodzinna splata się ze współczesnym krajobrazem kulturowym. To podróże o charakterze emocjonalnym, często intymnym. Powracający stają się jednocześnie gośćmi i współgospodarzami pamięci miejsca. Próbują oczyszczać miejsce z etykiet „poniemieckich” i negocjować swoje miejsce w lokalnym krajobrazie pamięci (Paprot-Wielopolska 2025).

Zuzanna Majerowicz w artykule *Tradycje kulturowe Chazów/Hazów² w świetle badań, działań lokalnej społeczności i wpisu na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO* przedstawia dziedzictwo mikroregionalne jako performans wspólnotowy oraz przykład lokalnego sprawstwa w budowaniu tożsamości. Pokazuje, jak wspólnota może sama zorganizować proces ochrony niematerialnego dziedzictwa, nie jako gest instytucjonalny narzucony z zewnątrz, lecz jako własną decyzję i troskę, jako rezultat działań długotrwałych, performansów i negocjacji wewnątrz społeczności. Autorka podkreśla obserwację, że tradycja żyje, jeśli pozostaje w ruchu – śpiewana, wykonywana, przeżywana. Równocześnie wpis na Listę, choć wzmacnia lokalny prestiż, ujawnia także różnice w sposobie postrzegania „autentyczności” tradycji między pokoleniami (Majerowicz 2025).

Czwarty tekst, autorstwa Róży Goduli-Węclawowicz, *Paradoksy kreacji dziedzictwa miejskości. Lanckorona³ wsią czy miastem?* ukazuje dziedzictwo dysonansowe jako obszar sporów symbolicznych i politycznych, w których status miejsca podlega negocjacji. Lanckorona jako dychotomiczne studium przypadku miasta-wsi staje się tu metaforą miejsca negocjacji tożsamości. Status administracyjny jest jedynie punktem wyjścia do rozmowy o tym, co mieszkańcy uważają za „swoje”. Czy dziedzictwo

¹ Kosznajderia to historyczna kraina położona na Pomorzu Gdańskim między Kaszubami a Kociewiem, a dokładniej między Chojnicami a Tucholą.

² Chazacy/Hazacy to polska grupa etnograficzna zamieszkująca obszar powiatu rawickiego (Wielkopolska) między rzeką Orlą a Dąbrczną.

³ Lanckorona leży w Beskidzie Małym, w powiecie wadowickim (Małopolska).

jest kwestią dokumentów, czy raczej sposobów życia? Autorka pokazuje delikatność takich procesów – restytucja i redefinicja statusu miejscowości ujawnia złożone napięcia: retoryka rozwoju i prestiżu zderza się z oporem mieszkańców, obawami o wzrost kosztów życia i utratę „wiejskości”. Badaczka podkreśla fakt, że „dziedzictwo miejskie” bywa mobilizowane instrumentalnie – do celów marketingu i pozyskania środków – i dlatego wywołuje opór (Godula-Węclawowicz 2025).

Dział tematyczny zamyka praca Karoliny Dziubatej-Smykowskiej, *Polskie przysłowia i obserwacje pogodowe z perspektywy etnoklimatologicznej*, w której autorka interpretuje ludowe systemy wiedzy ekologicznej jako formę niematerialnego dziedzictwa o współczesnym znaczeniu. Wiedza lokalna o pogodzie, przekazywana w formie przysłów, okazuje się nie tylko ciekawostką folklorystyczną, ale także systemem praktycznej wiedzy, która, choć nie zawsze zgodna z metodyką meteorologii fizycznej, pełni istotną funkcję planowania agrarnego i strategii przetrwania. Autorka sugeruje, że etnoklimatologia może być użytecznym pomostem między naukami przyrodniczymi a antropologią adaptacji. Przysłowia i ludowe obserwacje pogodowe to dziedzictwo, które nadal może mieć znaczenie adaptacyjne we współczesnym świecie zmian klimatycznych (Dziubata-Smykowska 2025).

We wszystkich artykułach dziedzictwo jawi się jako dynamiczna konfiguracja przeszłości, terażniejszości i wyobrażonej przyszłości, osadzona w konkretnych praktykach i relacjach społecznych, jako twórczy, negocjowany i społecznie zakorzeniony proces uczestnictwa, troski i współodpowiedzialności oraz jako sposób zamieszkiwania świata i utrzymywania więzi. Autorów łączy podejście uwzględniające perspektywę oddolną, sprawczość wspólnot i emocjonalny wymiar pamięci.

Lektura artykułów skłania do dalszej refleksji, m.in. pojawia się zagadnienie metodologiczne: jak łączyć etnografię, badania historyczne i analizy polityk społecznych, aby rozumieć dynamikę dziedzictwa w warunkach szybkich przemian? Zapewne odpowiedź leży w sugerowanej przez autorów interdyscyplinarności działań i partnerstwie angażującym na równi badaczy i lokalne społeczności.

LITERATURA

- Appadurai Arjun 1996, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Crate Susan A. 2011, Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions, *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, s. 175–194.
- Dziubata-Smykowska Karolina 2025, Polskie przysłowia i obserwacje pogodowe z perspektywy etnoklimatologicznej, *Etnografia Polska*, t. 69, s. 213–229.
- Eriksen Thomas H. 2021, *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*, London, Pluto Press.
- Godula-Węclawowicz Róża 2025, Paradoxy kreacji dziedzictwa miejskości. Lanckorona wsią czy miastem?, *Etnografia Polska*, t. 69, s. 183–212.
- Harrison Rodney 2013, *Heritage: Critical Approaches*, London, Routledge.
- Kirshenblatt-Gimblett Barbara 1998, *Destination Culture*, Berkeley, University of California Press.
- Klekot Ewa 2016, Dziedzictwo i jego antropologia, *Rocznik Antropologii Historii*, R. 6 (9), s. 7–13.

- Maj er ow ic z Z u z a n n a 2025, Tradycje kulturowe Chazów/Hazów w świetle badań, działań lokalnej społeczności i wpisu na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO, *Etnografia Polska*, t. 69, s. 165-182.
- M a r c y s i a k T o m a s z 2025, Kosznajderia – ślady pamięci i dziedzictwa kulturowego pogranicza, *Etnografia Polska*, t. 69, s. 125-142.
- P a p r o t - W i e l o p o l s k a A l e k s a n d r a 2025, Podróże sentymentalne mennonitów i ich potomków na Żuławy jako przykład kształtowania pamięci o przodkach i ich dziedzictwie kulturowym, *Etnografia Polska*, t. 69, s. 143-164.
- S c h r e i b e r H a n n a 2016, Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element soft power państw, *e-Politikon*, nr 18, s. 54–78.
- S m i t h L a u r a J a n e 2006, *Uses of Heritage*, London, Routledge.

Dane Autorki:

dr Anna Szymoszyn

Instytut Archeologii i Etnologii PAN,

ul. Rubież 46, 61-612 Poznań

Email: a.szymoszyn@iaepan.edu.pl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0014-8123>

TOMASZ MARCYSIAK
Uniwersytet WSB Merito, Toruń

KOSZNAJDERIA – ŚLADY PAMIĘCI I DZIEDZICTWA KULTUROWEGO POGRANICZA

WSTĘP

Pojęcie „dziedzictwo” to termin nie tylko wieloznaczny, ale także powszechnie wykorzystywany w refleksji nad pamięcią, tożsamością, kulturą i przestrzenią. Termin ten początkowo był rozwijany w historii, historii sztuki i archeologii. Z czasem znalazł zastosowanie również w antropologii, etnologii, socjologii, kulturoznawstwie, architekturze, a nawet w turystyce. Poszerzenie się zakresu semantycznego dziedzictwa sprawiło, że pojęcie to używane jest dziś także przez prawników, ekonomistów, animatorów kultury i, jak zauważa Krzysztof Kowalski, „zwykłych amatorów przeszłości” (Kowalski 2017, s. 2). Współczesna refleksja nad dziedzictwem obejmuje nie tylko to *co się dziedziczy*, ale też *kto i dlaczego* decyduje o tym, co uznać za dziedzictwo. W literaturze przedmiotu występują więc takie wyrażenia, jak dziedzictwo: niematerialne, materialne, lokalne, regionalne, narodowe, kulturowe, ale też dziedzictwo utracone, zagrożone, trudne, mroczne itd. (m.in. Jasiewicz 2019; Kwaśniewska 2016; Nowacki 2021; Marciniak, Pawleta 2021; Odoj 2012). W zależności od kontekstu badań nad dziedzictwem oraz celu, którym może być zachowanie pamięci czy budowanie emocjonalnych obrazów przeszłości, niemal zawsze chodzi przede wszystkim o społeczną użyteczność dziedzictwa, czy, jak zauważa Kowalski, „zapanowanie” nad przeszłością (2017, s. 3). To stawia badaczy nad dziedzictwem w trudnej sytuacji, ponieważ to na nich spoczywa ciężar uwypuklenia istotnych elementów dziedzictwa i ich interpretacja, szczególnie jeśli dotyczy to regionów o trudnej i często bolesnej czy traumatycznej historii, jak w przypadku regionów pogranicza polsko-niemieckiego lub obszarów przesiedleń. Nie wszystkie społeczności regionalne mają bowiem „komfort” pokoleniowego trwania na ziemi przodków i pielęgnują dziedzictwo nie tylko w rodzinnym gronie, ale także instytucjonalnie poprzez związki, stowarzyszenia, fundacje, szkoły, Kościoły itd. Wiele jest takich miejsc, gdzie mimo upływu czasu wspólne doświadczenie historyczne i pamięć zbiorowa, o ile nie uniemożliwiają, to przynajmniej problematyzują refleksję nad przeszłością regionu. Tak jest w przypadku badań nad Kosznejderią, których publikowane wyniki stanowią ważny

czynnik dyskursu tożsamościowego współczesnych jej mieszkańców. Jedni coraz śmielej czują się symbolicznymi spadkobiercami dziedzictwa Kosznejdrów, a dla innych jest to nadal dziedzictwo problemowe. Racje obu tych grup do dziś głośno są wyrażane podczas wydarzeń organizowanych z mieszkańcami w badanym regionie, w tym konferencji i spotkań autorskich. Prezentowane podczas spotkań z mieszkańcami ustalenia historyków, socjologów, a nawet archeologów służą jednak nie tylko mieszkańcom zamieszkującym na obszarze historycznych wsi kosznejderskich, którzy są zainteresowani historią i przeszłością regionu, ale także stanowią istotny czynnik aktywizujący osoby mające kosznejderskie korzenie. Coraz więcej z nich ujawnia swoje pochodzenie, kontaktując się z autorami publikacji o Kosznejderii i szukając informacji o swoich przodkach. Stąd też przychyliam się do opinii Kowalskiego, który stwierdza, że „uwikłanie dziedzictwa we współczesne cele powoduje jego swoistą koniunkturalność i efemeryczność oraz – ostatecznie – zmienność. Procesy budowania kanonów dziedzictwa nigdy się nie kończą, pewne elementy z nich są wykluczane, inne zaś korzystają z aktualnej przychylności i są do dziedzictw włączane” (2017, s. 3). Zdaniem Andersa Högberga (2016, s. 2) wielu badaczy definiuje dziedzictwo jako odziedziczoną, obiektywną rzeczywistość – czyli materialne i niematerialne byty przekazane nam przez poprzednie pokolenia. Podkreśla on przy tym, że takie rozumienie nie jest wystarczające. Przywołuje więc opinię Rodneya Harrisona, który uważa, że dziedzictwo musi być również pojmowane jako coś nieustannie tworzonego i odtwarzanego, jako „zbiór postaw wobec przeszłości i relacji z nią” (Högberg 2016, s. 2). Według Högberga jest to zgodne z poglądami innych badaczy, którzy sugerują, że dziedzictwo należy przemyśleć, przechodząc od tego, co zastane, do procesu rozumianego jako coś płynnego i dostosowującego się do nieustannie zmieniającej się teraźniejszości (Högberg 2016, s. 2).

Istnieje jednak realne zagrożenie, że dziedzictwo (szczególnie jeśli mówimy o dziedzictwie lokalnym, regionalnym czy narodowym i światowym), ulegając trendom globalnego rynku, stanie się produktem kultury. Oznacza to, że rynek decyduje o tym, czy dziedzictwo jest czy też nie jest autentyczne, wyjątkowe, autochtoniczne, przekształcając je w dobro służące rozrywce (Kowalski 2016). Z drugiej jednak strony dziedzictwo jest też istotnym elementem regionalnego marketingu, którego celem jest nie tylko rozwój turystyki, ale też utrwalenie lokalnej tożsamości, budowanie poczucia odrębności lokalnych wspólnot i samoidentyfikacji jednostki (Marcysiak 2023). Dziedzictwo można więc rozumieć jako proces oparty na dyskursie o przeszłości, a nie kolekcjonowanie rzeczy. Podzielam zatem zdanie Ewy Klekot, która uważa, że „dziedzictwo [...] zaspakaja stale frustrowaną przez nowoczesność potrzebę ciągłości, która jest niezbędna w procesie kształtowania tożsamości, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym” (2016, s. 13). W tym kontekście dziedzictwo kulturowe, zarówno materialne, jak i niematerialne, nie tylko może być, ale i jest narzędziem legitymizowania tożsamości narodowych, grupowych i jednostkowych. Idąc dalej, uważa się współcześnie, że zrównanie dziedzictwa z kulturą zrywa z „dotychczasowym mocno zakorzenionym, historycznym traktowaniem dziedzictwa, jako zjawiska przynależnego do sfery zabytków przeszłości, a wskazuje na dziedzictwo

jako zjawisko przynależne do sfery praktyk teraźniejszości” (Schreiber 2016, s. 61). Oznacza to, że dziedzictwo kulturowe należy do sfery praktyk nieustannie odtwarzanych, przy założeniu, że mogą one być przekształcane i poddawane zmianom (Schreiber 2016, s. 61). Potwierdzają to już badania socjologiczne prowadzone w gminie Chojnice obejmujące swoim zasięgiem dawne wsie kosznajderskie, z których wynika, że kultura lokalna dla współczesnych mieszkańców Kosznajderii jest nadal składową wpływów kultur sąsiednich, czyli borowiackiej i kaszubskiej, z wyraźnym jednak odniesieniem do dziedzictwa Kosznajderii. I choć coraz większe jest grono osób zainteresowanych kosznajderskim dziedzictwem, to w dużej mierze temat ten jest postrzegany bardziej jako potencjał wizerunkowy, skierowany na zewnątrz (Ciechorska-Kulesza 2022, s. 223).

Pisząc o dziedzictwie kulturowym Kosznajderii, mam więc na myśli nie tylko to, co pozostawili po sobie Kosznajdrzy w krajobrazie, architekturze, dawnej prasie i literaturze, ale także jak to dziedzictwo jest osławiane, definiowane i kontestowane przez współczesnych mieszkańców, którzy w znakomitej większości nie mieli okazji nigdy ich osobiście poznać. Przykłady mogą stanowić organizowane przez lokalnych liderów pikniki kosznajderskie, rajdy rowerowe szlakiem historycznych wsi kosznajderskich, tematyczne audycje radiowe czy prace nad stworzeniem muralu na jednym z budynków dawnej stolicy Kosznajderii – Ostrowite.

KOSZNAJDRZY I KOSZNAJDERIA

Kosznajdrzy to niemiecka grupa etniczna wywodząca się z osiedlonych w XIV wieku katolickich Niemców w południowej części dawnych Prus Zachodnich (dzisiejsze województwo kujawsko-pomorskie) (Szwankowski 2013, s. 84). Wywodzili się z okolic Osnabrück z Dolnej Saksonii oraz Westfalii i przez niemal 500 lat zachowali względnie trwałą odrębność kulturową oraz dialekt. Przede wszystkim byli katolikami, co wyróżniało ich na tle wielu innych niemieckich kolonistów. Ich dziedzictwo obejmuje: język (specyficzny dialekt niemiecki Plattdeutsch), architekturę wiejską (szachulcowe domy, budynki gospodarcze), aktywną organizację społeczności lokalnej (samopomoc, parafie, szkoły, stowarzyszenia, prasa), religijność silnie zakorzenioną w katolickiej tradycji oraz obrzędy i codzienne zwyczaje. Prawdopodobnie także charakterystyczny ubiór, o którym jednak nie wiemy dziś zbyt wiele.

Kosznajdrzy zamieszkiwali kilkanaście wsi położonych w trójkącie pomiędzy Tucholą, Kamieniem Krajeńskim i Chojnicami. Był to więc typowy teren przygraniczny, a na tożsamość i dziedzictwo kulturowe Kosznajdrów ogromny wpływ miała naprzemienna przynależność państwowa. Do 1466 roku teren przyszłej Kosznajderii był kolonizowany przez Zakon Krzyżacki, a mieszkańcy funkcjonowali na nim według prawa chełmińskiego. Po pokoju toruńskim z 1466 roku Kosznajderia znalazła się w granicach Korony Królestwa Polskiego jako część Prus Królewskich (półautonomicznych), należących do Polski. Chociaż politycznie podlegali królowi Polski, Kosznajdrzy zachowali swój język, wiarę katolicką i strukturę osadniczą. Formalnie

stali się poddanymi Rzeczypospolitej, ale z wyraźnie zaznaczoną lokalną autonomią. Po I rozbiorze Polski (1772 r.) region Kosznajderii został włączony do Królestwa Prus. Utworzono wówczas nową jednostkę administracyjną: Prusy Zachodnie (Westpreußen), z powiatami Konitz i Schlochau (Rink 1926). Ponieważ Kosznajdrzy byli już lojalnymi niemieckimi poddanymi, nie dotknął ich proces administracyjnej germanizacji, wciąż posługiwali się Plattdeutsch, choć powoli zaczął niemieckiej administracji przeszkadzać praktykowany przez nich katolicyzm (w odróżnieniu od dominujących niemieckich protestantów w tym regionie), szczególnie dlatego, że wzmacniał i utrwalał ich więzi z sąsiadującymi z nimi Polakami.

Od 1871 roku Kosznajderia, wraz z Prusami Zachodnimi, stała się częścią zjednoczonych Niemiec (Deutsches Reich). Był to okres narastającej presji germanizacyjnej, nawet wobec niemieckich katolików. Stąd też jeszcze mocniej Kosznajdrzy zaczęli bronić swojej odrębności (np. poprzez własną prasę i organizacje katolickie), nadal pozostając jednak lojalnymi wobec Rzeszy. Po Traktacie Wersalskim i ustaleniach pokojowych po I wojnie światowej Kosznajderia w całości znalazła się w granicach odrodzonej Polski. Powiat chojnicki (Konitz), z silnym osadnictwem niemieckim, został przyłączony do Pomorza, a Niemcy w Polsce, w tym Kosznajdrzy, stali się mniejszością narodową, która musiała funkcjonować w polskim systemie oświaty i administracji (Rink 1926). Był to niezwykle trudny okres dla Kosznajdrów, którzy stali się obiektem ataków szczególnie w polskiej prasie. Przedstawiano ich przede wszystkim jako germanizatorów, nazywając często „dojczkatolicką germanią” (Marcysiak 2022a; 2022b). Mimo wszystko, udało im się utrzymać częściowo tradycję religijną i językową, głównie dzięki aktywnej roli wielu wykształconych duchownych katolickich pochodzących z Kosznajderii. W 1939 roku, po ataku III Rzeszy na Polskę, ziemie Kosznajderii zostały anektowane do tzw. Reichsgau Danzig-Westpreußen, a większość Kosznajdrów została uznana za volksdeutsche i objęta polityką rearyzacji i germanizacji. W czasie okupacji wielu Kosznajdrów podpisało Volkslistę, niektórzy wstępowali do NSDAP, Volkssturmu lub Wehrmachtu. Z drugiej strony zdarzały się przypadki współpracy z polskim ruchem oporu – przykładem jest postać Ludwika Waltera Renka (Jastrzębski 2016). Ich znajomość języka niemieckiego i katolicka tożsamość sprawiały, że byli wykorzystywani propagandowo jako „lojalni Niemcy”. To w świadomości ich polskich sąsiadów niemal całkowicie zrównało Kosznajdrów z hitlerowskim okupantem i sprawiło, że po II wojnie światowej, kiedy teren Kosznajderii ponownie wszedł w skład państwa polskiego, zdecydowana większość ludności niemieckiej, w tym Kosznajdrzy, została przymusowo wysiedlona lub uciekła tuż przed wkroczeniem czerwonarmistów. Nieliczni, którzy zostali (często jako osoby spolonizowane lub z małżeństw mieszanych), utracili możliwość pielęgnowania języka i kultury, a dawną Kosznajderię zasiedliła ludność z województw wschodnich II RP i centralnej Polski (Szwankowski 2013).

KULTUROWE ŚLADY DZIEDZICTWA KOSZNAJDRÓW NA PODSTAWIE
ANALIZY TREŚCI PRASY CODZIENNEJ

Prasa codzienna jest jednym z kluczowych źródeł do badań nad dziedzictwem kulturowym społeczności lokalnych. Nie tylko dokumentuje wydarzenia i codzienność, lecz także kształtuje sposoby pamiętania, przekazywania wartości i definiowania tożsamości. W przypadku Kosznajdrów szczególne znaczenie miała gazeta „Westpreußisches Volksblatt” (1873–1920), która pełniła rolę medium integrującego społeczność, odzwierciedlając i współtworząc jej dziedzictwo. Analiza zawartości gazety pozwala uchwycić, jak Kosznajdrzy rozumeli własną przynależność kulturową, religijną i narodową oraz jakie praktyki religijne, językowe, gospodarcze, edukacyjne czy obyczajowe były traktowane jako wartościowe i godne utrwalenia. Ogłoszenia, felietony, anegdoty, poezja i wspomnienia publikowane na jej łamach tworzyły specyficzny obraz życia codziennego, ale równocześnie zakorzeniały tę społeczność w szerszym dyskursie o niemieckim i katolickim dziedzictwie. W tym miejscu traktuję więc informacje prasowe jako narzędzie konstruowania i komunikowania dziedzictwa. Poniższe przykłady dowodzą przede wszystkim tego, jak Kosznajdrzy utrwalali swoją odrębność, pamięć zbiorową i system wartości. Należy jednak zwrócić uwagę na ograniczenia takich badań, które wynikają z charakteru źródeł. Jak wiadomo, prasa ma własną logikę selekcji i redakcyjnego ujęcia rzeczywistości.

W 1872 roku liderzy społeczności kosznajderskiej postanowili zaktywizować się w obliczu zagrożeń, jakie niesło dla katolików ustawodawstwo Kulturkampf. Dlatego 6 listopada 1872 roku powołano do życia Katolickie Towarzystwo Ludowe na Kosznajderię i Okolice z siedzibą w Ostrowitem. Jak wyjaśnia Szwanowski, „celem tej organizacji było pielęgnowanie ducha katolickiego oraz ochrona interesów katolickich na niwie życia publicznego. Zamierzano osiągać to za pomocą gwarantowanej prawem możliwości zbierania się, wolności wypowiedzi oraz prasy” (Szwankowski 2013, s. 296). Wkrótce dostrzeżono też, że bez własnego organu prasowego trudno będzie dotrzeć do szerszych kręgów społecznych i w tym samym roku powołano komitet, którego celem było stworzenie katolickiego dziennika „Westpreußisches Volksblatt”, które z czasem stało się ważnym pismem opiniotwórczym czytany także przez Polaków (Szwankowski 2013).

Gazeta „Westpreußisches Volksblatt” była jednym z najważniejszych źródeł prasowych dokumentujących życie społeczności niemieckojęzycznej w Prusach Zachodnich, w tym Kosznajdrów. Wydawana w okresie od 1873 do 1920 roku pełniła rolę lokalnego dziennika dla ludności niemieckojęzycznej w regionie, zamieszczając wiadomości lokalne (np. z Chojnic, Człuchowa, Tucholi, a także Kosznajderii), komunikaty parafialne i szkolne, relacje z wydarzeń religijnych i świąt (odpusty, dożynki), ogłoszenia i nekrologi oraz dane meteorologiczne i kalendarze rolnicze. Pismo to było jednym z głównych narzędzi kształtowania świadomości narodowej i religijnej Kosznajdrów. Promowano w nim język niemiecki, kulturę oraz lojalność wobec Rzeszy, choć z drugiej strony odróżniała się od wielu innych niemieckich gazet, zdominowanych przez protestancką narrację, przede wszystkim za sprawą

propagowania wartości katolickich. Pod koniec swojej aktywności, czyli po przegranej przez Niemców w I wojnie światowej, niektóre artykuły zawierały coraz silniejszy narodowy lub antypolski ton, a kiedy już Chojnice i Kosznajderia znalazły się w granicach II RP, redakcja nawoływała do jedności i obrony „Deutsches Volkstum” (niemieckiego dziedzictwa narodowego) (Rink 1923).

Na łamach gazety publikowano również teksty edukacyjne i religijne, felietony, poezję i wspomnienia, humor i anegdoty pisane czasem lokalnym dialektem (Plattdeutsch/kosznajderskim). „Westpreußisches Volksblatt” to dziś jedno z najcenniejszych źródeł do badań nad dziedzictwem kulturowym Kosznajdrów, ponieważ opisywało ich codzienne życie, język i mentalność; ukazywało lokalne praktyki religijne (Pfarrnachrichten aus Osterwick), święta i odpusty (Wallfahrt nach Schwiebus) charakteryzujące religijność i tradycje pielgrzymkowe; formy gospodarowania (ogłoszenia o kursach rzemieślniczych i targach oraz opisy prac polowych, np. zbioru siana czy sezonu na len); zawierało informacje genealogiczne (nazwiska, śluby, zgony); dokumentowało przemiany tożsamościowe w okresie zmieniającej się przynależności państwowej (Polska–Prusy–Rzesza–Polska).

Jedna z anegdot publikowanych na łamach „Westpreußisches Volksblatt” nr 229 z 6 października 1885 roku opowiada o zabawnej historii wynikającej z nieporozumienia, gdy potraktowano dosłownie polecenia gospodyni:

Podczas obiadu, którego menu obejmowało dzika, drzwi jadalni otworzyły się i weszła kucharka, mająca na sobie biały fartuch, cytrynę w ustach, za każdym uchem bukiecik liści laurowych, niosąca przed sobą półmisek z głową dzika. Towarzystwo wybuchnęło głośnym śmiechem. Gospodyni zwróciła kucharce uwagę, na co ta z gniewem i czerwonymi policzkami odparła: „Ależ, łaskawa pani, sama mi pani powiedziała, żebym zrobiła tak, jak jest napisane w książce kucharskiej. A tam stoi czarno na białym: „Gdy głowa dzika jest gotowa do podania, szybko włóż cytrynę do ust, laurowe liście za uszy i przynieś na stół” (tłumaczenie własne).

Anegdot ludowych z nutą humoru było znacznie więcej. Na przykład w „Westpreußisches Volksblatt” nr 123 z 31 października 1885 roku czytamy: „Chłop z Chojnic opowiadał: Mój koń lepiej rozumie niemiecki niż moja żona – jak krzyknę «stój!», to się zatrzyma – a moja żona dalej idzie!”¹. Tego rodzaju humor sytuacyjny, oparty na stereotypie roli kobiety i codziennych trudach życia wiejskiego, był często publikowany w działach Heiteres (Humor) lub Aus dem Volksleben (Z życia codziennego).

Można też było znaleźć liczne wiersze ludowe, czyli Heimatlied. W „Westpreußisches Volksblatt” nr 117 z 21 października 1885 znalazł się np. taki wiersz, reprezentujący poezję typową niemieckich osadników, którzy podkreślali silny związek z ziemią, na której mieszkali, niezależnie od przynależności państwowej.

Gdy we śnie widzę rodzinny kraj,
Pola, łąki i dębów gaj,

¹ W oryginale niemieckim: „Ein Bauer aus Konitz erzählte: Mein Pferd versteht besser deutsch als meine Frau – wenn ich «halt!» rufe, bleibt es stehen – meine Frau läuft weiter!”

Wówczas w sercu cicho brzmi pieśń
O miłości do ojczyzny, o wiernej tęsknocie².

Ludową opowieść z morałem opublikowano w „Westpreußisches Volksblatt” nr 130 z 7 listopada 1885 roku:

Stary mężczyzna opowiadał wnukom: „Dawniej, jak kogut zapiał, to się wstawało. Teraz pieje trzy razy i nikt się nie rusza. Tak to jest, jak się za dużo gazet czyta”³.

Jest to przykład łączenia pokoleniowego humoru z krytyką „nowoczesnych czasów”, w których zmiany cywilizacyjne wpływają na obyczaje.

Znaczące miejsce w gazecie przypisywano też wspomnieniom. W „Westpreußisches Volksblatt” nr 133 z 12 listopada 1885 roku opublikowano np. taki fragment:

Chodziliśmy boso do szkoły, stopy pełne kurzu, a w sercu pieśń. Ławka była twarda, ale nauczyciel sprawiedliwy i *Ojciec nasz* uczyliśmy się z przejęciem⁴.

Opis ten oddaje obraz życia codziennego dzieci kosznajderskich i podkreśla zarówno surowe warunki, jak i szacunek dla edukacji i religii.

ŚLADY KULTURY NIEMATERIALNEJ KOSZNAJDERII W LITERATURZE PIĘKNEJ I OPRACOWANIACH NAUKOWYCH

Także na podstawie innych źródeł możemy wnioskować, że Kosznajdrzy byli silnie przywiązani do rytmu życia wiejskiego, a w ich codzienności nie brakowało autoironii i anegdot, które, jak się wydaje, były ważnym nośnikiem wartości, humoru, a także edukacji. Takie przykłady wierszy, modlitw i krótkich opowiadań można odnaleźć w zbiorze *Landbrot. Geschichten und Gedichte aus der Koschnei* autorstwa rodowitego Kosznajdra Josefa Rinka:

Die Henne (Kura): „Widzisz tę kurę na podwórzu? Drapie, grzebie, szuka i znajduje, je i pije. Nakarm tę kurę, co znosi jajka, a koszyk w lecie będzie pełny” (Rink 1927, s. 67).

Gebet (Modlitwa): „Daj mi, o Panie, od wszystkiego po trochu – chleb, mięso i wodę, zdrowie, krzyż i radość. Wszystko dobrze wymieszaj i daj mi to każdego poranka” (Rink 1927, s. 41).

² W oryginale niemieckim: „Wenn ich die Heimat seh' im Traum / Und Felder, Flur und Eichenbaum, / Dann klingt ein Lied in stiller Brust, / Von Heimatliebe, treuer Lust”.

³ W oryginale niemieckim: „Ein alter Mann erzählte seinen Enkeln: «Früher, wenn der Hahn krähte, standen wir auf. Jetzt kräht der Hahn drei Mal und keiner rührt sich. So geht's, wenn man zu viel Zeitung liest»”.

⁴ W oryginale niemieckim: „Wir gingen barfuß zur Schule, die Füße voll Staub und im Herzen ein Lied. Die Schulbank war hart, doch der Lehrer war gerecht, und wir lernten das Vaterunser mit Nachdruck”.

Na uwagę zasługuje fakt, że w opracowaniu Rinka znajdują się wiersze napisane w dolnoniemieckim dialekcie (Plattdeutsch), który w połączeniu z lokalnymi naleciałościami z języka polskiego i kaszubskiego miał stanowić specyficzną mowę Kosznajdrów (Koschneidermundart).

Za interesujące i ważne źródło wiedzy o Kosznajderii uznać można też publikacje Kurta Lücka. Nie jest to jednak lektura pozbawiona kontrowersji, chociażby ze względu na biografię jej autora. Kurt Lück był niemieckim historykiem, etnografem, ale i działaczem narodowym. Uważany jest za jednego z najważniejszych badaczy niemieckiej mniejszości w II Rzeczypospolitej oraz za specjalistę od stosunków polsko-niemieckich w kontekście kultury ludowej. Był więc naukowcem ideologicznie związanym z NSDAP, a nawet członkiem SS. Zaskakująca jest jednak informacja, że mimo iż był współpracownikiem badawczym III Rzeszy, zginął na froncie wschodnim w 1942 roku jako oficer Wehrmachtu. Uważa się, że jego zaangażowanie mogło też służyć niemieckiej propagandzie, szczególnie w okresie II wojny światowej⁵. Niemniej, wgłębiając się w prace Lücka, można dostrzec interesującą próbę pokazania, jak Niemcy i „niemieckość” były przedstawiane w polskich podaniach, legendach, bajkach, przysłowiacz, pieśniach i literaturze. Za cenne w publikacji Lücka uważam też wskazanie stereotypów i utrwalonych narracji, które (zdaniem autora) świadczyły o „trwałym konflikcie narodowym” i miały rzekomo uzasadniać „nieprzystawalność” obu kultur.

Książka Lucka (1943) napisana z perspektywy niemieckiego etnocentryzmu zawiera ogromną ilość cennych źródeł etnograficznych i folklorystycznych, także dotyczących Kosznajderii, choć nie zawsze pisze o niej wprost. Na przykład w rozdziale *Humoristische Darstellungen* autor omawia humor ludowy, w którym Niemcy byli często obiektem żartów. Przykładowo pojawiają się anegdoty o „sztywnych” niemieckich gospodarzach i ich języku, co może pośrednio odnosić się do Kosznajdrów – szczególnie biorąc pod uwagę ich trudny (nawet dla Niemców) dialekt i stereotypową niezręczność w posługiwaniu się językiem polskim, a to z kolei można odnaleźć w prozie Güntera Grassa *Idąc rakiem* (2004). Tam bowiem jedną z bohaterek jest Tulla Porkiefke, nazywana także „ciotką Tullą”. Mówi ona specyficznym językiem z dialektalnymi cechami Plattdeutsch. To właśnie charakterystyczne słownictwo Tulli wyraźnie uwydatnia w powieści Grassa kulturowe aspekty związane z Kosznajderią. Choć pisarz nie używa wprost określeń „Kosznajderia” czy „kosznajderski”, to wiele fragmentów wskazuje na pochodzenie Tulli z tego obszaru, m.in. przez jej styl mówienia, fonetykę i składnię przypominającą dolnoniemiecki Plattdeutsch z elementami gwarowymi charakterystycznymi dla mieszkańców okolic Chojnic, gdzie mieszkali Kosznajdrzy. Przykładami wypowiedzi Tulli zdradzającymi cechy dialektalne mogą być takie zdania jak: *Wat mutt, dat mutt* (Co musi być, to musi być), *Dat is mi scheißegal* (To mi kompletnie obojętne), *Dat is min Jung!* (To mój chłopak!), *Ick hebb dat allens mitmaaket* (Ja to wszystko przeżyłam), *Hein, Hein – kümmt he*

⁵ Zob. hasło Lück, Kurt: <https://www.deutsche-biographie.de/sfz54886.html#ndbcontent> (dostęp: 4.04.2025).

nu? (Hein, Hein – czy on w końcu przyjdzie?) (Grass 2004). Te wypowiedzi charakteryzuje użycie *dat* zamiast *das*, *ick* zamiast *ich*, *min* zamiast *mein*, *nich* zamiast *nicht*. Stąd też wniosek, że język, składnia i rytm wypowiedzi Tulli nie tylko są typowe dla mowy ludowej, ale także wskazują na jej pochodzenie z pruskiej prowincji i bardzo możliwe, że właśnie z Kosznajderii.

Wracając do książki Lücka, autor wspomina w niej o niemieckich enklawach w Polsce, które przyswajały polskie zwyczaje i wytworzyły swoiste hybrydowe formy językowe, co z dużym prawdopodobieństwem odnosi się również do Kosznajdrów, znanych z posługiwania się także słowami z wyraźnymi naleciałościami kaszubskimi i polskimi. Jest wielce prawdopodobne, że w języku Kosznajdrów, podobnie jak w niemieckiej mowie ludowej w obszarach pogranicza, pojawiało się wiele zapożyczeń z języka polskiego. Przykładami takich przeniesionych z języka polskiego i stosowanych jako obraźliwe są określenia: gałgan, huncwot, hycel, łotr, szelma, szalbierz, szubrawiec, parch, a także *Schwintuch*, czyli świntuch lub plugawiec, albo *Hottelukenvolk*, czyli hołota, motłoch, tłuszczka (Lück 1943).

Częścią kultury pogranicza były także stereotypy i wyzwiska między Niemcami a Polakami (ale też innymi grupami, jak Kaszubi i Kosznajdrzy) i bynajmniej nie było to zjawisko jednostronne. Zdaniem Lücka kultura ludowa i literatura obu stron są pełne szyderstw i wzajemnych uprzedzeń, które jednak nie powinny być traktowane jako wyłączna wina jednej strony. Na przykład Kosznajdrzy o Kaszubach mieli mawiać: „Kaszub to Kaszub i nim pozostanie, nawet gdyby mu oczy wydfubać, to i tak będzie patrzył przez dziurę w dupie⁶” (Lück 1943).

Polacy nie byli jednak Kosznajdrom dłużni i mówili o nich:

„Kosznajder to Niemiec udający Polaka albo Polak, co zapomniał, jak się mówi po polsku”, co wskazywało na percepcję Kosznajdrów jako społeczności „zawieszonej” między kulturami.

„Śmieją się z naszej mowy, a sami gadają tak, że ni Niemiec, ni człowiek nie rozumie”, co odnosiło się do zawiłości dialektu dolnoniemieckiego (Plattdeutsch), z licznymi zapożyczeniami z języka polskiego; czyniło go to niezrozumiałym zarówno dla Polaków, jak i dla Niemców.

„U Kosznajdra czysto w obejściu, ale zimno w duszy”. Jak widać podkreślana była ich dyscyplina, pracowitość i porządek, ale jednocześnie zarzucano im chłód emocjonalny i zamknięcie na relacje z sąsiadami.

„Kosznajder w kościele, jak Niemiec w karczmie – nie wie, co robi”. Ten uszczypliwy frazes odnosi się do braku zrozumienia języka polskiego w liturgii u Kosznajdrów, mimo ich formalnego uczestnictwa w polskojęzycznych nabożeństwach katolickich. W wielu parafiach (w okresie międzywojennym) kazania głoszone były tylko raz w miesiącu po polsku, a reszta – po niemiecku, co dodatkowo pogłębiało poczucie obcości.

⁶ W wersji oryginalnej: „A Kaschub is a Kaschub u blif a Kaschub, u we ma em d'Ogen utjroit, de tchietcht e döe s'Auesloch”.

„Kosznajder ci bułkę sprzeda, a słowa nie powie – tylko kiwa, jak ten bocian”. Przysłowie to ilustruje niechęć do komunikacji z otoczeniem, oszczędność w słowach, powściągliwość i charakterystyczny sposób bycia Kosznajdrów (Marcysiak 2025).

Po II wojnie światowej, po wysiedleniu Niemców z Pomorza, dialekt kosznajderski praktycznie zanikł. Pozostały jednak prace językoznawcze dokumentujące jego cechy, jak chociażby rozprawa Marii Semrau *Die Mundart der Koschneiderei* (Gwara Kosznajderii), w której zawarła sporo istotnych obserwacji nie tylko o języku, ale też o historii i tożsamości tej społeczności. Co zaskakujące po lekturze Semrau, wbrew niektórym opiniom, pomimo wielowiekowego sąsiedztwa z Polakami i Kaszubami, wpływy tych języków na kosznajderską gwarę były jej zdaniem zaskakująco niewielkie. Autorka zauważa, że język ten zachował archaiczne formy niemieckiego, nieznanne nawet w innych dialektach. Wpływy polskie ograniczały się głównie do: nazw lokalnych miejscowości (np. *Zamarte*, *Brusy*, *Zblewo*); pojedynczych zapożyczeń, szczególnie w słownictwie wiejskim i kulinarnym (np. *patelka* – patelnia, *rzepa*, *kapusta*) oraz nazwisk, które często ulegały spolszczeniu, np. *Meyer* → *Majer*, *Schulz* → *Szulc*, *Schmidt* → *Szmit*, *Lang* → *Łang*, *Jung* → *Jungowski*. Dialekt zachował też wiele form fonetycznych i gramatycznych z czasów średniowiecza, np.: *lütt* zamiast *klein* (mały), *toop* zamiast *Hof* (zagroda), *wüdd* zamiast *wird* (staje się). Kosznajdrzy, choć żyli w otoczeniu społeczności polskojęzycznych (szczególnie Kaszubów), to jednak przez wieki – jak podkreśla Semrau – ich społeczność była językowo i kulturowo bardzo hermetyczna. Utrzymywali własne szkoły, kościoły i tradycje, co pozwoliło im przetrwać w izolacji aż do XX wieku. Dopiero germanizacja państwowa oraz wojna światowa spowodowały ostateczne załamanie ich odrębności (Semrau 1915, s. 7).

Innym badaczem Kosznajderii był Paul Panske, który jako jeden z pierwszych systematycznie dokumentował ich tożsamość, genealogię i językową odmienność. Panske nie zgadza się z Semrau w kwestii zasięgu terytorialnego (i nie on jeden). Semrau na podstawie trwałości występowania badanego dialektu uważała, że Kosznajderię tworzyło 10 wiosek. Zdaniem ks. dr. Josepha Rinka na Kosznajderię składało się nawet 20 wsi (Szwankowski 2013), a piszący w tym samym czasie Panske był zdania, że Kosznajderia to tylko 7 wsi. Uważał też, że mimo poczucia silnej tożsamości etnicznej i religijnej można zauważyć obecność „elementów przejściowych” – wpływów sąsiednich kultur. Jego zdaniem dialekt kosznajderski wykazywał ślady kontaktu z językami kaszubskim i polskim, zwłaszcza w zakresie słownictwa codziennego, imion i nazwisk. Wiele nazwisk nosi cechy adaptacji fonetycznej i morfologicznej do lokalnych wzorców językowych (Panske 1911). Co więcej, pojawia się sugestia, że struktury osadnicze oraz wzorce gospodarowania również mogły być zapożyczone od sąsiednich społeczności, co jednak nie miało większego wpływu na układ przestrzenny wsi czy organizację życia społecznego, a widoczne było jedynie w typie zabudowy, na przykład w zapożyczeniach wzorów domów podcieniowych licznie wówczas reprezentowanych pod Chojnicami (Ciołek 1939). Kosznajdrzy przede wszystkim odziedziczyli po swoich przodkach, niemieckich pionierach osadniczych na tych ziemiach, wzorce gospodarowania i porządkowania przestrzeni, co zdecydowanie odróżniało ich od polskich sąsiadów.

Wsie kosznajderskie wyróżniały także granice administracyjne, które powstawały często na granicach pól i wykarczowanych lasów, tworząc prostolinijne gromady wiejskie (Zaborski 1935). Typowe wsie kosznajderskie charakteryzował specyficzny układ przestrzenny – owalnice i ulicówki, które miały na celu zapewnienie większego bezpieczeństwa oraz efektywności gospodarowania. Przeciwnieństwem niemieckiego planowania osadniczego były spontaniczne formy gospodarstw słowiańskich. Przysłowie, które mówi „tak krawiec kraje, jak (mu) materii staje”, w tym wypadku doskonale pasuje do zilustrowania ówczesnych warunków gospodarowania ziemią. Kosznajdrzy mieli gleby dobre, żyzne i przede wszystkim zwarte (Braun 1921). Większość ich sąsiadów gospodarowała na glebach lichych i rozproszonych. Nie jest więc niczym nadzwyczajnym zbierać lepsze plony na dobrej glebie, choć nie umniejsza to oczywiście zdolności agrarnych niemieckich rolników. Przeciwnieństw i różnic było znacznie więcej. Kosznajdrzy wprowadzali niemieckie wzorce planowania przestrzennego, prawdopodobnie inspirowane kolonizacją z XIII–XIV wieku oraz pruskimi programami osadniczymi z XIX wieku. Natomiast wsie słowiańskie, w tym kaszubskie, wykazują więcej cech spontanicznych, o mniejszym stopniu centralnego planowania.

ZWYCZAJE, RYTUAŁY I OBRZĘDY

Kosznajdrzy zachowali własne zwyczaje związane z rokiem liturgicznym i rodzinnymi obrzędami. Zarówno Panske, jak i Rink wspominają o weselach, które trwały kilka dni i zawierały elementy teatralne (pieśni, toasty, przemarsze), ale i o działaniach podejmowanych w każdą niedzielę, kiedy to rytm dnia wyznaczały msza święta, wspólny posiłek i spacer po okolicy w stroju ludowym, co uważano za niezwykle istotny czynnik podtrzymania tożsamości regionalnej i odrębności Kosznajdrów. Kobiety zakładały wówczas stroje ludowe z białymi chustami i fartuchami haftowanymi w stylu staroniemieckim. Strój ludowy pełnił funkcję nie tylko estetyczną, ale i symboliczną – był manifestacją przynależności do wspólnoty i potwierdzeniem statusu społecznego. Także niedzielny spacer nie był wyłącznie aktem rekreacyjnego wypoczynku, ale rytuałem publicznej prezentacji rodzinnego statusu. Rink wyjaśnia, że sposób noszenia stroju i uczestnictwa w rytuałach codziennych był również formą demonstracji przynależności do klasy społecznej. Wśród Kosznajdrów istniała bowiem wyraźna struktura – od chłopów pełnorolnych, przez półrolnych, aż po zagrodników i chałupników. Zdaniem Rinka obecność na mszy, udział w spacerze po wsi, a nawet gesty i sposób poruszania się były formami niewerbalnej komunikacji społecznej. „Pójście do kościoła było nie tylko obowiązkiem religijnym, ale także elementem kontroli społecznej, za którą kryło się uznanie i szacunek wspólnoty” (Rink 1927, s. 40–41). Demonstracji statusów miał sprzyjać celowo zaplanowany układ zabudowy wsi i lokalizacja gospodarstw. Jak pisze Rink: „Rzędowe zagrody i jednolite usytuowanie domów są wyrazem wspólnej potrzeby porządku, wynikającej ze wspólnego pochodzenia i tradycji” (1926, s. 21–22). Relacje społeczności Kosznajdrów były

bardzo mocno sformalizowane. Nawet sposób witania się i formy grzecznościowe były ściśle zrytualizowane i nieprzestrzeganie ich mogło świadczyć o braku szacunku. Na przykład obrzędy związane z zaręczynami i ślubami często odbywały się według ustalonego, niemal teatralnego scenariusza. Kobieta wychodząca za mąż musiała „zaprezentować się” w konkretnym stroju, który miał symbolikę pokoleniową. Wiele wątków opisujących życie codzienne Kosznajdrów odnajdujemy w zbiorze opowiadań, scen rodzajowych i wierszy w pracy Rinka *Landbrot. Geschichten und Gedichte aus der Koschneiderei* (1927).

Dziedzictwo kulturowe Kosznajderii to przede wszystkim spuścizna osadnicza i agrarna, której śladami są zachowane toponimy (nazwy miejscowe i pól) o pochodzeniu Mittelniederdeutsch (średnioniemieckim niskim), co świadczy o językowo-etnicznym charakterze tej enklawy. Przykładem są miejsca wspólne, których wykorzystanie miało ściśle określone zasady. Każde pole związane z uprawą pszenicy, kapusty, owoców, ziemniaków, chmielu, rzepy, lnu itd. miało swoją odrębną nazwę, a niektóre z nich oznaczały również zasady ich użytkowania np. *Bottahogä*, *Friejwäs* czy *Fülländer* (Rink 1926).

Bottahogä to typowo kosznajderska lokalna nazwa. Nie jest to termin powszechnie używany w języku niemieckim ani znany w innych regionach w tej formie. Można powiedzieć, że to przykład unikalnego toponimu ludowego, który powstał w ramach dialektu kosznajderskiego, będącego wariantem Mittelniederdeutsch z lokalnymi naleciałościami i silnymi wpływami słowiańskimi. *Bottahogä* znaczy „zagłębienie do moczenia wiązek lnu” – to niezwykle obrazowe, wręcz funkcjonalne nazewnictwo, powstałe bezpośrednio z praktyki życia codziennego. *Bottahogä* według Rinka to dziesięciomorgowa łąka z jeziorem, w którym można było moczyć len, kąpać owce i łowić ryby. Na szczególną uwagę zasługuje tu kąpiel owiec, która miała praktyczny cel. Przed stryżeniem owce były kąpane, żeby oczyścić runo z brudu, błota i kurzu, a czysta wełna była wówczas łatwiejsza w obróbce, mniej zapychała wrzeciona i była lepszej jakości.

Friejwäs i *Fülländer* były przykładami ziemi wspólnej, z której mogła korzystać cała społeczność. Tak nazywano łąki zwolnione z podatków i dostępne dla wszystkich mieszkańców. W Kosznajderii wspólne użytkowanie ziemi i rotacyjna uprawa to nie tylko efektywna technika agrarna, ale też narzędzie wspólnotowego porządku, co potwierdza także Panske (1908). Z opisu Rinka wynika, że takie działki były losowane, co zmniejszało nierówności i wzmacniało wspólnotowy charakter rolnictwa. *Friejwäs* to kategoria prawa użytkowania ziemi oznaczająca łąkę wolną od opłat podatkowych (czyli żadnych danin ani czynszów), której użytkowanie przysługiwało wszystkim mieszkańcom wsi. Rink opisuje ją jako łąkę przeznaczoną na wypas, bez specjalnych funkcji technologicznych. Z kolei *Fülländer* to niesparcelowany grunt wewnątrz granic wsi, znany w Niemczech jako *Allmende*, zwolniony z przymusu uprawy (*vom Flurzwang ausgenommen*). Dostęp do niego mieli nie tylko gospodarze, ale również biedniejsi mieszkańcy – tzw. *Eigenkätner*, czyli osoby nieposiadające własnej ziemi. Użytkowanie tych ziem było nieodpłatne, ale regulowane lokalnym zwyczajem lub umową wiejską (Rink 1926).

Kosznajdrzy praktykowali zwyczaj losowania działek (niemieckie *ausgekawelt*), co było niezwykle ciekawą i ważną praktyką w życiu wspólnot wiejskich Kosznajderii. Rink opisuje ją jako element lokalnego systemu gospodarowania ziemią. Na czym to polegało? W systemie trójpolówki ziemię uprawną dzielono na trzy części: pole zimowe, pole letnie, pole odłogowane (*brache*). Te duże obszary dalej dzielono na mniejsze działki, z których każda miała różną jakość gleby, nasłonecznienie czy wilgotność. Aby uniknąć nierówności i konfliktów o lepsze kawałki, stosowano rotacyjne losowanie tych działek między gospodarzami – co roku lub co kilka lat. Dlaczego to miało sens? Po pierwsze obowiązywała zasada równości, co oznaczało, że nikt nie miał monopolu na najlepsze pola. Po drugie pozwalało to na wspólnotowy nadzór, ponieważ system wymuszał współpracę i zaufanie między mieszkańcami. A po trzecie zapewniało to społeczną stabilność, gdyż dzięki rotacji działek zmniejszało się ryzyko sporów i gromadzenia majątku przez jednostki.

Te kawałki ziemi nie były niczyją własnością prywatną w nowoczesnym sensie, ale należały do wspólnoty wiejskiej (*Gemeindeland*). Rink tłumaczył, że był to rodzaj zbiorowej własności użytkowej, czyli coś, co dziś nazwalibyśmy własnością wspólną lub dobrem wspólnym. Miało to sens, ponieważ rolnik, który wylosował działkę, miał co prawda prawo zebrać plony i zatrzymać cały zysk dla siebie, ale w zamian spoczywały na nim inne obowiązki wobec wspólnoty. Był odpowiedzialny za utrzymywanie grobli, stan drogi, płotów, przekopów i rzecz jasna musiał uczestniczyć w żniwach wspólnych. Nie każdy mógł wziąć na siebie taką odpowiedzialność, więc w losowaniu uczestniczyli przede wszystkim ci rolnicy, którzy posiadali własne gospodarstwo i inwentarz potrzebny do uprawy. Czasami w losowaniu brali też udział właściciele drobniejszych gospodarstw lub posiadający jedynie dom z ogrodem, jednak ich prawa były w tym zakresie ograniczone. Całkowicie wykluczeni z losowania byli pracownicy najemni, co nie zmieniało faktu, że mogli być zatrudniani do pracy na wylosowanych kawałkach przez gospodarzy (Rink 1926).

Kosznajdrzy byli głęboko wierzący, co oznaczało, że religia katolicka regulowała rytm życia, także gospodarczego. Święta rolnicze często łączyły się z błogosławieństwem pól i procesjami przez wieś. Liczne krzyże przydrożne i kapliczki świadczyły o duchowym kontekście pracy i związku kultu religijnego z przyrodą. Jak dowodzi Rink, każde pole, skrawek ziemi uprawnej, lasu, łąki, ukształtowania terenu, strumyka, rzeki, jeziora itd. miały swoje specyficzne nazwy. Nawet to, jakie zwierzęta hodowlane dominowały na danym terenie, jakie uprawiano zboża i zioła miało swoje odbicie w nazewnictwie miejsc, których znaczenie i funkcjonalność były ukryte w języku powiązanim z topografią, przyrodą i pracą (Rink 1926, s. 9–11). Charakterystyczną cechą Kosznajderii, zdaniem Rinka, było to, że nazwy terenowe nosiły ślady duchowości i religijności. Jednym z wielu przykładów jest nazwa zbiornika wodnego *Lorenzbrauk* kojarzona ze świętym Wawrzyńcem. W jego pobliżu stawiano też kapliczkę z rzeźbą przedstawiającą świętego (Rink 1926, s. 161). Rink dowodził, że przestrzeń w Kosznajderii była nie tylko funkcjonalna, ale nosiła też w sobie wiele elementów symbolicznych przekazywanych pokoleniowo wyłącznie w języku

mówionym. Dlatego jego zdaniem te wszystkie nazwy wraz z ich interpretacją stanowią o specyfice dziedzictwa ludowego i językowego Kosznejderii (Rink 1926).

Niestety już z pism Semrau czy Rinka można wnioskować o powolnym zaniku specyficznych cech odróżniających Kosznejdrów od ich sąsiadów. Wynikało to przede wszystkim z procesów ujednoczenia w regionie stylu życia i wzorów konsumpcji. Wraz z upowszechnieniem produkcji przemysłowej uprawa lnu i przędzenie wełny przestały mieć znaczenie ekonomiczne, co wpłynęło na powolny zanik wspólnych prac. Tymczasem zwyczajowe spotkania kobiet przy przędzeniu lnu czy pierzeniu gęsi (*Federnschleihen*) były nie tylko pracą, ale też przestrzenią opowieści, śpiewu i przekazu tradycji. Zwyczaj ten opisał również Panske jako *Geselligkeit mit Nutzen verbunden* – czyli „wspólnota połączona z użytecznością” (Panske 1913). Z czasem także wiele lokalnych nazw utraciło znaczenie, ponieważ zostały pozbawione swojego kontekstu. Jak pisał Rink, „Znaczenie znika, gdy przestaje istnieć zwyczaj” (1926, s. 9). Dlatego już w latach 30. XX wieku mieszkańcy Kosznejderii nie rozumieli, skąd pochodzi nazwa *Bottahogä*. Gdy zaprzestano moczenia lnu w dołach wodnych, samo słowo *botte* (wiązka lnu) i jego funkcja przestały być rozumiane, więc zostało również zapomniane. Innym przykładem jest *Dodehoff*, co oznaczało pierwotnie „dziedziznic zmarłych” – czyli dawny cmentarz. Ale gdy teren przestał być miejscem pochówku, a nowy cmentarz założono gdzie indziej, mieszkańcy zaczęli myśleć, że nazwa pochodzi np. od jakiejś „osady Dodea” i zmienili sens z rytualnego na neutralny. Podobny proces występował wraz ze znikaniem lub zniszczeniem przydrożnych krzyży dziękczynnych *Tchrütz*, które wyznaczały miejsce modlitwy. Po usunięciu krzyża z czasem pozostała tylko nazwa pola, lecz już pozbawiona swojego duchowego znaczenia. Dotyczy to także lasu *Engelswäldchen*, którego nazwa przetrwała, ale opowieść zniknęła. „Lasek Anielski” był miejscem modlitwy lub objawienia (być może związanych z kolędowaniem lub Bożym Narodzeniem). Rink sugeruje, że nazwa pozostała w topografii, ale nikt już nie znał opowieści, więc wymyślano legendy, które nic nie miały wspólnego z tradycją tego miejsca. *Engelswäldchen* według Rinka występował w okolicach wsi Lichnowy i zdaniem autora nie jest to jedyny przykład nazwy, która przetrwała w topografii, choć jej znaczenie uległo zapomnieniu, ponieważ znikły zwyczaj i duchowe lub rytualne funkcje tego miejsca. W przypadku *Engelswäldchen* mieszkańcy pamiętali nazwę, ale nie wiedzieli już, czy było to np. miejsce modlitwy, objawień, procesji czy tylko symbolicznej kontemplacji przyrody (Rink 1926).

Porównania nazw terenowych dokonane przez Rinka ujawniły, że wiele z nich występowało jednocześnie w kilku wsiach i w różnych regionach. Otaczająca przyroda, podobne potrzeby gospodarcze, ten sam język i podobni ludzie tworzyli te same nazwy. Tak niewielki obszar jak Kosznejderia nie mógł istnieć w całkowitej izolacji, stanowił raczej część otaczającego ją regionu niż samotną wyspę. Jednak mimo wielu podobieństw Kosznejderia wyraźnie odróżniała się bogactwem i precyzją nazw terenowych, własnym dialektem i odrębną tożsamością lokalną.

ZAKOŃCZENIE

Omówione przykłady wskazują, że Kosznajdrzy byli społecznością przywiązaną ogromne znaczenie do codziennego rytmu wykonywanych praktyk, gdzie praca i religia były wręcz ze sobą zrośnięte. Ale już w latach 30. XX wieku Kosznajderia stawała się obszarem, na którym dziedzictwo językowe, przestrzenne i duchowe ulegało stopniowemu zatarciu. Materiał źródłowy jest dziś znacznie lepiej dostępny niż przed laty, z uwagi na tworzenie cyfrowych kopii źródeł historycznych (w tym dawnej prasy). Kultura materialna i niematerialna Kosznajdrów przenikała się z religią, a jej elementy takie jak strój, obrzędowość niedzielna, przestrzeń społeczna i gesty pełniły funkcję nie tylko estetyczną, ale i symboliczną. Były one manifestacją wspólnotowej tożsamości i dążeń do zachowania odrębności kulturowej w wieloetnicznym regionie Prus Zachodnich. Badania te wymagają jednak kontynuacji i pogłębienia analizy. Pozostałości dziedzictwa kulturowego wciąż są obecne chociażby w literaturze pięknej (choć reprezentowanej nader skromnie). Przykładem są dialektalne wypowiedzi Tulli stanowiące dziś istotne źródło ukazujące niematerialne dziedzictwo językowe Kosznajderii i pozwalające spojrzeć na lokalny koloryt i atmosferę przedwojennego życia mieszkańców tego regionu. Także dzieło Lücka może być (szczególnie dla badaczy kultury pogranicza i oczywiście Kosznajderii) niezwykle cennym zbiorem przykładów stereotypów, ludowych przysłów, humoru i kultury mówionej, które, jeśli odłożyć na bok światopogląd i życiorys autora, można analizować z krytycznym dystansem.

Kosznajdrzy to przykład wielowiekowej wspólnoty, która tworzyła swoje własne mikrotoponimia, pełne praktycznych odniesień do życia, pracy, środowiska. Ich język był głębokim zapisem pamięci krajobrazowej, a nazwy takie jak *Bottahogä* to niemal „archeologia językowa”. Przykład Kosznajderii pokazuje też, że jest możliwe (a przynajmniej było kiedyś) świadome zarządzanie wspólnym krajobrazem, gdzie miejsca nazwane były nie przypadkowo, lecz z myślą o użytkowaniu i funkcji. Kosznajderia była więc nie tylko społecznością agrarną, ale też wspólnotą kulturową, opartą na współpracy, równowadze i sakralizacji przestrzeni codziennej. Czyni to Kosznajderię wciąż interesującym i wciągającym badaczy obszarem, którego poznanie niewątpliwie wpływa na dostrzeżenie wyjątkowości wielokulturowego Pomorza.

Podsumowując, uważam, że badanie dziedzictwa Kosznajderii ma kilka istotnych walorów. Po pierwsze ujawnia, że analiza dawnej prasy może być źródłem informacji o praktykach i życiu codziennym historycznych wspólnot, a nie wyłącznie repozytorium treści. Po drugie, z treści prasowych wyłaniają się mechanizmy reprodukcji dziedzictwa: od rytmu świąt i organizacji przestrzeni po humor, język i pamięć miejsc. Po trzecie, diagnozuje wewnętrzną ambiwalencję dziedzictwa pogranicza: jego siłę integrującą (rytuał, wspólnota, ład) i zarazem podatność na erozję w obliczu zmian cywilizacyjnych i politycznych.

Mimo że na temat Kosznajderii wiemy dziś znacznie więcej niż kilkanaście lat temu, to wśród badaczy tego regionu istnieje przekonanie, że dalsze prace powinny łączyć analizę dyskursu prasowego z kwerendą archiwalną (np. księgi parafialne,

akta gminne), z historią mówioną (relacje potomków) oraz z dalszymi badaniami w terenie. Taka triangulacja pozwoli lepiej uchwycić sprzężenia między językiem, praktyką i przestrzenią, a tym samym doprecyzować mapę niematerialnych śladów Kosznejderii. Tym samym uważam, że badanie nie tego „co” po Kosznejdrach pozostało, lecz „jak” to, co pozostało – było i może nadal być społecznie użyteczne w refleksji nad pamięcią, w edukacji regionalnej i w odpowiedzialnym kształtowaniu współczesnego krajobrazu kulturowego Pomorza.

LITERATURA

- Braun Fritz 1921, *Die östlichen Grenzländer Norddeutschlands*, Kurt Schroeder, Bonn–Leipzig.
- Ciechorska-Kulesza Karolina 2022, Kosznejderia w działaniu, czyli o aktywności kształtujących lokalną tożsamość, [w:] K. Ciechorska-Kulesza, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Kosznejderia. Powojenne losy i współczesne dyskursy tożsamości*, LGD Sandry Brdy, Instytut Kaszubski, Chojnice–Gdańsk, s. 197–224.
- Ciołek Gerard 1939, Chałupy podcieniowe na Pomorzu, *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury*, nr 2, s. 169–175.
- Grass Günter 2004, *Idąc rakiem*, tłum. S. Błaut, Wydawnictwo Polnord-Oskar, Gdańsk.
- Högborg Anders 2016, Rodney Harrison: Heritage. Critical Approaches 2013, *Norwegian Archaeological Review*, vol. 49, issue 1, s. 1–3.
- Jasiewicz Zbigniew 2019, Problematyka Ziem Zachodnich i Północnych w pracach Katedry Etnografii / Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka*, t. 74, z. 4, s. 149–183.
- Jastrzębski Włodzimierz 2016, *Potomek Kosznejdrów w Armii Krajowej. Tragiczne losy wojenne Ludwika Waltera Renka*, LGD Sandry Brdy, Chojnice.
- Klekot Ewa 2016, Dziedzictwo i jego antropologia, *Rocznik Antropologii Historii*, R. 9, s. 7–13.
- Kowalski Krzysztof 2016, Dziedzictwo: produkt – symulakrum – konsumpcja, *Rocznik Antropologii Historii*, R. 9, s. 273–293.
- Kowalski Krzysztof 2017, Od zabytku do dyskursu. O kilku źródłach współczesnej definicji dziedzictwa, *Prace Etnograficzne*, t. 45, z. 1, s. 1–14.
- Kwaśniewska Anna 2016, Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza), *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 55, s. 46–79.
- Lück Kurt 1943, *Der Mythos vom Deutschen in der polnischen Volksüberlieferung und Literatur*, Historische Gesellschaft im Wartheland, Verlag S. Hirzel, Leipzig.
- Marciniak Arkadiusz, Pawleta Michał 2021, Dziedzictwo kulturowe a zrównoważony rozwój: wprowadzenie, [w:] A. Marciniak, M. Pawleta (red.), *Dziedzictwo kulturowe w kontekście wyzwań zrównoważonego rozwoju*, Universitas, Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, Kraków–Poznań, s. 7–29.
- Marcysiak Tomasz 2022a, Kosznejderia: niemiecka enklawa historyczna na Pomorzu w świetle analizy polskiej prasy okresu zaborów i II Rzeczypospolitej, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 18, nr 2, s. 90–114.
- Marcysiak Tomasz 2022b, O Kosznejderii i Kosznejdrach z perspektywy polskiej prasy lokalnej z okresu zaborów i dwudziestolecia międzywojennego, [w:] A. Haas, P. Pałys (red.), *Wielojęzyczność w przestrzeni publicznej. Śląsk i Łużyce na tle krajowym i europejskim. 2. Prasa mniejszości narodowych i etnicznych w perspektywie historycznej*, Instytut Śląski, Opole, s. 225–254.
- Marcysiak Tomasz 2023, Tożsamość miejsca a marketing terytorialny na przykładzie dawnej pomorskiej krainy Kosznejderii – szanse i ograniczenia, *Przegląd Zachodniopomorski*, t. 38, nr 67, s. 448–473.

- Marcysiak Tomasz 2025, *Kosznajderia. Studium przypadku złożoności tożsamości regionalnej i dziedzictwa kulturowego na Pomorzu*, Wydawnictwo TNOiK, Toruń.
- Nowacki Marek 2021, Interpretacja dziedzictwa archeologicznego w zrównoważonym rozwoju obszaru, [w:] A. Marciniak, M. Pawleta (red.), *Dziedzictwo kulturowe w kontekście wyzwań zrównoważonego rozwoju*, Universitas, Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, Kraków–Poznań, s. 113–138.
- Odoj Grzegorz 2012, Dziedzictwo kulturowe jako kluczowe pojęcie edukacji regionalnej. Rozważania terminologiczne, *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, t. 12, s. 44–55.
- Panske Paul 1908, Zur Geschidde einer alten deutschen Ansiedlung in Westpreußen 1, [w:] A. Semrau (red.), *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn. Sitzungsberichte und Abhandlungen*, t. 16, Kommissionsverlag von W. Lambeck, Toruń, s. 35–48.
- Panske Paul 1911, Zur Familienkunde der sog. Koschneiderei, [w:] Arthur Semrau (red.), *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn*, t. 19, Kommissionsverlag von Ernest Lambeck, Toruń, s. 64–75.
- Panske Paul 1913, Zur Geschidde einer alten deutschen Ansiedlung in Westpreußen 2, [w:] A. Semrau (red.), *Mitteilungen des Copernicus-Vereins für Wissenschaft und Kunst zu Thorn. Sitzungsberichte und Abhandlungen*, t. 21, Kommissionsverlag von W. Lambeck, Toruń, s. 55–81.
- Rink Joseph 1923, *Um Döp. Ein volkstümlich Spiel in Koschneidermundart*, Druck von H. F. Boenig, Danzig.
- Rink Joseph 1926, *Die Orts- und Flurnamen der Koschneiderei*, Kommissionsverlag Franz A. Kirchner, Danzig.
- Rink Joseph 1927, *Landbrot. Geschichten und Gedichte aus der Koschneiderei*, Druck von H. F. Boenig, Danzig.
- Schreiber Hanna 2016, Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element soft power państw, *e-Politikon*, t. 18, s. 54–78.
- Semrau Maria 1915, *Die Mundart der Koschneiderei*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle.
- Szwankowski Jerzy (red.) 2013, *Kosznajderia. Dzieje niemieckiej enklawy osadniczej na Pomorzu Gdańskim*, LGD Sandry Brdy, Chojnice.
- Zaborski Bogdan 1935, *Osiedla wiejskie Pomorza*, Wydawnictwo Instytutu Bałtyckiego, Toruń–Warszawa.

TOMASZ MARCYSIAK

KOSZNAJDERIA – TRACES OF MEMORY AND HERITAGE OF CULTURAL BORDERLANDS

Keywords: cultural heritage, Kosznajderia, microtoponymy

The article focuses on the intangible cultural heritage of the Kosznajder community—Catholic settlers of German origin who inhabited the borderlands of Pomerania and Kuyavia from the 14th century onward. It presents Kosznajderia as an example of an integrated, ritual-based rural community, in which labor, religion, and spatial organization formed a cohesive whole. Special attention is given to traditional land-use practices (e.g., the system of lot allocation), microtoponymy, and the symbolic significance of sacred sites within the rural landscape. The article highlights the gradual decline of Kosznajder cultural identity as a result of war, migration, and civilizational change, while emphasizing the importance of memory and language studies in reconstructing local heritage.

Dane Autora:

dr Tomasz Marcysiak

Uniwersytet WSB Merito, Toruń

Email: tomasz.marcysiak@bydgoszcz.merito.pl

ORCID: 0000-0003-0733-1956

ALEKSANDRA PAPROT-WIELOPOLSKA
Instytut Antropologii UG, Gdańsk

PODRÓŻE SENTYMENTALNE MENNONITÓW I ICH POTOMKÓW NA ŻUŁAWY JAKO PRZYKŁAD KSZTAŁTOWANIA PAMIĘCI O PRZODKACH I ICH DZIEDZICTWIE KULTUROWYM

WSTĘP

Żuławy to region położony w delcie rzek Wisła i Nogat, który dopiero w okresie średniowiecza zaczął być zagospodarowywany m.in. przez Zakon Krzyżacki, a później osiedlono tu mennonitów¹ – anabaptystów z Niderlandów i północnych Niemiec, gdzie toczyły się wojny religijne między katolikami a protestantami. Mennonici posiadali wiedzę i umiejętności dotyczące gospodarowania na terenach zalewowych, co pozwoliło im udoskonalić sieć hydrotechniczną na Żuławach. Do 1945 roku mieszały się więc w regionie wpływy różnych kultur i nacji, m.in. polskiej, niemieckiej, holenderskiej/mennonickiej, żydowskiej. W wyniku postanowień kończących II wojnę światową doszło tu jednak do wymiany ludności. Żuławy włączono do Polski jako część tzw. Ziemi Odzyskanych. Dotychczasowi mieszkańcy, głównie pochodzenia niemieckiego, musieli opuścić te tereny, a ich domy i zagrody przejęli nowi osadnicy z centralnej i południowo-wschodniej Polski, z Kresów Wschodnich RP, reemigranci np. z Francji, a później osoby przesiedlone w ramach akcji „Wisła” w 1947 roku, w większości pochodzenia ukraińskiego, łemkowskiego i bojkowskiego. Powojenne migracje sprawiły, że została przerwana ciągłość kulturowa regionu, a dziedzictwo materialne pozostało bez depozytariuszy. Ta spuścizna kulturowa byłych mieszkańców Żuław w okresie tużpowojennym i PRL-u była bardzo różnie traktowana i wartościowana przez nowych mieszkańców i władze. Co więcej, określano ją mianem „poniemieckiej”. W tej kategorii zawiera się element przywłaszczana cudzej spuścizny kulturowej. Materialne dziedzictwo kulturowe, w postaci np. budynków użyteczności publicznej, cmentarzy, kościołów, było więc przejmowane/zawłaszczane jako to,

¹ W tekście będę się posługiwać zapisem „mennonici”. W języku polskim dopuszczalna jest także w forma „menonici”, jednak jest rzadziej używana w literaturze.

które nie było już niczyją własnością. A skoro nie było właściciela, to można było mu nadać nowe znaczenia i formy „nowej użyteczności”, był to też swego rodzaju proces zapominania o właścicielach i depozytariuszach dziedzictwa (Kurpiel, Maniak 2023, s. 81–82). W taki sposób postępowano też z pomennonickim dziedzictwem kulturowym na Żuławach, które wpisywało się w kategorię „poniemieckości”.

Pamięć o tym, co ponemieckie, była też celowo wymazywana. Trwało to przez pierwsze dekady po wojnie. Pewne zmiany w tym obszarze zaczęły zachodzić po 7 grudnia 1970 roku, kiedy Republika Federalna Niemiec podpisała z Polską układ o normalizacji stosunków między państwami i uznała kształt zachodniej granicy Polski na Odrze i Nysie Łużyckiej (Barcz 2020). Zachęciło to też dawnych mieszkańców tzw. Ziem Odzyskanych i ich potomków, zamieszkujących tereny Niemiec, do odbywania podróży sentymentalnych do miejscowości, które pod koniec II wojny światowej musieli opuścić. Nie była to praktyka na masową skalę, jednak zapoczątkowała zjawisko, które przybrało na sile w latach 90. XX wieku.

W artykule poddaję analizie narracje o pamięci i postpamięci wśród potomków żuławskich mennonitów (Hirsch 1998; Kaniowska 2004). Przyglądam się temu w kontekście doświadczenia migracyjnego i przymusowych przesiedleń ze względu na narodowość lub wyznanie tych, którzy żyli na Żuławach. Wśród grup i osób podróżujących do Polski są depozytariusze pamięci, którzy nadal praktykują mennonityzm lub od niego odeszli i często konfrontują wiedzę przekazywaną oraz kształtowaną w rodzinie lub we wspólnocie z lokalnymi i regionalnymi narracjami wytwarzanymi na Żuławach. W artykule skupię się wyłącznie na materiałach związanych z podróżami mennonitów do Polski – na Żuławę. Osobnego opracowania wymaga zagadnienie tworzenia narracji i postaw mennonitów wobec historii w publikacjach pisanych i wydawanych przez nich po II wojnie światowej, m.in. książkach Petera J. Klassena czy tekstach publikowanych w „Mennonite Quarterly Review” (ukazującym się od 1929 roku w Stanach Zjednoczonych) oraz zestawienie ich z polską literaturą i prasą na ten temat.

Od kilkunastu lat zajmuję się regionem Żuław. Gdy w wyniku II wojny światowej mennonici musieli opuścić obszar Żuław, na te ziemie przybyli m.in. moi dziadkowie z Kielecczyny i Grodzieńszczyzny. Wychowywałam się w miejscowości sąsiadującej ze Stogami, gdzie znajduje się największy zachowany cmentarz mennonicki w Polsce. To miejsce zawsze mnie fascynowało i wpłynęło na moje zainteresowania naukowe i aktywność społeczną na rzecz regionu. Swoje badania opieram więc na wieloletniej obserwacji, jak również na czynnym uczestnictwie w wydarzeniach organizowanych przez instytucje kultury, organizacje pozarządowe i lokalnych liderów pamięci, którzy kształtują dyskurs pamięci o mennonitach na Żuławach oraz podejmują współpracę z mennonickimi wspólnotami i organizacjami. Łączę to z moim doświadczeniem związanym z oprowadzaniem polskich turystów jako przewodniczka-wolontariuszka po cmentarzu w Stogach w ramach Dni Otwartych Żuławskich Zabytków, które można wpisać również w nurt antropologii zaangażowanej. Jak przekonuje Marcin Brocki, „Zaangażowanie może oznaczać praktyczny wysiłek w budowaniu zażyłych relacji, które pozwolą na dostęp do świata ludzi nas interesujących i umożliwią

ostatecznie normalną komunikację i rozumienie tego świata” (2007, s. 175). Będę odnosić się również do mojego uczestnictwa w jednym z Międzynarodowych Zjazdów Mennonitów oraz relacji, jaką nawiązałam z potomkami mennonickiej rodziny Wiebe. Dlatego w tekście zawrę elementy narracji autoetnograficznej (Holman Jones, Adams, Ellis 2016). Rozumiem ją jako „akt autonarracji, w ramach którego narrator analizuje swoje własne przeżycia, poddaje refleksji osobiste doświadczenia życiowe, odnosząc je jednocześnie do kontekstu społecznego, w jakim się pojawiły” (Kacperczyk 2014, s. 37). Jako dopełnienie tej narracji traktować będę trzy wywiady pogłębione przeprowadzone z przewodnikami turystycznymi, którzy współpracują z grupami mennonitów lub ich potomkami i prezentują im przeszłość regionu Żuław.

MENNONICI NA ŻUŁAWACH

Mennonici to anabaptyści, których ruch religijny został zapoczątkowany w Niderlandach przez byłego księdza katolickiego Menno Simonsa, pochodzącego z Witmarsum we Fryzji. Powstał on na początku XVI wieku na fali przemian religijnych w Europie i ruchu protestanckiego rozwijającego się w Niderlandach i północnych Niemczech (Kizik 2007, s. 25). Menno Simons wzywał do pokojowego rozwiązywania konfliktów, bez wojen i użycia przemocy, dlatego też mennonici nie mogli piastować żadnych urzędów świeckich i pełnić służby wojskowej, by nie czynić zła bliźniemu. Przekonywał o konieczności reform, które opierałyby się na Nowym Testamencie i naukach Jezusa Chrystusa oraz do tworzenia kongregacji osób praktykujących baptyzm (chrzest osób dorosłych), do opieki nad słabymi, biednymi i potrzebującymi. Nauki Menno Simonsa były potępiane przez władze kościelne i państwowe, co doprowadziło do prześladowań jego wyznawców, w tym kar więzienia, wypędzenia lub śmierci (Klassen 2007, s. 14–15). Spowodowało to, że mennonici zaczęli szukać dla siebie schronienia w innych państwach, w tym w Polsce, ponieważ niderlandzkie porty miały bliskie kontakty handlowe z Gdańskiem w ramach Związku Hanzeatycznego (Targowski 2016, s. 11). Duży napływ osadników z Niderlandów na Żuławę pojawił się na przełomie lat 60. i 70. XVI wieku (Kizik 1994, s. 42, 48). Uprawomocnił to akt tolerancji religijnej wydany przez polski sejm podczas Konfederacji Warszawskiej w 1573 roku.

Osadników napływających do Polski z Niderlandów zaczęto nazywać też Olędrami (Olendrami), wśród nich największą grupę stanowili właśnie mennonici. Osadnictwo olęderskie² rozwijało się najczęściej na terenach bagnistych, podmokłych, zalesionych

² Nazwa nawiązywała nie tylko do pochodzenia etnicznego i środowiska przyrodniczego, w którym osadnicy zajmowali się gruntami pod uprawy rolnicze. Definicję odnosi się też do prawa przyniesionego i stosowanego przez pierwszych Olędrow w kontraktach osadniczych. Prawo to było odmianą prawa chełmińskiego i niemieckiego, zob. Katalog osadnictwa holenderskiego w Polsce: Charakterystyka osadnictwa, http://holland.org.pl/art.php?kat=art&dzial=polska&id=2_1 (dostęp: 14.03.2025). Olędrow osiedlano początkowo na podmokłych terenach Żuław i doliny Wisły, częściowo też nad Notecią i Wartą (Targowski 2016, s. 12).

lub na ugorach czy terenach pastwisk i łąk zalewowych, które migranci mieli zagospodarować, ale zdarzało się również, że zasiedlali wsie o odnowionych lokacjach lub w sąsiedztwie dawnych założeń lokacyjnych³. Grupy osadników, w tym mennonici, otrzymywały ziemię w dzierżawę długoterminową, często na ok. 30–40 lat i zyskiwały pełną wolność osobistą. „[Osadnicy] umieli doskonale współistnieć z otaczającym ich środowiskiem naturalnym. Swoje pola obsadzali wierzbami i topolami, które ułatwiały osuszanie mokradeł” (Targowski 2016, s. 25). Udoskonalili też pokrzyżacką sieć hydrograficzną, rozbudowywali i osuszali poldery, systemy kanałów, śluz i jazów na rzekach i rowach melioracyjnych czy wiatraków odwadniających. Swoje zagrody wznosili na terpach – sztucznie usypanych pagórkach, które miały na celu ochronę dobytku przed powodzią. Jednocześnie mennonici byli postrzegani w społeczeństwie jako osoby pracowite, a ich wspólnota wyznaniowa za dość ascetyczną i hermetyczną, o silnym poczuciu tradycji i obowiązku, który wyznacza grupa religijna. Na obszarach wiejskich mennonici trudnili się rolnictwem, a w dużych ośrodkach miejskich i na terenach podmiejskich np. Gdańska lub Elbląga rozwijali się też gospodarczo w dziedzinie handlu czy rzemiosła (Klassen 2016, s. 83–116).

Spółeczności mennonitów funkcjonowały w ramach gmin wyznaniowych, na czele której stał starszy gminy, nauczyciel – kaznodzieja i diakon. Pod koniec XVI wieku gminy mennonickie w Prusach Królewskich, a więc i na Żuławach, podzieliły się na dwa odłamy: fryzyjski i flamandzki, przy czym ten drugi był bardziej konserwatywny (Kizik 1994, s. 121–128). Podział ten miał charakter geograficzny i wynikał z pochodzenia osadników. Z upływem czasu Flamandów od Fryzów odróżniała przede wszystkim otwartość wobec świata zewnętrznego. Dopiero w drugiej połowie XVIII wieku zezwolono mennonitom na stawianie domów modlitwy i tworzenie cmentarzy wyznaniowych. Wcześniej zmarli byli chowani w wykupionych kwaterych na cmentarzach innych wyznań. Jeden z pierwszych domów modlitwy został zbudowany w Stogach w 1768 roku na potrzeby największej gminy flamandzkiej na Żuławach, przy nim został utworzony też cmentarz wyznaniowy, który jest największym cmentarzem mennonickim w Polsce.

Mennonici najliczniej zamieszkiwali właśnie na Żuławach, choć szacuje się, że ich liczebność nie była większa niż jedna szósta populacji ogółu mieszkańców, a do XX wieku było to ok. 12–13 tys. osób (Kizik 2007, s. 32, 47). Duży odpływ mennonitów z Żuław nastąpił po I rozbiorze Polski, gdy król Prus wprowadził dodatkowe obostrzenia dotyczące poboru rekrutów do wojska, co było sprzeczne z zasadami ich wiary. Jednocześnie caryca Katarzyna II realizowała politykę kolonizacyjną polegającą na osiedleniu nowej ludności na terenach zdobytych w czasie wojen rosyjsko-tureckich. W ten sposób Żuławę opuściło kilka tysięcy zubożałych mennonickich chłopów i wiejskich rzemieślników. Kolejne obostrzenia wojskowe w zaborze pruskim przyczyniły się też do następnej fali migracji z Żuław w drugiej połowie XIX wieku. Tym razem mennonici migrowali już do Stanów Zjednoczonych

³ Mennonici w Polsce, <https://www.mennoniciwpolisce.pl/> (dostęp: 14.03.2025).

(głównie stan Kansas i Nebraska) i Kanady, a ci, którzy pozostali, ulegali asymilacji (Kizik 2007, s. 47–48).

Po I wojnie światowej część Żuław Gdańskich i Żuławy Wielkie weszły w skład Wolnego Miasta Gdańsk, a Żuławy Elbląskie w skład Prus Wschodnich⁴. Zmieniały się nastroje polityczne, ulegali im także mennonici, którzy zostali wciągnięci w rozgrywki polityczne najpierw nacjonalizmu pruskiego, a później narodowego socjalizmu III Rzeszy (Bergen, Jantzen, Thiesen 2020; Goossen 2017; Marchlewski, Neufeld 2022). Wielu mennonitów sympatyzowało więc ze skrajnym nacjonalizmem i ruchem nazistowskim, co było szczególnie widoczne wśród młodzieży w Gdańsku (Mężyński 1961, s. 253–254). W 1933 roku naziści zdobyli większość głosów w wyborach w Wolnym Mieście Gdańsk, wśród nich były głosy oddane przez mennonitów, którzy w zdecydowany sposób odeszli od swoich pacyfistycznych korzeni. Choć wywierali umiarkowany wpływ na politykę regionalną, to jednak od tego czasu aktywni lub byli członkowie gmin mennonickich z Żuław mieli powiązania z narodowym socjalizmem. Niektórzy pełnili funkcję komisarzy powiatowych w powiatach Großes Werder w Wolnym Mieście Gdańsk czy Marienburg i Stuhm w Prusach Wschodnich. Wielu kierowało oddziałami partii, finansowało nazistowskie domy kultury lub prowadziło regionalne organizacje rolnicze (Goossen 2017, s. 123–124). Mężczyźni wstępowali do paramilitarnych oddziałów SA i SS, a kobiety działały w nazistowskich organizacjach kobiecych (Goossen 2021).

W wyniku postanowień kończących II wojnę światową mennonici zostali powszechnie uznani za ludność pochodzenia niemieckiego oraz zmuszeni do opuszczenia obszaru Wolnego Miasta Gdańsk i terenów sąsiednich – włączonych do Polski jako tzw. Ziemie Odzyskane. Większość żuławskich mennonitów emigrowała do Niemiec (głównie do RFN, gdzie w Enkenbach⁵ i Backnang założyli nowe gminy). Część z nich pojechała w 1948 i w 1951 roku dalej – aż do Paragwaju, Urugwaju i Brazylii. Migrowali też mennonici z terenu Ukrainy i dawnych Prus Zachodnich do Kanady (stan Manitoba) (Kizik 2007, s. 48–49; Klassen 2002, s. 57). Wielowiekowa tradycja żuławskich mennonitów została więc przerwana, pozostało po nich dziedzictwo materialne w postaci domów modlitwy, cmentarzy, domów mieszkalnych, zagród gospodarskich, jak i infrastruktury hydrotechnicznej, które przejęli nowi osadnicy zasiedlający Żuławy jako tzw. Ziemie Odzyskane.

Współcześnie żyjący na świecie mennonici, m.in. w Kanadzie, doznają problemu podwójnej tożsamości, ponieważ, jak wskazał John H. Radekop (1987), są postrzegani zarówno jako grupa etniczna, jak i grupa wyznaniowa. Ich tożsamość silnie bazuje na dziedzictwie kulturowym zawierającym elementy niderlandzkie, niemieckie i rosyjskie oraz pamięci doświadczenia migracyjnego, które nakładają się na przynależność religijną. Dlatego mennonitom często trudno jest wskazać, jakie elementy tradycji są etniczne, a jakie religijne. Dochodzi do przypisywania znaczenia religijnego zjawiskom, które mają kontekst kulturowy. Podwójna tożsamość jest więc swego rodzaju

⁴ Mam tu na myśli części regionu współcześnie wydzielane pod względem geograficznym.

⁵ Najprawdopodobniej chodzi tu o Enkenbach-Alsenborn.

obciążeniem dla rozwoju mennonityzmu jako religii współcześnie, ponieważ bagaż historyczny wyznawców może go utrudniać (Radekop 1987; Toews 1987).

TURYSTYKA SENTYMENTALNA A PAMIĘĆ

Po upadku komunizmu w Polsce i otwarciu granic można zaobserwować wśród turystów znaczny wzrost zainteresowania turystyką sentymentalną. Dotyczy to często podróży z Niemiec do Polski, które stały się bardziej regularne i zauważalne. Określam je jako „negocjowanie pamięci o przodkach” w ramach podróży o charakterze nostalgicznym do miejsca pochodzenia własnego lub przodków. Podróże te odbywają osoby z różnych zakątków świata, ponieważ losy migrantów i ich rodzin były niekiedy bardzo złożone. Przyjazdy na teren tzw. Ziemi Odzyskanych po wielu latach stwarzają możliwość uobecnienia historii swojej rodziny w przestrzeni, która została utracona. Pamięć ta nadal jest żywa, choć w różnym stopniu intensywności na poziomie przekazu międzygeneracyjnego w rodzinach i społecznościach/wspólnotach. Współtworzy ona też dyskurs pamięci o dawnych i obecnych mieszkańcach tzw. Ziemi Odzyskanych, który kształtowany jest też przez powojennych osadników i ich rodziny oraz lokalne i regionalne instytucje kultury, społeczności lokalne czy liderów/menedżerów pamięci. Praktyki te są często związane z poszukiwaniem własnych korzeni i legitymizowaniem tożsamości indywidualnej i zbiorowej.

Według Natalii Tomczewskiej-Popowicz turystyka sentymentalna

dotyczy miejsc lub obiektów, które chcemy odwiedzić ze względu na wiążące się z nimi pozytywne emocje. Mogą to być wyjazdy do miejsc związanych z dziedzictwem kulturowym poza obecnymi granicami państwa (np. Kresy Wschodnie dla Polaków; obecna zachodnia część Polski dla Niemców) bądź podróże do określonego państwa ze względu na języka lub stylu życia jego mieszkańców. Można odczuwać sentyment do miejsca, którego nigdy się nie odwiedzało (2024, s. 30).

Turystyka sentymentalna może odnosić się do wizyt emigrantów lub ich potomków w miejscu urodzenia lub kraju ich przodków. Ten rodzaj turystyki ma wynikać z chęci ponownego połączenia się z własnymi korzeniami i dziedzictwem przodków (Baraniecki 2001, s. 106). Dotyczy ona poszukiwania wartości, odkrywania własnej tożsamości i emocji, a w związku z tym też poczucia nostalgii, pojmowanej jako „zabarwiony emocjonalnie powrót w myślach do wydarzeń i sytuacji z przeszłości” (Lewicka, Prusik, Zaleski 2014, s. 274). Chociaż nostalgia może być związana z tęsknotą za szeroko pojmowanym domem, obejmuje ona większy zakres uczuć (Wilson 1999, s. 302). Zwykle jest definiowana jako sentymentalna tęsknota za przeszłością, często w wyidealizowanych kategoriach, odnoszących się do poczucia szczęścia. Na nostalgię mogą wpływać też czynniki kulturowe, gdyż społeczeństwa mogą w różny sposób postrzegać przeszłość, co może oddziaływać na jej przeżywanie (Frow 1991). Zdarza się też, że nostalgię mogą powodować wydarzenia i sytuacje, których bezpośrednio się nie doświadczyło i kreuje się emocje w ramach „wyobrażonej nostalgii”, czyli

tęsknoty za tym, czego tak naprawdę nigdy nie było, a jest naszym pragnieniem (Appadurai 2005, s. 117).

Podróże mennonitów na Żuławy po II wojnie światowej będą więc rozpatrywać w kontekście turystyki sentymentalnej, której silne podstawy stanowi też turystyka przodków nakierowana na „wyjazdy w celu odnalezienia i odkrycia miejsc związanych z przodkami, odwiedzanie miejscowości ich zamieszkania oraz innych miejsc związanych z ich działalnością” (Tomczewska-Popowicz 2024, s. 43). Taki rodzaj aktywności jest szczególnie popularny wśród osób starszych, które nadal noszą w sobie pamięć migracji, a więc zerwania związku między terytorium a ich tożsamością (Topp 2010, s. 111)⁶.

W antropologii ważna jest rola zapamiętywanych przez człowieka treści i tego, jak pamięć indywidualna i kulturowa wyraża się w jego sposobie myślenia. Katarzyna Kaniowska (2003) zauważa dużą wartość poznawczą pamięci we współczesnych badaniach dotyczących problemu analizy i interpretacji narracji i dyskursów o przeszłości.

W odniesieniu do tego uważam, że, po pierwsze, ważne jest spojrzenie na narracje o przeszłości, które są tworzone w środowiskach postmigracyjnych. Powstają one również w ramach turystyki sentymentalnej osób do miejsc ich pochodzenia lub przodków. Są one jednak powiązane z tym obszarem i towarzyszymi podróży więzią grupową, poczuciem wspólnego pochodzenia, kultury, a często narodowości. Dlatego też można wskazać na przekonanie o istnieniu wśród turystów pewnej wspólnoty wyobrażonej, którą cechuje kultura długiego trwania. Po drugie, ważna jest kategoria postpamięci, która z kolei odnosi się do traumatycznych treści zapamiętanych i utrwalonych w świadomości turysty, czyli potomka. Treści te nie dotyczą jednak jego osobistego doświadczenia, ale doświadczenia jego bliskich i przodków. Ci z kolei, przekazując je, przeżywali ponownie określone wydarzenia z przeszłości (Hirsch 1997; Kaniowska 2004).

Na podstawie przedstawionych kategorii analitycznych zakładam, że historie prywatne jednostek, rodzin mennonickich, ich potomków oraz historie poszczególnych wspólnot mennonickich z Żuław wpisują się w dyskursy formalne i nieformalne, które ścierającą się ze sobą w polu pamięci. Pole w rozumieniu teorii pola Pierre’a Bourdieu jest względnie wyodrębnioną dziedziną życia społecznego, której uczestnicy wchodzić ze sobą w system niewidzialnych i często nieuświadomianych relacji. Jest ono obszarem nieustannej gry konkurencyjnej i walki o określoną stawkę czy reguły tworzące logikę pola. W polu ważne jest utrzymanie pozycji lub zdobycie nowych – lepszych ze względu na stawkę gry (Bourdieu 2005, s. 503–508). Teorię tę Anna Sawisz (1990, s. 125–126, za: Łukianow-Tukalo, Maciejewski 2017, s. 25) na początku lat 90. XX wieku przeniosła w krąg badań nad pamięcią zbiorową i wskazała na istnienie pola pamięci społecznej (ja poszerzam je o słowo „kulturowa”). Odnosząc się do tego, można uznać, że jest ono obszarem, w którym stale toczy się

⁶ Na gruncie polskim powstało wiele opracowań badaczy na temat nostalgii i związanej z nią turystyki sentymentalnej, które dotyczą głównie Polaków podróżujących na tereny dawnych Kresów Wschodnich II RP, (zob. Kaprańska 2020; Tomczewska-Popowicz 2024; Traba 2013).

walka i są negocjowane czy dystrybuowane narracje postmigracyjne. Dotyczą one przeszłości danej grupy lub wspólnoty wyobrażonej. Uczestnikami czy aktorami tej gry są potomkowie osób przymusowo wysiedlonych – mennonitów, którzy działają w organizacjach wyznaniowych i podejmują prywatne świeckie inicjatywy mające na celu przywrócenie pamięci o przeszłości swoich przodków. Są jeszcze jednak inni uczestnicy gry w polu pamięci, np. przedstawiciele innych grup etnicznych, narodowych, wyznaniowych czy światopoglądowych, których narracje spotykają się z narracjami potomków mennonitów, np. ludności przybyłej na Żuławy z Kresów Wschodnich czy ludności ukraińskiej przesiedlonej w ramach akcji „Wisła”. Stawką w tej konkurencyjnej grze jest możliwość zdefiniowania przez aktora zbiorowej przeszłości oraz dystrybucja swojej wizji. W przypadku potomków mennonitów będzie to poczucie przynależności do wspólnoty i wzmacnianie tożsamości grupy przez legitymizację jej praktyk w ramach kultury pamięci (por. Łukianow-Tukalo, Maciejewski 2017, s. 25–26).

KONTAKTY Z MENNONITAMI

Według relacji żuławskich działaczy, m.in. nieżyjącego już Bolesława Kleina, pierwsze kontakty z Polakami po II wojnie światowej mennonici próbowali nawiązać pod koniec lat 70. XX wieku. Wpłynęło to na wzrost zainteresowania tą społecznością głównie wśród regionalistów i lokalnych aktywistów. Wówczas to grupa mennonitów z Holandii, Niemiec, Kanady i Stanów Zjednoczonych założyła Mennonite-Polish Friendship Association⁷. Celem towarzystwa było nawiązanie porozumienia z Polakami i zgłębianie tematyki obecności mennonitów w Polsce i Prusach, poszukiwanie korzeni rodzinnych i wspieranie badań naukowych, wystaw muzealnych czy konferencji tematycznych (Klassen 2002, s. 58; Wiehler 2007, s. 156–157). Inicjatorem organizacji był profesor Peter J. Klassen z Kalifornijskiego Uniwersytetu Stanowego we Fresno, który m.in. we współpracy z Paulem Toewsem i Alanem Petersem wspierali organizację wycieczek z Ameryki Północnej do Polski i porządkowanie tamtejszych cmentarzy, organizację spotkań i konferencji. W późniejszym czasie w Bethel College w North Newton w stanie Kansas w 2003 roku Mark Jantzen i John D. Thiesen rozpoczęli „Vistula Mennonite Studies Project” w celu promowania publikacji na temat historii polskich mennonitów i gromadzenia dokumentacji archiwalnej dla badaczy. Obie te inicjatywy wpłynęły na powstanie Mennonite-Polish Studies Association przy

⁷ Wśród organizacji mennonickich na świecie ważną rolę odgrywa Mennonite Central Committee (MCC) założony już w 1920 roku. Jego początkowym celem była pomoc głodującym mennonitom w Związku Radzieckim. Po 1945 roku wspierał też mennonitów wysiedlonych z Żuław i osiadłych w Niemczech Zachodnich oraz migrujących do Kanady. Obecnie jego celem jest niesienie pomocy i pokoju ludziom (także innych wyznań) w potrzebie. Jak przekonywał Frank Wiehler, „Wielu mennonitów doświadczyło wojny i głodu, bywali też uchodźcami. To doświadczenie nauczyło ich reagowania ze współczuciem na potrzeby innych – głodnych, uchodźców, cierpiących z powodu wojny” (Wiehler 2007, s. 155).

Bethel College, Mennonite Library and Archives⁸. Tego rodzaju kontakty, aranżowane przez mennonickich naukowców i badaczy, sugerują, że na poziomie ich elit intelektualnych wytworzyła się potrzeba wykształcenia dobrych relacji z Polakami w celu dbania o spuściznę mennonitów i aktywnego kształtowania pamięci o swoich przodkach i współwyznawcach.

Przyjazdy mennonitów do Polski pokazały też, że potrzebne jest sformalizowanie i instytucjonalizacja relacji polsko-mennonickich, co pozwoli na podejmowanie bardziej intensywnych działań również na rzecz materialnego dziedzictwa na Żuławach. Dlatego w 1993 roku została założona fundacja Doopsgezinde Stichting Nederland – Polen, która za główny cel postawiła sobie ochronę i restaurację mennonickich cmentarzy. Dzięki niej odnowiono cmentarze w Stogach, Markusach, Szaleńcu, Stawcu, Wikrowie i Kępniewie⁹. Zainicjowała też otwarcie wystawy w Haarlem poświęconej historii mennonitów w Polsce, która w 2006 roku została przekazana na stałe Stowarzyszeniu Miłośników Nowego Dworu Gdańskiego – Klubowi Nowodworskiemu. Jest ona eksponowana w przestrzeni Muzeum Żuławskiego pod nazwą „Na polskim polderze. Z dziejów mennonitów – niderlandzkiej mniejszości religijnej”¹⁰. Członkowie organizacji są już jednak w sędziwym wieku, wielu zmarło, a nie było następców, więc kilka lat temu podjęto decyzję o jej rozwiązaniu [P3, Nowy Dwór Gdański 2025]¹¹.

Inną organizacją wspierającą relacje polsko-mennonickie jest utworzona w 2004 roku Mennonitischer Arbeitskreis Polen, która zrzesza niemieckich mennonitów pochodzących z Żuław i sympatyków. Zajmowała się ona m.in. organizacją obozów młodzieżowych dla osób z Niemiec, Holandii i Polski, podczas których porządkowano cmentarze (Wiehler 2007, s. 157). Aranżuje też wycieczki do Polski śladami mennonitów – m.in. na Żuławę, do Gdańska i Torunia. Obecnie zrzesza 70 osób¹². Ważną rolę odegrał w niej Frank Wiehler z Freiburga, który przez wiele lat był prezesem. Wiehler urodził się w 1942 roku w Kleciu niedaleko Malborka. W 1945 roku jako dziecko opuścił z rodziną dom podcieniowy na Żuławach, w którym jego rodzina mieszkała od 1880 roku, i wyjechał do Niemiec. Jak przyznał:

Nie było nam lekko [...] Miałem trzy lata, przez długi czas rozpacziałem, bo w Kleciu zostawiłem mój domek z drewna, którym uwielbiałem się bawić. Wiem dokładnie, w którym pokoju zostałem... (Skibicka 2013).

⁸ Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online: Mennonite-Polish Studies Association, https://gameo.org/index.php?title=Mennonite-Polish_Studies_Association&oldid=161419 (dostęp: 22.03.2025).

⁹ De Mennonitencultur in Polen: Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen, <http://mennoinpolen.doopsgezind.nl/> (dostęp: 24.03.2025).

¹⁰ Żuławski Park Historyczny: Zbiory Muzeum Żuławskiego, <https://zph.org.pl/zbiory-muzeum-zulawskiego/> (dostęp: 22.03.2025).

¹¹ Oznaczenie dotyczy wywiadów przeprowadzonych z przewodnikami wg kodu porządkowego, nazwy miejscowości i roku przeprowadzenia rozmowy.

¹² Mennonitischer Arbeitskreis Polen, <https://www.mennonitischerarbeitskreispolen.de/> (dostęp: 24.03.2025).

Po latach Frank Wiehler podjął się działalności na rzecz dziedzictwa kulturowego mennonitów i jego upamiętnienia. Wielokrotnie odbywał podróże do rodzinnej miejscowości, nawiązując bliskie relacje z mieszkańcami i lokalnymi działaczami. Prezentował też swoje rodzinne albumy ukazujące dawne Klettendorf (Skibicka 2013).

Oprócz kontaktów sformalizowanych można wskazać także oddolne inicjatywy mennonitów przyjeżdżających równolegle na Żuławy, by odwiedzić miejsca, które musieli opuścić w 1945 roku. Ważną postacią był Helmut Reimer z Düsseldorfu, którego rodzina pochodziła ze wsi Stogi. Pod koniec lat 80. XX wieku nawiązał on kontakt z doktorem Arkadiuszem Rybakiem z Ośrodka Doradztwa Rolniczego w Starym Polu i przewodnikiem po zamku w Malborku, który jako jeden z nielicznych w owym czasie zajmował się problematyką mennonitów w regionie i gościł Reimera podczas jego pobytu u siebie w domu. Mennonitką kierowała nostalgia za utraconą małą ojczyzną, dlatego już jako sędziwy człowiek podjął się z innymi współwyznawcami prac porządkowych na cmentarzu w Stogach. Chciał, aby cmentarz ten stał się miejscem pojednania i pokoju. Podczas pobytu w Polsce w 1991 roku zmarł. Został pochowany na cmentarzu komunalnym w Malborku. Jednak jego życzeniem zawsze było, aby zostać pochowanym w Stogach. W 1995 roku przeniesiono tam jego szczątki (zob. Paprot 2012)¹³.

Krótko po śmierci Reimera, bo w 1993 roku, postanowiono zorganizować I Międzynarodowy Zjazd Mennonicki im. Helmuta Reimera. Współtórcomi spotkania były: Nadwiślański Klub Krajoznawczy „Trsow” z Tczewa z Romanem Klimem na czele, który był też kierownikiem Muzeum Wisły w Tczewie i zajmował się problematyką cmentarzy mennonickich, a także Towarzystwo Miłośników Wisły z Klubem Przyjaciół Kultury Mennonickiej Olęder, Gdański Oddział Towarzystwa Opieki nad Zabytkami. W pierwszym zjeździe wzięło udział ponad 400 osób. Kolejnym zjazdom towarzyszyły prelekcje i wykłady tematyczne, w tym naukowców i badaczy problematyki mennonickiej, wystawy fotograficzne, nabożeństwa ekumeniczne i odwiedzanie miejsc pamięci mennonitów – cmentarzy lub domów modlitwy. Na zjazdy mennonitów przyjeżdżał również, dość regularnie, profesor Peter J. Klassen ze Stanów Zjednoczonych.

II Międzynarodowy Zjazd Mennonicki odbył się w 1997 roku i do jego organizacji dołączyło Stowarzyszenie Miłośników Nowego Dworu Gdańskiego – Klub Nowodworski, które w kolejnych latach przejęło obowiązki głównego organizatora. Zjazdy odbywały się z dość dużą nieregularnością, kolejny – III w 2002 roku, a IV w 2004 roku. W 2007 roku V zjazd miał szczególny charakter, ponieważ otwarto przy jego okazji wystawę „Mennonici na Żuławach” w Oddziale Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku. Ekspozycji towarzyszyła publikacja zawierająca teksty poświęcone tematyce mennonickiej. W 2010 roku odbył się VI zjazd, w którym

¹³ W 2024 roku na cmentarzu katolickim w Stogach doszło do aktu wandalizmu, zniszczono nagrobek Reimera. Napisano na nim „SS” i „Niemiec”. Płyta została zabezpieczona przez Stowarzyszenie Miłośników Nowego Dworu Gdańskiego – Klub Nowodworski, a zdarzenie zgłoszono nawet na policję [P3, Nowy Dwór Gdański, 2025].

miałam okazję uczestniczyć pierwszego dnia, kiedy odbywały się prelekcje tematyczne oraz wycieczka na cmentarze mennonickie na Nizinie Walichonowskiej na Kociewiu i na cmentarz w Stogach. Wśród uczestników – mennonitów były głównie osoby starsze. Niektórzy z nich mieli świadomość, że może być to ich ostatnia podróż sentymentalna do Polski, dlatego szczególne znaczenie miało dla nich odwiedzanie cmentarzy członków swojej wspólnoty wyznaniowej. Wśród uczestników zjazdu był też Arno Thimm – starszy gminy mennonickiej Haarlem w Holandii, który już kolejny raz brał udział w wydarzeniu. Jego dziadek był starszym gminy mennonickiej w Różewie i opuścił Żuławy jeszcze przed II wojną światową, by później osiąść w Kanadzie (Vinga 2002, s. 8).

Dwa ostatnie zjazdy odbyły się już jako Międzynarodowe Spotkanie Mennonitów – VII w 2013 roku i VIII w 2017 roku. Od tego czasu nie podjęto się organizacji kolejnego – dziewiątego zjazdu z powodu pandemii COVID-19, ale też trudności związanych z ograniczonymi zasobami ludzkimi i brakiem funduszy na ten cel. Jak zauważył jeden z przewodników i działaczy żuławskich z Nowego Dworu Gdańskiego:

Ja bym chciał jeszcze zrobić przynajmniej jeden, ze dwa zjazdy mennonitów, szczególnie, że to [...] jest ostatni moment. Bo nie ma co ukrywać [...], ja bym chciał do dziesięciu dojechać i to zamknąć. [...] Holendrzy już na pewno nie przyjadą. Oni już [...] w 2017 roku powiedzieli, że to jest ostatni ich przyjazd. Czyli też się wykrusza temat. [...] To jest trudne [...], to musi być działanie od samego początku prowadzone, [...] że zapraszamy, że dużo szybciej mamy program przygotowany, że my mamy na to budżet, a nie my się zastanawiamy, skąd wziąć na to pieniądze [P3, Nowy Dwór Gdański 2025].

Formuła spotkań z mennonitami zmienia się. Można zauważyć, że początkowo miały one na celu nawiązanie relacji ze stroną polską, poszukiwanie dialogu i pojednania. W podróżach brały udział osoby, które pamiętały jeszcze często „miniony świat” – rodzinne Żuławy sprzed 1945 roku. Obecnie takich osób jest niewiele. Dlatego spotkania te ewoluują w kierunku podejmowania wypraw, których celem jest poszukiwanie śladów współwyznawców i dalszych przodków.

Na podstawie spotkań z mennonitami można zaobserwować pewien proces ich „samoidealizacji”, w którym dochodzi do zapomnienia krzywd z okresu II wojny światowej. Są oni prezentowani jako „wzorowi” wyznawcy nauk Menno Simonsa, kierujący się zasadami wiary mennonitów z *Foundation and Plain Instruction of the Saving Doctrine of Our Lord Jesus Christ* (1869). Taki obraz dawnych mieszkańców Żuław, upowszechniany również w pracach profesora Klassena, trafił na podatny grunt tworzącego się ruchu regionalnego i regionalistów, którzy poszukiwali wówczas narracji właściwych do kreowania tożsamości regionalnej.

POSZUKIWANIE KORZENI MENNONITYZMU I KORZENI RODZINY

Analiza porównawcza dwóch inicjatyw turystycznych, Menno Tour (2014 r.) i „Back to the Roots Tour” (2016 r.), pokaże, w jaki sposób holenderscy potomkowie mennonitów poszukują swoich korzeni i oswajają przestrzeń pomennonicką

Żuław. Pierwsza z nich została zorganizowana przez współczesnych praktykujących mennonitów z Holandii¹⁴, skupionych przy International Menno Simons Centre w Witmarsum we Fryzji, skąd pochodził Menno Simons. Celem tego wyjazdu było poszukiwanie śladów pozostawionych przez anabaptystów w Europie w ciągu ostatnich pięciu wieków (Hazevoet 2016). Drugi wyjazd – „Back to the Roots Tour” – odbył się w 2016 roku i został zorganizowany przez potomków rodziny Wiebe, chcących odwiedzić w Polsce miejsca, z którymi byli związani ich przodkowie (Fieguth 2016).

Inicjatywa „Menno Tour” była ponadmiesięczną podróżą zorganizowaną przez International Menno Simons Centre, z trasą liczącą ok. 10 tys. km i wiodącą przez kraje Europy: Holandię, Belgię, Francję, Austrię, Szwajcarię, Niemcy, Polskę (m.in. Żuławę) i Ukrainę. Wyprawa odbyła się latem 2014 roku. Wzięło w niej udział dwunastu niderlandzkich mennonitów. Pomysł na tę podróż był związany z projektem „Welcome to Mennonite Europe”, którego efektem miała być strona internetowa prezentująca ścieżki migracji mennonitów do krajów Europy, ale też ważne wydarzenia i miejsca kształtujące pamięć zbiorową współczesnych mennonitów europejskich i ich potomków. Wyjazd miał m.in. na celu organizację spotkań ze współwyznawcami w innych krajach, zapoznanie się z ich działalnością, ale i refleksję nad wspólnymi korzeniami¹⁵. W Europie żyją ok. 64 tysiące praktykujących mennonitów, których można podzielić na trzy wyróżniające się grupy: 1) liberalnych mennonitów z Holandii i Niemiec; 2) tradycyjnych i charyzmatycznych z Austrii, Szwajcarii i południowych Niemiec oraz 3) ortodoksyjnych z zachodnich i środkowych Niemiec, wywodzących się od tych, którzy w II połowie XX wieku powrócili do Niemiec z ZSRR i z Polski (Hazevoet 2016, s. 173). Uczestnicy „Menno Tour” założyli, że odwiedzą na swojej trasie przedstawicieli wszystkich tych grup. Przyjęli, że mennonitów w Europie nadal łączą wspólne wartości i wydarzenia z przeszłości. Spotkania z przedstawicielami wspólnot mennonickich i podążanie szlakiem miejsc ważnych dla mennonitów w Europie pozwoliły na negocjowanie pamięci o wspólnocie wyznaniowej.

Przy International Menno Simons Centre działają też mennonici, którzy nie mają bezpośrednich związków z przymusowym wysiedleniem. Słyszeli jednak o nich od członków swojej wspólnoty i chcieli pogłębić wiedzę na ten temat. Część społeczności ma jednak korzenie migracyjne, a nawet wysiedleńcze i chcieli też odnaleźć swoich dalekich krewnych. Duże znaczenie ma więc przekaz emocjonalny we wspólnocie, który angażuje też osoby niebędące bezpośrednimi świadkami wydarzeń z przeszłości (Cappelletto 2003). Emocjonalne znaczenie wydarzeń z przeszłości, w tym przypadku przymusowych przesiedleń, jest więc czynnikiem łączącym zarówno ich świadków, jak i osoby znające je tylko z przekazów pośrednich. Dlatego warto zwrócić uwagę na to, że plan „Menno Tour” objął również swym zasięgiem Polskę i zachodnią Ukrainę. W znacznej mierze wizyty w tych krajach polegały

¹⁴ W 2020 roku Holandia zmieniła oficjalnie nazwę na Niderlandy. W tekście przyjmuję nazewnictwo właściwie dla czasu, w którym zostały wytworzone określone dane lub odbywały się opisywane aktywności.

¹⁵ Menno Tour, <https://mennotour.wordpress.com/curious-in-english/> (dostęp: 27.03.2025).

na poszukiwaniu materialnych śladów przeszłości mennonitów w konkretnych miejscowościach i regionach. Odwiedzono nieczynne cmentarze mennonickie, budynki, w których dawniej mieszkali ich współwyznawcy, oraz domy modlitwy. Tego rodzaju poszukiwania można analizować w kontekście nurtu badań w ramach *anthropology of traces*. Valentina Napolitano podaje, że ślad może funkcjonować jako narzędzie metodologiczne i ścieżka teoretyczna w antropologii i poza nią. Ślady sygnalizują granice danej reprezentacji i są często marginalnymi elementami węzłów historii, są one emanacją przeszłości (Napolitano 2015). Dlatego w wymiarze materialnym i niematerialnym ślady przodków, a w związku z tym i miejsca pamięci, są dla praktykujących mennonitów przedmiotem tworzenia dyskursu na temat tożsamości miejsc dawniej zamieszkiwanych przez ich rodziny.

Pomysł na podróż sentymentalną pod hasłem „Back to the Roots Tour” rodziny Wiebe – potomków Agathy i Petera Wiebe z Żuław i Powiśla – pojawił się podczas zjazdu rodzinnego w 2015 roku w Berlinie¹⁶. Bezpośrednio przed wyjazdem rodzina Wiebe skontaktowała się z osobami, których można określić mianem lokalnych i regionalnych „strażników” i „menedżerów” pamięci. Osoby te z ramienia instytucji kultury i organizacji społecznych współtworzą obecnie dyskurs dotyczący dziedzictwa kulturowego Żuław, w tym dziedzictwa mennonickiego. Kontakty te w trakcie wycieczki pozwoliły na bezpośrednie negocjowanie narracji o mennonitach przez aktorów w polu pamięci.

Podróż rodziny Wiebe trwała od końca lipca do początku września 2016 roku. Wzięło w niej udział osiem osób, które mieszkają obecnie w Kanadzie, Stanach Zjednoczonych, Francji, Szwajcarii i Niemczech. Agatha i Peter Wiebe byli dla nich dziadkami lub pradiadkami. Dwóch najstarszych członków wycieczki sentymentalnej urodziło się na Pomorzu, pozostali już po emigracji swoich rodziców do Niemiec. Uczestnicy wycieczki deklarowali się jako wyznawcy innych religii protestanckich lub ateści, co podkreślił Rolf Fieguth¹⁷: „Z naszej grupy nikt już nie utrzymuje pozafamilijnych kontaktów z życiem wspólnot mennonickich [...]” (Fieguth 2016, s. 67–68). Oprócz rodzinnych stron osoby te zwiedziły też Gdańsk, Łódź, Wrocław, Oświęcim i Kraków. Jak zauważył w swoich wspomnieniach Fieguth:

Moi rodzice, ani większość krewnych ich generacji, nie zdecydowali się po wojnie na podróż do polskich Żuław. W naszej grupie tylko ja byłem uprzednio w Polsce (i na Żuławach). [...] Czego szukałem, jadąc z wymienioną grupą na Żuławę? Dwu rzeczy [...]: cienia wesołej i ruchliwej dziewczynki, którą w czasie malborskiego dzieciństwa była moja mama [...], szukałem Otlowca, miejsca chłopięcego szczęścia mojego ojca [...] (2016, s. 65–66).

„Back to the Roots Tour” stało się dla jej uczestników okazją do rewizji swoich wyobrażeń o krainie przodków, jak i do osobistych rozliczeń z historią rodziny.

¹⁶ Wiebe World Wide. Genealogy. Wiebe – Fieguth – Dieball, <http://www.wiebeworldwide.net/> (dostęp: 21.03.2025).

¹⁷ Rolf Fieguth jest profesorem zwyczajnym w zakresie literaturoznawstwa, slawistą i tłumaczem związanym przez wiele lat z Uniwersytetem we Fryburgu w Szwajcarii.

Polegały one m.in. na konfrontacji z trudną przeszłością dotyczącą bliskiego krewnego – Fritza Wiebego. W okresie międzywojennym był on Sturmführerem, czyli dowódcą szturmowym w nazistowskim SS. Mennonici nie mogli pełnić służby wojskowej. Odzwierciedlało się to w narracjach uczestników wycieczki, którzy określili go wielokrotnie jako „zakałę rodziny” lub „czarną owcę”. Jak zapisał w swoich wspomnieniach z podróży Fieguth:

Jej [Irmgard Wiebe – APW] starszym synem był nicpoń i radykalny nazista Fritz Wiebe (ur. 1907 w Gross Bandtken/Bądkach, zm. 1934 koło Gnojewa wskutek wypadku samochodu ciężarowego, który spowodował pod wpływem alkoholu). Jego sławetna ranga [S]turmführera figuruje na jego kamieniu grobowym, ironią losu zachowanym na pomennonickim cmentarzu w Stogach. Jest to jedyny grób kogoś z potomków Petera i Agat[h]y Wiebe, na który trafiliśmy podczas tej podróży (2016, s. 65).

Miałam okazję spotkać się z członkami tej rodziny podczas ich wizyty w Polsce i po zakończeniu tej podróży korespondowałam z kilkoma osobami. Wymiana wiadomości dotyczyła ich osobistych związków z regionem przodków. Z refleksji Henry’ego Naugebauera wyłaniała się idealizacja i sentymentalizacja czasu minionego na tle rodziny, szczególnie wspomnień o babci Irmgard z Altmünsterberg (Starej Kościelnicy). Z kolei Fieguth zwrócił uwagę na konfrontację rodzinnych historii z narracjami potomków powojennych osadników na tzw. Ziemię Odzyskaną. Podczas jego wizyt w regionie pod koniec lat 60. i na początku lat 90. XX wieku nie dzielono się tak chętnie doświadczeniami związanymi z powojenną migracją czy historiami członków rodziny, którzy w okresie przed i w czasie II wojny światowej byli zaangażowani politycznie (por. Fieguth 2016; Paprot 2016). Konfrontację z przeszłością rodziny Wiebe można analizować w ramach kategorii postpamięci, która kształtuje tożsamość członków rodziny. Źródło pamięci tego rodzaju jest zapośredniczone przez wyobrażenie i kreację wynikające często z doświadczeń przodków. Traumatyczne historie wysiedlonych mennonitów nakładają się na wyobrażenia kolejnych generacji i są włączane do osobistych, często biograficznych narracji potomków.

Są to więc dwa różne przedsięwzięcia w ramach turystyki sentymentalnej. „Menno Tour” jest przykładem tego, w jaki sposób wspólnota wyznaniowa zarządza pamięcią o przeszłości, w tym pamięcią o migracjach swoich współwyznawców czy krewnych. Natomiast „Back to the Roots Tour” pokazuje, w jaki sposób pamięć prywatna czy pamięć rodziny, pozbawiona współcześnie kontekstu religijnego, funkcjonuje w polu pamięci.

PRZEWODNICZY I ORGANIZATORZY PODRÓŻY

W lutym 2025 roku przeprowadziłam trzy rozmowy z przewodnikami, którzy na różnych etapach swojej ścieżki zawodowej współpracowali lub nadal współpracują z biurami podróży obsługującymi wycieczki mennonitów do Polski lub

z przedstawicielami grup mennonickich i ich potomkami. Pierwszy z nich, przewodnik z Elbląga [P1], w zawodzie pracuje od kilkudziesięciu lat, z wykształcenia jest historykiem. Ważnym wydarzeniem, które wpłynęło na jego zainteresowanie regionem, była wizyta Niemców na początku lat 70. XX wieku w jego rodzinnym domu w Rychlikach. Przewodnik przez długi czas pracował w policji i jako ochroniarz w miejscowym hotelu, do którego często przyjeżdżały wycieczki Niemców, byłych mieszkańców Elbląga i okolic. Szukali swoich korzeni, a on dobrze znał okolicę i język niemiecki. Rzadko trafiał na grupy mennonitów, jednak, jak przyznał, uczestnicy wycieczek nie deklarowali swojej przynależności wyznaniowej. Pierwszy raz oprowadzał grupę mennonitów z Frankiem Wiehlerem na czele w 2007 roku przy okazji V Międzynarodowego Zjazdu Mennonitów. Jeździł po regionie też z mniejszymi grupami.

Kiedyś przyjechała taka mała grupka mennonitów z Elbląga [niem. Elbing – AP-W], którzy mieszkają w Stanach [Zjednoczonych – AP-W] w Kansas tam. Bo w Kansas jest taka miejscowość Elbing [w hrabstwie Butler – AP-W] i oni tam wyjechali już [...] około 1880 [roku – AP-W], albo może wcześniej i założyli tę miejscowość Elbing tam. [I jest – AP-W] do dzisiaj. Stamtąd też przyjechało kilka osób. Oczywiście to już [...] piąte czy szóste pokolenie tych, co wyjechali tam, może więcej nawet [P1, Elbląg 2025].

Przewodniczka z Gdańska [P2] pracuje w zawodzie od 2002 roku, już wcześniej miała okazjonalny kontakt z mennonitami. Obsługuje wycieczki głównie w języku angielskim. Współpracuje z zagranicznymi biurami podróży, które organizują wycieczki dla mennonitów i ich potomków, w tym przede wszystkim z TourMagination z Winnipeg w Kanadzie, gdzie mieszka wielu potomków europejskich mennonitów. Biuro to zostało założone w 1970 roku, aby upowszechnić historię i dziedzictwo kulturowe mennonitów z Europy¹⁸.

Przewodniczka wskazała, że częściej obsługuje wycieczki kameralne, z mniejszą liczbą osób, zdarzają się jednak też grupy powyżej czterdziestu osób, które określa mianem „pielgrzymek śladami przodków lub współwyznawców”. Jak podkreśliła, duże grupy zwykle składają się z ortodoksyjnych wyznawców mennonityzmu, którzy mają przodków nie tylko na Żuławach, ale i w Ukrainie. Dostrzega, że większą wiedzę na temat historii mennonitów na Żuławach i w Prusach Królewskich mają uczestnicy wycieczek z Kanady i Stanów Zjednoczonych niż mennonici z Niderlandów, z którymi również miała kontakt. Z relacji tych pierwszych wynika, że to Prusy Królewskie traktują jako swoją ojczyznę, a nie Niderlandy. Według przewodniczki mennonici, z którymi ma kontakt na wycieczkach, mają doskonałą i pogłębioną wiedzę genealogiczną. Często są to osoby, które są wybierane w rodzinie jako ci,

¹⁸ Obecnie organizuje wycieczki i pielgrzymki grupowe dla wyznawców mennonityzmu z ponad 50 krajów świata. Za cel stawia sobie upowszechnianie wiedzy, nauki i kontakt z przyrodą, a dla turystów cenne ma być podróżowanie z osobami, które podzielają podobne wartości. TourMagination stawia na wycieczki umożliwiające duchową refleksję, ale i kontakt z lokalnymi wspólnotami wiary i społecznościami. TourMagination, <https://www.tourmagination.com/about-us/history-and-values> (dostęp: 27.03.2025).

którzy wiedzą najwięcej. Przyjeżdżają z rozrysowanymi drzewami genealogicznymi, dokumentami, listami miejscowości, z którymi byli związani ich przodkowie. Przewodniczka postrzega ich jako wysłanników swojej wspólnoty, którzy ruszają z misją odnalezienia śladów nawet kilku przodków. Podczas objazdu są zwiedzane m.in. cmentarze i domy modlitwy. Przewodniczka mówi:

to, co mnie wzrusza za każdym razem, jak jesteśmy na cmentarzu, to oni się tak autentycznie modlą. [...] bo oni przychodzą konkretnie zrzucić z siebie to wszystko, z czym przyjechali, dowiedzieć się czegoś [o swoich krewnych – AP-W] [...]. Na szybko zaglądną tam [na nagrobek – AP-W] ile mógł mieć lat, a tych dzieci to ile tam mogło być? Pierwsza żona, druga żona, a ten to był kawał drania, nie? Począł, ożenił się i takie tam różne. Cmentarz jest miejscem publicznym, miejscem spotkania [P2, Gdańsk 2025].

Przewodniczka zauważyła, że w pierwszych latach pracy to ona przedstawiała uczestnikom wycieczek przygotowaną narrację o przeszłości mennonitów w Polsce. W ostatnich latach coraz chętniej to mennonici podejmują dyskusję na trudne tematy, m.in. dotyczące związku mennonitów z obozem Stutthof. Na przykład zawsze podczas posiłku w Gospodzie Mały Holender w Cyganku-Żelichowie żywo dyskutują na tematy historyczne i zadają mnóstwo pytań. Nie na wszystkie pytania udaje się przewodniczkę od razu odpowiedzieć, więc pozostaje z wieloma uczestnikami podróży w żywym i stałym kontakcie. Jak podkreśla, ma wielu przyjaciół mennonitów w Kanadzie. Miała też kontakt z profesorem Peterem J. Klassenem.

Przewodnik z Nowego Dworu Gdańskiego [P3] od kilkunastu lat oprowadza mennonitów po Żuławach i Muzeum Żuławskim w ramach ich podróży sentymentalnych. Z wykształcenia jest historykiem, zna języki niemiecki i angielski, co sprawia, że mennonici chętnie korzystają z jego wiedzy na temat poszukiwania informacji genealogicznych w archiwach. Przez lata nawiązał z nimi wiele bliskich relacji. Mennonici chętnie przekierowują do niego inne osoby, które poszukują swoich korzeni na Żuławach. Odbywa się to często za pośrednictwem grupy na Facebooku – Mennonite Genealogy and History¹⁹. Grupy, które oprowadza, podróżują też dalej – w okolice Torunia, na Mazowsze, tereny dawnej Galicji, ponieważ w Polsce są również biura turystyczne takie jak Travpol Biuro Podróży z Warszawy, które koordynuje m.in. The Mennonite Experience in Poland History Tour, czyli podróże mennonitów organizowane przez Mennonite-Polish Studies Association pod opieką Marka Jantzena i Johna D. Thiesena²⁰. Uczestnicy tej wycieczki przyjeżdżają co roku w okresie wakacyjnym do Muzeum Żuławskiego, a przewodnik jest w stałym kontakcie z jej organizatorami.

¹⁹ Jest to grupa prywatna, utworzona 11 lat temu. Jest skupiona na historii mennonitów, którzy zamieszkiwali wschodnią część Europy. Na dzień 10.11.2025 roku liczy 11 956 członków. Facebook: Mennonite Genealogy History, <https://www.facebook.com/groups/MennoniteGenealogyHistory> (dostęp: 10.11.2025).

²⁰ Mennonite Library and Archives, Bethel College: The Mennonite Experience in Poland History Tour 2025, <https://mla.bethelks.edu/information/mpsa/Menno.Exper.Poland.History%20Tour%202025.pdf> (dostęp: 27.03.2025).

Brał on udział w ostatnich zjazdach mennonickich, podczas których poznał wiele osób, w tym profesora Petera J. Klassena. Współpracuje też z Johannem P. Wiebe z Mennonitischer Arbeitskreis Polen z Niemiec, którego rodzina przez 400 lat mieszkała na Żuławach (Szade 2023). Wiebe przyjeżdża do Polski nawet kilka razy w roku, by zrobić wspólnie z przewodnikiem rekonesans i zdecydować, jakie miejsca będą jeszcze zwiedzane przez kolejne grupy mennonitów z Europy, Stanów Zjednoczonych i Kanady. Polskie biura podróży współpracują także z mennonitami z innych krajów, którzy organizują takie wyjazdy. Przewodnik oprowadzał mennonitów z Belize, Paragwaju czy Meksyku, znających jeszcze język Plattdeutsch. Przyznaje, że przyjeżdżają też rodziny, które wynajmują cały autokar i realizują określony program wycieczki, jak np. rodzina Fastów. Są to często bardzo emocjonalne wizyty, przepełnione opowieściami o przodkach, ale i o trudnej historii.

Są na przykład rodziny, które od samego początku jakby nie mają jakiegoś pomysłu [na to, co – AP-W] by chcieli zobaczyć, jeżeli chodzi o swoich przodków. A potem ja im proponuję, co byśmy mogli jeszcze zobaczyć. I to jest tak, zazwyczaj, że spotykamy się w Nowym Dworze Gdańskim. Zaczynamy opowieść od Muzeum Żuławskiego, gdzie [...] oni poznają w ogóle specyfikę regionu. Bo to, oni rozumieją jakby czym jest historia mennonitów, nie znaczy, że oni będą rozumieć specyfikę Żuław [P3, Nowy Dwór Gdański, 2025].

Przewodnik zaznaczył, że mennonici niemieccy często milczą na temat okresu Wolnego Miasta Gdańsk i przynależności ich przodków do NSDAP. Jest to dla nich nadal temat tabu. Grupy, które oprowadza, to potomkowie nie tylko mennonitów, którzy wyjechali z Żuław po 1945 roku, ale też tych, którzy emigrowali w XVII i XVIII wieku. Często przyjeżdżają oni z księgami genealogicznymi. Według przewodnika „Żuławy dla tych mennonitów cały czas pozostają istotnym punktem ich opowieści o tożsamości” [P3, Nowy Dwór Gdański 2025].

WNIOSKI

Omówione w artykule przykłady turystyki sentymentalnej pokazują, w jaki sposób może funkcjonować pamięć postmigracyjna w środowiskach potomków mennonitów. Podróże sentymentalne w społecznościach postmigracyjnych stanowią ważny element w dyskursie o przeszłości poszczególnych grup, a grupy te stają się aktywnymi aktorami w grze o swoją tożsamość w polu pamięci społeczno-kulturowej. Można zauważyć, że organizacje mennonickie o charakterze religijnym modyfikują swój profil działań, co związane jest ze zmianą pokoleniową i pojawieniem się nowych aktorów, czyli nowego pokolenia i grup spoza Europy, które są włączane w doświadczenie swoich przodków i negocjują pamięć o ich przeszłości. Jest to związane z prezentowaniem własnej wizji przeszłości, opowiadaniem na nowo historii, tworzeniem nowych instytucji pamięci i nadawaniem im określonego statusu (por. Łukianow-Tukalo, Maciejewski 2017, s. 24). Z kolei w przypadku historii rodzinnych ważna

staje się konfrontacja z wyobrażeniami przekazanymi przez przodków, co pozwala na redefiniowanie swojej tożsamości. Turystyka sentymentalna jest więc aspektem kreacji i tworzenia pamięci w wymiarze rodzinnym, wyznaniowym czy zbiorowym. Dzięki takim podróżom ludzie mogą poszukiwać śladów przeszłości swojej rodziny lub wspólnoty i stać się aktywnymi twórcami dyskursu pamięci.

Podróże mennonitów na Żuławy nie są odosobnionym przypadkiem. Jak zauważył jeden z przewodników: „cała [ich – AP-W] historia, ona jest związana z migracją i to jest społeczność, która cały czas migruje. Ona nigdy [...] nie stoi w miejscu” [P3, Nowy Dwór Gdański 2025]. Mennonici podróżują po świecie, by poznawać miejsca, z którymi splotły się losy ich rodzin i współwyznawców. Nataliya Venger i Volodymyr Martynenko przyglądali się podróżom sentymentalnym mennonitów na dzisiejsze tereny południowej Ukrainy jako emocjonalnemu (nostalgiicznemu), kulturowemu i światopoglądowemu dialogowi z ojczyzną, która została utracona i odzyskana. Dialog ten od lat 90. XX wieku bazuje na wymianie kulturowej, negocjowaniu pamięci i zaangażowaniu lokalnych społeczności, co przejawia się organizacją wydarzeń upamiętniających przodków i obecność mennonitów w regionie, pieszych wycieczek po miejscowościach w poszukiwaniu materialnych śladów dziedzictwa mennonitów, współpracą z lokalnymi organizacjami i mieszkańcami poszczególnych miejscowości, organizacją wydarzeń o charakterze naukowym i z działalnością charytatywną (Venger, Martynenko 2022). W ten sam sposób potomkowie i współwyznawcy mennonitów z Żuław kształtują obecnie narrację o ich przeszłości w regionie.

Turystyka sentymentalna mennonitów może też prowadzić do ich „odgezotycznienia” i włączenia do dyskursu regionalnego Żuław narracji trudnych, nieprzepracowanych, budzących kontrowersje. Dotyczy to przede wszystkim sympatyzowania mennonitów z nazizmem, uwikłania ich w Holocaust przez pracę w obozach koncentracyjnych (Bergen, Jantzen, Thiesen 2020), korzystania z darmowej siły roboczej – pracy więźniów i więźniarek obozu koncentracyjnego Stutthof w mennonickich gospodarstwach czy fabrykach, np. w ramach komanda roboczego, które pracowało na rzecz producenta amunicji Gerharda Eppa (Goossen 2021). Nowe narracje mogą jednak prowadzić do polaryzacji lokalnych aktorów-depozytariuszy utrwalających pamięć o mennonitach, czyli środowiska przewodników i mieszkańców regionu. Kluczowe wydaje się więc spojrzenie na jakość pamięci o własnej grupie wyznaniowej i przodkach mennonitów, która na poziomie pamięci rodzinnej/jednostkowej często ma wymiar etniczny, jest bardziej szczegółowa i otwarta na zmierzenie się z trudną przeszłością.

LITERATURA

- Appadurai Arjun 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków.
- Baraniecki Leszek 2001, Politics and Tourism. Sentimental Tourism Development in East-Central Europe, *Geographica Slovenica*, nr 34 (1), s. 105–113.

- Barcz Andrzej 2020, Sprawa potwierdzenia granicy polsko-niemieckiej na Odrze i Nysie Łużyckiej w procesie zjednoczenia Niemiec, *Stosunki Międzynarodowe*, R. 56, nr 3, s. 53–71.
- Bergén Doris L., Jantzen Mark, Thiesen John D. 2020, Introduction – Neighbours, Killers, Enablers, Witnesses: The Many Roles of Mennonites in the Holocaust, [w:] M. Jantzen, J.D. Thiesen (red.), *European Mennonites and the Holocaust*, University of Toronto Press, Toronto, s. 3–34.
- Bourdieu Pierre 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Brocki Marcin 2007, Antropologia zainfekowana aktywizmem, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, s. 174–180.
- Cappelletto Francesca 2003, Long-term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nr 9, s. 241–260.
- Fieguth Rolf 2016, Impresje żuławskie. Notatki z podróży potomków Agaty i Petera Wiebe, *Prowincja. Kwartalnik Społeczno-Kulturalny Żuław i Powiśla*, nr 4 (26), s. 64–69.
- Frow John 1991, Tourism and the Semiotics of Nostalgia, *October*, vol. 57, s. 123–151.
- Goossen Benjamin W. 2017, *Chosen Nation: Mennonites and Germany in a Global Era*, Princeton University Press, Princeton.
- Hazevoet Antoinette 2016, Menonici we współczesnej Europie w perspektywie projektu „Menno-Tour”, [w:] A. Pabian, M. Targowski (red.), *Oleńdrzy. Osadnictwo znad Wisły. Sąsiedzi bliscy i obcy*, Fundacja Ośrodek Inicjatyw Społecznych ANRO, Toruń, s. 173–179.
- Hirsch Marianne 1997, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge.
- Holman Jones Stacy, Adams Tony E., Ellis Carolyn 2016, Introduction: Coming to Know, Autoethnography as More than a Method, [w:] S. Holman Jones, T.E. Adams, C. Ellis (red.), *Handbook of Autoethnography*, Routledge, London–New York, s. 17–49.
- Kacperczyk Anna 2014, Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, nr 10(3), s. 32–74.
- Kaniowska Katarzyna 2003, Antropologia i problem pamięci, *Polska Sztuka Ludowa – Konteksty*, t. 57, z. 3, s. 57–65.
- Kaniowska Katarzyna 2004, Memoria i postpamięć a antropologiczne badanie wspólnoty, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 43, s. 9–27.
- Kapralska Łucja 2020, Kresonostalgia – krajobraz i pamięć, [w:] M. Dziewierski, B. Pactwa (red.), *Kultury i krajobrazy pamięci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, s. 175–188.
- Kizik Edmund 1994, *Menonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku: studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej*, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk.
- Kizik Edmund 2007, Ziemia obiecana – ziemia utracona. Społeczne dzieje menonitów w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych od drugiej połowy XVII wieku do 1945 roku, [w:] E. Szcześniak, I. Ziętkiewicz (red.), *Menonici na Żuławach*, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Gdańsk, s. 24–51.
- Klassen Peter J. 2002, *Ojczyzna dla przybyszów. Wprowadzenie do historii menonitów w Polsce i Prusach*, tłum. A. Borodin, Abora, Warszawa.
- Klassen Peter J. 2007, Menonici na Żuławach, [w:] E. Szcześniak, I. Ziętkiewicz (red.), *Menonici na Żuławach*, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Gdańsk, s. 13–23.
- Klassen Peter J. 2016, *Menonici w Polsce i w Prusach w XVI–XIX w.*, tłum. E. Pawlikowska, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Toruń.
- Kurpiel Anna, Maniak Katarzyna 2023, *Porządek rzeczy. Relacje z przedwojennymi przedmiotami na ziemiach zachodnich (przypadek Wrocławia i Szczecina)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Lewicka Maria, Monika Prusik, Marek Zaleski 2014, Nostalgia, [w:] M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 274–278.
- Łukianow-Tukalo M., Maciejewski M. 2017, Pamięć Kresowian i o Kresach w kontekście przemian pamięci na Ziemiach Zachodnich i Północnych, *Opuscula Sociologica*, nr 2 (20), s. 3–33.
- Marchlewski Wojciech, Neufeld Collin P. 2022, Divided Loyalties: The Political Radicalization of Wymysle Niemieckie Mennonites in Interwar Poland (1918–1939), *Rocznik Teologiczny*, t. 64, z. 1, s. 175–229.
- Mężyński Kazimierz 1961, O mennonitach w Polsce, *Rocznik Gdański*, t. 19/20, s. 185–255.
- Napolitano Valentina 2015, Anthropology and Traces, *Anthropological Theory*, vol. 15 (1), s. 47–67.
- Paprot Aleksandra 2012, Nekropolia mennonicka w Stogach Malborskich jako źródło tradycji i informacji o byłych mieszkańcach Żuław, [w:] A. Wierucka (red.), *Re-wizje regionalne. Studenckie badania naukowe 2011*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk, s. 67–98.
- Paprot Aleksandra 2016, Spotkanie z potomkami mennonitów z Żuław i Powiśla. Wizyta rodziny Wiebe w Stogach, *Prowincja. Kwartalnik Społeczno-Kulturalny Żuław i Powiśla*, nr 4 (26), s. 70–74.
- Radekop John H. 1987, *A People Apart. Ethnicity and the Mennonite Brethren*, Kindred Press, Winnipeg.
- Romanow Andrzej 1998, Rozwój przestrzenny i demograficzny, [w:] E. Cieślak (red.), *Historia Gdańska*, t. IV/2, 1815–1920, Wydawnictwo Lex, Sopot, s. 19–32.
- Sawisz Anna 1990, Transmisja pamięci przeszłości, [w:] A. Sawisz, B. Szacka, *Czas przeszły i pamięć społeczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 121–137.
- Simons Menno 1869, *Foundation and Plain Instruction of the Savig Doctrine of Our Lord Christ*, tłum. I.D. Rupp, J.R. Barr&Co, Lancaster PA.
- Targowski Michał 2016, Osadnictwo ołędzkie w Polsce – jego rozwój i specyfika, [w:] A. Pabian, M. Targowski (red.), *Ołędzcy. Osadnicy znad Wisły. Sąsiedzi bliscy i obcy*, Fundacja Ośrodek Inicjatyw Społecznych ANRO, Toruń, s. 11–26.
- Toews Paul 1987, A People Apart or Pulling Apart a People, *Journal of Mennonite Studies*, vol. 5, s. 144–148.
- Tomczewska-Popowicz Natalia 2024, *Turystyka sentymentalna Polaków do Ukrainy Zachodniej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Topp Izolda 2010, Pamięć i nostalgia: sentymentalne podróże Dolnoślązaków na Kresy, *Kultura Współczesna*, nr 1, s. 110–125.
- Traba Robert 2013, Kresy: miejsce pamięci w procesie reprodukcji kulturowej, [w:] T. Zarycki (red.), *Polska Wschodnia i orientalizm*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, s. 146–170.
- Venger Nataliya, Martynenko Volodymyr 2022, Mennonite Heritage Cruises and Cities of Southern Ukraine: Emotional, Cultural, and Worldview Dialogue with the Fatherland Lost and Regained, 1995–2018, *Ideology and Politics Journal*, nr 2 (21), s. 125–144.
- Vinga 2002, To ziemia naszych przodków, *Dziennik Bałtycki. Żuławy i Mierzeja*, nr 25 (416), s. 8.
- Wiehler Frank 2007, Mennonici dzisiaj, [w:] E. Szcześniak, I. Ziętkiewicz (red.), *Mennonici na Żuławach*, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Gdańsk, s. 150–159.
- Wilson Janelle L. 1999, „Remember When...” A Consideration of the Concept of Nostalgia, *ETC: A Review of General Semantics*, vol. 56, nr 3, s. 296–304.

Źródła internetowe

- De Mennonitencultur in Polen: Doopsgezinde Stichting Nederland-Polen, <http://mennoinpolen.doopsgezind.nl/> (dostęp: 24.03.2025).
- Facebook: Mennonite Genealogy History, <https://www.facebook.com/groups/MennoniteGenealogy-History> (dostęp: 10.11.2025).
- Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online: Mennonite-Polish Studies Association, https://gameo.org/index.php?title=Mennonite-Polish_Studies_Association&oldid=161419 (dostęp: 22.03.2025).

- Goossen Ben 2021, Anabaptist Historians. Bringing the Anabaptist Past into a Digital Century: Hitler's Mennonite Voters, <https://anabaptisthistorians.org/2021/10/07/hitlers-mennonite-voters/> (dostęp: 09.11.2025).
- Katalog osadnictwa holenderskiego w Polsce: Charakterystyka osadnictwa, http://holland.org.pl/art.php?kat=art&dzial=polska&id=2_1 (dostęp: 14.03.2025).
- Skibicka Izabela 2013, Kochamy Żuławy: Kawa z Frankiem Wiehlerem – wywiad, <https://kochamy-zulawy.wordpress.com/2013/07/08/kawa-z-frankiem-wiehlerem-wywiad/> (dostęp: 24.03.2025).
- Menno Tour, <https://mennotour.wordpress.com/curious-in-english/> (dostęp: 27.03.2025).
- Mennonici w Polsce, <https://www.mennoniciwpolisce.pl/> (dostęp: 14.03.2025).
- Mennonite Library and Archives, Bethel College: The Mennonite Experience in Poland History Tour 2025, <https://mla.bethelks.edu/information/mpsa/Menno.Exper.Poland.History%20Tour%202025.pdf> (dostęp: 27.03.2025).
- Mennonitischer Arbeitskreis Polen, <https://www.mennonitischerarbeitskreispolen.de/> (dostęp: 24.03.2025).
- Szade Anna 2023, Mennonici wracają na Żuławy. Goście z Ameryki i Europy przyjechali do ojczyzny przodków, *Dziennik Bałtycki*, <https://dziennikbaaltycki.pl/mennonici-wracaja-na-zulawy-goscie-z-ameryki-i-europy-pryjechali-do-ojczyzny-przodkow/ar/c1-17718153> (dostęp: 28.02.2025).
- TourMagination, <https://www.tourmagination.com/about-us/history-and-values> (dostęp: 27.03.2025).
- Wiebe World Wide. Genealogy. Wiebe – Fieguth – Dieball, <http://www.wiebeworldwide.net/> (dostęp: 21.03.2025).
- Żuławski Park Historyczny: Zbiory Muzeum Żuławskiego, <https://zph.org.pl/zbiory-muzeum-zulawskiego/> (dostęp: 22.03.2025).

ALEKSANDRA PAPROT-WIELOPOLSKA

SENTIMENTAL JOURNEYS OF MENNONITES AND THEIR DESCENDANTS TO ŻUŁAWY
AS AN EXAMPLE OF SHAPING THE MEMORY OF ANCESTORS AND THEIR CULTURAL
HERITAGE

Key words: Mennonites, Żuławy, sentimental journeys, nostalgia, postmemory, migrations

The article deals with the sentimental journeys of the descendants of Mennonites who migrated to Poland from the Netherlands and northern Germany in the 16th century, fleeing persecution. They settled mainly in Żuławy, where they improved the hydrographic network and engaged in agriculture and trade. As a result of political transformations – including the partitions of Poland and later post-World War II population movements – many Mennonites left Żuławy and settled in various parts of the world. From the end of the 1970s, Mennonites began to come to Poland as part of sentimental journeys and in search of their ancestral roots and co-religionists. The article analyses the formation of Polish-Mennonite relations on the example of the activities of several organisations, the International Mennonite Meeting and the sentimental journeys of individual Mennonite families and communities, which were juxtaposed with the statements of guides in Żuławy. The analysed data were presented in the context of the issue of post-memory and the negotiation of ancestral memory in the field of socio-cultural memory.

Dane kontaktowe Autorki:

dr Aleksandra Paprot-Wielopolska

Instytut Antropologii, Uniwersytet Gdański

ul. Bielańska 5, 80-851 Gdańsk

E-mail: aleksandra.paprot-wielopolska@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9637-1775

ZUZANNA MAJEROWICZ

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, UAM, Poznań

TRADYCJE KULTUROWE CHAZÓW/HAZÓW¹ W ŚWIETLE BADAŃ, DZIAŁAŃ LOKALNEJ SPOŁECZNOŚCI I WPISU NA KRAJOWĄ LISTĘ NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO UNESCO

WSTĘP

Miejscowość, z której pochodzę, należy do mikroregionu etnograficznego Chazy/Hazy², a dokładniej do jednej z dwóch części – Chazów/Hazów Późnych. Już jako dziecko, występując w Regionalnym Zespole „Chojnioki”, słyszałam, że tańczymy chazackie/hazackie tańce, śpiewamy chazackie/hazackie piosenki i nosimy chazacki/hazacki strój. Podczas prezentacji zespołu często można było usłyszeć, że przedstawiamy tradycyjny folklor naszego regionu, czyli Chazów/Hazów. Gdy jako nastolatka zainteresowałam się bardziej historią mikroregionu i szukałam o nim więcej informacji, odnajdywałam teksty, w których miejscowość, z której pochodziłam, nie była wspominana jako Chazy/Hazy. Bardzo mnie to wtedy zdziwiło, ponieważ żyłam w przeświadczeniu, że Chojno, w którym mieszkam, należy do tego mikroregionu. Przełomowym źródłem informacji okazała się dla mnie książka autorstwa językoznawcy Henryka Nowaka (1970) pt. *Gwary chazackie w powiecie rawickim*.

¹ W niniejszym tekście będę używać pisowni Chazy/Hazy, ponieważ w taki sposób została ujęta we wpisie na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego. Drugim powodem wyboru tej formy zapisu jest kompromis pomiędzy dwiema poprawnymi wersjami, które w regionie są używane zamiennie. W 2017 roku działacze związani z promocją kultury chazackiej/hazackiej, m.in. członkowie Zespołu Regionalnego „Wisieloki” oraz lokalni regionaliści i muzealnicy z gminy Rawicz, podjęli decyzję o przyjęciu pisowni „Hazy”, opierając się na tłumaczeniu językoznawcy Ludwika Gomolca uznającego ją za pierwotną (1964, s. 26–27). W spotkaniu nie uczestniczyli przedstawiciele Chazów/Hazów Późnych z gmin Pakosław i Jutrosin, dlatego w tych miejscowościach nadal funkcjonuje nazwa „Chazy”. W moich wcześniejszych artykułach na temat Chazów/Hazów oraz w pracy magisterskiej, stosuję pisownię przez „ch”, gdyż przez całe życie używałam tej formy zapisu (Majerowicz 2022; 2023; 2024a; 2024b). Zob. <https://niematerialne.nid.pl/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/> (dostęp: 18.03.2025).

² Mikroregion Chazy/Hazy znajduje się w okolicach Rawicza w południowo-zachodniej Wielkopolsce.

Podczas jej lektury dowiedziałam się, że do mikroregionu Chazy/Hazy, pod względem gwary, należy 18 wsi, z tym, że dzielą się one na tzw. Chazy/Hazy Właściwe³ oraz Chazy/Hazy Późne⁴. Regionalista Stanisław Jędraś podaje, że Chazy/Hazy Właściwe to sześć wsi, które w XVI wieku założyli osadnicy pochodzący ze Śląska, czyli tak zwani Leśniacy (Jędraś 2017, s. 29). W kolejnych latach, na skutek wojen, na te tereny przybyli osadnicy z Hesji, którzy mieszając się z zamieszkującymi tutaj Leśniakami, stworzyli własną kulturę, z czasem przyjmując nazwę Chazacy/Hazacy. Według Nowaka: „dopiero [...] w XVI i XVII w. osiedlili się w okolicy leżącej na południe od tych starych wsi, na miejscu wykarczowanym części puszczy pogranicznej nad rzeką Orlą” (Nowak 1970, s. 236). Chazy/Hazy Późne to wsie „wtórnie chazackie, [...] [które] istniały już w XIV lub nawet XIII wieku” (Nowak 1970, s. 236). Można zatem uznać, że wsie należące do Chazów/Hazów Późnych istniały już przed przybyciem Leśniaków na te tereny, a w wyniku kontaktu ze sobą (np. poprzez ożenki lub przemieszczanie się ludności w poszukiwaniu lepszych warunków bytowych) przejęły od siebie elementy kultury, języka i stylu życia (Majerowicz 2022, s. 107; Majerowicz 2024a, s. 132; Nowak 1970, s. 236).

Etnograficzne badania terenowe na obszarze Chazów/Hazów rozpoczęłam w 2021 roku⁵. Początkowo przeprowadziłam kwerendy naukowe⁶ i obserwacje uczestniczące, które pozwoliły mi na zaobserwowanie tego, w jaki sposób członkowie społeczności chazackiej/hazackiej dbają o przekazane im dziedzictwo i kultywują tradycje (Angrosino 2010, s. 103). W pierwszej połowie 2023 roku zrealizowałam 11 wywiadów pogłębionych (Angrosino 2010, s. 97) i zogniskowany wywiad fokusowy (Konecki 2000, s. 184). Jako członkini wspomnianego już Regionalnego Zespołu „Chojnioki”, a także Stowarzyszenia „Co sie to porobi”, które wspiera działalność zespołu, jestem też aktywną działaczką i inicjatorką działań na rzecz kultury tradycyjnej w mikroregionie. Moje doświadczenie i zaangażowanie wybiegają więc poza naukowy obszar zainteresowań.

W niniejszym artykule staram się zaprezentować mikroregion Chazy/Hazy poprzez omówienie prowadzonych na tym obszarze badań oraz zarys najważniejszych wydarzeń kulturalnych mających wpływ na kształtowanie się kultury. Kluczowym aspektem moich analiz jest działalność mieszkańców-depozytariuszy (Smyk 2024) i podejmowane przez nich inicjatywy na rzecz ochrony i przekazywania lokalnych tradycji,

³ Zaliczane są do nich wsie tzw. centralnochazackie/centralnohazackie, czyli Zielona Wieś, Łąka, Ugoda, Zawady, Stwolno, Wydawy należące do parafii zielonowiejskiej.

⁴ Wioski leżące na północ i wschód od parafii Zielona Wieś, czyli Ostoje, Szkaradowo, Słupia Kapitulna, Chojno, Golejewko, Golejewo, Ostrobudki, Kubeczki, Niedźwiadki, Sworowo, Podborowo.

⁵ We wcześniejszych latach informacje na temat mikroregionu pozyskiwałam głównie od członków Regionalnego Zespołu „Chojnioki”.

⁶ Kwerendy zostały przeprowadzone w Archiwum Instytutu Antropologii i Etnologii UAM, Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie, Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi i w Muzeum Okręgowym w Lesznie.

które doprowadziły do uzyskania decyzji o wpisie na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego UNESCO⁷.

STAN BADAŃ O CHAZACH/HAZACH

Jeden z najstarszych znanych opisów etnograficznych mikroregionu Chazy/Hazy pochodzi z drugiej części tomu Oskara Kolberga dotyczącego Wielkiego Księstwa Poznańskiego (Kolberg 1876). Autor wspomina tam o „Chazakach, czyli Leśniakach”, zamieszkujących wsie takie jak: „Widawy [Wydawy], Zielonawieś [Zielona Wieś], Strwolno [Stwolno], Zawada [Zawady], Ugoda, Kubeczki, Niedźwiadki, Sworowo, Sowy (w parafii Golejewko i Pakosław)” (Kolberg 1876, s. 154–155). Nie opisuje jednak, skąd pochodzą Chazacy/Hazacy i kiedy przyszli na te tereny. Zwraca uwagę na ich wygląd, a mianowicie, że są dość wysokimi i tęgimi ludźmi o ciemnym kolorze włosów. Do tego przedstawia sposób życia Chazaków/Hazaków: „lubią wędrowne życie i chętnie wychodzą na robotę o kilka lub kilkanaście mil” (Kolberg 1876, s. 154–155). Charakterystycznym daniem Chazaków/Hazaków były jagły⁸ w mleku (Kolberg 1876, s. 174). Wysuwa także hipotezę, jakoby parobków do pasania bydła nazywano „chazakiem”, co przekształciło się ze słowa „kozak” (Kolberg 1876, s. 180).

Wzmianka o Chazach/Hazach znajduje się w monografii Adama Fischera *Lud polski: podręcznik etnografii Polski* z 1926 roku: „Ludność mieszkającą nad rzeką Orlą w pow. Krobskim, w okolicach Rawicza, nazywają Chazakami albo Leśniakami” (1926, s. 13–14). Na Chazaków/Hazaków zwraca uwagę także Stanisław Poniatowski w tomie trzecim *Etnografii Polski* (1932, s. 200–201).

Po wojnie, w 1947 roku, Jan Stanisław Bystron pisze o grupie etnograficznej „Chazaków czyli Leśniaków, którzy, jak badania językowe wykazały, są szczątkiem ludności śląskiej, ocalałej dzięki wyjątkowemu położeniu nadgranicznemu przed nawałem germanizacji” (1947, s. 28). Jednym z większych opracowań, w których wymieniani są Chazacy/Hazacy, jest trzytomowa monografia pod redakcją Józefa Burszty *Kultura ludowa Wielkopolski* (Burszta 1960, 1964, 1967). Dotyczy ona różnych dziedzin z życia ludzi w całej Wielkopolsce⁹. Należy zauważyć, że w publikacjach, które zostały napisane prawie 100 lat później od opisu Oskara Kolberga, miejscowości uznawanych za chazackie/hazackie jest znacznie więcej. Sygnalizuje to wpływ kultury mieszkańców terenów uznawanych za „właściwe” na okoliczne wsie (Burszta 1960, s. 374–375).

W latach 70. XX wieku Tadeusz Becela, mieszkaniec Chojna, wydał swoje wspomnienia, w których zawarł wątki etnograficzne. Opisywał m.in., że mieszkańcy Chazów/Hazów Właściwych byli uważani w miejscowych narracjach za pośmiewisko:

⁷ Decyzja o wpisie tradycji kulturowych Chazów/Hazów została ogłoszona w sierpniu 2024 roku.

⁸ Jagły – kasza jagłana z łuskanego prosa.

⁹ Na terenie Chazów/Hazów opisano kwestie związane z hodowlą zwierząt, budownictwem gospodarczym, owczarstwem, pszczelarstwem, pożywieniem, garbarstwem, zwyczajami i obrzędami dorocznymi, a także ubiorem chłopskim i gwarą.

„Mieszkańcy Chojna i Golejewka mieli się za lepszych od Hazoków (sic!) i natrzęsali się z ich mazurzenia”¹⁰ (Becela 1977, s. 25).

Chazy/Hazy stały się obiektem zainteresowania badacza Jerzego Burchardta, głównie w dziedzinie nazewnictwa społeczności. Co ciekawe, Burchardt twierdził, że wsie należące do Chazów/Hazów Właściwych stanowiły „językowe i etnograficzne przedłużenie” Śląska (Burchardt 1969, s. 247). Uważał także, że Chazacy/Hazacy byli osobną grupą etnograficzną, niezaliczaną do grupy Wielkopolan. Skupił się również na zarysowaniu historii powstania wsi na Chazach/Hazach w XVII wieku (Burchardt 1992).

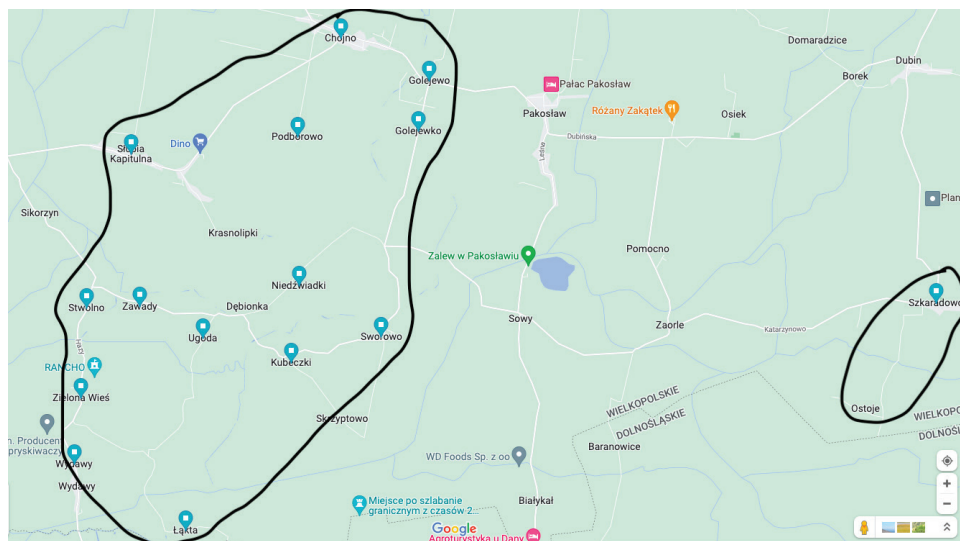
Opracowania innych autorów pochodzą z lat 90. XX wieku i pierwszej dekady XXI wieku. W 1996 roku Andrzej Brencz opisał Chazaków/Hazaków w swojej monografii *Wielkopolska jako region etnograficzny* (1996, s. 181). Zauważył, że Chazacy/Hazacy wyróżniali się pod względem zwyczajów (np. smolorzy¹¹). Antoni Pelczyk w publikacji pt. *Specyfika tradycyjnego budownictwa mieszkalnego regionu Chazów* opisał charakterystyczne dla tego obszaru formy zabudowy (1998). Na początku XXI stulecia ukazała się publikacja pod redakcją Janusza Jaskulskiego pt. *V Wielkopolskie Spotkania Budowniczych Dud i Kozłów*, w której zamieszczona jest historia regionu Chazów/Hazów opisana przez Michała Umławskiego (2001, s. 29–41). W 2009 roku o Chazach/Hazach wspomniał Zygmunt Kłodnicki, referując źródła dotyczące społeczności chazackiej/hazackiej. W swoich rozważaniach posłużył się opinią lingwisty Stanisława Bąka, który wyjaśnił, że są to Ślązacy mieszkający „wzdłuż pogranicza wielkopolskiego. [...] Należy tu 22 wsi, np. Słupia, Szkaradowo, Zielona Wieś, Chojno itd.” (Bąk 1964, s. 421).

Jedną z nowszych publikacji jest monografia regionalisty Stanisława Jędrasia pt. *O Chazach i Chazakach* wydana w 2017 roku, w pełni poświęcona tej społeczności. Natomiast w 2023 roku Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie wydało publikację pt. *Chazy/Hazy – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Do kluczowych tematów poruszanych w publikacji należą m.in.: historia ziem zamieszkałych przez Chazaków/Hazaków, tradycyjne stroje ludowe, folklor muzyczny i taneczny, gwara chazacka/hazacka, obrzędy oraz zwyczaje, a także edukacja regionalna związana z Chazami/Hazami (Jełowicki 2023).

Oprócz opracowań zawierających ogólne rozważania na temat mikroregionu, pojawiały się także wydawnictwa zawierające opisy strojów i ich elementów (np. Bazieli 1997, s. 153; Brzezińska 2019; Chmielowski 1983; 1995; Gadomski 1995; Hamielec, Miara 2022, s. 35; Jędraś 1988, s. 31–35; Lipok-Bierwiaczonek 2016, s. 199; Majerowicz 2024a; Tomaszewska 2020). Na szczególną uwagę zasługuje publikacja etnolożki Joanny Minksztym (2023) poświęcona ubiorom noszonym przez Chazaków/Hazaków Właściwych w I połowie XX wieku. Do książki dołączono instrukcję szycia oraz wykroje stroju zamężnej kobiety i żonatego mężczyzny, opracowane przez krawcową Ewę Filipak.

¹⁰ Cytat ukazuje relacje panujące między mieszkańcami Chazów/Hazów. Wątek ten rozwinę w kolejnej części.

¹¹ Opis „pochodu smolorzy” przedstawiam w dalszej części artykułu.



Il. 1. Zaznaczone wsie chazackie_hazackie. Spis zaproponowany przez Henryka Nowaka. Źródło: opracowanie własne na podstawie Nowak 1970, s. 272. Źródło mapy: <https://www.google.com/maps> (dostęp: 27.10.2025).

KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY

Aby w pełni zrozumieć dynamikę przemian kulturowych na Chazach/Hazach, konieczne jest uwzględnienie najważniejszych wydarzeń dla tego mikroregionu. Analiza ta rozpocznie się od końca XIX wieku, ponieważ informacje dotyczące wcześniejszych dziejów są stosunkowo skąpe lub mają charakter legend, niepotwierdzonych w dostępnych źródłach historycznych.

Chazacy/Hazacy żyjący na terenie Zielonej Wsi, Zawad, Ugody, Lątko, Wydaw i Stwolna musieli borykać się z gospodarowaniem na obszarach bagiennych i zalewowych (Jędraś 2017, s. 25). Niekorzystne warunki glebowe skutkowały niską wydajnością rolniczą, co sprawiało, że obszar ten był utożsamiany z ubóstwem. Izolacja mieszkańców od sąsiednich miejscowości dodatkowo pogłębiała ich marginalizację społeczną, prowadząc do negatywnego postrzegania tej społeczności oraz stanowiąc podstawę do szyderstw ze strony ludności zamieszkującej bardziej urodzajne tereny (także ze wsi należących do Chazów/Hazów Późnych, gdzie ziemie były żyzniejsze). Jędraś sugeruje, że inną przyczyną tego „odcicia” mogły być różnice gwarowe – mieszkańcy Hazów/Chazów Właściwych mazurzyli i byli w trudniejszej sytuacji materialnej, co prowadziło do kpín i szykan ze strony ludności z innych wsi (2017, s. 26).

Pod koniec XIX wieku istotnym wydarzeniem dla społeczności należącej do Chazów/Hazów Właściwych była budowa własnego kościoła parafialnego. Od tego momentu ludność tam mieszkająca nie była zmuszona do uczestnictwa

w nabożeństwach w oddalonym o 18 kilometrów Golejewku, lecz mogła korzystać z nowo utworzonej parafii w Zielonej Wsi, która stała się ich centrum kulturalno-społecznym. Fakt ten wskazuje na silną determinację społeczności w dążeniu do uniezależnienia się od dotychczasowej parafii, w której jej członkowie doświadczali gorszego traktowania ze strony mieszkańców bliżej położonych miejscowości. Budowa kościoła przyczyniła się do scalenia społeczności Chazów/Hazów Właściwych oraz wzmocniła jej wewnętrzne więzi.

Na przestrzeni kolejnych lat zasięg zjawisk kulturowo-językowych na Chazach/Hazach poszerzył się¹², czego dowodem są badania językowe wspomnianego już Henryka Nowaka w latach 60. XX wieku. W swoich analizach stwierdził, że gwara ta używana jest nie tylko na obszarze Chazów/Hazów Właściwych, lecz także w okolicznych miejscowościach (Nowak 1970, cyt. za: Jędraś 2017, s. 26). Dokonał podziału, wyróżniając gwary centralnochazackie/centralnohazackie, zachodniochazackie/zachodniohazackie oraz wschodniochazackie/wschodniohazackie. Te dwie ostatnie miały stanowić formę przejściową w kierunku wsi niechazackich/niehazackich.

W latach 70. XX wieku nauczyciele pracujący w Szkole Podstawowej w Szymanowie i jednocześnie lokalni regionaliści, Anna i Franciszek Brzeskotowie, zaczęli swoją działalność na rzecz ocalenia chazackiego/hazackiego dziedzictwa, które w tamtym czasie kojarzone było z czymś wstydlivym¹³. Według relacji jednej z moich rozmówczyń jeździli rowerami po Chazach/Hazach Właściwych i zbierali wzory haftów, elementy strojów, zapisywali przyspiewki i tańce: „państwo Brzeskotowie tak jak Oskar Kolberg jeździli rowerem po tych Chazach/Hazach i odtwarzali. [...] a ja zawsze byłam przy nich i zawsze po takiej wyprawie opowiadali” [K_1953_23.02.2023 Rawicz]¹⁴. To dzięki ich działaniom tradycyjna kultura chazacka/hazacka istnieje w dzisiejszej formie. W 1974 roku w Szymanowie małżeństwo założyło Zespół Regionalny „Wisieloki”, mający w swoim repertuarze program nawiązujący do tańców i piosenek pochodzących z Chazów/Hazów Właściwych. Cztery lata później, w Chojnie (czyli na terenie Chazów/Hazów Późnych), powstał Regionalny Zespół „Chojnioki”, który przez pierwsze lata swojego istnienia nie nawiązywał repertuarem do regionu, lecz prezentował piosenki popularne i biesiadne. Zmieniło się to w latach 80., gdy – za namową Anny Brzeskot – zespół zaczął ukierunkowywać się w stronę tradycji chazackich/hazackich:

No właśnie to nam [Chojniokom – przyp. ZM] dużo pomogła pani Brzeskotowa z Szymanowa. Bo ona bardzo nas lubiła. Bo myśmy byli takim młodszym zespołem jak jej zespół, który prowadziła w Szymanowie. To byli wspaniali ludzie. Pamiętam kulturę chazacką/hazacką tak odtworzyli,

¹² Na taki stan rzeczy prawdopodobnie wpłynęły powiązania rodzinne, zawierane małżeństwa i przeprowadzki do miejsc o lepszych warunkach dla rozwoju rolnictwa.

¹³ Mieszkańcy Chazów/Hazów wstydzi się swojej gwary, tradycji i strojów ludowych. Zaczęło się to zmieniać dzięki działalności zespołów regionalnych, które promowały tradycje kulturowe regionu. Ich działalność sprawiła, że ludność zamieszkująca ten obszar zaczęła doceniać swoje pochodzenie (por. Majerowicz 2024a, s. 139).

¹⁴ Wszystkie przytoczone wypowiedzi pochodzą z wywiadów przeprowadzonych w ramach własnych badań etnograficznych. Oznaczenie kodu wywiadu to: [płeć_rok_urodzenia_data i miejsce przeprowadzenia wywiadu].

tak dużo dobrego zrobili, że ten region nie zaginął, że tu zostały te wszystkie przyśpiewki. Bo przecież oni, jej mąż właściwie jeździł rowerem po całych Chazach/Hazach i zbierał te przyśpiewki, nagrywał [K_1946_23.02.2023 Chojno].

Działania regionalistki przyczyniły się do utrwalenia wśród członków obu zespołów poczucia tożsamości regionalnej, które wzmocniło ich przekonanie o przynależności do Chazów/Hazów.

Można stwierdzić, że od lat 70. XX wieku obserwuje się nieprzerwany proces integracji społeczności chazackiej/hazackiej. Obecnie, oprócz zespołów regionalnych, promocją chazackiego/hazackiego dziedzictwa zajmują się również stowarzyszenia oraz instytucje (np. Muzeum Ziemi Rawickiej), które nie tylko popularyzują kulturę regionu, ale także aktywizują jego mieszkańców do współpracy na rzecz lokalnej społeczności.

DZIAŁALNOŚĆ WYBRANYCH ORGANIZACJI POZARZĄDOWYCH I INSTYTUCJI PUBLICZNYCH NA TERENIE CHAZÓW/HAZÓW

Na terenie tego mikroregionu etnograficznego działają liczne oddolne organizacje, które mają propagować kulturę chazacką/hazacką, upowszechniać ją i dbać o nią. Są to np. koła gospodyń wiejskich¹⁵ oraz stowarzyszenia¹⁶ i zespoły regionalne¹⁷. Koła gospodyń wiejskich zazwyczaj odpowiadają za przygotowanie zaplecza gastronomicznego podczas wydarzeń plenerowych organizowanych przez samorządy gminne lub powiatowe, a także podczas imprez własnych. Stowarzyszenia zrzeszają osoby, które przejawiają zainteresowanie działaniami na rzecz Chazów/Hazów. Mogą obejmować wsparcie zespołów regionalnych, angażowanie się w prace mające na celu kultywowanie dawnych zwyczajów i obrzędów, a także organizowanie wydarzeń, np. festiwali, wykładów i konferencji. Zespoły folklorystyczne są odpowiedzialne za uświetnianie swoimi występami wydarzeń na terenie regionu i poza nim. Poprzez taniec i śpiew, a także prezentację tradycyjnych strojów ich członkowie upowszechniają kulturę chazacką/hazacką. Zajmują się także edukacją regionalną w przedszkolach i szkołach.

Poza oddolnymi inicjatywami lokalnej społeczności na terenie Chazów/Hazów działają również instytucje kulturalne, które angażują mieszkańców w poznawanie ich kultury. Są to biblioteki, izby pamięci i muzea¹⁸. Ich celem jest aktywizacja społeczności poprzez zachęcanie do uczestnictwa w różnych działaniach związanych z dziedzictwem chazackim/hazackim. W dużej mierze wydarzenia organizowane

¹⁵ Na terenie Chazów działają obecnie koła gospodyń wiejskich: KGW w Ugodzie „Ugodzianki”, KGW w Zielonej Wsi „Nagietkowe wariacje”, KGW wsi Zawady „Fajne Babki”, KGW w Łącku, KGW w Golejewku „Czestramówki”, KGW w Szkaradowie, KGW w Chojnie „Wiejskie kłosa”.

¹⁶ Stowarzyszenie „Hazy to my”, Stowarzyszenie „Hazy. Razem możemy więcej”, Stowarzyszenie „Co sie to porobi”, Stowarzyszenie Zespołu Regionalnego „Wisieloki”.

¹⁷ Zespół Regionalny „Wisieloki” z Szymanowa, Regionalny Zespół „Chojnioki” z Chojna oraz Dziecięca Grupa Obrzędowa „Szakiety” ze Szkaradowa.

¹⁸ Muzeum Ziemi Rawickiej w Rawiczu, <https://muzeum.rawicz.pl/> (dostęp: 19.03.2025).

przez te instytucje mają formę spotkań z osobami zaangażowanymi w tworzenie rękodzieła, np. haftu chazackiego/hazackiego, spotkań z członkami zespołów, wystaw, często we współpracy z podmiotami takimi jak stowarzyszenia i fundacje.

Na szczególną uwagę zasługują niektóre z podejmowanych przedsięwzięć wspierających budowanie regionalnej tożsamości. Ich zróżnicowane metody przekazu treści kulturowych obejmują formy bezpośrednie, pośrednie oraz masowe (Kłóskowska 1983; Schmidt, Brzezińska 2011, s. 75). Koncepcja socjolożki Antoniny Kłóskowskiej polega na wyróżnieniu trzech układów kultury. Mają one związek z komunikowaniem się zarówno jednostek, jak i całych grup społeczności lokalnej. Odwołanie do nich pozwoli na przedstawienie działalności wybranych grup i instytucji na Chazach/Hazach.

PRZEKAZ BEZPOŚREDNI DZIEDZICTWA CHAZACKIEGO/HAZACKIEGO

Przekaz bezpośredni to proces, który zachodzi głównie w sytuacjach, gdy nadawca i odbiorca oraz potencjalni współodbiorcy są bezpośrednio ze sobą w kontakcie, co umożliwia natychmiastową interakcję i wymianę informacji (Kłóskowska 1983, s. 332). Jest powszechnie obserwowany w niewielkich społecznościach lokalnych oraz w małych grupach społecznych. Polega więc na działaniu, które inicjuje grupa lub lider lokalnej społeczności. Grupa lokalna aktywna na danym terenie, w tym przypadku na Chazach/Hazach, tworzy podstawy do tego, aby upowszechnić wiedzę o kulturze oraz regionie dla mieszkańców regionu oraz osób z zewnątrz. Takim przykładem są działania podejmowane przez zespoły regionalne stowarzyszenia oraz koła gospodyń wiejskich.

Stowarzyszenie „Co sie to porobi” z siedzibą w Chojnie powstało pod koniec 2020 roku z inicjatywy osób będących członkami Regionalnego Zespołu „Chojnioki”, a także pasjonatami kultury i tradycji ludowych. Głównym celem Stowarzyszenia jest kultywowanie i promowanie folkloru wielkopolskiego, w szczególności z regionu chazackiego/hazackiego poprzez wspieranie Regionalnego Zespołu „Chojnioki”. Oprócz tego Stowarzyszenie inicjuje działania z zakresu odtwarzania, upowszechniania i podtrzymywania regionalnych tradycji (Stowarzyszenie „Co sie to porobi” 2020). Przykładem była rewitalizacja obrzędu „pochodu smolorzy”¹⁹, który zorganizowano w 2024 roku we współpracy ze Szkołą Podstawową w Chojnie, Zespołem „Chojnioki”, Kołem Gospodyń i Gospodarzy Wiejskich w Chojnie i Ochotniczą Strażą Pożarną (Majerowicz 2024b). Wydarzenie spotkało się z pozytywnym odzewem lokalnej

¹⁹ „Pochód smolorzy” – obrzęd charakterystyczny dla mikroregionu chazackiego/hazackiego. W dzień po Zielonych Świątkach chłopcy wysmarowani błotem i sadzą szli w pochodzie przez całą wieś, ciągnąc wóz ozdobiony zielonymi gałązkami. Trąbili we własnoręcznie wykonane trąbki z kory wierzbowej i obrzucali wszystkie napotkane osoby błotem. Śpiewali przy tym różne przyspiewki, za które dostawali jajka i pieniądze.

społeczności i z pewnością będzie organizowane w kolejnych latach²⁰. Głównym przedsięwzięciem Stowarzyszenia jest organizacja warsztatów edukacyjnych dla szkół i przedszkoli z gminy Pakosław oraz Jutrosin. Zajęcia te koncentrują się na popularyzacji elementów dziedzictwa kulturowego Chazów/Hazów Późnych, obejmując naukę haftu, muzyki, tańca, przedstawienie tradycyjnych strojów oraz obrzędów.

Podobne działania z zakresu upowszechniania i popularyzacji kultury tradycyjnej na terenie Chazów/Hazów prowadzi Zespół Regionalny „Wisieloki”. Zespół specjalizuje się w rekonstrukcjach tradycyjnych obrzędów, np. „palenia żuru”²¹ czy „pochodu smolorzy”, ale także przedstawia tradycyjny obrzęd dożynkowy. „Wisieloki” są także organizatorami wydarzeń, takich jak „Hazackie lato”²², a także „Wiwatowisko”, które inicjowane są we współpracy z innymi organizacjami i instytucjami (np. z Fundacją Dudziarz.eu²³ lub Muzeum Ziemi Rawickiej). Oprócz tego członkowie Zespołu prowadzą zajęcia dla szkół i przedszkoli z gminy Rawicz w zakresie edukacji regionalnej.

Kolejnym przykładem działań są inicjatywy podejmowane przez koła gospodyń wiejskich. Choć nie wszystkie ich aktywności koncentrują się na upowszechnianiu kultury tradycyjnej, obserwuje się rosnącą liczbę przedsięwzięć, które można zaliczyć do tego obszaru. Przykładem jest Koło Gospodyń Wiejskich „Fajne Babki” z Zawad, które organizuje tradycyjne darcie pierza, a także zabawy oraz warsztaty kulinarne, przyczyniając się tym samym do zachowania i popularyzacji dziedzictwa kulturowego Chazów/Hazów.

PRZEKAZ POŚREDNI DZIEDZICTWA CHAZACKIEGO/HAZACKIEGO

W drugim układzie kultury komunikacja treści odbywa się za pośrednictwem instytucji (np. muzeum, szkoły, biblioteki itp.), aby przekazać informacje w sposób sformalizowany i dostosowany do określonych ram (Schmidt, Brzezińska 2011, s. 76).

Wśród instytucji publicznych wspierających działania mieszkańców Chazów/Hazów szczególną rolę odgrywa Muzeum Ziemi Rawickiej. Zostało utworzone

²⁰ W 2025 roku Regionalny Zespół „Chojnioki” znów zorganizował „pochód smolorzy”, odwiedzając domostwa miejscowych gospodarzy. Zob. <https://rawicz24.pl/kultura/pochod-smolorzy-w-chojnie-kontynuuj-na-niemal-zapomniana-tradycje/70pXbJ8UAANVIY2nC0My> (dostęp: 20.10.2025).

²¹ „Palenie żuru” według opowiadań lokalnej społeczności miało związek z częstym jedzeniem żuru w okresie Wielkiego Postu. Chazacy/Hazacy zmęczeni ciągłym jedzeniem tej samej zupy w Wielki Czwartek wykopywali dołek na polu, do którego wlewali żur, a następnie podpalali go. Zespół „Wisieloki” wraz z kołami gospodyń wiejskich na terenie Chazów/Hazów Właściwych, Muzeum Ziemi Rawickiej i Fundacją „Dudziarz.eu” organizują spotkanie z „paleniem żuru”. W odtworzenie zwyczaju zaangażowani są nie tylko organizatorzy, ale także sami mieszkańcy okolicznych wsi. Zob.: <https://tvn24.pl/poznan/wielkopolska-na-hazach-tradycyjnie-palili-zur-to-znak-ze-wielki-post-sie-konczy-6890169> (dostęp: 21.03.2025).

²² Cykl warsztatów organizowanych dla dzieci i młodzieży, w skład których wchodzi m.in.: zajęcia ze śpiewu i gry na instrumentach, zajęcia z gotowania, zabawy i kino plenerowe.

²³ Fundacja Dudziarz.eu – Wielkopolskie Kapele Dudziarskie powstała w 2013 roku. Założył ją dudziarz i etnolog Michał Umławski; <http://dudziarz.eu/> (dostęp: 21.03.2025).

w 1973 roku i mieści się ono w ratuszu na rynku w Rawiczu. Posiada kilka sal, w których prezentowane są eksponaty odnoszące się do historii obszaru ziemi rawickiej, w tym między innymi salę z ekspozycją etnograficzną. Wystawa przedstawia życie codzienne dawnych mieszkańców tego obszaru, ze szczególnym uwzględnieniem mikroregionu Chazów/Hazów i okolic Zakrzewa. Pomieszczenie ma przypominać wystrój wnętrza chaty sprzed około 100–150 lat. Można zobaczyć w nim m.in. wyposażenie kuchni, w tym naczynia i narzędzia gospodarskie, zawartość skrzyni posagowej, narzędzia rolnicze, stroje kobiece i męskie, a także wyroby rzemiosła ludowego. Elementem ekspozycji są również tradycyjne instrumenty wielkopolskich kapel ludowych – dudy i skrzypce podwiązane²⁴. Wystawa uwiecznia także mieszkańców chazackiej/hazackiej wsi Wydawy na przedwojennych fotografiach²⁵.

Muzeum podkreśla, że jednym z jego zadań statutowych jest promowanie kultury regionu, a realizowane jest to między innymi poprzez organizację wydarzeń i edukację mieszkańców powiatu rawickiego. Przykładem takich działań był zorganizowany w 2022 roku „Weekend z kulturą ludową Hazów”²⁶. Wydarzenie obejmowało działania artystyczne, edukacyjne, wystawiennicze i krajoznawcze. Podczas jego trwania odbyła się wystawa i premiera katalogu *Hazy i Hazacy przez stulecia*. Wystawa skupiała się na wsiach należących do Hazów/Chazów Właściwych i prezentowała wybrane aspekty kulturowe tego regionu (m.in. strój, haft, zwyczaje i obrzędy oraz wybrane elementy krajobrazu kulturowego). W formie plenerowej była dostępna we wsiach Zielona Wieś, Zawady i Ugoda. Kolejną inicjatywą jest corocznie organizowany konkurs „Smak Tradycji”. Jego głównym celem jest popularyzacja kuchni regionalnej i skierowany jest zarówno do osób indywidualnych, jak i do organizacji pozarządowych, przedsiębiorstw oraz kół gospodyń wiejskich z gminy Rawicz.

Muzeum angażuje się w edukację zarówno najmłodszych mieszkańców powiatu rawickiego, jak i osób dorosłych. Realizowane jest to między innymi poprzez organizację cyklicznego kursu haftu chazackiego/hazackiego. W zajęcia zaangażowany jest także Zespół Regionalny „Wisieloki”, który przedstawia kursantom folklor muzyczny i obrzędowy Chazów/Hazów. W 2024 roku odbył się wernisaż wystawy *Koronka i haft hazacki*, na którym zaprezentowano prace grupy hafciarek, w formie tradycyjnej (haft biały na białym tiulu lub płótnie) oraz przystosowanej do współczesnego odbiorcy (np. wzorem chazackim/hazackim ozdobiono płaszcz).

Przedstawione powyżej przykłady drugiego układu kultury dotyczą głównie działań realizowanych przez Muzeum Ziemi Rawickiej i wpływu, jaki mają one na przekaz kultury. W porównaniu do pierwszego, bezpośredniego układu, te działania są bardziej formalne, zorganizowane i zaangażowane są w nie instytucje kulturalne. Przekaz kultury w tym przypadku jest prezentowany w sposób bardziej powszechny

²⁴ Skrzypce podwiązane to instrument, który ma przewiązany gryf w taki sposób, że umożliwia dostosowanie stroju instrumentu do wyższej tonacji dudowej (Kamieński 1932, s. 54, za Przerembski 2020, s. 433).

²⁵ Strona internetowa Muzeum Ziemi Rawickiej: <https://www.muzeum.rawicz.pl/index.php/sala-etnograficzna> (dostęp: 28.05.2023).

²⁶ Pisownia oryginalna.

i dociera do szerszej grupy osób (np. turystów), które mogą dzięki temu uczestniczyć w wydarzeniach organizowanych przez Muzeum i poznać kulturę chazacką/hazacką.

PRZEKAZ MASOWY DZIEDZICTWA CHAZACKIEGO/HAZACKIEGO

Rewolucja cyfrowa ma znaczący wpływ na trzeci układ kultury. Technologie komunikacyjne, takie jak internet i media społecznościowe, umożliwiają łatwiejsze dzielenie się informacjami na skalę globalną (Kłoskowska 1983, s. 345). Przykładem trzeciego układu kultury na Chazach/Hazach są funkcjonujące strony internetowe powiatu rawickiego oraz gmin Rawicz, Pakosław i Jutrosin, a także profile w mediach społecznościowych prowadzonych przez organizacje pozarządowe i zespoły regionalne. W celu identyfikacji działań promujących kulturę regionu dokonałam analizy treści publikowanych w internecie, co umożliwiło określenie, w jaki sposób dziedzictwo kulturowe Chazów/Hazów jest obecne i reprezentowane w przestrzeni cyfrowej.

Strona gminy Rawicz²⁷ w ogólnej zakładce „miasto i gmina” zawiera informacje o miejscach do odwiedzenia tylko na terenie miasta. Wzmiankę o regionie chazackim/hazackim można wyszukać w zakładce „turystyka rowerowa”, gdzie przedstawiony jest szlak nazwany „Pętla hazacka”. Obejmuje on tereny Chazów/Hazów Właściwych. Zakładka „miejsca pamięci” dotyczy całej gminy Rawicz, zarówno miasta, jak i wsi, i są to m.in. informacje o pomnikach, zbiorowych mogiłach i tablicach pamięci. W zakładce „zasługi” można zobaczyć osoby, instytucje lub organizacje, które przyczyniły się do rozwoju gminy Rawicz. Wśród wyróżnionych znajduje się Zespół Regionalny „Wisieloki”. W materiałach promocyjnych widoczne są kubki z wzorem chazackim i napisem „Hazy”. Dostępny jest też folder gminy z informacjami o Chazach oraz wydarzeniach kulturalnych, takich jak Międzynarodowy Festiwal Muzyków Ludowych czy „Pod dębami śpiewanie”.

Na stronie internetowej gminy Pakosław²⁸ w zakładce „sołectwa” można znaleźć informacje o poszczególnych wioskach. W opisie Kubeczek, Dębionki, Niedźwiadek, Podborowa i Sworowa jest napisane, że zamieszkuje je ludność chazacka/hazacka. W opisie wsi Chojno zaznaczono, że działa tam Regionalny Zespół „Chojnioki”, które wykonuje przyspiewki i tańce chazackie/hazackie. Jednak już na stronie gminy Jutrosin²⁹, do której należą dwie miejscowości określane jako chazackie/hazackie³⁰, nie ma żadnej informacji o regionie. Są za to zaprezentowane instytucje kultury, takie jak Muzeum Ziemi Jutrosińskiej czy Gminne Centrum Kultury i Rekreacji w Jutrosinie – na żadnej z tych stron nie ma wzmianek o tym, czy kultura chazacka/hazacka wpisuje się w działalność muzeum lub centrum kultury.

²⁷ Strona internetowa Gminy Rawicz: <https://rawicz.pl/> (dostęp: 21.03.2025).

²⁸ Strona internetowa Gminy Pakosław: <http://pakoslaw.pl/> (dostęp: 21.03.2025).

²⁹ Strona internetowa Gminy Jutrosin: <https://jutrosin.eu/> (dostęp: 21.03.2025).

³⁰ Są to Szkaradowo i Ostoje.

Na stronie powiatu rawickiego³¹ nie ma wzmianek o regionie chazackim/hazackim. W zakładce „dla turysty” osoba zainteresowana może znaleźć treści poświęcone historii powiatu oraz polecane atrakcje. Oznacza to, że promocja Chazów/Hazów w internecie nie jest głównym celem jednostek samorządu terytorialnego.

Stowarzyszenia i koła gospodyń wiejskich na terenie Chazów/Hazów bazują obecnie na popularności mediów społecznościowych, np. na Facebooku, gdzie dzielą się informacjami dotyczącymi własnej działalności lub zaplanowanymi wydarzeniami. Największą popularnością cieszy się Koło Gospodyń Wiejskich „Fajne Babki” z Zawad. Jest to jedno z najprężniej działających kół na Chazach/Hazach Właściwych, co odzwierciedlają publikowane zdjęcia z organizowanych przez członkinie wydarzeń, np. wycieczek czy spotkań. Na jeden post reaguje około 50 osób, a komentarze są bardzo życzliwe i pozytywne.

Zespół „Wisieloki” także posiada swój fanpage, który obserwuje ponad 500 osób. Posty, które publikuje, dotyczą działalności zespołu. Podobnie w internecie funkcjonuje Zespół „Chojnioki”, którego strona jest połączona ze Stowarzyszeniem „Co sie to porobi”. Posty także dotyczą wydarzeń, w których udziela się zespół. Po przeanalizowaniu komentarzy dotyczących stowarzyszenia i dwóch zespołów można stwierdzić, że użytkownicy Facebooka reagują na nie pozytywnie.

Na stronie lokalnej prasy znalazłam komentarz dotyczący projektu *Chazoki nie łatusy*³², w którym anonimowa osoba skrytykowała to, że wieś Chojno, z której wywodzą się „Chojnioki”, określono jako należąca do Chazów/Hazów:

Chojno to nie Hazy, Hazy to nie Chojno ktoś kiedyś zrobił błąd i jest on powtarzany jako prawda. Kultura Hazacka wystartowała tylko w okolicach wydaw i zielonej wsi części Sikorzyna. Rdzennie Hazy są w tych regionach a Chojno to naleciałości poprzez małżeństwa [...] ³³ [pisownia oryginalna].

Osoba komentująca przyznała, że w Chojnie są naleciałości kultury chazackiej, która rozprzestrzeniała się poprzez zawieranie małżeństw między mieszkańcami różnych wsi. Należy pamiętać, że Chojno nie wlicza się do miejscowości Chazów/Hazów Właściwych, a Chazów/Hazów Późnych, co jest podkreślane przez członków Zespołu „Chojnioki” i Stowarzyszenia „Co sie to porobi”. Komentarz pokazuje także nastroje związane z przynależnością Chojna do Chazów/Hazów, co według niektórych nie powinno mieć miejsca. Uważam jednak, że społeczność zamieszkująca dane miejsce, a jednocześnie wchodząca w kontakt z innymi grupami, współtworzy elementy kultury charakterystyczne dla danego regionu. Jest to rodzaj dyfuzji kulturowej, o czym pisze etnologka Anna Weronika Brzezińska. Tłumaczy, że aby

³¹ Strona internetowa powiatu rawickiego: http://powiatrawicki.pl/?fbclid=IwAR1UHKpnH9otKeSXUmQs_-jDpgoHv_4ZOLl12rhi4jvfp8iiscVjY3sctEE (dostęp: 21.03.2025).

³² Zadanie pn. *Chazoki nie łatusy – stroje dla Regionalnego Zespołu „Chojnioki”* zostało wykonane z Programu EtnoPolska 2021 ze środków Narodowego Centrum Kultury.

³³ Komentarz na portalu Rawicz24 pod artykułem dotyczącym projektu Stowarzyszenia „Co sie to porobi” i Regionalnego Zespołu „Chojnioki” <https://rawicz24.pl/kultura/chazoki-nie-latusy-foto/ZXnmfy89y3fhLYBO06BQ> (dostęp: 29.03.2025).

istniała społeczność lokalna oraz kultura regionalna oparta na dziedzictwie kultury ludowej, niezbędne jest zamieszkiwanie określonego terytorium i powiązanie się ze wspólną przeszłością członków tej społeczności. Wskutek różnych procesów historycznych, w tym migracji i przesiedleń ludności, elementy kulturowe często nakładają się na siebie, co prowadzi do równoczesnego istnienia różnych tradycji i wzorców lokalnej kultury (Brzezińska 2014, s. 143–144).

W trzecim układzie kultury warto zwrócić uwagę na inicjatywy podejmowane przez osoby spoza społeczności lokalnej, które mają na celu promowanie Chazów/Hazów na większą skalę. Przykładem tego jest Fundacja „Dudziarz.eu” – Wielkopolskie Kapele Dudziarskie, której założyciel wywodzi się z Zespołu Regionalnego „Wisieloki”. Głównym celem fundacji jest skupienie w swoich kręgach wielkopolskich kapel dudziarskich oraz organizacja warsztatów i wydarzeń związanych z tematyką dudziarską. Fundacja zajmuje się także popularyzacją kultury chazackiej/hazackiej. Na jej stronie internetowej można zapoznać się z konkursami, warsztatami i wyjazdami, które organizuje. Fundacja posiada także swój fanpage na Facebooku oraz newsletter, w którym opisuje aktualne wydarzenia.

Drugim przykładem inicjatyw spoza społeczności lokalnej był realizowany w 2020 roku projekt „Alfabet tradycji”³⁴ prowadzony przez grupę artystyczną „Mozaika” z Poznania i Stowarzyszenie „Dom Tańca Poznań”. Jest to program edukacji regionalnej mający na celu rozwijanie w dzieciach szacunku do tradycji i znajomości kultury swojego regionu. Działania były realizowane w różnych mikroregionach Wielkopolski, m.in. na Biskupim, w Bukówcu Górnym, Regionie Kozła oraz na Chazach/Hazach. Na stronie projektu dostępna jest mapa i historia regionu oraz filmy z udziałem depozytariuszy prezentujące lokalny strój, muzykę i haft. Po skończonym projekcie odbyło się spotkanie z pedagogami z różnych szkół powiatu rawickiego. Nauczyciele mogli zapoznać się z przygotowanymi materiałami oraz dowiedzieć się, jak „uczyć” o Chazach/Hazach.

Układ masowy ma za zadanie umożliwić łatwiejsze komunikowanie treści kulturowych m.in. za pomocą stron internetowych oraz mediów społecznościowych. Można stwierdzić, że zaprezentowane powyżej strony powiatu oraz gmin nie sprzyjają dowiadywaniu się o kulturze chazackiej/hazackiej. Osoby będące zainteresowane jej poznaniem są zmuszone szukać informacji na stronach stowarzyszeń lub kół gospodyń, które angażują się w działalność na rzecz upowszechniania kultury. Działające na szerszą skalę Fundacja „Dudziarz.eu” i projekt „Alfabet tradycji” wpisują się w trzeci układ przekazywania treści kulturowych. Ich zasięg obejmuje największą grupę odbiorców i dotyczy założeń animacji społeczno-kulturowej, która przekłada się na poznanie tego mikroregionu zarówno przez dzieci, jak i dorosłych (Schmidt, Brzezińska 2011, s. 78).

³⁴ <https://alfabettradycji.pl/> (dostęp: 21.03.2025).

DROGA DO UZYSKANIA WPISU

Obszar Chazów/Hazów charakteryzuje się złożoną strukturą społeczną, co przejawia się w drobnych konfliktach wynikających z przynależności poszczególnych wsi do tego mikroregionu oraz różnic w stosowanej nazwie. Przykładem ilustrującym sposób funkcjonowania działań kulturalnych w mikroregionie jest zwrócenie uwagi na brak poczucia wspólnotowości. Jak zauważył mój rozmówca:

Za dużo się tego dzieje. Jest chaos [...]. Dużo jest takich indywidualności na Chazach/Hazach. Zresztą jakby to się udało tak zjednoczyć fajnie pod jakimś tam pretekstem, to by było dobrze. Ale trzeba by było to wszystko zorganizować. Tak jakoś systemowo, metodycznie. [...] można by było [...] jakoś tym pokierować. Bo to ktoś musiałby pokierować z zewnątrz [M_1980 _31.03.2023 Szymanowo].

W cytowanym fragmencie wyrażone zostało poczucie frustracji wynikające z nadmiaru inicjatyw podejmowanych na obszarze Chazów/Hazów. Zwrócono przy tym uwagę, że lokalne organizacje (takie jak koła gospodyń wiejskich czy zespoły regionalne) funkcjonują głównie samodzielnie. Rozmówca podkreślił, że zjednoczenie mieszkańców wymagałoby wsparcia z zewnątrz, które mogłoby stanowić impuls do wspólnego działania. Ostatecznie tak się stało, ponieważ dokumentem, który na stałe połączył lokalną społeczność, stał się wpis tradycji kulturowych Chazów/Hazów na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa UNESCO. Dzięki współpracy osób zaangażowanych w ochronę dziedzictwa kulturowego regionu oraz wsparciu Muzeum Ziemi Rawickiej możliwe stało się opracowanie odpowiedniego wniosku.

Artykuł 2 *Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* zawiera definicję niematerialnego dziedzictwa kulturowego, obejmującego:

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

Tradycje kulturowe Chazów/Hazów stanowią przykład takiego dziedzictwa. Charakteryzują się gwarą z cechami mazurzenia, a także żywą tradycją muzyczną, w której centralne miejsce zajmują kapele ludowe grające na dudach wielkopolskich i skrzypcach podwiązanych. Szczególnie istotnym elementem dorocznego cyklu obrzędowego są zwyczaje „palenia żuru” i „pochodu smolorzy”. Ważnym aspektem dziedzictwa Chazaków/Hazaków jest również rękodzieło, z charakterystycznym białym haftem zdobiącym elementy tradycyjnych strojów. Krajobraz kulturowy regionu wzbogacają

liczne kapliczki pasyjne, tzw. pasyje. Z kolei w sferze budownictwa charakterystyczny jest układ zabudowy z domami zwróconymi szczytami w stronę drogi³⁵.

We wniosku o wpis tradycji kulturowych Chazów/Hazów ujęto wszystkie dziedziny niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymienianego w Konwencji UNESCO. Za jego przygotowanie odpowiadało Muzeum Ziemi Rawickiej, którego pracownicy przeprowadzili konsultacje społeczne w formie otwartych spotkań³⁶. Umożliwiły one udział mieszkańców, w tym przedstawicieli różnych stowarzyszeń, regionalistów, animatorów i edukatorów kultury, nauczycieli, przedstawicieli władz samorządowych, a także przedstawicieli stowarzyszeń oraz instytucji kultury zajmujących się dokumentacją i popularyzacją tradycji mikroregionu. Obecni byli również dziennikarze, muzealnicy, bibliotekarze oraz przedstawiciele środowiska akademickiego. Konsultacje odbyły się w kwietniu, wrześniu i październiku 2023 roku oraz w lutym i marcu 2024 roku. W ich trakcie zainteresowani mogli wziąć udział w dyskusji oraz wyrazić swoje zdanie na temat przygotowywanego wniosku.

Po zakończeniu etapu konsultacji społeczność zrzeszona w Stowarzyszeniu „Hazy – to my” podjęła inicjatywę mającą na celu integrację całego środowiska chazackiego/hazackiego. W tym celu zorganizowano wydarzenie pod nazwą „Posiady hazackie”, które stało się przestrzenią zarówno do prezentacji dorobku artystycznego zespołów regionalnych, jak i spotkania uczestników wcześniejszych konsultacji. Podczas wydarzenia wielokrotnie podkreślano obecność mieszkańców Chazów/Hazów, a organizatorzy, w sposób humorystyczny, odnieśli się do różnic wewnątrzregionalnych, posługując się sformułowaniem „Chazy/Hazy Właściwe i Niewłaściwe”. Takie ujęcie miało na celu zaakcentowanie procesu symbolicznego „zjednoczenia” społeczności. Wydarzenie spotkało się z pozytywnym odbiorem, co wynikało przede wszystkim z jego otwartego charakteru, który sprzyjał integracji mieszkańców niezależnie od ich miejsca zamieszkania na mapie Chazów/Hazów.

PODSUMOWANIE

Tradycje kulturowe Chazów/Hazów decyzją Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Hanny Wróblewskiej, zostały wpisane na Krajową Listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego 8 sierpnia 2024 roku. Wpis jest dowodem, że mimo podziałów zauważalnych w regionie, mieszkańcy umieli zintegrować się na rzecz ochrony swojego dziedzictwa kulturowego. Wniosek o wpis uwzględnił zasadę inkluzywności, obejmując Chazy/Hazy Właściwe oraz Późne, co dodatkowo wzmocniło poczucie przynależności do regionu. Proces ten potwierdza, że działania podejmowane przez lokalne instytucje kultury (Muzeum Ziemi Rawickiej) oraz aktywistów

³⁵ Etnograf Tadeusz Wróblewski zauważył, że ściany od strony ulicy na ogół pozbawione były okien, co odróżniało ten typ zabudowy od układów występujących w innych wsiach Wielkopolski (1960, s. 126).

³⁶ Konsultacje stanowią wymóg konwencji, gdyż wniosek może zostać zgłoszony wyłącznie w przypadku osiągnięcia konsensusu.

(stowarzyszenia, zespoły regionalne i fundacje) mogą pełnić funkcję integracyjną, sprzyjając budowaniu wspólnej tożsamości. Jednocześnie działania na rzecz ochrony i popularyzacji tradycji Chazów/Hazów nie ograniczają się wyłącznie do inicjatyw lokalnych. Aktywność wykazują również organizacje zewnętrzne (np. badania prowadzone przez Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie), co świadczy o bogactwie kulturowym mikroregionu i jego rosnącym znaczeniu w szerszym kontekście badań nad dziedzictwem regionalnym.

Na zakończenie warto podkreślić, że wpis na listę stał się zarówno formą uznania tradycji kulturowych Chazów/Hazów, jak i impulsem do dalszej współpracy i dialogu społecznego, który może w znaczący sposób przyczynić się do zminimalizowania podziałów i umocnienia regionalnych więzi.

LITERATURA

- Angrosino Michael 2010, *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bazielich Barbara 1997, *Strój ludowy w Polsce. Opisy i wykroje*, Fundacja Kultury Wsi, Warszawa.
- Bąk Stanisław 1964, Zróżnicowanie narzecza śląskiego (próba podziału i charakterystyki dialektów śląskich), *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 23.
- Becela Tadeusz 1977, *Spotkanie z nowym*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Brencz Andrzej 1996, *Wielkopolska jako region etnograficzny*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Brzezińska Anna Weronika 2011, Samoaktywizacja jako czynnik kształtujący społeczność regionalną. Przypadek regionu Żuław, *Polityka Społeczna*, nr specjalny: *Aktywizacja społeczna a rozwój społeczności: Zasoby, kompetencje, partnerstwo*, s. 34–38.
- Brzezińska Anna Weronika 2014, Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna a działania praktyczne, [w:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa, s. 133–154.
- Brzezińska Anna Weronika (red.) 2019, *Katalog wzorów haftów występujących na terenie Hazów*, Muzeum Ziemi Rawickiej, Rawicz.
- Burchardt Jerzy 1969, W sprawie nazwy Hazaków, *Lud*, t. 53, s. 247–250.
- Burchardt Jerzy 1972, Kiedy powstała nazwa Hazacy?, *Lud*, t. 56, s. 276–278.
- Burchardt Jerzy 1992, *Czas powstawania wsi na Hazach w XVII wieku*, Społeczna Rada Kultury i Sportu w Rawiczu, Rawicz.
- Burszta Józef (red.) 1960, 1964, 1967, *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1–3, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Bystron Jan Stanisław 1947, *Etnografia Polski*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa.
- Chmielowski Stanisław 1983, *Katalog wzorów haftów występujących na terenie Chazów*, Leszczyńskie Towarzystwo Kulturalne, Leszno.
- Chmielowski Stanisław 1995, *Słownik nazw i wyrażeń związanych ze strojem ludowym Wielkopolski*, Muzeum Okręgowe w Lesznie, Leszno.
- Filipiak Ewa 2023, *Instrukcja szycia i wykroje. Strój mężatki i mężczyzny żonatego na Hazach Właściwych z I połowy XX wieku*, Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania Gościnną Wielkopolska, Pępowo.
- Fischer Adam 1926, *Lud polski. podręcznik etnografii Polski*, Zakłady Narodowego im. Ossolińskich, Lwów.
- Gadomski Stanisław 1995, *Strój ludowy w Polsce*, Fundacja Kultury Wsi, Warszawa.

- Gomolec Ludwik 1964, Wielkopolskie grupy regionalne i lokalne nazwy ludności wiejskiej, [w:] J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 26–27.
- Hamielec Marta, Miara Adrianna 2022, *Hazy. Mikroregion*, Muzeum Ziemi Rawickiej, Rawicz.
- Jełowicki Arkadiusz (red.) 2023, *Chazy/Hazy – żywa tradycja w Wielkopolsce*, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, Szreniawa.
- Jędraś Stanisław 1988, *Tańczą i śpiewają „Wisieloki” z Szymanowa*, Rawickie Towarzystwo Kulturalne, Rawicz.
- Jędraś Stanisław 2017, *O Chazach i Chazakach*, Urząd Miejski Gminy Rawicz, Rawicz.
- Kamieński Łucjan 1932, Z badań nad folklorem muzycznym Wielkopolski, *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, nr 3, s. 52–55.
- Kłodnicki Zygmunt 2009, Grupy etnograficzne i etnonimiczne na Śląsku, [w:] H. Rusek, A. Drożdż (red.), *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Cieszyn, s. 54–86.
- Kłoskowska Antonina 1983, *Socjologia kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kolberg Oskar 1876, *Wielkie Księstwo Poznańskie. Część II*, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Konecki Krzysztof 2000, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lipok-Bierwiaczonok Maria 2016, Strój wielkopolskich Hazaków, [w:] S. Gadomski, B. Kubska, M. Lipok-Bierwiaczonok, M. Zych, R. Drewniak (red.), *Polski strój ludowy (ze śląskim suplementem) w fotografii Stanisława Gadomskiego i Barbary Kubskiej*, Muzeum Miejskie w Tychach, Tychy, s. 199–200.
- Majerowicz Zuzanna 2022, „Wisieloki” i „Chojnioki” – aktywność kulturowa mieszkańców Chazów, *Dziedzictwo Kulturowe Wsi*, nr 6, s. 107–113.
- Majerowicz Zuzanna 2023, *Chazy czy Hazy? Tożsamość lokalna i regionalna mieszkańców mikroregionu etnograficznego z południowej Wielkopolski* (praca magisterska obroniona w Instytucie Antropologii i Etnologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pod kierunkiem prof. UAM dr hab. Anny Weroniki Brzezińskiej).
- Majerowicz Zuzanna 2024a, Pamiątka z dawnych czasów i powód do dumy, czyli postrzeganie tradycyjnego stroju chazackiego przez członków zespołów regionalnych, *Literatura Ludowa*, t. 68, nr 1–2, s. 131–146.
- Majerowicz Zuzanna 2024b, Pochód Smolorzy w Chojnie na Chazach – reaktywacja!, *Panorama Wielkopolskiej Kultury*, nr 3 (139), s. 7.
- Matusiak Szymon 1918, *Z dziejów języka polskiego i naszej kultury*, z. 1, Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, Lwów.
- Minksztym Joanna 2023, *W grubym szorcu i w aksamicie. Strój Hazów/Chazów Właściwych*, Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania Gościnnia Wielkopolska, Pępowo.
- Nitsch Kazimierz 1911, *Mowa ludu polskiego: z mapą*, E. Wende i Sp., Warszawa.
- Nowak Henryk 1970, *Gwary chazackie w powiecie rawickim*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Pelczyk Antoni 1998, Specyfika tradycyjnego budownictwa mieszkalnego regionu Chazów, *Studia Lednickie*, z. 5, s. 187–199.
- Poniatowski Stanisław 1932, *Etnografia Polski*, t. 3, *Wiedza o Polsce*, Warszawa.
- Przerembski Zbigniew Jerzy 2020, *Dudy. Metamorfozy instrumentu w odrodzonej Polsce – od tradycji do folkloryzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Schmidt Jacek, Brzezińska Anna Weronika 2011, *Kultura zmienia życie. Społeczne aspekty projektów kulturalnych w Wielkopolsce*, [w:] J. Sójka, M. Poprawski, P. Kieliszewski (red.), *Strategicznie o kulturze w regionie. Program rozwoju kultury w Wielkopolsce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 73–80.
- Smyk Katarzyna 2024, Pojęcie depozytariusza niematerialnego dziedzictwa kulturowego w polskim dyskursie heritologicznym, *Literatura Ludowa*, t. 68, nr 1–2, s. 7–20.

- Sułkowski Łukasz 2002, *Kulturowa zmienność organizacji*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa.
- Tomaszewska Ewa (red.) 2020, *Z głowy prababci – czepki, kopki, klapice...* Muzeum Okręgowe w Lesznie, Leszno.
- Umławski Michał 2001, Region Chazów – Ziemia Rawicka, [w:] J. Jaskulski (red.), *V Wielkopolskie Spotkania Budowniczych Dud i Kozłów*, Stowarzyszenie Muzyków Ludowych w Zbąszyniu, Poznań, s. 29–41.
- Wróblewski Tadeusz 1961, *Chłopski dom w Wielkopolsce, jego rozwój i przeobrażenia*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.

Akty prawne

- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.* Dziennik Ustaw 2011 nr 172 poz. 1018 (dostęp 20.03.2025). Online: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu20111721018>.
- Statut Stowarzyszenia „Co sie to porobi”*, 08.12.2020.

ZUZANNA MAJEROWICZ

CULTURAL TRADITIONS OF THE CHAZY/HAZY REGION IN THE LIGHT OF RESEARCH, LOCAL COMMUNITY ACTIVITIES, AND THE INCLUSION ON THE NATIONAL LIST OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF UNESCO

Key words: intangible cultural heritage, National List of Intangible Cultural Heritage, Chazy/Hazy, cultural traditions of the Chazy/Hazy, Wielkopolska

In 2024, the cultural traditions of the Chazy/Hazy region were inscribed on the National List of Intangible Cultural Heritage. These traditions include dialect, musical heritage, ritual customs, embroidery, and elements of the cultural landscape. Until recently, applying for this inscription would have been challenging due to the disintegration of the local community. However, thanks to the collective efforts of individuals involved in the development of the microregion and the support of the Museum of the Rawicz Land, preparing a successful application became possible. In this article, I present an analysis of initiatives undertaken by regionalists, cultural animators, leaders of regional ensembles, members of associations, and cultural institutions, all of whom aimed to integrate the local community and work collectively towards the inscription of these traditions on the National List of Intangible Cultural Heritage. As a resident of the Chazy/Hazy region and an activist for the preservation of traditional culture, I participated in the entire process, which allowed me to formulate significant conclusions.

Dane Autorki:

Mgr Zuzanna Majerowicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Email: zuzanna.majerowicz@amu.edu.pl

ORCID: 0009-0005-5154-9938

RÓŻA GODULA-WĘCŁAWOWICZ
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Kraków

PARADOKSY KREACJI DZIEDZICTWA MIEJSKOŚCI. LANCKORONA WSIĄ CZY MIASTEM?

TERMINOLOGICZNE I METODOLOGICZNE KONTEKSTY

Dziedzictwo kulturowe. Od wielu lat jest obecne zarówno w akademickim dyskursie, jak i w języku potocznym, pojawia się w kontekstach kulturowych, społecznych, politycznych, ekonomicznych, prawnych i trudno przesądzić, co zdecydowało o jego szerokim odbiorze społecznym. Studia teoretyczne nad konceptualizacją dziedzictwa i analityczne nad jego wymiarami pokazały, że jest to pojęcie złożone, jego semantyka ulega przemianie i wywołuje różne opcje badawcze (Harrison 2013; Nieroba, Czerner, Szczepański 2009; Peckham 2003; Smith 2006; Smith, Akagawa 2008). Badacze zajmujący się dziedzictwem na ogół rozumieją je szeroko – procesualnie, relacyjnie i tożsamościowo; nawet wtedy, gdy *explicite* nie wyjaśniają jego zakresu, takie ujęcie można odczytać przez kontekst użycia. Jest ono wypadkową ewolucji pojęcia dziedzictwa, stopniowo rozszerzającej jego zakres – od zabytku, poprzez dobro kulturowe, dziedzictwo kulturowe w aspekcie materialnym i dziedzictwo naturalne, aż do niematerialnego (Kowalski 2017; Murzyn 2016). „Niematerialne” nie oddaje w pełni subtelnych odcieni znaczeniowych terminu angielskiego – *intangible*, oznaczającego coś „nieuchwytnego”, „niedotykalnego”, „niewyczuwalnego”. Ów semantyczny kontekst jest niezbędny, by zrozumieć nadzwyczaj rozległy zakres zjawisk *intangible heritage* ujętych w *Konwencji UNESCO z 2003 roku*, która obejmuje wielorakie jego przejawy, przekazywane z przeszłości do teraźniejszości, wraz ze wskazaniem na powiązania z dziedzictwem materialnym i przyrodniczym¹.

¹ Art. 2 *Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* definiuje go następująco: „praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedza i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturowa, które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich

W praktyce badawczej dziedzictwo kulturowe wypiera wcześniej użyteczne kategorie poznania, jak tradycja, pamięć i ich pochodne (np. kultura tradycyjna, tradycja ustna, historia mówiona). Dochodzi nawet do wymiennego stosowania dziedzictwa z tymi kategoriami. Wyznaczenie linii podziału między nimi nie jest łatwe ze względu na ich złożoność, wieloznaczność, wielość funkcjonujących definicji, odmienne rozkładających dystynktywne cechy. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że owe pojęcia mają wspólne właściwości – mówią o przeszłości obecnej w terażniejszości, a przeszłość ta może być traktowana selektywnie, przetwarzana, podtrzymywana, tworzona. Niemniej jednak można wskazać na różnicujące aspekty. Wprawdzie tradycja, pamięć (i pochodne) wypływają z przeszłości i oddziałują na terażniejszość, ale w proces kreacji dziedzictwa wyraźnie wpisany jest jeszcze trzeci wymiar czasu – wizja przyszłości. Dziedzictwo kulturowe najczęściej ma intencjonalną proveniencję, jest tworzone po coś i dla kogoś, z powodzeniem korzysta z instytucjonalnego zaplecza w procesie wytwarzania. Tradycja, pamięć (i pochodne), takiego rodowodu nie mają (poza tradycją wynalezioną), o ich żywotności decydują złożone mechanizmy kulturowe, bardziej nieformalne niż formalne. Dziedzictwo jest tworzone z zasobu tradycji, pamięci (itp.), historii, z ich wyselekcjonowanych elementów (Ashworth 2015; Smith 2006).

Spojrzenie z perspektywy czasu na wielowątkową refleksję naukową nad dziedzictwem pozwala na wyróżnienie kluczowych wniosków. Krytyka narzuconych przez UNESCO interpretacji dziedzictwa i działań podejmowanych na arenie międzynarodowej w celu jego ochrony (Bendix, Eggert, Peselmann 2012; Harrison 2010, 2015, 2019; Meskell 2002, 2018) ujawniła konieczność badań oddolnych, które pozwalają odsłonić różnorodność lokalnych mechanizmów jego wytwarzania. Nadto John Tunbridge i Gregory Ashworth (1996) jako pierwsi zwrócili uwagę na dysonansowy aspekt dziedzictwa, w dużym uogólnieniu oznaczający niezgodność lub brak konsensusu co do jego zakresu, treści i znaczenia. Wyróżnili cztery jego rodzaje: zniekształcone (*distorted*), pozbawione dziedziców (*disinherited*), sprzeczne z normami (*non conforming*), odrażające (*distasteful*). Koncepcja okazała się nadzwyczaj stymulująca i spowodowała lawinowy wzrost studiów nad poszczególnymi formami dziedzictwa dysonansowego w wymiarze międzynarodowym (m.in. Ashworth 2004; Banaszekiewicz 2018, 2022; Chadha 2006; Harrison 2012; Hryhorczuk 2019; MacDonald 2009, 2013).

W polskich dyskursach o dziedzictwie dysonansowym, na ogół stosujących termin w ujęciu *largo* (Tunbridge, Ashworth 1996), dominują problemy dotyczące trudnej przeszłości – wydarzeń II wojny światowej, okresu realnego socjalizmu, spuścizny kultury żydowskiej czy niemieckiej (Biskupska, Ciechorska-Kulesza 2024; Kruczek, Nowak 2019; Murzyn-Kupisz, Hołuj, Działek 2020, s. 42–45; Owsianowska, Banaszekiewicz 2015). Poza prymarnym nurtem pozostaje wiele jego lokalnych

otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności”.

odmian wymagających analizy w kontekście przemian kulturowych dokonujących się w Polsce od zmiany ustroju polityczno-gospodarczo-społecznego po 1989 roku, które przyspieszyły po wejściu do Unii Europejskiej w 2004 roku.

Tłem rozważań stały się wydarzenia w niewielkiej Lanckoronie, leżącej na południu Polski², towarzyszące próbie zmiany statusu ze wsi na miasto, które ujawniły wiele problemów związanych z dziedzictwem miejskiej przeszłości. W artykule próbuję odpowiedzieć na pytania, jak strategie lokalnego rozwoju moderują proces wytwarzania dziedzictwa, jak wpływają na stosunek do przeszłości, kształtowania wspólnotowości i lokalnej tożsamości, w tym – określania się w kategoriach wiejskości lub miejskości.

Dychotomia miasto – wieś. Rozróżnienie na miasto i wieś było przedmiotem wnikliwych dociekań wielu badaczy procesów społeczno-kulturowych. Dychotomia, wywodząca się od analiz Louisa Wirtha (1938) i Roberta Redfielda (1947), służyła do definiowania i opisu obu typów społeczności, a szczególnie była przydatna do wydobycia ich cech swoistych. Mimo że wielokrotnie poddawano ją krytyce, zwracając uwagę na wieloznaczność, złożoność, kontekstowość, niedookreślenie, to owe terminy nadal należą do zasobu podręcznych figur retorycznych wielu dyscyplin, między innymi etnologii czy socjologii. Dyskusja dotycząca ograniczonej przydatności lub wręcz nieprzystawalności owej binarnej kategorii przybrała na sile w kontekście intensywnie zmieniającej się rzeczywistości, jaką w Polsce obserwujemy po 1989 roku. Przede wszystkim badacze zwrócili uwagę, że w warunkach ekonomicznej, przestrzennej i społeczno-kulturowej transformacji, jak i wpływu globalnych przekształceń, zaciera się klasyczne rozróżnienie na miasto i wieś, gdyż wieś pod wieloma względami znacznie zbliżyła się do miasta (Bukraba-Rylska 2008; Śpiewak 2012, s. 42). Zresztą ową tendencję do rozprzestrzeniania się miejskiego stylu życia, moderowanego przez rozwój mass mediów i nasilające się znaczenie indywidualizmu, z niezwykłą wręcz intuicją przewidział w 1938 roku wspomniany Louis Wirth w eseju *Urbanism as A Way of Life*.

Rozważania terminologiczne na poziomie metakategorii naukowych są wypadkową procesów obserwowanych w obszarze rzeczywistości kulturowej, gdyż istnieje konieczność ich nazwania, opisanie i sklasyfikowania (Bukraba-Rylska 2018; Hałamska 2011 a, b; 2013; Janas 2020; Podedworna 2010; Rewers 2010; Stanny 2014). W praktyce badawczej znajdują zastosowanie pochodne podstawowych terminów, mające uchwycić ową różnorodność: regiony / obszary / tereny / osiedla / środowiska / zbiorowości / społeczności / systemy / style życia itp. miejskie, wiejskie, podmiejskie, peryferyjne, mieszane / hybrydowe. Nadal są to pojęcia niedoskonałe, raczej nie funkcjonują jako precyzyjne definicje, lecz są charakteryzowane przez wyznaczniki demograficzne, przestrzenne, ekonomiczne, społeczno-kulturowe itp., przy czym każdy z nich jest dookreślany gamą bardziej szczegółowszych cech. Badacze podejmujący problem wiejskiego stylu życia we współczesnej Polsce – socjolodzy, ekonomiści, kulturoznawcy, etnologowie, geografowie – są zgodni, że nie

² Lanckorona liczy niewiele ponad 2500 mieszkańców i znajduje się w odległości 40 km od Krakowa.

jest on jednolity, lecz ma wiele wariantów, podlega zmianom wraz z rozwojem ekonomicznym, społecznym i kulturowym. Definicje, typologie, klasyfikacyjne analizy bądź opisy można znaleźć w wielu publikacjach³. Jednakże teoretyczne rozważania zakresów znaczeniowych pojęć: miasto, wieś i pochodnych, to osobny, nadzwyczaj rozległy problem badawczy, który nie jest tematem tego artykułu. Interesuje mnie on tylko o tyle, o ile służy wyznaczeniu granic analizy. Jest punktem odniesienia dla namysłu nad jedną z lokalnych odmian dysonansowego dziedzictwa kulturowego. W horyzoncie problematyki niniejszego tekstu istotne jest też, że wspomniane drogi definiowania są wynikiem zewnętrznego oglądu rzeczywistości kulturowej – *etic*. Natomiast etnologowi / antropologowi kulturowemu znacznie bliżej do badań z pozycji *emic*. Współgra z postrzeganiem miejskości bądź wiejskości w horyzoncie lokalnej zbiorowości, jej obrazowania i kategoryzowania świata. Kieruje też w sferę etosu, idei, wyobrażeń, wyznawanych wartości, dokonywanych wyborów sposobów życia, motywacji postaw⁴.

Tytułowy dylemat „wieś czy miasto” prowadzi w stronę Polski lokalnej. Wpisuje się w szersze, obserwowane po 1989 roku zjawisko poszukiwania tożsamości, w tym próby pozycjonowania się w kategoriach „miejskości” i „wiejskości”. Na fali zmian systemowych po 1989 roku miejscowości, które w przeszłości utraciły status miasta, występowały o jego odzyskanie, a powtarzanym uzasadnieniem była chęć nawiązania do lokalnej historii, tradycji, kultury. Nie mniej ważne były nadzieje na podniesienie prestiżu, zmianę wizerunkową, zwiększenie możliwości rozwoju społeczno-ekonomicznego, pozyskania różnych źródeł finansowania, poprawę jakości życia. Restytucję praw miejskich umożliwiły Rozporządzenia Rady Ministrów z lat 1990, 1993, 2001, które powstały wskutek nowej polityki III Rzeczypospolitej, kierującej się nośnymi wówczas ideami sprawiedliwości dziejowej. Jest to stała tendencja, lecz z powodu pewnych zawirowań w pryncypiach politycznych państwa przebiega wahadłowo, o czym świadczą coroczne wykazy nowych miast publikowane w rządowym Biuletynie Informacji Publicznej. Obejmują wsie, którym przywrócono prawa miejskie, i tych jest wyraźna większość, oraz te, które uzyskały je po raz pierwszy – wyraźna mniejszość, co ilustruje wykaz zawarty w tabeli 1⁵.

³ Ostatnio Wojciech Goszczyński (2023, s. 33–48, 420–425) nieco uwagi poświęcił problemowi dualizmu miasto–wieś, starając się „pokazać, że miejskość i wiejskość nie muszą być traktowane jako opozycje, nie są elementem *continuum*, ale raczej wynikiem splatania się relacji społecznych, kultury, przestrzeni, przedmiotów” (s. 34). Skoncentrował się na pojęciu wiejskości, które rozumie szeroko „jako wynik procesów społecznych, splotu ludzi, symboli, instytucji, natury i materialności. Jest to wizja hybrydy o sieciowym charakterze, dynamicznego tworu, który stoi w opozycji do intuicyjnych wizji wsi jako miejsca wyjętego z czasu i przestrzeni” (s. 8). Bazując na dorobku kilku poprzedników, wyprowadził wieloaspektową jej definicję, którą zastosował do zbadania splotu wiejskości z systemami żywieniowymi – głównego tematu rozprawy.

⁴ Podążam za myśleniem Marii Ossowskiej definiującej etos jako „styl życia jakiejś społeczności, ogólną [...] orientację jakiejś kultury, przyjętą przez nią hierarchię wartości, bądź formułowaną *explicite*, bądź dającą się wyczytać z ludzkich zachowań” (Ossowska 1973, s. 7).

⁵ Celem jest pokazanie ogólnej tendencji zjawiska, a nie szczegółowa jego analiza i zestawienie. Wykaz ma charakter poglądowy i ilustruje ilościowe zmiany w statusie miejscowości w odstępach pięcioletnich od 1990 roku.

Tabela 1. Ilościowy wykaz nowych miast w Polsce – co 5 lat od 1990 roku

Rok	Przywrócenie praw miejskich	Uzyskanie praw miejskich	Źródło
1990	2	3	M.P. z 1989 r. nr 41, poz. 323–327.
1994*	15	0	Dz.U. z 1993 r. nr 123, poz. 555; Dz.U. z 1994 r. nr 72, poz. 315; Dz.U. z 1994 r. nr 132, poz. 672.
2000	5	0	Dz.U. z 1999 r. nr 110, poz. 1268.
2005	0	1	Dz.U. z 2004 r. nr 169, poz. 1767.
2010	3	3	Dz.U. z 2009 r. nr 120, poz. 1000.
2015	2	0	Dz.U. z 2014 r. poz. 1023.
2020	4	0	Dz.U. z 2019 r. poz. 1416.
2025	6	1	Dz.U. z 2024 r. poz. 1152.
Podsumowanie	37	8	ISAP – Internetowy System Aktów Prawnych

* Dla roku 1995 brak danych.

Jednakże kwerenda źródeł lokalnych, na przykład oficjalnych portali gmin, miejscowej prasy, mediów społecznościowych, sygnalizuje tendencję odwrotną – opór wobec zmiany statusu wiejskiego na miejski. Dotyczy to zarówno wsi, które nigdy miastami nie były, jak i dawnych miast. Mimo że spełniają administracyjne wymogi – nie dążą do tego. Wśród formalnych warunków pozwalających na złożenie wniosku o zmianę statusu z wiejskiego na miejski kluczową rolę odgrywają społeczne konsultacje, które przybierają różną formę: bezpośrednich spotkań mieszkańców z władzami samorządowymi, wypełniania ankiet, głosowania. Towarzyszą temu emocje o różnej skali intensywności, od pozytywnych do negatywnych, niekiedy sięgają zenitu i doprowadzają do radykalnych protestów. Przykładowo, w Ełku (woj. mazursko-warmińskie) protest przybrał formę głódówki, którą w siedzibie urzędu gminy prowadziło kilkadziesiąt osób wraz z wójtem (Matusz 2008). Z kolei mieszkańcy trzech wsi: Bykowce, Trepcza, Zabłotce (woj. podkarpackie), nie zgadzając się na przyłączenie do Sanoka, głośno i z transparentami protestowali na jego

ulicach, po czym pojechali interweniować do Warszawy, do siedziby premiera (*Żeby wioska...* 2021; MK 2021).

W początkowym okresie transformacji jedną z ważniejszych ścieżek rozwoju lokalnego dostrzegano w zmianie statusu wiejskiego na miejski. Z czasem zrezygnowano z takich ambicji wskutek sprzeciwu mieszkańców, widzących w tym zagrożenie dla lokalnej tożsamości. Trudno oszacować skalę zjawiska, gdyż nie ma takich wykazów, niemniej jednak jest ono zauważalne. Oto garść przykładów z ostatnich kilku lat. Wsie niechętne do uzyskania statusu miasta: 2010 rok – 11 sołectw gminy wiejskiej Obrzycko, woj. wielkopolskie (Kkz 2010); 2014 – Jemielnica, Strzeleczyki, Dobrzeń Wielki, Pokój, woj. opolskie (Dimitrow 2014); 2015 – Kozy, woj. śląskie, nierolnicza, największa pod względem ludności wieś w Polsce (Sikora 2018; Tomalik 2015). Dawne miasta, które zaprzestały starań o reaktywację praw miejskich: w 2016 roku – Kurzętnik, woj. warmińsko-mazurskie (Malinowska 2016); 2023 – Jedlińsk, woj. mazowieckie (Rusek 2023); 2024 – Wojsławice, woj. lubelskie (Rdw 2024); Kołbiel, woj. mazowieckie (Wojciuk 2023). Jednym z takich przypadków jest też Lanckorona, woj. małopolskie, której w 2016 roku odmówiono odzyskania statusu miasta. W 2022 roku Rada Gminy podjęła kolejną próbę, lecz zaniechała starań po fiasku konsultacji społecznych. Problemy z tym związane będą przedmiotem bliższego oglądu w dalszej części artykułu.

Perspektywa studium przypadku. W dyskursie nauk społecznych, a za nimi i w niektórych gałęziach humanistyki, zdominowanych przez metodologię badań ilościowych, przez długi czas utrzymywał się pogląd o jej niewielkiej wartości naukowej. Albowiem to metody ilościowe miały tworzyć podstawy do osiągnięcia wiedzy zobiektywizowanej, do uogólnień, budowania teorii. Zwrot antypozytywistyczny w nauce podważył te założenia, a wieloletnia dominacja opcji ilościowej uświadomiła badaczom jej ograniczoną przydatność dla zrozumienia i wyjaśnienia złożoności świata człowieka oraz wyraźne ukierunkowanie na tworzenie jego urzeczowionego obrazu.

Krytyczna refleksja skierowała uwagę na jakościowe orientacje badawcze, a właściwie na powrót do nich, by przykładowo wymienić tzw. teorię ugruntowaną (Bukalska 2019; Glaser, Holton, Walsh 2017; Konecki 2018; Strauss 1967, 2009), autoetnografię (Hayano 1979; Kacperczyk 2014; Kafar, Kacperczyk 2020) czy studia przypadków (Flyvbjerg 2005; Yin 1984, 2015). Odkrywa się w nich coraz więcej możliwości i obszarów zastosowania, a przede wszystkim otwartość na kulturowe imponderabilia. Przyznaje się też, że wyniki badań studium przypadku o mechanizmach, przyczynach, rezultatach itp. danego zjawiska kulturowego mogą być uogólniane na inne przypadki o podobnych uwarunkowaniach i cechach, mogą być porównywane, mogą też podważyć założenia teoretyczne albo wręcz odwrotnie – dać asumpt do wytworzenia nowej teorii. Mają też wymiar praktyczny, gdyż kontekstowa analiza danego zjawiska kulturowego ujawnia wielorakie zależności, tym samym wskazuje drogi ich rozwiązania.

Etnologa / antropologa kulturowego cieszy ów zwrot, w rzeczonyj dyscyplinie *case study* jest przecież uznaną drogą badawczą i analityczną (choć i tu pojawiają



Il. 1. Lanckorona, widok z lotu ptaka, fot. Anna Hardt, *Renowacje i Zabytki*, 2024

się głosy kontestujące). Pozwala rozpoznać procesy kulturowe w ich oryginalnym kontekście, który jest warunkiem *sine qua non* badań etnograficznych jak i antropologicznej interpretacji. Kierując się tym wskazaniem, do badań wybrałam niewielką miejscowość w Małopolsce, Lanckoronę. W niej jak w soczewce skupiają się problemy związane z przemianami współczesnej rzeczywistości kulturowej w Polsce lokalnej. Jest też przykładem środowiska niepoddającego się jednoznaczniemu definiowaniu w kategoriach miasto–wieś⁶.

W Lanckoronie jestem obecna od wielu lat, łączą mnie z nią związki rodzinne, dzięki czemu mam możliwość wglądu w życie społeczności – codzienne i odświętne. Równocześnie jako etnolog z zawodowym wyczuleniem obserwuję i analizuję lokalne procesy kulturowe. Dane empiryczne mają charakter jakościowy i pochodzą z moich osobistych doświadczeń i obserwacji, nieformalnych, jak i formalnych rozmów⁷. Słowem – z uważnego uczestnictwa w wielu przeszłych i bieżących wydarzeniach publicznych i prywatnych, wynikającego z mego usytuowania w Lanckoronie, o którym

⁶ Przedmiotem wcześniejszych analiz były: mityzacja przeszłości (Godula-Węclawowicz 2010), kulturowe napięcia w relacjach: autochtoni – przybysze – turyści (Godula-Węclawowicz 2020) oraz przeobrażenia przestrzeni historycznej i kulturowej wraz z problemami urbanistycznej rewaloryzacji (Godula-Węclawowicz, Węclawowicz 2021).

⁷ W latach 1976–1977, 1989 i 2005–2007 pomogli studenci etnografii UJ w ramach prowadzonych przeze mnie zajęć z metodyki etnograficznych badań terenowych. Z natury rzeczy to materiał o różnej jakości i informacyjności i można z niego korzystać w ograniczonym zakresie.

szerzej pisałam kilka lat temu (Godula-Węclawowicz 2020). Ich badawczą przydatność oceniam wysoko, zresztą nie jestem w tym odosobniona (Buliński 2019).

KONTEKSTY – KRÓTKA HISTORIA MIEJSCOWOŚCI

Lanckorona przez większość swego istnienia była miastem, prawa miejskie utraciła w latach 30. XX wieku i od tego czasu jest wsią, w organizacyjnej strukturze administracji państwa – siedzibą gminy, należy do powiatu wadowickiego w województwie małopolskim. Podstawowym kontekstem dla lokalnych strategii i praktyk rozwoju jest przeszłość historyczna. Nie ma przy tym potrzeby przedstawiać pełnej historii miasta, to domena historyków, chodzi mi raczej o ogólny szkic niezbędny dla zrozumienia relacji między przeszłością a teraźniejszością⁸.

Lanckorona powstała na miejscu starej osady w pobliżu górującego nad nią zamku strażniczego przy granicy z Księstwem Oświęcimskim. Prawa miejskie przyznał Kazimierz Wielki w 1361 roku, w 1366 roku król ponowił lokację na prawie magdeburckim i nadał miastu liczne przywileje, które ułatwiły rozwój wytwórczości rzemieślniczej i handlu. Kolejni władcy je potwierdzali lub rozszerzali. Miasto pełniło służebną rolę w stosunku do zamku, będącego administracyjnym centrum obszernego klucza królewskich dóbr. W połowie XVII wieku w czasie najazdu szwedzkiego Lanckorona została spalona, a zamek obrabowany. Wojna spowodowała długotrwały kryzys gospodarczy. W 1670 roku oraz na przełomie wieków XVII i XVIII we wsiach starostwa lanckorońskiego wybuchły chłopskie bunty, a Lanckorona – siedziba starostwa – była widownią wielkich manifestacji chłopów protestujących przeciw nadmiernym obciążeniom. Strajki objęły niemal wszystkie dziedziny gospodarki lanckorońskiego starostwa, co pogłębiło kryzys, natomiast nie spowodowały trwałych zmian w powinnościach poddanych na rzecz folwarków. Na początku XVIII wieku miasteczko niemal w całości strawił pożar, ocalało zaledwie kilka domów. Czas schyłku Rzeczypospolitej burzliwie wpisał się w lokalną historię. W latach 1770–1772 zamek lanckoroński był jedną z obronnych twierdz konfederatów barskich, na polach pod Lanckoroną konfederaci stoczyli dwie bitwy. Wskutek walk z wojskami rosyjskimi miasto i zamek znacznie podupadły. Po pierwszym rozbiórce starostwo lanckorońskie przypadło Austrii. Zamek przez krótki czas wykorzystywano na koszary dla wojska, potem na więzienie, co pogłębiło jego dewastację. W 1797 roku cesarz Franciszek II potwierdził dawne przywileje i nadał nowy herb, by wspomóc rozwój miasta. W 1869 roku w czasie drugiego wielkiego pożaru ponownie spłonęła większa część zabudowy rynku i przyległych uliczek, którą w ciągu następnych lat stopniowo odbudowano. Dzisiejszy obraz zabytkowej Lanckorony jest tego wynikiem.

⁸ Rozdz. opracowany wg: Berdecka 1974; Bieniarzówna 1953; Jurek 2010–2022; Krzemień 2016; Lenczowski 1973; Perzanowski 1993; *Słownik geograficzny* 1884; Sypowski 1938.



Il. 2. Lanckorona, górna pierzeja rynku w okresie międzywojennym, fot. ze zbiorów NAC, sygn. 1-U-3327



Il. 3. Lanckorona, górna pierzeja rynku współcześnie, fot. Tomasz Węclawowicz 2019

Wiek XX rozpoczął nowy etap w historii miasteczka, Lanckorona powoli stawała się letniskiem, szczególnie dla mieszkańców Krakowa, doceniających walory krajobrazowe i bliskość położenia. W okresie międzywojennym przeżywała budowlany boom, przybyło prywatnych pensjonatów („Gąsiorówka”, „Wrzos”, „Przedwiośnie”, „Willa Róż”, „Tadeusz”, „Słoneczna”, „Zbyszek”, „Bajka”, „Widok” i inne), niektóre z własnymi basenami kąpielowymi. Działające wówczas „Towarzystwo Upiększania Uzdrawiska” wytyczyło ścieżki spacerowe na zamkowej górze, powstało nawet gromadzkie kąpielisko. Od stacji kolejowej Kalwaria Lanckorona letników dowoziły furmanki i dorożki, w latach 30. na trasie Kraków – Lanckorona sezonowo kursował autobus. Rozwoju w tym kierunku nie zahamowała utrata praw miejskich w roku 1934⁹, natomiast wyraźną cezurę stworzyły zmiany ustrojowe wprowadzone po II wojnie światowej.



Il. 4. Lanckorona, willa „Słoneczna” z okresu międzywojennego, fot. Tomasz Węcławowicz 2019

Letniskowa tradycja miejsca na krótko powróciła w latach 60. i 70. XX wieku. Licznie zjeżdżała tu bohema artystyczna i inteligencja z Krakowa i Warszawy, po ulicach przechadzali się znani aktorzy, muzycy, reżyserzy, scenarzyści, scenografowie, malarze, uczeni. W basenie pławiła się młodzież (a pośród niej autorka niniejszego

⁹ Na mocy reformy gminnej z lat 1933–1934 przeprowadzonej przez władze II Rzeczypospolitej (Dymitrow 2015, s. 68, 70–71, 76, 109).

opracowania), popularnością cieszyły się weekendowe dancingi w „Sielance”¹⁰ przy przygrzywającym zespole. Zakłady pracy ze Śląska i Krakowa wykupiły kilka willi, rozbudowując je na niewielkie domy wypoczynkowe dla swoich załóg. Krótki okres prosperity przerwał ogólnopolski kryzys gospodarczo-polityczny lat 80. ubiegłego wieku. Transformacja ustrojowa po 1989 roku i wpływy globalne przyniosły zmiany w wielu sferach: strukturze społecznej (starzenie się społeczności lokalnej, odpływ ludzi młodych), strukturze zarobkowania (zanik tradycyjnych form gospodarowania, praca większości poza rodzinną miejscowością w zawodach pozarolniczych). Wyraźnie zmieniła się funkcja Lanckorony z rolniczo-rzemieślniczej, chłopsko-robotniczej oraz letniskowej na rezydencjalno-osiedleńczą (zwłaszcza dla krakowian) oraz w atrakcję turystyczną, odwiedzaną najczęściej na kilka godzin lub na weekend głównie w sezonie letnim. Konsekwencją jest mozaika stylów życia, które toczy się w małych grupach.

DZIEDZICTWO MIEJSKIEJ PRZESZŁOŚCI – STRATEGIE I PRAKTYKI

Na fali zmian po roku 1989 przed lokalną społecznością pojawiła się konieczność wybrania kierunku rozwoju miejscowości, by wyjść z postsocjalistycznej zapaści. Władze samorządowe wraz z grupą lokalnych liderów postawiły na zintegrowane działania w sferze gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Starano się zachować równowagę między działaniami zmierzającymi do poprawy jakości życia mieszkańców a promocją miejscowości, ukierunkowaną na rozwój turystyki. Marketingowe zabiegi okazały się niezwykle skuteczne, powodując ogólnopolską rozpoznawalność miejscowości, która od kilkunastu lat przeżywa turystyczny boom, nieporównywalny do wcześniejszych fal popularności. Gwałtowny napływ turystów i interesariuszy turystyki naruszył dotychczasowy ład i spowodował drastyczną dysharmonię w relacjach społecznych (Godula-Węclawowicz 2020). Z szerokiej gamy lokalnych dylematów przez wiele lat poczesne miejsce zajmowały kontrowersje wokół dziedzictwa miejskiej przeszłości, które jaskrawo ujawniły się w kontekście strategii rozwoju i pamięci lokalnej. Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań stały się wydarzenia towarzyszące próbie zmiany statusu ze wsi na miasto, które jaskrawo ujawniły zmienne postawy wobec przeszłości.

Rok 2016 upłynął pod znakiem świętowania 650-lecia lokacji miasta na prawie magdeburskim: zorganizowano wystawę poświęconą historii miejscowości od wieków średnich aż po lata 30. XX wieku, uroczystie odsłonięto tablicę upamiętniającą średniowieczną lokację. Ważnym akcentem jubileuszu były działania zmierzające do przywrócenia Lanckoronie praw miejskich, z tego powodu odbyło się referendum, lecz mieszkańcy odrzucili pomysł. W 2022 roku lokalne władze ponownie podjęły tę inicjatywę, a mieszkańcy ponownie kategorycznie sprzeciwili się tej idei.

Plan powrotu do statusu miasta nie był strategią wymyśloną *ad hoc* z okazji jubileuszu. To jeden z dalekosiężnych celów, który pojawiał się już od lat 90. ubiegłego wieku w lokalnych planach i strategiach rozwoju społeczno-gospodarczego, powiązanych

¹⁰ Miejskowa restauracja.

z rewitalizacją i ochroną dziedzictwa kulturowego (Strategia... 1999–2015; Program ochrony... 2011). Owe opracowania są szczególnie istotne, gdyż są rezultatem pracy administracji samorządowej, organizacji pozarządowych oraz konsultacji z przedstawicielami mieszkańców¹¹. Każdorazowo były uchwalane przez Radę Gminy, czyli przez demokratycznie wybranych liderów lokalnej społeczności – depozytariusza dziedzictwa. W świetle dokumentów przywrócenie praw miejskich ujmowano wówczas jako jeden z ważniejszych czynników budowania tzw. kulturowej marki, mającej pobudzić rozwój gospodarczy i społeczno-kulturalny Lanckorony i gminy.

Ważnym podłożem strategii i praktyk rozwoju jest materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe. Wartości materialne Lanckorony obejmują pozostałości średniowiecznej warowni i zamku królewskiego, czternastowiecznej lokacji miasta na prawie magdeburskim z czworokątnym rynkiem pośrodku i z przyległymi uliczkami oraz kościołem parafialnym z XIV wieku (przebudowanym w XIX wieku). Nadto są to: neogotycka kaplica cmentarna św. Krzyża z drugiej połowy XIX wieku, zespół XIX-wiecznych drewnianych domów z charakterystycznymi podcieniami, kapliczki i krzyże przydrożne z XIX i XX wieku, wille z lat 20. i 30. XX wieku. Wartości niematerialne są związane z lokalną pamięcią przeszłości, obyczajowością, legendami, nazewnictwem stref i ulic (Godula-Węcławowicz, Węcławowicz 2021). Układ urbanistyczny, ruiny zamku, kościół parafialny i kaplicę św. Krzyża wpisano do polskiego rejestru zabytków w 1937 roku, w latach 80. XX wieku ponowiono wpis centrum Lanckorony jako unikatowego układu urbanistycznego w skali ogólnokrajowej, a od 1999 roku ruiny zamku lanckorońskiego są na Liście Światowego Dziedzictwa Kultury i Natury UNESCO jako otulina manierystycznego parku pielgrzymkowego w pobliskiej Kalwarii Zebrzydowskiej (Mitkowska 2019).

Rewitalizację i ochronę dziedzictwa przeszłości uwzględniono w wielu lokalnych programach strategii i rozwoju społeczno-gospodarczego, planach odnowy, opieki nad zabytkami, uchwalonych przez Radę Gminy co najmniej od końca XX wieku, na przykład w latach: 1999, 2005, 2008, 2011, 2012, 2017, 2018. Widząc szanse rozwoju miejscowości w działalności turystycznej, władze gminy wraz z grupą aktywnych działaczy, skupionych wokół Gminnego Ośrodka Kultury, izby muzealnej oraz świeżo reaktywowanego Towarzystwa Przyjaciół Lanckorony¹², rozpoczęły systematyczną promocję miejscowości. Tego typu działania polegają na kreowaniu pożądanego wizerunku na podstawie wybranych elementów unikatowych z różnych dziedzin kultury. Akcja miała wielokierunkowy charakter (Godula-Węcławowicz 2010). Zainicjowano cykliczne wydarzenia (festiwale, kiermasze, koncerty, rajdy), podjęto ekspansję wydawniczą (pocztówki, foldery, przewodniki, cykliczne pismo „Kurier Lanckoroński”), na górze zamkowej zrekonstruowano międzywojenne alejki spacerowe i przywrócono im oryginalne nazwy

¹¹ Np. w jednym z pierwszych dokumentów czytamy: „Strategia rozwoju gminy Lanckorona została opracowana przez zespół wolontariuszy – liderów społeczności gminy, z udziałem ekspertów i specjalistów zrzeszonych w Małopolskim Stowarzyszeniu Doradztwa Rolniczego. Inicjatorem opracowania planu strategicznego rozwoju gminy metodą partnerską (uczestnictwa) był Zarząd Gminy” (Strategia... 1999–2015).

¹² Towarzystwo Przyjaciół Lanckorony, założone przez miejscowych społeczników w 1962 roku, prężnie działało do końca lat 70.

(„Aleja Zakochanych”, „Aleja Cichych Szeptów”, „Droga na Moczary”, „Droga do Dawnego Kamieniołomu”), zmodernizowano rynek, a od paru lat trwa rewaloryzacja ruin zamku. Jednym z ważniejszych zabiegów był zwrot w kierunku miejskiej przeszłości, z kilku jej elementów stworzono turystyczne atuty, odpowiednio je naświetlając: tajemnicze ruiny zamku na Lanckorońskiej Górze, malowniczy, unikatowy rynek z tradycyjną zabudową, jarmark świętojański nawiązujący do królewskiego przywileju odbywania targów, rajd szlakami konfederatów barskich upamiętniający bohaterskie bitwy o niepodległość Rzeczypospolitej, stoczone w okolicach Lanckorony z wojskami Imperium Rosyjskiego w wieku XVIII. Ponadto w narracji zastosowano technikę projekcyjną, celowo utożsamiając Lanckoronę z miastem, choćby w tytule przewodników turystycznych¹³, w nazwie cyklicznie odbywającego się festiwalu¹⁴, w anonsach o wydarzeniach kulturalnych, nie wspominając o licznych forach internetowych turystycznych i podróżniczych, gdzie miejscowość konsekwentnie występuje jako miasteczko.

Koncentracja materialnych i niematerialnych wartości miejskiego dziedzictwa kulturowego w Lanckoronie oraz posiadanie praw miejskich w przeszłości to niewątpliwie ważne przesłanki w staraniach o przywrócenie praw miejskich, spełniające wymogi Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 9 sierpnia 2001 roku¹⁵, określającego tryb postępowania w takich sprawach. Jednakże by władze gminy mogły wystąpić ze stosownym wnioskiem do organów administracji państwowej, musiał zostać spełniony jeszcze jeden warunek, czyli przeprowadzenie konsultacji społecznych z mieszkańcami. W latach 2005–2007 samorząd gminy rozważał szanse przywrócenia Lanckoronie praw miejskich, jednak ostatecznie nie zdecydował się wystąpić z oficjalnym wnioskiem z powodu braku jednoznacznej akceptacji pomysłu przez mieszkańców¹⁶:

Obecnie władze Lanckorony podejmują starania o to, by przywrócić prawa miejskie, co nie byłoby korzystne ze względów finansowych, bo odpadłyby wszelkie ulgi, które przysługują wsi. Dlatego też mieszkańcy raczej niechętnie podchodzą do tego (2005)¹⁷.

Lub przeciwnie:

Jest przyzwolenie mieszkańców na wiejskim zebraniu, by starać się o prawa miejskie (2005).

Próbie ponowiły nowe władze samorządowe w 2016 roku, nie bacząc na niepowodzenie pierwszej ani na zaawansowane zmiany w różnych sferach lokalnego życia, o których już wspomniałam powyżej. Przy zdecydowanym poparciu większości

¹³ Jeden z pierwszych przewodników turystycznych, wydany w 2002 roku z inicjatywy gminy i we współpracy z lokalnymi regionalistami, zatytułowano *Lanckorona. Miasteczko na wzgórzu*.

¹⁴ „Anioł w miasteczku”.

¹⁵ Dz. U. z 2014 r. poz. 310.

¹⁶ Nie udało mi się znaleźć oficjalnych dokumentów poświadczających te starania, opieram się na opinii rozmówców.

¹⁷ W nawiasach podaję rok uzyskania informacji.

radnych wójt ogłosił konsultacje społeczne (Uchwała Nr XIV/122/16)¹⁸. Na pytanie: „Czy jest Pan/Pani za nadaniem statusu miasta miejscowości Lanckorona?” pozytywnie odpowiedziało zaledwie 108 osób, przeciwnych było 238. Co ważniejsze frekwencja była wyjątkowo niska¹⁹. Mimo fiaska decydenci nie zrezygnowali z planów i przygotowali dodatkowe argumenty do zmiany statusu Lanckorony. Na zlecenie wójta wykonano projekty nowej flagi, pieczęci i herbu dla przyszłego miasta²⁰. W listopadzie 2016 roku uchwałą Rady Gminy zmieniono lokalne nazewnictwo²¹, co wywołało niezadowolenie²².

Kilka lat później te same władze samorządowe jeszcze raz spróbowały zmienić status miejscowości z wiejskiej na miejską (Zarządzenie Nr 21/2022). 17 marca 2022 roku w Gminnym Ośrodku Kultury w Lanckoronie odbyły się społeczne konsultacje w formie bezpośredniego spotkania z mieszkańcami. Poprzedziła je szeroka akcja informacyjna na internetowej stronie gminy, na tablicach ogłoszeń *in situ*, upubliczniono i rozprowadzono ulotki informacyjne i ankiety. Podczas zebrania konsultacyjnego władze przedstawiły projekt uchwały dotyczącej nadania Lanckoronie statusu miasta oraz szczegółowo omówiły różnice między gminą wiejską a miejsko-wiejską, jaką mogłaby się stać po przywróceniu Lanckoronie praw miejskich. Ponownie mieszkańcy nie zaakceptowali projektu uchwały²³. We wrześniu tego samego roku powtórzono konsultacje, tym razem w każdym sołectwie gminy w wyraźnie określonym dniu i godzinach (Uchwała nr XLI/258/2022). Znow przed mieszkańcami postawiono to samo pytanie i rezultat był podobny²⁴. Po ostatnich wrześniowych głosowaniach zmieniło się stanowisko radnych, którzy zdecydowaną większością głosów zgodzili się z wolą mieszkańców (Uchwała

¹⁸ Odbyły się w maju i w czerwcu 2016 roku we wszystkich pięciu sołectwach: w Lanckoronie, Izdebniku, Skawinkach, Jastrzębi i Podchybiu; a w niedzielę 26 czerwca – głosowanie.

¹⁹ Do urn poszło 375 osób z ponad 4 tysięcy uprawnionych do głosowania. Relatywnie największe zainteresowanie ujawniło się w Lanckoronie, gdzie głosowało 240 osób, 50 za, 169 przeciw, 3 wstrzymały się. Wyniki głosowania udostępniono w budynku gminy oraz na: <https://bip.malopolska.pl/uglanckorona>.

²⁰ Celem było przywrócenie pierwotnego herbu. Od lokacji miasta Lanckorona miała herb nadany przez Kazimierza Wielkiego (złota korona na niebieskim tle), w 1797 roku cesarz Franciszek II do korony dodał laurowy wieniec oraz napis: *Sigillum Regiae Civitatis Landskoroniensis* (Herb Królewskiego Miasta Lanckorona).

²¹ Nazwy ulic zmieniano kilkakrotnie w różnym czasie, formalnie trzy razy – w 2012 i 2016 (kolejne Uchwały: Nr XIX/141/12; Nr XX/157/12; Nr XIX/162/16), natomiast wcześniej istniało lokalne, zwyczajowe nazewnictwo poszczególnych stref i kilku ulic, które nie miało administracyjnej mocy. Zmiany w nazewnictwie, formalne i nieformalne, przybrały na sile w miarę przekształcania Lanckorony w turystyczne miasteczko.

²² „Stowarzyszenie Mieszkańcy Razem” zaskarżyło uchwałę w Wydziale Prawnym i Nadzoru Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w Krakowie, który podtrzymał jej legalność. Kolejne wnioski Stowarzyszenia złożone w Urzędzie Gminy, poparte podpisami kilkuset przeciwników wprowadzenia zmian nazewnictwa, nie przyniosły pożądanego efektu (Post... 2016; Płaszczycza 2017).

²³ Stawiło się 80 osób, wypełniono 65 ankiet, oddano dwie puste. Za przywróceniem praw miejskich optowały 4 osoby, przeciwne zdanie wyraziło 41 ankietowanych, 5 osób zakreśliło rubrykę „nie mam zdania”, reszta głosów dotyczyła spraw pobocznych. Wyniki konsultacji udostępniono w budynku gminy oraz na: <https://bip.malopolska.pl/uglanckorona>.

²⁴ Do urn poszło 729 osób spośród 4892 uprawnionych do głosowania, za wnioskiem pozytywnie opowiedziało się tylko 79 mieszkańców, przeciw – 634, reszta wstrzymała się lub oddała głosy nieważne.

Nr XLIV/272/2022). Pomimo braku poparcia, wójt gminy zapowiedział, że złoży do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji wnioski o nadanie Lanckoronie statusu miasta. Rozporządzenia Rady Ministrów z lat 2023 i 2024 nie uwzględniły Lanckorony w wykazie miejscowości, które uzyskały prawa miejskie.

Argumenty zwolenników i przeciwników idei powrotu do statusu miasta były jak dwie strony medalu. Nieliczni apologeti miejskości podkreślali powrót do wielowiekowej tradycji i historii, podniesienie prestiżu Lanckorony, zwiększenie dynamiki rozwoju pod wieloma względami (ekonomicznym, urbanistycznym, przemysłowym, turystycznym, rewitalizacyjnym, kulturalnym), a tym samym podniesienie atrakcyjności Lanckorony i gminy dla inwestorów i nowych osiedleńców. Natomiast liczniejsi przeciwnicy owe perspektywy rozwoju postrzegali jako zagrożenie dla jakości życia, wielorako je definiując, m.in. jako: wzrost podatków, wstrzymanie unijnych funduszy ukierunkowanych na wieś, nadmierny napływ nowych osiedleńców, niekontrolowany rozwój turystyki, utratę spokoju. Konsultacje społeczne w sprawie nadania praw miejskich z lat 2016 i 2022 ujawniły zróżnicowane postawy społeczne, sprzeczne grupy interesów ekonomicznych. Jednak najbardziej uderza niska frekwencja, która świadczy o niewielkim społecznym zainteresowaniu zmianą statusu wiejskiego na miejski.

WIEŚ CZY MIASTO – LOKALNE PARADOKSY

W początkowym okresie transformacji dążenia władz gminy i społecznych liderów współgrały z głęboko tkwiącą w lokalnej pamięci miejską przeszłością – trwałą strukturą, która do początku wieku XXI pełniła rolę nobilitującego wyróżnika lanckoronian od wiejskich sąsiadów:

Pani, przed wojną to było miasto, trochę bogatych gospodarzy, reszta – małe pola, a ziemia licha, nieurodzajna, trudne było życie. Ale my byli miastem, naokoło wieś, to był honor żyć w Lanckoronie (1997).

Lanckorona tym się wyróżnia od wsi sąsiednich, że była miastem. Panuje tu takie poczucie lepszości (2005).

Z tego też powodu w jednej z sąsiednich wsi lanckoronian określano mianem „pierony lanckorońskie” (1991). Przedwojenna miejska Lanckorona wyobrazeniowo funkcjonowała jako mityzowane odniesienie do zgrzebnej, skromnej i złożonej rzeczywistości PRL-u:

Komuniści wszystko popsuli. Pensjonaty, co wybudowane przed wojną, zamknęli, no zabrali. Przed wojną pobudowali dużo willi, z Krakowa przyjeżdżali, kupowali ziemię i budowali się. Na lato goście zjeżdżali, wesoło było. O Lanckoronie pisali w gazetach (1997).

Rozmówcy idealizowali świat przeszłości – tej dalszej kojarzonej z wysokim prestiżem staropolskiego, królewskiego miasta niemal „równoznacznego z Krakowem” (1997), jak i bliższej, sprzed II wojny światowej. W odniesieniu do międzywojnia najbardziej

Najbardziej interesujące były wyniki w Lanckoronie, głosowało 510 osób z 1656 uprawnionych, za – 49, przeciw – 455. Wyniki konsultacji zob. j.w.

akcentowali wspólnotowe cechy ówczesnego życia, przyjazną koegzystencję z przybyłymi z zewnątrz: z właścicielami powstałych wtedy willi i pensjonatów, z letnikami zjeżdżającymi do bardzo wówczas modnego wakacyjnego miasteczka (Godula-Węclawowicz 2020). Wspominali działalność kółka rolniczego i Kasy Stefczyka, które „dużo ludziom pomogły w potrzebie”, organizacji PSL „Wyzwolenie”, a w szczególności jej członka, Stanisława Putka, posła na sejm, który „walczył o Lanckoronę, żeby utrzymała prawa miejskie” (1979). Dla porządku dodam, że zmityzowany obraz przeszłości funkcjonował niezależnie od realiów ówczesnego życia (np. niskiej jakości warunków mieszkaniowych, rozdrobnienia gospodarczego, niskiej dochodowości, konfliktów międzyludzkich itp.), które równolegle były przywoływane, co znakomicie oddaje też pierwsza cytowana powyżej wypowiedź.

W perspektywie tematyki niniejszego opracowania istotny jest jeszcze jeden aspekt. – dystans mieszkańców wobec administracyjnego statusu Lanckorony jako wsi (Godula-Węclawowicz 2010). Na pytanie o charakter miejscowości najczęściej wskazywano na coś pośredniego: „Ani wieś, ani miasto, coś pomiędzy” (2007). Mieszany charakter miejscowości celnie uchwyciło wielu rozmówców, na przykład: „Lanckorona jest miastem i wsią jednocześnie”, o miejskości świadczy „rynek, zamek, ulice, alejki – miejsca, do których można spacerować, a z drugiej strony – wszyscy się tutaj znają [...], panuje tutaj duża nietolerancja” (2007). Inny także uwypuklił aspekty zarówno miasteczka: „architektura, ulice z własnymi nazwami”, jak i wsi, ale ocenił je odmiennie od cytowanej powyżej: „To w pozytywnym znaczeniu brak anonimowości, czyli wszyscy się znają, pozdrawiają” (2007). Odwoływano się też do letniskowych tradycji silnie kojarzonych z miejską przeszłością: „Tu było miasto i letnisko, letników dużo w lecie zjechało, były wczasy, dzieci na koloniach, szli na basen, do lasu, do «Sielanki» na dancin’g” (1994).

Lokalna pamięć ewoluuje, będąc wypadkową przeobrażeń ustrojowych, procesów globalizacyjnych, wprowadzenia programów unijnych, zmienionej struktury społecznej i gospodarczej. Moje obserwacje terenowe ujawniły narastające rozczarowanie kierunkiem przeobrażeń, o czym już szerzej pisałam (Godula-Węclawowicz 2020). Przypomnę tylko, że z wypowiedzi mieszkańców wyłonił się smutny obraz rodzimej miejscowości ślepo podporządkowanej naczelnej idei rozwoju turystyki, dewaluującej przestrzeń publiczną, z której czują się wykluczeni. Rozmówcy (odwołując się do opinii wyrażonych przez autochtonów) nostalgicznie przywoływali Lanckoronę powojenną, czyli wiejską, w sferę niepamięci odsuwając ograniczenia i uciążliwą codzienność życia w systemie epoki PRL-u. W jej idealnym obrazie akcentowali wspólnotowość, skojarzoną z takimi wartościami jak: dom, rodzina, sąsiedztwo, pomoc wzajemna (np. prace rolne, zbiórka na rzecz pogorzalców), bliskie kontakty międzyludzkie w kręgu rodzinnym, towarzyskim, sąsiedzkim, wiejskim (np. posiadanie przed domami i dzielenie się miejscowymi informacjami, wzajemne odwiedziny i uczestnictwo w rozmaitych uroczystościach: weselach, imieninach, pogrzebach itp., zabawy i festyny dla wsi organizowane przez Ochotniczą Straż Pożarną, przyjezdne kino wyświetlające filmy w sali OSP, przedstawienia jasełkowe dla dzieci w budynku dawnej szkoły, lokalne rytuały związane z cyklem świąt dorocznych: zimowe kołędowanie z gwiazdą, turoniem, karnawałowi przebierańcy, palenie ognisk na granicy wsi w Zielone Świątki, uroczystości religijne

w przestrzeni publicznej i inne). Znamienne, że wspólnotowy aspekt życia dostrzegł też nowo osiedlony w Lanckoronie we wczesnych latach 70. Kazimierz Wiśniak, scenograf, malarz, rysownik, współtwórca „Piwnicy pod Baranami”, który tak je zapamiętał:

Mieszkańcy wylegali na rynek w niedzielę po sumie. Gospodarze odświętni, w czarnych ubraniach i kapeluszach. Był gwar, bo załatwiano między sobą interesy, przekazywano nowinki. Cisza zalegała, gdy dobosz zaczynał walić pałkami w bęben. Wtedy wszyscy zbliżali się pod budynek dawnego magistratu, gdzie nad wejściem, wymalowany na owalnej blasze wisiał herb miasteczka: zielony wieniec laurowy ze złota, nad nim korona królewska na niebieskim tle i napisem w otoku: *Sigillum reggiae civitatis Lanckoronensis*. Pod tym herbem, na schodach ustawił się sołtys i wygłaszał zebrany komunikaty, tak jak bywało w danych wiekach (2012, s. 84).

Wyobrazeniowa, idylliczna wspólnotowość ujawniła się na wielu płaszczyznach: w codziennym bytowaniu, w sferze religijnej, świątecznej, ludycznej, w relacjach społecznych. Lokalnym paradoksem jest, że wcześniej wspólnotowość mieszkańcy łączyli z miejskim statusem Lanckorony. Wniosek jest jednoznaczny, nie tyle realna miejskość czy wiejskość były i są preferowaną wartością, ile mityzowana wspólnotowość. Wspólnotowość, która jest atrybutem stylu życia społeczności lokalnej, powiązanej siecią wspólnie wyznawanych wartości, przekonań, postaw rozwijających się w relacji do przestrzeni – co niezwykle celnie Stanisław Ossowski nazwał kiedyś „ojczyzną prywatną”, zwracając uwagę na przywiązanie do rodzimego świata (1946, s. 162–172). Wyobrazeniowa wspólnotowość jest wynikiem niezadowolenia z kierunków rozwoju lokalnego – w PRL-u oraz współczesnej transformacji ustrojowej. Równocześnie można ją widzieć jako wypadkową pracowitej codzienności rolniczo-rzemieślniczej społeczności Lanckorony i powiązanej z nią obyczajowości. Bardzo dobrze pamiętaną, bo przez wiele lat to ona była decydującym wykładnikiem endogennego stylu życia, jego intensywnego doświadczania i przeżywania.

Kolejny paradoks to skojarzenie jej z formalnym wiejskim statusem. Stosunkowo krótkim, liczącym niespełna sto lat w porównaniu z blisko sześcioma stuleciami miejskiej historii. A przecież rolniczo-rzemieślniczy styl życia był wpisany w charakter Lanckorony od chwili jej miejskiej lokacji i kontynuowany przez kilka stuleci, w PRL-u funkcjonował w odmianie chłopsko-robotniczej aż do transformacji po 1989 roku. Natomiast w procesie tworzenia dziedzictwa ze złożonego i bogatego korpusu przeszłości wybrano elementy przynależne do tzw. wielkiej historii, ale pominięto „małą historię”, z którą utożsamia się duża część jego depozytariuszy. Trafnie ujął to jeden lanckoronianin: „Obraz Lanckorony tworzą ludzie przyjezdni, głównie z Krakowa i Wadowic [...] wprowadzają nowe zwyczaje, natomiast miejscowi mają jeszcze typowo wiejskie nawyki” (2007).

Być może tu leży przyczyna praktyk oporu autochtonów, czyli niewielkiej frekwencji w głosowaniach nad zmianą statusu, nieuczestniczenia w nowych wydarzeniach, odbywających się w przestrzeni publicznej (festiwale, koncerty, rajdy itp.). Postrzegane są jako zjawiska obce, niewpisujące się w lokalne tradycje kulturowe w przeciwieństwie do przemarszu orszaku Trzech Króli, połączonego z inscenizacją żywej szopki i śpiewaniem kołęd na rynku, w otoczeniu kramów z różnościami i stoiskiem z pierogami



Il. 5. Lanckorona, tablica 650-lecia praw miejskich pod kartuszem herbowym na ścianie dawnego magistratu, fot. Róża Godula-Węcławowicz 2021

i grzańcem. Ostatnie wzmiankowane widowisko, także przecież nowe, przyciąga liczne grono autochtonów, a znacznie mniej nowych osadników. Podobną skalę frekwencji zaobserwowałam przy okazji uroczystości, która odbyła się w jubileuszowym 2016 roku, na dodatek – w czasie konsultacji zakończonych niekorzystnie dla zwolenników przywrócenia praw miejskich. Z inicjatywy władz samorządowych w ramach świętowania 650-lecia nadania praw miejskich odsłonięto tablicę upamiętniającą średniowieczną lokację. By uczynić zadość historii, tablicę wmurowano w ścianę budynku dawnego magistratu w północnej pierzei rynku, poniżej wizerunku miejskiego herbu Lanckorony w postaci nadanej przez cesarza Franciszka II. Na tablicy umieszczono napis: „W 650-tą rocznicę lokacji Miasta Lanckorona nadanej przez króla Kazimierza Wielkiego 1366 r. – 2016 r. 18 czerwca A. D. 2016 Mieszkańcy Lanckorony”.

Spektakularnego aktu dopełnili najstarszy mieszkaniec i kilkuletnia dziewczynka, tym samym spajając symboliczną klamrą przeszłość i przyszłość. Nie będzie chyba nadużyciem interpretacyjnym, by dwa ostatnie wzmiankowane wydarzenia czytać jako manifestację wspólnotowości. Co więcej, we współczesnej Lanckoronie dostrzega ją też Jola Hytkowska, od 2013 roku właścicielka gospodarstwa agroturystycznego „Zagroda Ławeczki”:

Bardzo mnie fascynują małe społeczności – każda osoba, która do niej należy wnosi coś od siebie i to stanowi najcenniejszą wartość. Nie da się inaczej – nie zapominam o korzeniach, wnoszę coś

od siebie i trochę muszę się też dostosować. Moje dostosowanie polega m.in. na tym, że nie pracuję w niedzielę, a jak są wykopki u sąsiadów to naturalne jest, że idę pomóc. Podoba mi się kultywowanie tradycji – warsztaty rękodzieła czyli darcie pierza, majówki w kapliczce na górcie, to, że idąc na spacer z psami muszę zaplanować z godzinę więcej czasu na rozmowy z ludźmi po drodze. [...] Uprościłam życie, uczę się wielu nowych rzeczy – uprawy ziemi, renowacji mebli, sama wykonuję mnóstwo prac remontowych w domu, wyszyję też dla siebie lnianą sukienkę. Życie tutaj wyznacza inny rytm – wystarczy uważnie obserwować naturę i słuchać drugiego człowieka. Tu się nie da być złym człowiekiem. [...] Mam tu tylu przyjaciół – Lanckorona jest niesamowita, nigdy nie zdarzyło się, żebym była głodna, żeby mi czegoś brakowało, pomagamy sobie nawzajem. Jest tak, że zawsze można tu liczyć na wsparcie i pomoc. Tu nie jest się samotną wyspą (Gajos 2018).

Jak widać, w kontekście lanckorońskiego dylematu wiejskości i miejskości obecna jest jeszcze jedna narracja. Równie wyidealizowana wyraźnie nawiązuje do utrwalonego w polskiej kulturze sielankowego obrazu wiejskiego stylu życia nałożonego na współczesny trend *slow life*. Wyraża je ciąg skojarzeń: cisza – uwolnienie od miejskiego zgiełku, ulicznego gwaru; spokój – wolniejsze tempo życia, bez pośpiechu; przyjazne relacje społeczne – rozmowy, spotkania, pomoc w potrzebie; czyste powietrze pozbawione smogu – pachnący las; bliskie obcowanie z przyrodą – uroki krajobrazu, rozległe widoki, świergot ptaków; swoista estetyka przestrzeni – malownicze uliczki, zabytkowe domy i malwy w przydomowych ogródkach; wiejskie smaki – świeży chleb z miejscowej piekarni, jajecznica z jaj od kur lokalnego chowu. Dla niektórych właśnie taka wizja życia zdecydowała o osiedleniu się²⁵ w Lanckoronie. Uwiodła wspomnianą powyżej Jolę Hytkowską, która kiedyś okazjonalnie tu zawitała i została:

Spacerowałam po Lanckoronie, przysiadłam na ławeczce w rynku i zobaczyłam kobietę – najpierw usłyszałam szuranie patyków po bruku, a potem ją zobaczyłam – z chrustem na plecach. To był moment zaskoczenia i zachwytu jednocześnie – pomyślałam sobie – Co to jest za miejsce? Ja, w takim pędzie wielkomiejskim, a tu – ta kobieta, te domki, ten ryneček, i ten chrust. Postanowiłam poszukać pokoju do wynajęcia. To wydarzyło się prawie 10 lat temu. Kiedy po krótkim czasie zaczęłam prowadzić zajęcia artystyczne z dziećmi w „Cafe Arka” i poznawać fantastycznych ludzi pomyślałam, że to idealne miejsce, żeby tu żyć. Że to chyba jest miejsce, które mnie wybrało. I zaczęłam szukać domu (Gajos 2018).

Zauroczyła wielu „wrażliwców” rozmaitych profesji, o których snuje opowieści Kazimierz Wiśniak w autobiograficznym albumie *Życie ze sztuką splecione*; także i samego autora już w czasie pierwszego pobytu w 1969 roku:

Zauroczyło mnie to bajkowe miasteczko z powolnie toczącym się czasem. Płatanina uliczek zachęcała do spacerów wśród starych sadów i ogródków. Przyjeżdżałem tu każdego roku. Nie wyobrażałem sobie wakacji bez Lanckorony i jej serdecznych mieszkańców. [...] W 1972 roku kupiłem parcelę i wkrótce zamieszkałem już we własnym, świeżo zbudowanym domu (Wiśniak 2012, s. 84–85).

Idealistyczne wyobrażenie o Lanckoronie miała Zofia Oszacka, lanckoronianka z wyboru od wczesnych lat 90., gdy aktywnie włączyła się w lokalne inicjatywy mające pobudzić rozwój

²⁵ Stałym lub czasowym – zob. Godula-Węclawowicz 2020.



Il. 6. Lanckorona, „Cafe Arka” w starym domu – popularne miejsce spotkań, koncertów,
fot. Tomasz Węcławowicz 2019

Lanckorony. Kontynuowała je i rozwijała aż do roku 2014, sprawując tu urząd wójta przez trzy kadencje od 2002 roku, czyli w okresie najintensywniejszych zmian gospodarczo-społeczno-kulturowych. Zainspirowana miasteczkami Nowej Anglii na wschodnim wybrzeżu USA oraz włoskiej Toskanii, ich urokliwą architekturą i samoorganizacją mieszkańców, zamarzyła, by „tę biedną, zapuszczoną miejscowość” (Paradowska 2010) w ten sposób przekształcić. Tym „złotym czasem” odniesienia było międzywojenne letnisko:

Już w latach 20. ubiegłego wieku Lanckorona przeżywała swój złoty okres, było tu 14 pensjonatów z francuskimi kucharzami, odbywały się dancingi, gości dorożkami dowożono ze stacji Kalwaria Zebrzydowska. To było letnisko pełną gębą (Paradowska 2010).

Równocześnie przyświecała jej idea zrównoważonego ekologicznie i społecznie sposobu życia:

Lanckorona może być sposobem na życie, może być stylem życia, ale nigdy nie będzie w tak zwanym mainstreamie. Tutaj idealnie sprawdza się to, co lansuje międzynarodowy ruch *slow*, czyli powolne smakowanie życia, cieszenie się każdą chwilą, dostrzeganie rzeczy, których w mieście się nie widzi. To jest na przykład możliwość uprawiania warzyw w ogródku, wspólnego biesiadowania z przyjaciółmi. Tu jest spokój inspirujący do cieszenia się normalnym życiem.



Il. 7. Lanckorona, współczesna stylizacja wiejskości, fot. Tomasz Węclawowicz 2019

[...] Myślę, że to mieszkańcy, którzy w 95 proc. żyją tu z dziada pradziada, nadają ton. To oni uprawiają warzywa i gotują wspólnie. Coraz rzadszy jest w Polsce zwyczaj siedzenia na przyzbie, a tu on jest. Gdy idzie się uliczkami, można zobaczyć niesłychane sceny, dlatego Lanckorona jest takim magnesem dla fotografów. Wczoraj zobaczyłam taką: ludzie siedzą sobie przed domkami na stołeczkach i rozmawiają, omawiają jakieś wydarzenia z miejscowego rynku, a nad nimi leniwie leży na parapecie zewnętrznym zupełnie zrelaksowany, rozluźniony kot. Malarskie ujęcie (Paradowska 2010).

Wyobraźniowa idylliczność wsi nacechowana ekologicznie z powodzeniem przeciwstawia się miejskiemu stylowi życia. Ma też znaczenie komercyjne, ma przyciągnąć turystów i w tym celu jest świadomie stosowana przez część mieszkańców – właścicieli pensjonatów, gospodarstw agroturystycznych, kawiarni i restauracji. Już podczas pierwszej (nieoficjalnej) przymiarki do zmiany statusu miejscowości

właścicielka gospodarstwa agroturystycznego, która niedawno wybrała Lanckoronę „jako dobre miejsce do życia, jest tu cisza i spokój”, wprawdzie przyznała, że Lanckorona nie jest typową wsią i przypomina miasteczko, jednakże:

No, nie chciałabym, żeby Lanckorona uzyskała prawa miejskie w tej chwili, nie byłoby to korzystne w wielu wypadkach. Chodzi tu przede wszystkim o to, że w razie uzyskania praw miejskich gospodarstwa agroturystyczne straciłyby rację bytu. Wszystko to, co miasteczko może zaoferować to jest, a status jest niepotrzebny już (2007).

Niemal te same argumenty przytoczyła w gorącym czasie 2022 roku na antenie radia Kraków wspomniana wcześniej Jola Hytkowska, jedna z przeciwniczek zmiany statusu na miejski:

Chodzi o to, by zachować sielskość tego miejsca, charakter, klimat, zabudowę. Lanckorona to zdecydowanie wieś. Myślę, że to jest grupa interesów, która ma ambicje, żeby przeforsować ten pomysł. Tutaj jest taka kwestia w Lanckoronie, że mnóstwo biznesów stoi na funduszach wiejskich i agroturystykach. Przemianowanie Lanckorony na miasto utraciłoby te biznesy i trzeba przede wszystkim myśleć o ludziach (Awantura... 2022).

Paradoksem jest, że sielsko-wiejsko-ekologiczny wizerunek Lanckorony towarzyszył kreacji dziedzictwa kulturowego na podstawie miejskiej przeszłości, z której wyselekcjonowane atrybuty odegrały kluczową rolę w rozpropagowaniu marki miejscowości. Strategia konstruowania kulturowego dziedzictwa miejscowości spowodowała zwrot w kierunku wiejskości i wykreowała sielankowo-ekologiczny jej obraz o wyraźnie komercyjnym podłożu.

W STRONĘ KONKLUZJI

Strategie i praktyki kreowania nowego wizerunku Lanckorony okazały się niezwykle skuteczne, powodując pożądaną jej rozpoznawalność nie tylko w regionie małopolskim, ale i w skali ogólnopolskiej. Wykreowana marka bardzo dobrze funkcjonuje w przestrzeni komercyjno-turystycznej. Natomiast intencjonalny i monotematyczny wybór treści przy świadomym pominięciu innych, instrumentalne ich wykorzystanie w powiązaniu ze strategiami i praktykami rozwoju doprowadziły do rozbicia lokalnej wspólnoty i wyraźnie przeszkodziły w tworzeniu nowej. Różne są mechanizmy jej powstawania, a pamięć lokalna i tradycja stanowią jej podstawową materię, nadzwyczaj wrażliwą na zewnętrzną ingerencję i trudno poddają się instytucjonalnym działaniom. Nie sprawdziła się wizja rozwoju optymistycznie nakreślona w 1999 roku:

[W] oparciu o posiadane wartości historyczne, dziedzictwo kultury, walory przyrodnicze oraz mądrość i umiejętność współpracy mieszkańców w dążeniu do osiągnięcia wspólnych celów [...] gmina Lanckorona będzie miejscem, które każdy z mieszkańców z dumą będzie nazywał swoim domem i do którego z przyjemnością będzie wracał. [...] Społeczność Lanckorony ceniąc własne przekonania i hierarchie wartości będzie równocześnie otwartą, przyjazną i tolerancyjną w stosunku do odmiennych przekonań przybywających tu turystów i ludzi osiedlających się na terenie gminy

i lokujących tu swoje inwestycje. Wzajemne zrozumienie i współpraca będzie tu czymś naturalnym (Strategia... 1999–2015).

Spuścizna kulturowa tylko pozornie bywa oczywista i jednoznacznie wartościowana. To nadzwyczaj złożona i skomplikowana struktura. Skomodyfikowana i potraktowana przedmiotowo, a nie autotelicznie i procesualnie – jako tworzenie kruchej relacji między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, może nie tylko wywołać napięcia, ale i dzielić lub powodować poczucie wykluczenia. Tym samym zaprzecza przeważającemu wśród polskich badaczy pogładowi „o pozytywnej roli dziedzictwa w tworzeniu i wzmacnianiu kapitału społecznego, w umacnianiu wspólnotowości i pamięci zbiorowej, odbudowywaniu więzi społecznych i kształtowaniu tożsamości kulturowej”, przy bardzo nielicznych wnioskach odmiennych, co pokazał najnowszy przegląd polskich publikacji o dziedzictwie lokalnym (Murzyn-Kupisz, Hołuj, Działek 2022, s. 42–45).

Nawiązując do zasygnalizowanej we wstępie kategorii stylu życia, warto zwrócić uwagę na klasyfikację Hanny Podedwornej, która uważa, że:

Styl życia mieszkańców wsi może dziś oznaczać zarówno styl życia wyrażający wysoką jakość, jak i biedę, upośledzenie i marginalizację. I oba te style występują wśród mieszkańców współczesnej polskiej wsi. Pierwszy jest stylem będącym konsekwencją wyboru jednostki – zamieszkiwanie na wsi wynika z realizacji jej dążeń i aspiracji, drugi jest stylem z konieczności, gdzie pole wyboru jest bardzo ograniczone (2010, s. 43).

Kategoryzacja Hanny Podedwornej jest wynikiem oglądu społecznej rzeczywistości z pozycji *etic*. Emicjne podejście, jakie zastosowałam w lanckorońskich badaniach, sugeruje nieco inne ujęcie współczesnego wiejskiego stylu życia. Pierwszą kategorię określa indywidualizacja wyboru sposobów życia, drugą charakteryzują wspólnotowe zasady, opierające się na sieci powiązań w kręgu rodzinnym, krewniczym, sąsiedzim, lokalnym. Pierwsza kategoria dynamicznie się rozprzestrzenia, druga wykazuje tendencję zanikającą. Raczej współlistnieją obok siebie niż się wykluczają i coraz bardziej się przenikają.

Style życia są podłożem, z którego wyrastają obrazy wiejskiego życia. Przywołana autorka dostrzega dwie narracje wiejskości funkcjonujące w społecznym obiegu:

Jedna, określana jako sielankowa, postmodernistyczna, zawiera wysoko społecznie wartościowane elementy wiejskiego stylu życia. Zalicza się do nich współcześnie możliwość bliskiego kontaktu z przyrodą, brak zagrożeń ekologicznych, brak uciążliwości życia w wielkim mieście i różnorodne doznania estetyczne, jakich to obcowanie z przyrodą dostarcza. Druga narracja, premodernistyczna, obejmuje elementy negatywne, zapóźnienie, niedorozwój, zastój i towarzyszące im negatywne zjawiska społeczne, takie jak: bieda, bezrobocie, braki infrastruktury technicznej i ograniczony dostęp do usług publicznych (Podedworna 2010, s. 41).

Natomiast współczesna lanckorońska rzeczywistość potwierdza tylko narrację postmodernistyczną, podczas gdy druga – premodernistyczna nie ma tu racji bytu.

Wnioski wynikające z analizy lokalnej społeczności z pozycji *emic* mogą mieć bardziej uniwersalny wymiar, ale wymagają poszerzenia pola badań.

Pozycjonowanie się w kategoriach wieś–miasto ma charakter procesualny i dynamiczny, zależy od spłotu czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Niewątpliwie jest wynikiem dokonujących się przeobrażeń, powodujących, że coraz bardziej docenia się życie na wsi, o czym świadczą wyniki corocznych badań ankietowych *Polska wieś i rolnictwo*, systematycznie prowadzonych od 2003 roku przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi i udostępnionych na portalu rządowym²⁶. Rozwój terenów wiejskich spowodował, że pod wieloma względami wieś zbliżyła się do miasta i dawne podziały na miasto i wieś nie mają już racji bytu, pomiędzy nimi rozciąga się rozległa heterogeniczna przestrzeń ekonomiczna, społeczna, kulturowa, niepoddająca się binarnemu kategoryzowaniu. Jej poszczególne strefy nie mieszczą się w klasycznym przeciwstawieniu. Wybór między opcjami miasto czy wieś naznaczony jest doraźnymi celami: chęcią zmiany warunków życia, akceptacją lub niezadowoleniem z kierunku rozwoju, korzyściami lub zagrożeniami dla lokalnych grup interesu. A miasto czy wieś przestają być postrzegane jako cel sam w sobie i przywoływane są jako metafory, za którymi kryje się wielość aspektów, a tylko jednym z nich jest lokalne dziedzictwo kulturowe.

LITERATURA

- Ashworth Gregory 2004, *Tourism and the Heritage of Atrocity: Managing the Heritage of South African Apartheid for Entertainment*, University of Groningen.
- Ashworth Gregory 2015, Sfragmentaryzowane dziedzictwo. Sfragmentaryzowany instrument sfragmentaryzowanej polityki, [w:] tenże, *Planowanie dziedzictwa*, tłum. M. Duda-Gryc, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków, s. 91–104.
- Banaszkiewicz Magdalena, 2018, *Turystyka w miejscach kłopotliwego dziedzictwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Banaszkiewicz Magdalena 2022, *Tourism and Heritage in the Chornobyl Exclusion Zone*, Routledge, London.

²⁶ Ostatnie badanie przeprowadzono w 2024 roku (2511 wywiady bezpośrednie wspomagane komputerowo) z mieszkańcami obszarów wiejskich i miast. Wniosek: „Mieszkańcy obszarów wiejskich są «bardzo» lub «raczej» zadowoleni z tego, że mieszkają na wsi, a nie w mieście (łącznie zadowolenie z mieszkania na wsi wyraża 93,2% respondentów, z czego 48,5% to osoby bardzo zadowolone). Poziom zadowolenia z życia na wsi jest bardzo zbliżony do wyników uzyskanych w badaniu przeprowadzonym w 2023 roku. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku mieszkańców miast. Wprawdzie 84,4% jest zadowolonych z życia w mieście, ale «bardzo zadowolonych» jest tylko 28,5%. Respondenci z miast znacznie częściej niż mieszkańcy obszarów wiejskich deklarują chęć przeprowadzki (niemal połowa mieszkańców miast rozważa możliwość wyprowadzenia się na wieś). Ponad 70% badanych dostrzega pozytywne zmiany jakie zaszły w jakości życia w ciągu 20 lat członkostwa Polski w Unii Europejskiej. Poprawę wskazują nieco częściej mieszkańcy obszarów wiejskich niż mieszkańcy miast. Zdaniem ankietowanych, w tym okresie na obszarach wiejskich poprawiła się przede wszystkim infrastruktura – drogi lokalne i ich oświetlenie, dostęp do sieci wodociągowej, kanalizacyjnej i gazowej, a także dostęp do internetu i obiektów sportowych” (Raport z badania...2024).

- Bendix Regina F., Eggert Aditva, Peselmann Arnika (red.) 2012, *Heritage Regimes and the State*, Göttingen University Press, Göttingen.
- Berdecka Anna 1974, Nowe lokacje miast królewskich w Małopolsce w latach 1333–1370. Chronologia i rozmieszczenie, *Przegląd Historyczny*, t. 65, nr 4, s. 593–624.
- Bieniarzówna Janina 1953, Dwa wystąpienia chłopskie w starostwie lanckorońskim w latach 1670 i 1699/1700, *Przegląd Historyczny*, t. 44, nr 3, s. 334–351.
- Biskupska Kamilla, Ciechorska-Kulesza Karolina (red.) 2024, Kłopotliwe dziedzictwo, *Kultura i Społeczeństwo*, t. 68, nr 1, s. 3–16.
- Bukalska Izabela 2019, Recepcja metodologii teorii ugruntowanej wśród polskich badaczy – refleksje 50 lat po publikacji Barney’a G. Glasera i Anselma L. Straussa, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 15, nr 3, s. 92–114.
- Bukraba-Rylska Izabela 2008, *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bukraba-Rylska Izabela 2018, O potrzebie i korzyściach z badania wsi i rolnictwa w Polsce, *Więś i Rolnictwo*, t. 2, nr 172, s. 13–30.
- Buliński Tarzycjusz 2019, Informator, rozmówca, współnik. Obrazy relacji Antropologa z Innym, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, z. 1, s. 1–16.
- Chadha Ashish 2006, Ambivalent Heritage: Between Affect and Ideology in a Colonial Cemetery: Between Affect and Ideology in a Colonial Cemetery, *Journal of Material Culture*, vol. 11/3, s. 339–363, <https://doi.org/10.1177/1359183506068809>.
- Dymitrow Mirek 2015, The Concept of Urbanity in Light of the Municipal Reform in Interwar Poland / Pojęcie miejskości w świetle reformy gminnej w Polsce międzywojennej, [w:] R. Krzysztofik, M. Dymitrow (red.), *Degraded and Restituted Towns in Poland. Origins, Development, Problems / Miasta zdegradowane i restytuowane w Polsce. Geneza, rozwój, problemy*, Gothenburg–Warszawa, s. 61–115.
- Flyvbjerg Bent 2005, Pięć mitów o badaniach typu studium przypadku, *Studia Socjologiczne*, t. 177, nr 2, s. 41–69.
- Glaser Barney G., Strauss Anselm L. 1967, *Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine Transaction A Division of Transaction Publishers, New Brunswick (U.S.A.) – London (U.K.).
- Glaser Barney G., Strauss Anselm L. 2009, *Odkrywanie teorii ugruntowanej. Strategie badania jakościowego*, tłum. M. Gorzko, Zakład Wydawnictwo Nomos, Kraków.
- Godula-Węclawowicz Róża 2010, Miasteczko Lanckorona. Mityzacja przeszłości, [w:] B. Soukupová, H. Novotná, Z. Jurková, A. Stawarz (red.), *Evropské město. Identita, symbol, mýtus*, ZING PRINT, Bratislava, s. 167–173.
- Godula-Węclawowicz Róża, 2020, Tutejsi i przybysze. Przyczynek do autoetnografii Lanckorony, *Zeszyty Wiejskie*, z. 26, s. 203–220.
- Godula-Węclawowicz Róża, Węclawowicz Tomasz 2021, Lanckoroński pejzaż z problemami rewaloryzacji w tle. Cz. I / Lanckorona’s Townscape with a Range of Conservation and Renovation Problems in the Background: Part I, *Wiadomości Konserwatorskie – Journal of Heritage Conservation*, vol. 66, s. 134–143.
- Goszczyński Wojciech 2023, *Idylle, hybrydy i heterotopie. Wiejskość i jedzenie w alternatywnych sieciach żywieniowych*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa.
- Halamska Maria 2011a, Wiejskość jako kategoria socjologiczna, *Więś i Rolnictwo*, nr 1 (150), s. 37–54.
- Halamska Maria (red.) 2011b, *Więś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Halamska Maria 2013, Życie na wsi: elementy stylu życia, *Więś i Rolnictwo*, nr 1 (158), s. 25–43.
- Harrison Rodney 2010, The Politics of Heritage, [w:] R. Harrison (red.), *Understanding the Politics of Heritage*, Manchester University Press in association with the Open University, Manchester, s. 5–42.

- Harrison Rodney 2012, Forgetting to Remember, Remembering to Forget: Late Modern Heritage Practices, Sustainability and the 'Crisis' of Accumulation of the Past, *International Journal of Heritage Studies*, vol. 19/6, s. 579–595.
- Harrison Rodney 2013, *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York.
- Harrison Rodney 2015, Beyond „Natural” and „Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene, *Heritage & Society*, vol. 8, nr 1, s. 24–42.
- Harrison Rodney 2019, On Heritage Ontologies: Rethinking the Material Worlds of Heritage, *Anthropological Quarterly*, vol. 91, nr 4, s. 1365–1384.
- Hayano David M., 1979, Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects, *Human Organization*, vol. 38, nr 1, s. 99–104.
- Holton Judith A., Walsh Isabelle 2017, *Classic Grounded Theory: Applications With Qualitative and Quantitative Data*, Sage Publications, Los Angeles.
- Hryhorczuk Nicholas 2019, *Radioactive Heritage: The Universal Value of Chernobyl as a Dark Heritage Site*, „Qualitative Inquiry”, vol. 25 (9–10), s. 1047–1055.
- Janas Krzysztof 2020, Miejskość jako styl życia, czyli gdzie się podzieli nowi mieszkańcy? *Przegląd Socjologiczny*, nr 69 (2), s. 73–94.
- Jurek Tomasz (red.) 2010–2022, *Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, edycja elektroniczna <http://www.slownik.ihpan.edu.pl/index.php>, s. 420–426.
- Kacperczyk Anna (red.) 2014, Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii, *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 10, nr 3, s. 32–74.
- Kafar Marcin, Kacperczyk Anna (red.) 2020, *Autoetnograficzne „zbliżenia” i „oddalenia. O autoetnografii w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Konecki Krzysztof 2018, Classic Grounded Theory – The Latest Version: Interpretation of Classic Grounded Theory as a Meta-Theory for Research, *Symbolic Interaction*, vol. 41, s. 547–564.
- Kowalski Krzysztof 2017, Od zabytku do dyskursu. O kilku źródłach współczesnej definicji dziedzictwa, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*, t. 45, z. 1, s. 1–14.
- Kruczek Zygmunt, Nowak Agnieszka 2019, Miasto w cieniu muzeum. Problemy rozwoju turystyki w Oświęcimiu, *Tourism*, t. 29, nr 1, s. 47–55.
- Krzemiń Marek P. 2016, *Lanckorona*, Agencja Reklamowo-Wydawnicza „Ostoja”, Cianowice.
- Lenczowski Franciszek 1973, Z dziejów Lanckorony, *Studia Historyczne*, R. 16, nr 4, s. 569–583.
- Łaciak Beata 2010, Skąd się biorą nasze style życia i jakie mają znaczenie dla rozwoju Polski oraz polityki publicznej? [w:] taż (red.), *Polskie style życia. Między miastem a wsią*, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk, s. 5–11.
- Macdonald Sharon 2009, *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, London.
- Macdonald Sharon 2013, *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*, Routledge, New York.
- Meskill Lynn 2002, Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology, *Anthropological Quarterly*, vol. 75, nr 3, s. 557–574.
- Meskill Lynn 2018, *Future in Ruins. UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*, Oxford University Press, Oxford.
- Mitkowska Anna 2019, Lanckorona's Market Square in the Context of the Landscape, *Technical Transaction*, vol. 116, nr 4, s. 45–70.
- Murzyn Michał 2016, Od pojęcia zabytku do koncepcji dziedzictwa kulturowego, [w:] Ł. Gaweł, W. Pokojka, A. Pudełko (red.), *Ochrona i zarządzanie dziedzictwem kulturowym*, Wydawnictwo Attyka, Kraków, s. 13–43.
- Murzyn-Kupisz Monika, Hołuj Dominika, Działek Jarosław 2022, *Dziedzictwo kulturowe w badaniach*, t. 3: *Społeczno-ekonomiczne oddziaływanie dziedzictwa kulturowego Stan badań oraz perspektywy i potrzeby badawcze w kontekście polskim*, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej, Uniwersytet Jagielloński, Warszawa–Kraków.

- Nieroba Elżbieta, Czerner Anna, Szczepański Marek S. (red.) 2009, *Między nostalgią a nadzieją. Dziedzictwo kulturowe w ujęciu interdyscyplinarnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Ossowska Maria 1973, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ossowski Stanisław 1946, Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny, *Mysł Współczesna*, lipiec, s. 154–175.
- Owsianowska Sabina, Banaszek Magdalena 2015, Trudne dziedzictwo a turystyka. O dysonansie dziedzictwa kulturowego, *Turystyka Kulturowa*, nr 11, s. 6–24.
- Peckham Robert Shannan (red.) 2003, *Rethinking Heritage: Cultures and Politics in Europe*, I. B. Tauris & Company, London, s. 206.
- Perzanowski Zbigniew 1993, Lanckorona. Powstanie miasta i dzieje jego rozwoju do końca XVI wieku, [w:] J. Hrobaczyński, A. Jureczko, M. Śliwa (red.), *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kirykowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Wydawnictwo i Drukarnia Secesja, Kraków, s. 157–171.
- Podęzorna Hanna 2010, Styl życia mieszkańców wsi, [w:] B. Łaciak (red.), *Polskie style życia. Między miastem a wsią*, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk, s. 39–44.
- Redfield Reginald 1947, The Folk Society, *American Journal of Sociology*, vol. 52, nr 4, s. 293–308.
- Rewers Ewa 2010, W poszukiwaniu polskiej miejskości, czyli na czym polega specyfika naszej klasy kreatywnej, [w:] B. Łaciak (red.), *Polskie style życia. Między miastem a wsią*, Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, Gdańsk, s. 31–38.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* 1884, t. 5, Nakładem Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego, Warszawa, s. 68–72.
- Smith Laurajane 2006, *Uses of Heritage*, Routledge & CRC Press, London–New York.
- Smith Laurajane, Akagawa Natsuko (red.) 2008, *Intangible Heritage*, Routledge & CRC Press, London.
- Stanny Monika 2014, Wieś, obszar wiejski, ludność wiejska – o problemach z ich definiowaniem. Wielowymiarowe spojrzenie, *Wieś i Rolnictwo*, nr 1 (162), s. 123–138.
- Sypowski Franciszek 1938, *Miasta Lanckorony świadki przeszłości*, nakładem autora, Wieliczka.
- Śpiewak Ruta 2012, Definiowanie kategorii „wieś” na początku XXI wieku, czyli o kłopotach badacza obszarów wiejskich, *Wieś i Rolnictwo*, nr 3 (156), s. 30–45.
- Tunbridge John E., Ashworth Gregory J. 1996, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, John Wiley & Sons Ltd., Chichester.
- Wirth Luis 1938, Urbanism as a Way of Live, *American Journal of Sociology*, vol. 44, nr 1, s. 1–24.
- Wiśniak Kazimierz 2012, *Życie ze sztuką splecione*, Vandre, Kraków.
- Yin Robert K. 1984, *Case Study Research: Design and Methods*, Sage Publications, Los Angeles.
- Yin Robert K. 2015, *Studium przypadku w badaniach naukowych. Projektowanie i metody*, tłum. J. Gilewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Zarewicz Ludwik 1885, Lanckorona. Monografia historyczna, [w:] *Józefa Czecha Kalendarz Krakowski*, R. 54, s. 43–77.

Źródła niepublikowane

- Pieńkowska Hanna i zespół 1968, Informacja planu ogólnoperspektywicznego zagospodarowania przestrzennego Lanckorony do 1985 r. opracowywanego w Wojewódzkiej Pracowni Urbanistycznej w Krakowie i studium programowe ośrodka turystyczno-wypoczynkowego. Kraków (maszynopis niepublikowany, własność autorki artykułu).
- Sikora G., 2018. Nadawanie praw miejskich w Polsce po 1989 roku a przypadek wsi Kozy (wydruk komputerowy, praca licencjacka na Wydziale Geografii i Geologii UJ).

Dokumenty internetowe

- Baza ISAP – Internetowy System Aktów Prawnych zawierający opisy bibliograficzne i teksty aktów prawnych opublikowanych w wydawnictwach urzędowych: Dzienniku Ustaw oraz Monitorze Polskim, wydawanych przez Prezesa Rady Ministrów, <https://isap.sejm.gov.pl/> (dostęp ciągły).
- Raport z badania Polska wieś i rolnictwo 2024, <https://www.gov.pl/web/rolnictwo/polska-wies-i-rolnictwo> (dostęp: marzec 2025).
- Pozyskane z oficjalnych stron internetowych Urzędu Gminy Lanckorona
- Do 2001 r.** – <http://stara.lanckorona.pl>
- Strategia rozwoju gminy Lanckorona 1999–2015 opracowana w 1999 przez liderów społeczności lokalnej pod kierunkiem ekspertów Małopolskiego Stowarzyszenia Doradztwa Rolniczego zs. w Akademii Rolniczej w Krakowie, Lanckorona 1999.
- Uchwała Nr VII/72/99 Rady Gminy Lanckorona z dnia 21 września 1999 r. w sprawie przyjęcia strategii rozwoju gminy Lanckorona do 2015 roku.
- Od 2002 r. i nadal** – <https://bip.malopolska.pl/uglanckorona>
- Gminny Program Rewitalizacji Gminy Lanckorona na lata 2017–2026, Lanckorona 2017.
- Informacja o wynikach konsultacji społecznych z mieszkańcami gminy Lanckorona w sprawie nadania statusu miasta miejscowości Lanckorona, Lanckorona 3.10.2022 r.
- Plan Odnowy Miejscowości Lanckorona, Lanckorona, czerwiec 2008 roku.
- Program Ochrony i Wykorzystania Dziedzictwa Kulturowego Gminy Lanckorona. Załącznik programowy do Strategii rozwoju społeczno-gospodarczego Gminy Lanckorona w perspektywie roku 2020. Oprac. A. Pacuła, Lanckorona 2011.
- Program Opieki nad Zabytkami Gminy Lanckorona na lata 2019–2022, Lanckorona 2018.
- Strategia rozwoju społeczno-gospodarczego Gminy Lanckorona w perspektywie roku 2020+, Lanckorona, czerwiec 2012 r.
- Uchwała nr XXVIII/175/05 Rady Gminy Lanckorona z dnia 29 sierpnia 2005 roku w sprawie uchwalenia Planu Rozwoju Lokalnego Gminy Lanckorona.
- Uchwała Nr XIX/141/12 Rady Gminy Lanckorona z dnia 31 lipca 2012 r. w sprawie nadania nazwy ulicy w miejscowości Lanckorona.
- Uchwała Nr XX/157/12 Rady Gminy Lanckorona z dnia 27 września 2012 r. w sprawie nadania nazwy ulicy w miejscowości Lanckorona.
- Uchwała Nr XIX/162/16 Rady Gminy Lanckorona z dnia 30 listopada 2016 r. w sprawie nadania nazw ulicom w miejscowości Lanckorona.
- Uchwała Nr XIV/122/16 Rady Gminy Lanckorona z dnia 23 marca 2016 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji społecznych z mieszkańcami gminy Lanckorona dotyczących nadania miejscowości.
- Uchwała nr XLI/258/2022 Rady Gminy Lanckorona z dnia 13 lipca 2022 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji społecznych z mieszkańcami gminy Lanckorona w sprawie nadania statusu miasta miejscowości Lanckorona.
- Uchwała Nr XLIV/272/2022 Rady Gminy Lanckorona z dnia 26 października 2022 r. w sprawie wydania opinii w trybie przepisu 4a o samorządzie gminnym dotyczącej nadania praw miejskich miejscowości Lanckorona.
- Zarządzenie Nr 21/2022 wójta gminy Lanckorona z dnia 20 marca 2022 r. w sprawie przeprowadzenia konsultacji społecznych dotyczących nadania statusu miasta miejscowości Lanckorona.

Inne źródła internetowe

- Awantura o przywrócenie Lanckoronie praw miejskich* 2022, <https://www.radiokrakow.pl/aktualnosci/krakow/spor-o-przywrocenie-lanckoronie-praw-miejskich/> (dostęp: 25.03.2022).

- Dimitrow Radosław 2014, *Dlaczego opolskie wsie nie chcą być miastami*, <https://nto.pl/dlaczego-opolskie-wsie-nie-chca-byc-miastami/ar/4596055> (dostęp: 10.01.2014).
- Gajos Małgorzata 2018, *Jola i Zagroda Ławeczki*, <https://www.facebook.com/notes/rok-w-lancoronie/wywiad-2-jola-i-zagroda-%C5%82aweczki/1425304524246579/> (dostęp: 10.03.2018).
- Kkz 2010, *Kiedy wieś nie chce do miasta*, <https://samorzad.pap.pl/kategoria/archiwum/kiedy-wies-nie-chce-do-miasta> (dostęp: 23.07.2010).
- Malinowska Aleksandra 2016, *Kurzętnik NIE chce być miastem*, <https://www.kurier-ilawski.pl/teksty/Kurzetnik-NIE-chce-byc-miastem/4702> (dostęp: 16.03.2016).
- Matusz Józef 2008, *Kiedy miasto próbuje polknąć wieś*, <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art8099131-kiedy-miasto-probuje-polknac-wies> (dostęp: 29.07.2008).
- MK 2021, *Trepcza, Bykowiec i Zabłotce pozostają w granicach administracyjnych Gminy Wiejskiej Sanok!*, <https://korsosanoekie.pl/wiadomosci/trepcza-bykowiec-i-zablotce-pozostaja-w-granicach-administracyjnych-gminy-wiejskiej-sanok/inEWSRK72Ymex5u7Vv54> (dostęp: 8.10.2021).
- Paradowska Janina 2010, *Rozmowa z Zofią Oszacką, wójtem gminy Lanckorona*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1508506,1,rozmowa-z-zofia-oszacka-wojtem-gminy-lanckorona.read> (dostęp: 10. 01.2025).
- Płaszczyca Marcin 2017, *Lanckorona się buntuje. Ludzie protestują przeciwko nazywaniu ulic*, <https://www.wadowice24.pl/nowe/polityka/6354-lanckrona-sie-buntuje-ludzie-protestuja-przeciwko-nazywaniu-ulic.html> (dostęp: 7.03.2017).
- Post Stowarzyszenie Mieszkańcy Razem 2016, <https://www.facebook.com/mieszkancyrazem/posts/kchor%C4%85%C5%BCy-mieszka%C5%84cy-swoje-%C5%82opata-swoje-kto%C5%9B-piszemy-m%C3%B3wi-%C5%BCe-w-gminie-lanckor/578770362311452/> (dostęp: 13.10.2016).
- Rdw 2024, *Jednak nie chcą być miastem*, <https://www.nowytydzien.pl/jednak-nie-chca-byc-miastem/> (dostęp: 31.12.2024).
- Rusek Małgorzata 2023, *Jedlińsk nie chce być miastem. Czego boją się mieszkańcy?*, <https://radom.wyborcza.pl/radom/7,48201,29860964,jedlinsk-nie-chce-byc-miastem-mieszkanicy-wola-zeby-pozostal.html> (dostęp: 13.06. 2023).
- Tomałk Marek 2015, *Anty wieś Kozy*, <https://podroze.onet.pl/polska/slaskie/kozy-najwieksza-wies-w-polsce-historia-atrakcje-ciekawostki/t4rftgd> (dostęp: 2.02.2015).
- Wojciuk Tomasz 2023, *Nie chcą mieszkać w mieście*, <http://www.kurierpoludniowy.pl/wiadomosci.php?art=24232> wydanie otwockie (dostęp: 24.03.2023).
- Żeby wioska była wioską. Mieszkańcy trzech wsi sprzeciwiają się włączeniu ich do Sanoka* 2021, <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2021-07-29/zeby-wioska-byla-wioska-mieszkanicy-trzech-wsi-sprzeciwiaja-sie-wlaczniu-ich-do-sanoka/> (dostęp: 29.07.2021).

PARADOXES OF CREATING URBAN HERITAGE. LANCKORONA – VILLAGE OR TOWN?

Keywords: cultural heritage, tradition, memory, village, city, development strategy, Lanckorona, Poland

Polish discourses on cultural heritage problems are dominated by issues related to the difficult past – the events of World War II, the period of real socialism, the legacy of Jewish or German culture. On the other hand, many of its local varieties require analysis in the context of cultural changes taking place today. This is an uninterrupted process that has been ongoing in Poland since the change of the political, economic and social system after 1989, and accelerated after Poland's accession to the European Union in 2004. To illustrate local problems, an example of a small town in Lesser Poland was chosen, where the problems of systemic transformation are focused as if through a lens and ideas and values disseminated in global circulation clash with local traditions. From the wide range of local dilemmas, controversies around the heritage of the urban past have been coming to the fore for several years, which are clearly revealed in the context of development strategies and local memory. In this article I analyse how local development strategies influence the attitude towards the past and the process of creating heritage, shaping community and local identity, including defining oneself in terms of rurality or urbanity.

dr hab. Róża Godula-Węcławowicz, prof. PAN
Instytut Archeologii i Etnologii,
Polska Akademia Nauk
Email: rgodula-weclawowicz@iaepan.edu.pl
ORCID 0000-0002-4657-3539

KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA
Instytut Antropologii i Etnologii UAM, Poznań

POLSKIE PRZYSŁOWIA I OBSERWACJE POGODOWE Z PERSPEKTYWY ETNOKLIMATOLOGICZNEJ

WPROWADZENIE

Obserwacja przyrody była ściśle powiązana z kalendarzem obrzędowym, w którym cykliczne zmiany pogodowe, fenologiczne i astronomiczne wyznaczały rytm życia społeczności wiejskich (rolniczych). Polska literatura etnograficzna przytacza wiele prognostyków i ludowych przepowiedni pogodowych, które, jako swoiste narzędzia synoptyczne, dostarczały wiedzy o zmieniających się porach roku i umożliwiały planowanie prac gospodarskich przed nastaniem technologii meteorologicznych (Adalberg 1889; Bystron 1933; Dygacz 1983; Wierzbicki 1882). Rok obrzędowy w Polsce obejmuje szerokie spektrum świąt i symbolicznych dat określających kluczowe zjawiska pogodowe lub wyznaczających czas konkretnych działań, takich jak siew czy żniwa. Myślenie typu ludowego (Robotycki 1985) ujmowało pogodę w sposób magiczny, zgodnie z którym ekstremalne (lecz nie tylko) zjawiska meteorologiczne interpretowane były jako efekt działań sił nadprzyrodzonych (np. gniewu bożego).

Poszczególne miesiące lub dni w roku obrosły w liczne przysłowia i porzekadła odnoszące się do spodziewanych zjawisk atmosferycznych nawet w odstępach kilku miesięcy. Powiązania między obserwacjami a zmianami pogody zostały utrwalone w świadomości pokoleń w postaci konkretnych dat i przekazywanych ustnie prognoz agrarnych, choć ich meteorologiczna weryfikowalność – z pewnymi wyjątkami – pozostaje nieokreślona. Jaką rolę mogą one spełniać w obliczu globalnych przemian? Interpretacja sezonowych zjawisk przyrodniczych oraz sposobów prognozowania pogody, opartych na długotrwałej obserwacji natury, stanowi istotny komponent lokalnych systemów wiedzy ekologicznej. Praktyki te można postrzegać jako element szerszych procesów decyzyjnych, obejmujących zarówno planowanie działań agrotechnicznych, jak i konstruowanie strategii adaptacyjnych wobec zmiennych warunków środowiskowych. Zjawiska te sytuują się w obrębie refleksji etnoklimatologicznej oraz antropologii pogody i klimatu, których wspólnym polem badawczym

jest analiza kulturowych modeli percepcji i interpretacji zjawisk atmosferycznych. Ich zastosowanie w analizach dotyczących dziedzictwa kulturowego i folkloru umożliwia włączenie tych obszarów w szerszy dyskurs antropologiczny dotyczący relacji człowieka z klimatem – w wymiarze zarówno epistemologicznym, jak i praktycznym, odnoszącym się do działań mitygacyjnych i adaptacyjnych wobec skutków zmian klimatycznych.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie założeń etnoklimatologii oraz antropologii pogody i klimatu, omówienie w tym kontekście znaczenia polskich przysłów i prognostyków pogodowych oraz refleksja nad możliwymi kierunkami rozwoju polskich badań etnoklimatologicznych¹.

ETNOKLIMATOLOGIA, ANTROPOLOGIA POGODY I ETNOGRAFIA KLIMATU

Choć antropologiczne zainteresowanie pogodą i klimatem nie jest nowe, a antropolodzy postrzegali je jako istotne dla zrozumienia relacji między człowiekiem a środowiskiem, nowym jest „rozległe i intensywne antropologiczne zaangażowanie w zmiany klimatu w różnych środowiskach etnograficznych i politycznych”, na skutek których „obecnie możemy mówić o antropologii zmian klimatu, która pojawiła się z własnymi zastosowaniami teoretycznymi, metodologicznymi i politycznymi oraz charakteryzuje się wyrafinowaną i stale rosnącą literaturą” (Crate, Nuttall 2016, s. 14; zob. Baer, Singer 2018; Dove 2014; Eriksen 2021). Pomimo widocznego zróżnicowania pojęciowego, obejmującego antropologię zmian klimatu (np. Baer, Singer 2018; 2024), antropologię pogody i klimatu (np. Strauss 2018; Strauss, Orlove 2003), antropologię klimatu (np. Eriksen 2021; O'Reilly i in. 2020), a nawet studia o kulturze i klimacie (Crate 2011), podejście to obejmuje badania i analizy relacji człowieka z pogodą i klimatem z perspektywy antropologicznej lub „antropologiczne podejście do kwestii związanych ze zmianą klimatu” (Crate, Nuttall 2016, s. 11).

Jako podejście badawcze etnoklimatologia koncentruje się na „zlokalizowanej wiedzy i praktykach generowanych przez kultury lub społeczności osadzone w określonym kontekście geograficznym” (Strauss 2018, s. 1). Rozumiana jest także jako „dziedzina nauki oparta na tradycyjnej wiedzy o zachowaniu i funkcjonowaniu klimatu danego regionu, zdobytej dzięki codziennym praktykom społeczności i przekazywanej z pokolenia na pokolenie” (Alves i in. 2018). Wraz z etnometeorologią stanowi przejaw tradycyjnej lub lokalnej wiedzy ekologicznej, w której skład wchodzi m.in. przysłowia pogodowe (Pasini 2022; Strauss 2018). W sensie poznawczym zaś bada relacje między globalnymi zmianami klimatycznymi a lokalnymi sposobami ich postrzegania i wyjaśniania. Innymi słowy, „koncentruje się na tym, w jaki sposób

¹ Artykuł powstał na podstawie badań terenowych przeprowadzonych w ramach projektu badawczego pt. *Analiza zależności między antropogenicznymi zmianami klimatu a lokalnymi praktykami wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (nr DEC-2022/06/X/HS2/00741) dofinansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

ludzie postrzegają i rozumieją zjawiska pogodowe oraz klimat” (Fiske i in. 2014, s. 21). Termin ten oznacza zatem zarówno przedmiot poznania, jak i podejście badawcze.

Sam termin „etnoklimatologia” przypisuje się antropologowi Benjaminowi S. Orlove’owi i jego współpracownikom, którzy zbadali podstawy prognozowania pory deszczowej na podstawie widoczności konstelacji Plejad w gwiazdozbiornie Byka, dokonywanego przez rolników peruwiańskich i boliwijskich Andów (Orlove, Chiang, Cane 2002). Obserwacji dokonywano z górskich grani i szczytów w drugiej połowie czerwca, gdy noce są najdłuższe, a Plejady najlepiej widoczne. Według badaczy „rolnicy wierzą, że mogą wykorzystać szczególny wygląd Plejad [ich wielkość, jasność i czas widoczności – przyp. KD-S] do prognozowania czasu i ilości opadów, które spadną w porze deszczowej, kilka miesięcy później” (Orlove, Chiang, Cane 2002, s. 428) i na tej podstawie zaplanować czas sadzenia ziemniaków. Badacze porównali tradycyjne przewidywanie i widoczność Plejad ze zjawiskiem El Niño. W oparciu na danych meteorologicznych z National Oceanic and Atmospheric Administration i International Satellite Cloud Climatology Project oraz agronomicznych z International Potato Center w Limie badacze potwierdzili silny związek między El Niño, widocznością gwiazdozbiornu, opadami deszczu i cyklem wegetacyjnym ziemniaków, po raz pierwszy dostarczając naukowego wyjaśnienia działania ludowej praktyki meteorologicznej. Badacze określili także jej precyzyjność na 65%, co (w czasie publikacji artykułu) było wynikiem o 5–10% wyższym od prognoz naukowych. W zakres zainteresowań etnoklimatologii wchodzi wiedza i umiejętności, wskaźniki, kalendarze, wierzenia, rytuały, wiedza, praktyki antycypacyjne (prognostyki, przepowiednie) i folklor słowny (przysłowia, nazewnictwo).

Zainteresowanie lokalną (tradycyjną, indygeniczną) wiedzą pogodową (*weather lore*), (Hall 2022; Okonya, Kroschel 2013) przejawia się zazwyczaj w kontekście jej roli w procesach decyzyjnych związanych z uprawą ziemi, m.in. identyfikacji tradycyjnych wskaźników (etnoindykatorów lub etnowskaźników, zob. Castillo, Rostagno, Ladio 2020) i prognostyków meteorologicznych służących jako wczesne oznaki zdarzeń klimatycznych oraz analizy znaczenia i praktycznego zastosowania wiedzy tradycyjnej w zakresie prognozowania pogody. Przez niektórych badaczy nazywana jest wprost wiedzą etnoklimatologiczną (Alves i in. 2018) lub etnometeorologiczną (Kolawole i in. 2014).

Termin „etnografia klimatu” został ukuty w 2011 roku przez antropolożkę Susan A. Crate. Badaczka zaobserwowała rosnący potencjał zaangażowania antropologicznego w badaniach klimatu, m.in. poprzez na przykład wykorzystanie metod etnograficznych i partycypacyjnych do badania lokalnej wiedzy na temat klimatu, negocjowania procesów decyzyjnych i kształtowania oddolnych strategii adaptacyjnych (za Roncoli 2006):

To, co nazywam etnografią klimatu, pociąga za sobą rozwój nowej, wielostronnej, krytycznej etnografii opartej na współpracy, która łączy w sobie udoskonalenie sposobu, w jaki ujmujemy ludzką percepcję, rozumienie i reagowanie, zarówno poprzez modyfikację struktur odpornościowych/adaptacyjnych, jak i dalszy rozwój modeli kulturowych (Crate 2011, s. 185).

Postulowane przez Crate podejście kolaboratywne zakłada zaangażowanie w proces etnograficzny zróżnicowanych interesariuszy i partnerów badawczych, monitorowanie lokalnych sposobów interpretowania i reagowania na procesy globalne.

W zakres zainteresowań antropologii pogody i klimatu wchodzi m.in. sposoby postrzegania i interpretowania zjawisk atmosferycznych, rozważania w zakresie wpływu zmian klimatu na społeczności lokalne, w tym podatność na zagrożenia, rezyliencja i strategie adaptacyjne, relacje, antycypacja, mitygacja, praktyki dyskursywne, procesy decyzyjne, bezpieczeństwo i prawa człowieka (Crate, Nuttall 2016). Wpływając na ludzkie zachowania, zjawiska atmosferyczne mają silną sprawczość (choć nie intencyjność), wokół której kształtują się codzienne decyzje, obrzędowość, a nawet dziedzictwo kulturowe (zob. Rantala, Valtonen, Markuksela 2011). Badaczki i badacze podejmujący tę tematykę szukają odpowiedzi na pytania: Kto bierze udział w produkcji wiedzy na temat zmian klimatu? Jak wiedza ta funkcjonuje w obiegu społecznym? Jakie strategie adaptacyjne i mitygacyjne realizowano na przestrzeni dziejów i które z nich mogą nas czegoś nauczyć? Jakie szanse i zagrożenia dla poszczególnych aktorów społecznych generują zmiany klimatu? (Barnes i in. 2013).

Etnometeorologia, czy też meteorologia ludowa, stanowi wiedzę i umiejętności związane z obserwacją przyrody oraz zachodzących w nim zmian, przekazywane w formie przysłów i przepowiedni pogodowych (Gorczyńska 1993, s. 20; zob. Sillitoe 1994). Według Jane Simpson (1997) jej celem jest badanie sposobów obserwacji i interpretacji pogody przez ludzi oraz jej miejsca w życiu, systemach wierzeń i społeczeństwie. Phillip Clarke z kolei (2009, s. 81) scharakteryzował ją jako dotyczącą opisu rdzennej klasyfikacji zjawisk naturalnych i sposobów, w jakie jest ona włączana do systemów wiedzy. Antropologiczne zainteresowanie sprowadził zaś do analizy zróżnicowanych kulturowo sposobów formułowania pojęć dotyczących przyrody oraz ich wykorzystywania w organizacji życia kulturalnego i społecznego (Clarke 2009, s. 100).

W Polsce meteorologią ludową zajmowała się Anna Szyfer, publikując pracę, której celem było „odtworzenie podstawowego zasobu ludowej wiedzy astronomicznej i meteorologicznej” oraz współczesnego procesu „rozpadu tradycyjnego systemu wiedzy i wierzeń ludowych” Mazur, Warmii i Kurpiów (1969, s. 10). Już we wstępie (Szyfer 1969, s. 7) autorka zauważyła, że etnograficzne badania ludowej astronomii i meteorologii, rozumianych jako ukształtowane w wyniku nałożenia na siebie wielowiekowej obserwacji otaczającego świata i zjawisk atmosferycznych z doświadczeniem osobistym dziedziny myśli ludzkiej, umożliwiają odkrycie starych i unikatowych systemów pojęć. Ten rodzaj wiedzy ludowej Szyfer, za Kazimierzem Dobrowolskim, rozumie jako zespół doświadczeń, które zdobywano w walce z przyrodą o zabezpieczenie bytu człowieka. W kontekście przysłów i powiedzeń pogodowych badania etnograficzne pokrywały się z dokumentacją językoznawczą dotyczącą terytorialnego zróżnicowania nazewnictwa przyrodniczego. W zakresie astronomii ludowej badaczka zebrała materiał empiryczny związany z Księżycem, gwiazdami, kometami i meteorami, a także niektórymi planetami Układu Słonecznego, w przypadku meteorologii zaś skupiła się na poszczególnych zjawiskach, m.in. wietrze, tęczy

czy burzy. Co ciekawe, Szyfer także spotkała się z praktykami związanymi z gromadą Plejad w gwiazdozbiornie Byka. Choć publikacja *Ethnoclimatology in the Andes...* powstała na początku lat XXI wieku, samo zjawisko przepowiadania pogody z układu i widoczności gromady Plejad Orlove zaobserwował już w 1973 roku – tylko 4 lata po publikacji *Tradycyjnej astronomii i meteorologii ludowej...* Anny Szyfer. Na interesujących ją terenach nazywano je *babkami*, *babami* (Mazowsze i Kurpie) lub *gromadkami*, *gromadnicami* (Warmia). Widoczność gwiazdozbiornu, podobnie jak w Andach, służyła do obliczania pór roku i planowania siewu żyta (Szyfer 1969, s. 55–56). Etnografka udokumentowała procentową wartość osób posiadających wiedzę i praktykujących wierzenia astro-meteorologiczne (np. 59% osób badanych [n = 167] wykazało się wiedzą na temat Plejad; 29% wierzyło, że tęcza zapowiada opady deszczu) oraz przedstawiła wykaz tych osób z podziałem na miejscowość pochodzenia.

Tradycyjną wiedzę meteorologiczną, a także kosmogonią, astronomią i wierzeniami związanymi z żywiołami zajmował się zespół badawczy *Polskiego atlasu etnograficznego* (Lebeda 2002). W zbiorach archiwum znajdują się m.in. fotografie dokumentujące przeprowadzone w drugiej połowie lat 60. XX wieku wywiady etnograficzne Anny Kisielewskiej i Romana Rainfussa z Wojciechem Rachwałem – planetnikiem z Przysietnicy k. Nowego Sącza oraz mapy przedstawiające terytorialny zasięg występowania zwyczajowych nazw poszczególnych zjawisk (np. wiru powietrznego i strzałki belemnitowej). Wcześniej wiedza ta, związana także z wierzeniami demonologicznymi, mieściła się w zainteresowaniach Oskara Kolberga i Kazimierza Moszyńskiego (1934). Tematykę pogodową podejmował także Jacek Olędzki, rozmawiając z mieszkańcami Murzynowa o różnych zjawiskach atmosferycznych, doświadczeniach meteorologicznych i rodzajach przewidywania pogody (2016, s. 43, 107–108) oraz analizując zapiski Teresy Trojanowskiej (2016, s. 110–113).

POLSKIE PRZYSŁOWIA POGODOWE

Zgodnie z definicją prognostyk pogodowy to „rodzaj krótkiej i ogólnej hipotezy dotyczącej najbardziej prawdopodobnych przyszłych zdarzeń pogodowych” (Banderowicz 2013, s. 242). Proponowana przez *Słownik języka polskiego* (2021, s. 742) definicja prognostyki odwołuje się natomiast do elementów magicznych, traktując ją jako „sztukę przepowiadania przyszłości”; prognostyk zaś jako „przepowiednię” wysnuwaną na podstawie pewnych danych lub przesłankę (fakt) umożliwiającą jej sformułowanie. XV-wieczne przepowiadanie pogody, zwerbalizowane w prognostykach publikowanych w pierwszych polskich kalendarzach, wpisywało się w raczej w rozważania astrologii i wróżbiarstwa (Gorczyńska 1993, s. 13–14). Funkcję takich prognostyków w ramach tradycyjnej wiedzy ekologicznej (etnometeorologicznej, etnoklimatologicznej) pełniły przysłowia pogodowe. Paremie (przysłowia lub porzekadła) pogodowe, nazywane także meteorologicznymi lub kalendarzowymi, to krótkie formy

ustne powstałe na skutek obserwacji sezonowych zjawisk przyrodniczych i zestawienia ich z kalendarzem religijnym (Korzyn 2010). Choć ich kwalifikacja do przysłów właściwych z językowego punktu widzenia bywa podważana (Dundes 1984, s. 45; zob. Korzyn 2010, s. 215), jako takie funkcjonują w obiegu społecznym i większości prac naukowych z zakresu etnografii i paremiografii.

Prognozyki ludowe wchodziły w spektrum zainteresowań XIX-wiecznych etnografów, folklorystów i ludoznawców prowadzących szeroko zakrojone badania paremiograficzne i paremiologiczne (zob. Świtała-Trybek 2018). Znaleźli się wśród nich m.in. Józef Lompa (1858), Daniel Wierzbicki (1882), Stanisław Bystron (1885), Samuel Adalberg (1889), Oskar Kolberg (1961–2020), później także Andrzej Cinciąła (1930) i Łukasz Wallis (1960). Wyekscerpowanie znajdujących się w nich przysłów i powiedzeń pogodowych byłoby zadaniem karkołomnym i, prawdę mówiąc, niezbyt odkrywczym. Zrobiła to m.in. Kornelia Dygacz (1983).

Na przykładzie kompendium Adalberga można zarysować podział przysłów ze względu na: poszczególne zjawiska atmosferyczne (np. „Gdy na św. Walek deszcze, mrozy wrócą jeszcze”, Adalberg 1889, s. 581), pory roku (np. „Na nawrócenie św. Pawła połowa zimy przepadła”, s. 383), zjawiska astronomiczne (np. „Przyjdzie św. Józef z pomocą, porówna dzień z nocą”, s. 192), temperaturę (np. „Od św. Anki chłodne wieczory i ranki”, s. 5), pogodę powiązaną z pracami gospodarskimi (np. „Na św. Józef, gdy płyną wody, na św. Wojciech rznij trawę dla trzody”, s. 192), a także, stanowiące przesłankę nadchodzącej zmiany meteorologicznej, niektóre zachowania zwierząt (np. „Na św. Franciszka zielenią się łany i ze swego zimowiska wracają bociany”, s. 126). Znaczna część przysłów zebranych u Adalberga dotyczy okresu zimowego, w tym Bożego Narodzenia i Nowego Roku. Przeprowadzone w połowie lat 70. XX wieku badania ankietowe wykazały, że dzień Bożego Narodzenia był uważany przez połowę respondentów za początek roku (Koper 2000, s. 238). Przypadające na ten czas przesilenie zimowe w istocie stanowi początek nowego cyklu słonecznego i zapowiedź okresu wegetacyjnego, w związku z czym termin ten był kluczowy dla planowania i przepowiadania pogody na cały następny rok. Jak zauważył Olędzki:

Pojęcie czasu w kulturze chłopów Polski definiowała przede wszystkim terażniejszość oraz perspektywa przyszłości bliżej nieokreślonej, intuicyjnej, a jeśli wyobrażalnej, to w wymiarze najbliższego dnia czy dni (jak w przewidywaniu pogody). Tylko po dopełnieniu obrzędowego wyrokowania (odwołania się do wyrocni, wróżby) w okresie jesienno-zimowego przesilenia perspektywę tę poszerzano do granic właśnie roku. Wróżby dopełniane w tym czasie odnosiły się – jak wiadomo – do ustaleń pogody, powodzenia w gospodarstwie oraz w przypadku tylko młodych, głównie jednak dziewcząt, zmiany stanu cywilnego. Ta perspektywa terażniejszości powiązanej z najbliższą przyszłością wynikała z rozmaitych uwarunkowań, nie wyłączając środowiskowych, klimatycznych. [...] Najbardziej, jak mi się wydaje, wymiernym, a nawet ścisłym, odczuciem terażniejszości oraz przewidywania przyszłości były wiejskie prognozy pogody. Zapewne w ich powstaniu ważną rolę odgrywały doświadczenia i obserwacje nie tylko własne, zdobywane przez samych chłopów, lecz również przejmowane za pośrednictwem chociażby krążących przysłów czy kalendarzy, wiadomości reprezentujących wiedzę oficjalną dawnej epoki (Olędzki 2016, s. 105–106).

Przysłowia pogodowe związane z imionami poszczególnych świętych Kościoła katolickiego służyły jako rodzaj ustnego kalendarza. W przypadku braku drukowanych terminarzy lub umiejętności czytania pozwalały odnaleźć się w kontinuum czasowym dzięki zapamiętywaniu krótkich form rymowanych. Łącząc pewne reguły z określonymi dniami świętych i wyrażając je w sentencjach i wierszykach, przysłowia miały ułatwić ich zapamiętanie (Gorczyńska 1993, s. 20). Choć uznawane za element tradycyjnego folkloru lub niematerialne dziedzictwo kulturowe przekazywane przez rolników, ogrodników i sadowników z pokolenia na pokolenie, nie zawsze, jak zauważył Olędzki, charakteryzowały się wyłącznie chłopską proveniencją. Prognozyki meteorologiczne zawierają najstarsze polskie kalendarze, pochodzące z początku XV wieku (Gorczyńska 1993). Od połowy XIX wieku przysłowia ludowe publikowano w czasopismach, podręcznikach szkolnych, kalendarzach (Bystroń 1933, s. 153; Szyfer 1969, s. 25–26; Świtała-Trybek 2018, s. 16; Walczak-Mikołajczakowa 2021, s. 182²), lub w formie poradników. W dwudziestoleciu międzywojennym powstał podręcznik „przewidywania stanów pogody dla użytku rolników”, którego autor stwierdził, że

bezustannie usiłuje człowiek wydobyć się z pod krępujących go pęt natury, ustawicznie stara się opanować, ujarzmić i spożytkować na swoją korzyść tę wielką i wszechpotężną Siłę. Od przyrody zależy nasz byt materialny, nasza pomyślność, nasze zdrowie, na nasze życie, to też zagadnienia, dotyczące się badań i poznania praw rządzących naturą były po wszystkie czasy i pozostaną kwestją zawsze palącą i wiecznie nową (Zakrzewski 1928, s. 7).

Publikacja stanowi zbiór paremii dotyczących przewidywania zjawisk atmosferycznych i prognozowania jakości plodów rolnych. Autor pominął meteorologiczne uzasadnienie poszczególnych przysłów i powiedzeń, skupiając się głównie na zastosowaniu praktycznym. Dokonał ich podziału pod względem obiektu obserwacji, w tym nieożywionych elementów krajobrazu, roślin, zachowania zwierząt i periodyczności zjawisk atmosferycznych. Zbiory swoich poprzedników uzupełnił o sposoby przewidywania pogody na podstawie właściwości atramentu, cukru, soli, mąki, ognia, papieru, słupów telegraficznych czy żelaza (Zakrzewski 1928, s. 10–16). Na zakończenie wywodu autor zaznacza jednak, że przewidyując pogodę, należy korzystać przede wszystkim z danych meteorologicznych, udostępnianych m.in. przez rozgłoszenie radiowe każdego dnia, uzupełniając je tylko własnymi obserwacjami, „gdyż zmysły nasze ulegają złudzeniu, a oko ludzkie nie posiada tej ścisłości kontrolującej” (Zakrzewski 1928, s. 253).

W artykule dotyczącym empirycznych i metodologicznych podstaw przepowiedni meteorologicznych Anna Koper (2000) stwierdza, że część prognozyków, zwłaszcza

² Mariola Walczak-Mikołajczakowa stwierdziła istotną rolę drukowanych publikacji zawierających paremie meteorologiczne w procesie ich upowszechniania, utrwalania i przekazywania. Badaczka porównała kontekst polski do bułgarskiego, gdzie brak lub późniejsze wprowadzenie takiego rodzaju literatury odpowiadało za znikomą ilość zachowanych do współczesności przysłów pogodowych. Dodatkowo, jak twierdzi autorka, „drogą ustną przekazywana była chętniej konkretna wiedza rolnicza i ogrodnicza niż mało konkretne paremie” (Walczak-Mikołajczakowa 2021, s. 183).

długoterminowych przepowiedni agrarnych, opiera się na myśleniu mitologicznym, metonimii i związkach metaforycznych. Autorka stawia słuszną tezę, że obserwacja nie jest jedyną przesłanką do formułowania przepowiedni meteorologicznych, szczególnie takich, które wiążą pogodę z ludzkim losem. Przysłowia pogodowe „mają swoje źródło w mitologicznych wyobrażeniach dotyczących pogody i składających się na nią zjawisk, jej związków z człowiekiem, a także w ogólniejszych wyobrażeniach odnoszących się do porządku świata” (Koper 2000, s. 234). W myśleniu typu ludowego obserwacje i przekonania, czyli obiektywne prawidłowości meteorologiczne i mitologiczna (mityczna) lub ideologiczna interpretacja, uzupełniały się wzajemnie, objaśniając relację między przesłanką a wnioskiem, lub *signifie* i *signifiant* (Koper 2000, s. 235; Stomma 1981). To etnolingwistyczne studium przepowiedni pogodowych w wyczerpujący sposób omawia ich strukturę i determinujące ją zasady metonimiczne, metaforyczne, symboliczne i analogiczne, którą odzwierciedlają odpowiednie formuły logiczne, np. „Jeśli w czasie x jest p, to w czasie y będzie q” (Koper 2000, s. 241; zob. Matczak i in. 2020).

Zasadniczo większość przysłów pogodowych w polskim roku kalendarzowym powstała na skutek obserwacji potocznych, na podstawie których stwierdzano cykliczność pewnych zjawisk, jak na przykład grudniowe przysłowia odnoszące się do rocznego cyklu zalegania śniegu, roztopów i w konsekwencji korzystnych (lub niekorzystnych) stosunków wodnych w okresie wegetacji (Gorczyńska 1993, s. 20). Do najbardziej znanego, nawet współcześnie, zjawiska należy ochłodzenie w połowie maja (zimni ogrodnicy, zimna Zośka). Uzupełnieniem tego systemu było przepowiadanie pogody na podstawie konkretnych dni, pozostających w prognostycznej relacji z korespondującymi ich odpowiednikami mającymi miejsce kilka miesięcy później, a także 12-dniowymi okresami mającymi przepowiadać pogodę na 12 następujących miesięcy.

W połowie XX wieku polscy badacze reprezentujący dyscypliny nauk ścisłych podejmowali się weryfikacji i precyzyjności tradycyjnych przepowiedni pogodowych (Chechłowski 1951; Gumiński 1948). Współcześnie tematem tym zajęły się zespoły badawcze Józefa Kołodzieja (2004), Małgorzaty Biniak-Pieróg (2011) i Piotra Matczaka (2020), które podjęły się ich weryfikacji w kontekście wzorców meteorologicznych. Na tej podstawie stwierdzono, że sprawdzalność przysłów meteorologicznych jest „niewielka i raczej przypadkowa” (Biniak-Pieróg, Żyromski 2011, s. 17). Badania przysłów różnią się jednak od analiz przewidywania pogody na podstawie obserwacji określonych wskaźników i lokalnej wiedzy etnometeorologicznej (zob. Boissière i in. 2013; Gearheard i in. 2010; Leclerc i in. 2013,), które wykazywały wysoki stopień ich dokładności.

Przewidywania pogody były jednak częścią relacyjnego życia „w przyrodzie” i motywowane chęcią uzyskania wiedzy na temat tego, jak kształtować te relacje z naturą. Wynikały z konieczności zaplanowania prac sadowniczych, ogrodniczych lub polowych i przygotowania się na warunki atmosferyczne mogące obniżyć wysokość plonów, a w skrajnych przypadkach doprowadzić do nieurodzaju i głodu (Gawel 2009, s. 127). Niektóre nie tyle przepowiadały pogodę, ile interpretowały bieżące zjawiska i przewidywały ich konsekwencję w przyszłości, na przykład korzystne

warunki hydrologiczne wynikające z powolnego roztopiania pokrywy śnieżnej³. Wynikały zatem z wieloletnich obserwacji i nieformalnego monitorowania wpływu zjawisk meteorologicznych na cykl wegetacyjny i produkcję rolną. Współcześnie za prognozę pogody odpowiadają przede wszystkim technologie meteorologiczne pozwalające na precyzyjne jej przewidywanie w oparciu na analizach ciśnienia atmosferycznego, temperatury, zachmurzenia, prędkości i kierunku wiatru. Współistnieją one jednak z tradycyjną wiedzą etnoklimatologiczną, zwłaszcza w miejscach o ograniczonej liczbie stacji pomiarowych (zob. Bhatta i in. 2019).

Przysłowia pogodowe, nawet jeśli niedokładne, wyrażały obawy i nadzieje społeczności lokalnych. Manifestowały korzystne warunki atmosferyczne, które miały zagwarantować urodzaj i bezpieczeństwo, przypominały o istotnych pracach gospodarskich lub dawały czas na przygotowanie się do momentów przełomowych (przednówek). Zdarzało się, że występowały w kilku wariantach, które w zależności od sytuacji umożliwiały dopasowanie przesłanek do wniosku⁴.

Przysłowia pogodowe, tak jak paremie w ogóle, mogą być postrzegane jako „zabytki zdań upowszechnionych” lub „perły macierzystego języka”, jak nazywał je śląski folklorysta Józef Lompa (1858, zob. Świtała-Trybek 2018). Antropologiczna analiza ludowych przepowiedni meteorologicznych i agrarnych rzuca światło na dawne związki lokalnych społeczności ze środowiskiem, a porównanie ich ze współczesnymi warunkami klimatyczno-wegetacyjnymi pozwala zaobserwować zmiany zachodzące w otoczeniu. Utrwalone w przysłowiach relacje z pogodą ujawniają sposoby interpretacji obserwowanych zjawisk meteorologicznych, a także, wskazując najbardziej i najmniej pożądane, związane z nimi nadzieje i obawy całej grupy społecznej.

BADANIA TERENOWE

Tematyka polskich przysłów pogodowych stała się interesującym wątkiem pobocznym pilotażowych, etnograficznych badań terenowych zorientowanych na wpływ kryzysu klimatycznego na lokalne praktyki związane z niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Celem badań pilotażowych było rozpoznanie niepogłębionej jeszcze na gruncie polskiej antropologii problematyki relacji między zmianami klimatu a niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Zakładały także zwiększenie udziału etnograficznych badań terenowych nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym i folklorem w naukowym dyskursie klimatycznym. Badania umożliwiły rozpoznanie indywidualnych sposobów rozumienia i przetwarzania informacji o widocznych zmianach w lokalnym krajobrazie kulturowym, od których zależą podejmowane

³ „Mroźny grudeń i wiele śniegu – żyzny roczek będzie w biegu” (Adalberg 1889, s. 163).

⁴ „Na Nowy rok, jeśli jasno, i w gumnach też będzie ciasno”, „Na Nowy Rok niejasno, w gumnach będzie ciasno” (Adalberg 1889, s. 345).

przez daną społeczność lokalną decyzje i realizowane strategie adaptacyjne (Dziubata-Smykowska 2024).

Badania prowadziłam od początku października 2022 do końca września 2023 roku za pomocą etnograficznych metod badawczych, tj. wywiadu indywidualnego z użyciem dyspozycji oraz obserwacji uczestniczącej. Do realizacji wywiadów etnograficznych zastosowałam metody doboru celowego i kuli śnieżnej. Próbkę stanowiły osoby należące do społeczności lokalnej i praktykujące określone przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego, organizatorzy wydarzeń oraz przedstawiciele lokalnych instytucji kultury i organizacji pozarządowych. Teren badawczy stanowiło siedem imprez wpisanych na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego⁵, wybranych ze względu na praktykowaną w nich relację człowieka ze środowiskiem (roślinami, pogodą, wodą). Badania składały się z siedmiu wyjazdów terenowych do każdej lokalizacji, które trwały od 4 do 10 dni. Zebrany materiał empiryczny wyniósł 45 wywiadów etnograficznych, ponad 1500 fotografii, 38 krótkich filmów i 91 stron notatek terenowych.

Dyspozycje wywiadów etnograficznych obejmowały pytania o pochodzenie zwyczaju, jego znaczenie dla lokalnej społeczności, zachodzące zmiany i wpływ warunków środowiskowych. W zależności od lokalizacji i praktykowanego zwyczaju rozmowy dotyczyły roślin i okresu wegetacyjnego, poziomu wody, temperatury i opadów śniegu. Początkowo nie zawierały one pytań odnoszących się do przysłów pogodowych. Temat ten pojawił się samoistnie podczas jednej z nieformalnych rozmów w terenie, jednak okazał się na tyle interesujący, że włączyłam go do kwestionariusza badawczego.

W okolicach Strzelec Opolskich, gdzie praktykowane są tradycje układania kwiatnych dywanów z okazji Bożego Ciała oraz wysiewania serc i krzyży na polach uprawnych⁶, rozmówcy podzielili się m.in. sposobem przepowiadania pogody na podstawie widoczności Góry św. Anny⁷. Mieszkancka Rozmierzy znała powiedzenie, zgodnie z którym, gdy przejrzystość powietrza jest na tyle dobra, że można zobaczyć górę św. Anny, to w ciągu 2–3 dni można spodziewać się deszczu:

Jak św. Annę widać, to za 2–3 dni jest deszcz, 100% (Rozmierz, 21.03.2023_1).

Związek przejrzystości powietrza z opadami atmosferycznymi występujący w tradycyjnej wiedzy meteorologicznej wskazał już Kazimierz Moszyński (1934, s. 49).

⁵ Flisackie tradycje w Ulanowie, Wyścigi kumoterek w Bukowinie, Tradycja wyplatania kosza kablęcoka w Lucimi, Plecionkarstwo w Polsce, Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Spycimierzu, Procesja Bożego Ciała z tradycją kwiatnych dywanów w Kluczu, Olszowej, Zalesiu Śląskim i Zimnej Wódce, Wysiewanie serc i krzyży na polach w okolicach Strzelec Opolskich.

⁶ A także, wpisane na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, ziołolecznictwo i zielarstwo, plecionkarstwo oraz tworzenie krzyżyków z palmy wielkanocnej na Śląsku Opolskim.

⁷ Motyw prognozowania z warunków występujących w okolicach masywów górskich znany jest także z innych przysłów, np. „Jeżeli mgła idzie od góry na Giewoncie, to tego dnia deszczu pewni bądźcie” (Adalberg 1889, s. 137); „Kiedy Łysica w koszuli, to zaraz się niebo rozczuli” (Adalberg 1889, s. 278).

Odnotował on występujące wśród ludności wiejskiej wielu krajów Europy – nie tylko słowiańskich, takich jak Polska, Serbia czy Czarnogóra, ale też np. w Szwajcarii – przekonanie według którego jeśli powietrze staje się wyjątkowo przejrzyste, a odległe obiekty (np. góry) wydają się bardzo wyraźne i jakby bliższe, to jest to oznaka nadchodzącego deszczu.

W kontekście wysiewania siewek i krzyży – symboli pełniących funkcję ochronną przed klęskami żywiołowymi, np. suszą, powodzią lub gradobiciem – religijne tło tej praktyki nakreślało przysłowie „To z jego [Boga] woli wszystko się dzieje – deszcz pada i słońce grzeje” (Rozmierz, 21.03.2023_2).

Najczęściej wspominanymi świętami polskiego roku obrzędowego była „zimna Zośka”, czyli dzień św. Zofii (15 maja), oraz „zimni ogrodnicy” – wspomnienie św. Pankracego (12 maja), św. Serwacego (13 maja) i św. Bonifacego (14 maja). Poza tym rozmówcy wskazywali także na przepowiednię związaną z dniem św. Łucji (13 grudnia):

To się już nic nie sprawdza. Nic. Tak jak dawniej było. Na przykład u nas, w naszych stronach to było tak, zawsze mówili, że święta Łuca dnia przyrzuca. Jak teraz może święta Łucja dnia przyrzucać, jak Łucji jest 13 grudnia. A 13 grudnia jeszcze dnia ubywa (Ludźmierz, 05.02.2023),

a także prognozowanie pogody na każdy miesiąc przyszłego roku od dnia św. Łucji do Bożego Narodzenia (25 grudnia), które mieszkanka Rozmierzy skomentowała: „Tak, tak, tak! To jest święta rzecz i to u nas też robią” (Rozmierz, 21.03.2023_2). W dwóch przypadkach praktykowano obserwację i zapisywanie stanu pogody między 13 a 25 grudnia, a następnie weryfikowanie jej w kolejnych miesiącach nowego roku (Rozmierz, 21.03.2023_2; Kadłub, 21.03.2023). Rozmówca ze Strzelce Opolskich, zapytany o funkcjonowanie przysłów i powiedzeń pogodowych związanych z rolnictwem odpowiedział natomiast:

oczywiście że tak, i obowiązują. [...] Wszystko działa. [...] Kukurydza rośnie sto dni. [...] mają to policzone co do dnia. To jest wszystko przemyślane. To nie ma żadnych takich głupich tych. Oczywiście, że mają teraz elektroniczne plany nawożenia i wszystkie rzeczy, ci więksi, a ci mniejsi to wszystko mają w głowie. Przecież oni doskonale wiedzą kiedy trzeba, co i jak. Jak na przykład pierwszego grudnia będzie padać a nie będzie lodu, to znaczy, że w lutym będzie beznadziejnie. To z nimi trzeba gadać. [...] Oni w to wierzą zdecydowanie (Strzelce Opolskie, 20.03.2023).

Pojedynczo wspomniano także o dniu św. Józefa (19 marca), św. Marka (25 kwietnia) i św. Jana (24 czerwca), a także metody obserwacji koloru nieba (czerwony na ostre wiatry), zachowania zwierząt (jaskółek), kierunku unoszenia się dymu z komina czy porannej mgły:

Na św. Marka wiewa kropki, tyła będzie kopek (Kadłub, 21.03.2023).

Jedynę co się sprawdza, to ranna mgła. Czyli za sto dni jest deszcz. To sobie zawsze zapisują i wiedzą, kiedy będzie padać deszcz (Rozmierz, 21.03.2023_1).

Informacje o zbliżających się „zimnych Ogrodnikach” i „zimnej Zośce” każdego roku obiegają internetowe serwisy informacyjne, zwłaszcza te skierowane do osób zawodowo lub hobbystycznie zajmujących się rolnictwem, uprawą warzyw, ogrodnictwem czy sadownictwem.

Święta te wyznaczają umowny termin majowych przymrozków – zjawiska meteorologicznego polegającego na znacznym ochłodzeniu spowodowanym przedostaniem się masy arktycznego powietrza znacząco obniżającego temperaturę w połowie miesiąca (Tomczyk 2015, s. 248). Z uwagi na wysoką amplitudę temperatury, występującą już w okresie wzrostu roślin, zjawisko to uznawane jest za jedną z poważniejszych przyczyn szkód w rolnictwie, leśnictwie, sadownictwie i ogrodnictwie (Dragańska i in. 2004). Obserwacja tego zjawiska utrwaliła się w zbiorowej świadomości w formie przekazów ustnych, służących zarówno jego przewidywaniu, jak i wyznaczaniu harmonogramu wykonywania określonych prac. Tradycyjne kalendarze ogrodnicze zalecają w związku z tym wstrzymanie się z siewem lub sadzeniem niektórych roślin do 15 maja (Skotnicka 2010, s. 376). Rzecz ma się podobnie z kwietniowymi wahaniami pogody, odzwierciedlanymi w powszechnie znanym powiedzeniu „kwiecień plecień, bo przeplata, trochę zimy, trochę lata”.

Według rozmówcy ze Strzelce Opolskich „to są wyznawcy. [...] I to jest prawda”, dodał on jednocześnie, że

oczywiście te zboża nasze są już na tyle zmodyfikowane, że one nie zamarzną, nic im nie będzie. Ale kwiatki rzepaku jak zmarzną, bo wtedy też jest kwitnienie, u nas to jest 25 kwietnia a 15 maja, to jest rzepak żółty, [...] to jak przemarzną tego dnia – dużo mniejszy plon. Ale to wiedzą. Są specjalne opryski, zamglawienia, cuda wianki po prostu robią, żeby tylko przypilnować tego. Ale termin i tak dalej z tych wszystkich legend pochodzi (Strzelce Opolskie, 20.03.2023).

Zapytany bezpośrednio o sprawdzalność i użyteczność przepowiedni meteorologicznych, nawet tych długoterminowych, rozmówca zdecydowanym głosem stwierdził, że „wszystko to jest prawda” (Strzelce Opolskie, 20.03.2023). Mieszkanca Rozmierzy powiedziała natomiast, że

klimat się ociepla. Przyroda zaczyna w cudzysłowie wariować. Bo teraz też widzimy, niby jest wiosna, jest ciepło, a przychodzą później takie przymrozki i takie zimy że rośliny zaczynają wariować (Rozmierz, 21.03.2023_1).

ZAKOŃCZENIE. PERSPEKTYWY

Nie wszystkie prognozy pogody i przepowiednie meteorologiczne są dokładne. Istnieje zasadnicza różnica między stałymi datami w roku obrzędowym i przypisanymi im przysłowiami a samą umiejętnością obserwacji i wyciągania wniosków utrwaloną w przepowiedniach. Jako istotne elementy folkloru słownego przysłowia pogodowe

dostarczają jednak informacji na temat dawnych relacji człowieka ze środowiskiem i kolektywnej wiedzy o przyrodzie. Liczba przysłów w danym okresie (zima) lub na określony temat (przysłowia dotyczące uprawy pszenicy, urodzaju, deszczu) świadczy o tych aspektach życia codziennego, które dane społeczności uznawały za najważniejsze⁸. W Strzelcach Opolskich rozmówca stwierdził, że

bardzo patrzemy na naturę tak na co dzień, i Ci w Rozmierzy też tak jakby patrzą na to, że... jestem skłonny powiedzieć, że oni chyba nawet bardziej patrzą na te legendy niż na prognozę pogody. Na pewno ci mniejszy rolnicy – zdecydowanie (Strzelce Opolskie, 20.03.2023).

W tym kontekście nadal „można przypuszczać, iż w pewien sposób świadczą one o odczuwanym przez społeczeństwo strachu przed tego rodzaju klęskami niszczącymi zbiory i dobytek, a niekiedy nawet zagrażającymi życiu ludzkiemu” (Gorczyńska 1993, s. 14). W tym duchu rozmówczyni z Opolszczyzny stwierdziła, że „warto się do tych niebios zwracać o pomoc. Nigdy nie wiemy gdzie i jak nam pomoże” (Rozmierz, 21.03.2023_2).

Lokalna wiedza etnometeorologiczna (etnoklimatologiczna) i metody prognozowania pogody są oparte na umiejętności interpretowania i przewidywania zjawisk naturalnych na podstawie długotrwałych obserwacji. Przytoczone badania wykazały, że wiedza ta powinna być uwzględniana przy opracowywaniu strategii adaptacji do zmian klimatu (Okonya, Kroschel 2013), a zrozumienie, przewidywanie i antycypowanie zmian pogody oraz innych zmiennych klimatycznych ma kluczowe znaczenie dla społeczności wiejskich, których źródła utrzymania są bezpośrednio uzależnione od warunków pogodowych i klimatycznych (Balehegn i in. 2019). Tradycyjne metody obserwacji i przewidywania pogody wspierają też budowanie relacji społeczności lokalnej z najbliższym otoczeniem, na większą skalę zaś człowieka ze środowiskiem. Z perspektywy antropologicznej natomiast warto skupić się na tym, które są używane, przez kogo, oraz jaką odgrywają rolę w kształtowaniu lokalnego krajobrazu kulturowego.

LITERATURA

- Adalberg Samuel 1889, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Drukarnia Emila Skińskiego, Warszawa.
- Alves Lázaro Dias i in. 2018, Ethnoclimatology of Artisanal Fishermen: Interference in Coastal Fishing in Southeastern Brazil, *Marine Policy*, vol. 95, s. 69–76.
- Baer Hans, Singer Merrill 2018, *Anthropology of climate change. An Integrated Critical Perspective*, Routledge, London.
- Baer Hans, Singer Merrill 2024, *Building the Critical Anthropology of Climate Change. Towards a Socio-Ecological Revolution*, Routledge, London.

⁸ W szerszym kontekście warto zwrócić uwagę na liczebność przysłów dotyczących np. koni, psów, Boga, wiedzy, prawdy, głowy, głodu itp.

- Balehegn Mulubrhan i in. 2019, Indigenous Weather and Climate Forecasting Knowledge among Afar Pastoralists of North Eastern Ethiopia: Role in Adaptation to Weather and Climate Variability, *Pastoralism*, vol. 9, s. 14, <https://doi.org/10.1186/s13570-019-0143-y>.
- Banderowicz Kinga 2013, „[...] Czas nas uczy pogody”. Próba rekonstrukcji wzorca gatunkowego prognoz pogodowych, [w:] U. Sokólska (red.), *Tekst – akt mowy – gatunek wypowiedzi*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok, s. 233–346.
- Barnes Jessica i in. 2013, Contribution of anthropology to the study of climate change, *Nature Climate Change*, nr 3, s. 541–544, <https://doi.org/10.1038/nclimate1775>.
- Bhatta Laxmi Dutt i in. 2019, Local Knowledgebased Perceptions on Climate Change and its Impacts in the Rakaposhi Valley of Gilgit-Baltistan, Pakistan, *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, vol. 12, nr 2, s. 222–237. DOI 10.1108/IJC-CSM-05-2019-0024.
- Biniak-Pieróg Małgorzata, Żyromski Andrzej 2011, Ocena sprawdzalności prognoz pogody zawartych w przysłowiaach ludowych na przykładzie Wrocławia. *Woda – Środowisko – Obszary wiejskie*, t. 11, nr 34, s. 5–18.
- Boissière Manuel i in. 2013, Local Perceptions of Climate Variability and Change in Tropical Forests of Papua, Indonesia, *Ecology and Society*, t. 18, nr 4. <http://dx.doi.org/10.5751/ES-05822-180413>.
- Bystron Jan 1885, *O mowie polskiej w dorzeczu Stonawki i Lucyny w Księstwie Cieszyńskim*, Druk Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bystron Jan Stanisław 1933, *Przysłowia polskie*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.
- Castillo Lucía, Rostagno César Mario, Ladio Ana 2020, Ethnoindicators of Environmental Change: Local Knowledge Used for Rangeland Management Among Smallholders of Patagonia, *Rangeland Ecology & Management*, vol. 73, nr 5, s. 594–606, <https://doi.org/10.1016/j.rama.2020.06.001>.
- Chechłowski Włodzimierz 1951, O wykorzystaniu ludowych przepowiedni klimatologicznych, *Gazeta Obserwatora*, b. nr, s. 11–13.
- Cinciała Andrzej 1930, Przysłowia, reguły i przepowiednie gospodarskie w Księstwie Cieszyńskim na Śląsku, *Zaranie Śląskie*, z. 4, s. 218–220.
- Clarke Phillip 2009, Australian Aboriginal Ethnometeorology and Seasonal Calendars, *History and Anthropology*, vol. 20, nr 2, s. 79–106, <https://doi.org/10.1080/02757200902867677>.
- Crate Susan 2011, Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change, *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, s. 175–194.
- Crate Susan A., Nuttall Mark (red.) 2016, *Anthropology and Climate Change: From Actions to Transformations*, Routledge, New York.
- Dejene Alemayehu, Yetebarek Hizekeal 2022, The Relevance and Practices of Indigenous Weather Forecasting Knowledge among the Gabra Pastoralists of Southern Ethiopia, *Journal of Agriculture and Environment for International Development*, vol. 116, nr 1, s. 59–76, <https://doi.org/10.36253/jaeid-12295>.
- Dove Michael 2014, *The Anthropology of Climate Change: An Historical Reader*, John Wiley & Sons, Chichester.
- Drabik Lidia, Kubiak-Sokół Aleksandra, Sobol Elżbieta (opr.) 2021, *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dragańska Ewa, Rynkiewicz Iwona, Panfil Monika 2004, Częstotliwość i intensywność występowania przymrozków w Polsce północno-wschodniej w latach 1971–2000, *Acta Agrophysica*, t. 3, nr 1, s. 45–41.
- Dundes Alan 1984, On Whether Weather ‘Proverbs’ are Proverbs, *Proverbium*, nr 1, s. 45.
- Dygacz Kornelia 1983, *Ludowe przepowiednie pogody i urodzaju na Śląsku*, Katowickie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne, Katowice.

- Dziubata-Smykowska Karolina 2024, When Tradition Depends on the Weather. Polish Intangible Cultural Heritage in the Context of Climate Change, *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 33, nr 1, s. 11–25.
- Eriksen Thomas Hylland 2021, Climate change, *Open Encyclopedia of Anthropology*, <http://doi.org/10.29164/21climatechange>.
- Fiske Shirley i in. 2014, *Changing the Atmosphere. Anthropology and Climate Change. Final report of the AAA Global Climate Change Task Force*, American Anthropological Association, Arlington.
- Gawel Artur 2009, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od połowy XIX do początku XXI wieku*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Gearheard Shari i in. 2010, Linking Inuit Knowledge and Meteorological Station Observations to Understand Changing Wind Patterns at Clyde River, Nunavut, *Climatic Change*, vol. 100, s. 267–294, <https://doi.org/10.1007/s10584-009-9587-1>.
- Gorczyńska Małgorzata 1993, Prognozy pogody w kalendarzach z okresu oświecenia, *Folia Bibliologica*, nr 40–41, s. 13–26.
- Gumiński Romuald 1948, Ludowe prognozyki pogody, *Gazeta Obserwatora*, nr 9, s. 7–9.
- Guye Mekuria, Legesse Abiyot, Mohammed Yimer 2022, Indigenous Weather Forecasting among Gujji Pastoralists in Southern Ethiopia: Towards Monitoring Drought, *Pastoralism*, vol. 12, s. 16, <https://doi.org/10.1186/s13570-022-00258-0>.
- Hall Alexander 2022, That Fine Rain That Soaks You Through. Exploring the Role of Weather Lore, Cultural Identity, and Community Memory in Shaping Attitudes to Climate Change, *Frontiers in Climate*, vol. 4, s. 1–12, <https://doi.org/10.3389/fclim.2022.808609>.
- King D.N.T., Skipper A., Tawhai W.B. 2008, Māori Environmental Knowledge of Local Weather and Climate Change in Aotearoa – New Zealand, *Climatic Change*, vol. 90, s. 385–409, <https://doi.org/10.1007/s10584-007-9372-y>.
- Kolawole Oluwatoyin D. i in. 2014, Ethno-meteorology and Scientific Weather Forecasting: Small Farmers and Scientists' Perspectives on Climate Variability in the Okavango Delta, Botswana, *Climate Risk Management*, vol. 4–5, s. 43–58.
- Kolberg Oskar 1961–2020, *Dzieła wszystkie*, t. 1–84, Instytut im. Oskara Kolberga, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Poznań–Wrocław.
- Kołodziej Józef, Liniewicz Krzysztof, Bednarek Hanna 2004, Temperatura powietrza w dniach „zimnych ogrodników” w okolicy Lublina, *Annales Universitas Mariae Curie-Skłodowska*, vol. 59E, s. 857–867.
- Koper Anna 2000, Empiryczne i mitologiczne podstawy przepowiedni meteorologicznych. Czas w przepowiedniach, *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*, nr 12, s. 233–249.
- Korzyn Wacława 2010, Wiosna w przysłowiaach rosyjskich i polskich, [w:] D. Piwowska, E. Korpała-Kirszak (red.), *Polsko-wschodniosłowiańskie stosunki kulturowe. W dziesiątą rocznicę śmierci profesora Ryszarda Łuźnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 213–223.
- Lebeda Agnieszka 2002, *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego. Tom 6, Wiedza i wierzenia ludowe*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Leclerc Christian i in. 2013, Indigenous Past Climate Knowledge as Cultural Built-in Object and its Accuracy, *Ecology and Society*, vol. 18, nr 4, <http://dx.doi.org/10.5751/ES-05896-180422>.
- Lompa Józef 1858, *Przysłowia i mowy potoczne ludu polskiego w Śląsku*, Nakładem i drukiem Wawrzyńca Pizsa, Bochnia.
- Matczak Piotr i in. 2020, Temperature Forecast Accuracies of Polish Proverbs, *Weather, Climate and Society*, vol. 12, s. 405–419, <https://doi.org/10.1175/WCAS-D-19-0086.1>.
- Mertz Ole i in. 2009, Farmers' Perceptions of Climate Change and Agricultural Adaptation Strategies in Rural Sahel, *Environmental Management*, vol. 43, s. 804–816, <https://doi.org/10.1007/s00267-008-9197-0>
- Moszyński Kazimierz 1934, *Kultura ludowa Słowian*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków.

- Okonya Joshua, Kroschel Jürgen 2013, Indigenous Knowledge of Seasonal Weather Forecasting: A Case Study in Six Regions of Uganda, *Agricultural Sciences*, vol. 4, s. 641–648, <https://doi.org/10.4236/as.2013.412086>.
- Oleǳki Jacek 2016, *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX wieku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- O'Reilly Jessica i in. 2020, Climate Change: Expanding Anthropological Possibilities, *Annual Review of Anthropology*, vol. 49, s. 13–29.
- Orlove Benjamin S., Chiang John C.H., Cane Mark A. 2002, Ethnoclimatology in the Andes: A Cross-disciplinary Study Uncovers a Scientific Basis for the Scheme Andean Potato Farmers Traditionally Use to Predict the Coming Rains, *American Scientist*, vol. 90, nr 5, s. 428–435.
- Pasini Giacomo 2022, Etnometeorologia e crisi climatica. Il pronostico del tempo atmosferico nella comunità nahua di San Isidro Buensuceso, Tlaxcala, Messico, *Antropologia*, vol. 9, nr 3, s. 189–208.
- Radeny Maren i in. 2019, Indigenous Knowledge for Seasonal Weather and Climate Forecasting across East Africa, *Climatic Change*, vol. 156, s. 509–526, <https://doi.org/10.1007/s10584-019-02476-9>.
- Rantala Outi, Valtonen Anu, Markuksela Vesa 2011, Materializing Tourist Weather: Ethnography on Weather-wise Wilderness Guiding Practices, *Journal of Material Culture*, vol. 16, nr 3, s. 285–300, <https://doi.org/10.1177/1359183511413646>.
- Rivero-Romero Alexis i in. 2016, Traditional Climate Knowledge: A Case Study in a Peasant Community of Tlaxcala, Mexico, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, vol. 12, s. 33, <https://doi.org/10.1186/s13002-016-0105-z>.
- Robotycki Czesław 1985, Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze), *Etnografia Polska*, t. 29, s. 111–117.
- Roncoli Carla 2006, Ethnographic and Participatory Approaches to Research on Farmers' Responses to Climate Predictions, *Climate Research*, vol. 33, s. 81–99.
- Sillitoe Paul 1994, Whether Rain or Shine: Weather Regimes from a New Guinea Perspective, *Oceania*, vol. 64, nr 3, s. 246–270.
- Simpson Jane 1997, Perception of Meteorology in Some Aboriginal Languages, [w:] E.K. Webb (red.), *Windows on Meteorology. Australian Perspective*, CSIRO Publishing, Melbourne, s. 20–28.
- Skotnicka Janina 2010, Zimni ogródnicy, *Rocznik Muzeum Narodowego w Kielcach*, nr 25, s. 375–376.
- Stomma Ludwik 1981, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Strauss Sarah 2018, Ethnoclimatology, [w:] H. Callan (red.), *International Encyclopedia of Anthropology*, Wiley-Blackwell, Oxford, <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2305>.
- Strauss Sarah, Orlove Benjamin 2003, *Weather, Climate, Culture*, Routledge, London, <https://doi.org/10.4324/9781003103264>.
- Szyfer Anna 1969, *Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach i jej współczesne przeobrażenia*, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Światała-Trybek Dorota 2018, O badaniach nad paremiografią i paremiologia śląską, *Literatura Ludowa*, nr 6, s. 16–28.
- Tomczyk Arkadiusz 2015, Przymrozki wiosenne i jesienne oraz okres bezprzymrozkowy na Nizinie Wielkopolskiej w latach 1981–2010, [w:] J. Liro, M. Liro, P. Krąǳ (red.), *Współczesne problemy i kierunki badawcze w geografii*, t. 3, Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 245–256.
- Walczak-Mikołajczakowa Mariola 2021, Bułgarskie przepowiednie meteorologiczne związane z dniem św. Tryfona, *Zeszyty Wiejskie*, nr 27, s. 181–191.
- Wallis Stanisław 1960, *Przysłowia i „pogodki” ludowe na Górnym Śląsku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.

Wierzbicki Daniel 1882, *Meteorologia ludowa czyli zdania i przysłowia ludu naszego, służące do przepowiadania stanu pogody*, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, t. 6, s. 158–200.
Zakrzewski Rodryg 1928, *Zarys meteorologii praktycznej czyli prognostyki odmian powietrza podane na podstawie badań przyrody*, Nakład autora, Łódź.

KAROLINA DZIUBATA-SMYKOWSKA

POLISH WEATHER PROVERBS AND OBSERVATIONS.
AN ETHNOCLIMATOLOGICAL PERSPECTIVE

Keywords: ethnoclimatology, ethnometeorology, climate ethnography, anthropology of weather, intangible cultural heritage, folk meteorology

The observation of seasonal natural phenomena and the resulting traditional methods of weather forecasting, perceived as components of decision-making processes related to the planning of land cultivation activities and the development of strategies for adaptation to environmental changes, fall within the scope of ethnoclimatology and the anthropology of weather and climate. When applied to research on heritage and folklore, these perspectives increase their contribution to anthropological discourse on climate (theoretical aspect) and mitigation activities (practical aspect). The aim of this article is: 1) to present the assumptions of selected ethno- and anthropological research perspectives related to weather and climate, 2) to discuss the origin and meaning of Polish proverbs and weather forecasts, and 3) to reflect on the possible direction of Polish ethnoclimatological research. The considerations are based on literature review and empirical material from field research conducted in 2022–2023 in seven locations related to the practice of intangible cultural heritage in Poland.

Dane Autorki:

dr Karolina Dziubata-Smykowska
Instytut Antropologii i Etnologii,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7,
61-614 Poznań
Email: karolina.dziubata@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0157-1502

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

Recenzja Petr Wohlmuth, red., *Vojáci věčné války. Militární reenactment v českých zemích mezi historickou rekonstrukcí a nevyřízenými úcty dějin* [pol. *Żołnierze wiecznej wojny. Odtwórstwo militarne na ziemiach czeskich między rekonstrukcją historyczną a niedomkniętymi sprawami przeszłości*], Praha: Karolinum, 2024, ss. 491.

Mimo iż sama rekonstrukcja historyczna jest w Czechach zjawiskiem popularnym, a przedstawienia przeszłości gromadzą rzesze widzów, masowość tych wydarzeń nie przełożyła się jeszcze na rozbudowane zainteresowanie naukowe tym fenomenem. *Vojáci věčné války* (*Żołnierze wiecznej wojny*) to pierwsza zbiorowa monografia na ten temat, stąd też jej przeglądowy charakter i szerokie spojrzenie na odtwórstwo militarne. Książka pod redakcją Petra Wohlmutha podsumowuje wieloletnie badania nad tytułowym fenomenem, z jednej strony skupiając się na specyfice czeskiej rekonstrukcji historycznej, z drugiej pokazując globalne nurty adaptowane przez lokalnych odtwórców. Autorzy rozdziałów podjęli temat reprezentowania wojny i rzeczywistości wojskowej, celowo rezygnując z innych aspektów odtwórstwa. Choć większość tekstów dotyczy rekonstrukcji historii XX wieku, przedmiotem zainteresowania badaczy są także średniowiecze, XVIII wiek i fascynacja bitwami tych okresów. Refleksję nad odtwórstwem wojny autorzy umieszczają na tle czeskiej historiografii, a także metodologii badań nad przeszłością, pokazując znaczenie oddolnych reprezentacji dla tworzenia narracji historycznych.

Autorzy rozdziałów realizowali badania wśród odtwórczyń i odtwórców metodą określoną przez nich jako postpozytywistyczna historia oralna. W praktyce prowadzili szeroko zakrojone badania etnograficzne, by przestudiować nawiązywanie relacji z przeszłością w kontekście opowieści rekonstruktorów i rekonstruktorów. Podstawą tekstów były więc narracje o rekonstruktorskiej drodze i stosunku do historii; nieraz osobiste, wymykające się odgórnym, generalizującym narracjom historycznym. W efekcie kanwą książki stał się dialog: wymiana myśli między badaczami a odtwórcami i otwarcie na różnorodność reprezentacji przeszłości. Tym samym monografia ta w pełni wpisuje się w tzw. *reenactment studies*, które przyglądają się m.in. nieakademickim oraz nierzadko oddolnym sposobom konceptualizowania i reprezentowania historii. „Żołnierze wiecznej wojny” nie opowiadają bezpośrednio o czeskiej przeszłości, ale o zaangażowaniu czeskich rekonstruktorów w swoją i, nieco

rzadziej, globalną historię. Podobnie jak inne teksty z zakresu *reenactment studies*, i ta książka skupia się na szczegółach, które decydują o włączeniu się w odtwórstwo, pozostawiając wielkie narracje historyczne i polityczne manipulacje przeszłością jako kontekst interpretacji. Kolejne rozdziały przedstawiają bowiem przede wszystkim rekonstruktorzy i rekonstruktorów oraz ich działalność.

Pierwsze trzy teksty są autorstwa Petra Wohlumutha, redaktora książki. Zaczyna on od omówienia odtwórstwa historycznego jako przedmiotu badań naukowych, ale też zjawiska, które choć stosunkowo nowe, wyrosło z różnorodnych pokazów dawnych kultur: przedstawień etnicznych w cyrkach, prezentacji dawnych kultur, dramatów scenicznych nawiązujących do przeszłości. To pozwala umieścić odtwórstwo historyczne na mapie fenomenów, które już przyciągały uwagę badaczy i obrosły w liczne propozycje teoretyczne, oraz nakreślić kierunek dalszych rozważań związanych już z samą rekonstrukcją, a także jej czeskim kontekstem. Drugi rozdział proponuje metodę badań, podejście do opowieści oraz doświadczeń odtwórczyni i odtwórców przez pryzmat historii mówionej. W tym aspekcie projekt badań, jak i jego wyniki opublikowane w monografii, wydają się mocniej osadzone w refleksji historycznej niż antropologicznej czy socjologicznej i to historia, ta konstruowana, odgrywana, jak też opowiadana, interesuje autorów książki. Dzięki narzędziom historii mówionej sięgają w głąb doświadczeń rekonstruktorzy i rekonstruktorów. Dotykają zatem nie samej przeszłości, a sposobów jej odgrywania. Trzeci w kolejności rozdział otwiera część prezentującą konkretne przykłady odtwarzania historii. To refleksja nad rekonstrukcją oddziałów Wehrmachtu i Waffen-SS, praktyką kontrowersyjną, niejednoznaczną, do pewnego stopnia wątpliwą etycznie, a mimo to wymykającą się prostym mechanizmom tabuizacji. Rozpoczęcie opisu praktyki rekonstruktorskiej od wskazania na jej problematyczność jest zabiegiem nieoczywistym, kontynuowanym także w pozostałych częściach książki.

Następne w kolejności są teksty Lenki Hadarovej przedstawiające odtwórstwo historyczne z perspektywy genderowej. W pierwszym rozdziale autorka pokazuje transgresję granic płci w rekonstrukcji. Dyskutuje role przypisane kobietom oraz próbę ich przekroczenia przez wcielanie się w męskie postaci, a także związane z tym konsekwencje. Kolejny tekst jest poświęcony wywalczeniu przez kobiety pełnoprawnego miejsca w odtwórstwie historycznym: swoistej drodze do emancypacji jako sprawczych, przygotowanych i profesjonalnych rekonstruktorzy. Autorka skupia się tu na drugowojennych formacjach kobiecych i analizuje, na jaki rodzaj zaangażowania w historię one pozwalają. Konkluduje, że odtwarzanie żołnierzy Armii Czerwonej pozwalającej także kobietom na bezpośredni udział w walce pozwala spełnić niektóre oczekiwania związane z wcielaniem się w męskie, bojowe role. Zainteresowanie rekonstruowaniem Armii Czerwonej przez młodych odtwórców analizuje także Jiří Hlavaček. Wskazuje znaczenie akuratności historycznej dla tej praktyki oraz próbę sprostania jej jako drogi do osiągnięcia poczucia autentyczności. Zdaniem autora to w rzetelnym odtwórstwie, a nie pozytywnym postrzeganiu wybranej formacji, tkwi sedno tej działalności.

Kolejne trzy rozdziały przenoszą nas z rzeczywistości dwudziestowiecznej do prób przywołania wcześniejszych epok. W pierwszym z nich Přemysl Vacek rozważa rolę dystansu historycznego w rekonstrukcji historycznej wczesnego średniowiecza, odnosząc się do trudności związanych z odtwarzaniem odległych w czasie praktyk. Autor zastanawia się nad granicami rekonstrukcji historycznej wynikającymi właśnie z pewnej obcości odgrywanej epoki. Mimo iż także ten tekst skupia się na militariach i walce, podkreśla znaczenie rzemiosła oraz elementów materialnych. Następne dwa rozdziały zostały napisane przez Petra Wohlmutha. Pierwszy przedstawia odtwórstwo historii amerykańskiej – wojen toczonych w XVII i XVIII wieku przez Francuzów z Rdzennymi Mieszkańcami Ameryki, w czasach znanych z książki *Ostatni Mohikanin* Jamesa F. Coopera. To analiza chęci oderwania się od współczesnej rzeczywistości i realizowania tej potrzeby poprzez spotkania rekonstruktorskie. Odtwórstwo XVIII wieku stanowi temat także kolejnego rozdziału. Tym razem przedmiotem analizy są rekonstrukcje historyczne organizowane w twierdzy Terezín. Przywołują czasy Józefa II Habsburga i świetności wybudowanej przez niego twierdzy nazwanej Theresienstadt od imienia jego matki – Marii Teresy. To kolejna opowieść o indywidualnym zaangażowaniu odtwórców, które staje się podstawą do zadania pytań o współczesne rozumienie złożonej przeszłości czeskich terytoriów.

W następnym rozdziale, napisanym przez Jiřego Hlavačka, wracamy do odtwórstwa dwudziestowiecznych konfliktów zbrojnych. Autor prezentuje tę działalność przez pryzmat relacji z bronią palną. Zgodnie z obecnym w *reenactment studies* trendem przyglądania się rzeczom, podkreśla on znaczenie broni dla procesu rekonstruowania przeszłości, skupiając się jednak nie tylko na emocjach rekonstruktorskich korzystających z karabinów, ale też na sytuacji prawnej regulującej sposoby korzystania z broni palnej. Monografię zamyka krótkie podsumowanie Petra Wohlmutha na temat ruchu rekonstrukcji historycznej w Czechach, perspektyw badawczych nad tym fenomenem i powiązań z innymi zjawiskami, na przykład tzw. LARP-ami (*Live Action Role Playing*). Całość wieńczy wkładka z kilkudziesięcioma kolorowymi fotografiami oferującymi wizualną próbkę zróżnicowania odtwórstwa historycznego w Czechach.

Studia nad rekonstrukcją historyczną w Europie Środkowo-Wschodniej dopiero się kształtują, są w procesie wypracowywania narzędzi interpretacyjnych dostosowanych do regionalnego kontekstu historycznego, geopolitycznego i gospodarczego. W tym układzie monografia „Żołnierze wiecznej wojny” zredagowana przez Petra Wohlmutha stanowi pozycję wręcz obowiązkową. Jako pierwsza tego rodzaju praca korzysta jednak przede wszystkim z gotowych koncepcji teoretycznych, własne narzędzia oferując na poziomie metody badawczej. Monografia podsumowuje też klasyczne dla *reenactment studies* wątki: gender, materialności, akuratności historycznej, zaangażowania, zdecydowanie wskazując, że studia nad odtwórstwem historycznym w Czechach wymagają dalszego namysłu oraz stworzenia odrębnych koncepcji teoretycznych.

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

Recenzja Kaarina Aitamurto i Ross Downing, red., *Germanic and Slavic Paganisms: Security Threats and Resiliency* [pol. Germańskie i słowiańskie pogaństwa: zagrożenia bezpieczeństwa i odporność], US: Bloomsbury, 2024, ss. 306.

Germanic and Slavic Paganisms to monografia zbiorowa traktująca przede wszystkim o nadinterpretacjach współczesnego pogaństwa i ich rzeczywistych skutkach w polityce. Zamyśl książki jest zaskakujący. Choć tytuł mówi o germańskich i słowiańskich pogaństwach, nie jest to opis religii, ale raczej wyrastających z nich inspiracji dla ekstremistycznych ideologii. Monografia jest więc osadzona w szeroko rozumianych studiach nad bezpieczeństwem, a autorzy reprezentują nie tylko środowisko akademickie, ale też instytucje zajmujące się bezpieczeństwem państwowym oraz ugrupowania związane z pogaństwem. Dzięki temu zwyczajowe dla pogaństwa rozważania na temat towarzyszących tym religiom wątków nacjonalistycznych i natywistycznych zyskują nowy wymiar. Z poziomu stereotypów i dyskursów autorzy monografii przenoszą dyskusję na pole ideologii i zagrożeń płynących z manipulacji wizerunkami germańskiego oraz słowiańskiego pogaństwa w bieżącej geopolityce światowej. Co ważne, działa krytyki nie są tutaj wytoczone przeciwko samemu pogaństwu, tę sprawę redaktorzy stawiają jasno. Niebezpieczeństwo widzą oni w łatwości przypisywania pogaństwu i sympatykom tych religii idei nacjonalistycznych, ksenofobicznych, natywistycznych. Monografia nie obejmuje więc refleksji na temat ewentualnych praktyk ekskluzywistycznych w ramach współczesnego germańskiego lub słowiańskiego pogaństwa, nie analizuje też szczegółowo procesów wewnętrznej ideologizacji fenomenu, traktując je raczej jako punkt wyjścia do dalszych rozważań. Konsekwentnie autorzy przyglądają się natomiast wykorzystaniu idei przypisywanych pogaństwu w przestrzeniach politycznych poza praktyką religijną.

Rozważania nad ideami natywistycznymi i nacjonalistycznymi identyfikowanymi z ruchami pogańskimi zostały w monografii zinterpretowane w perspektywie bezpieczeństwa narodowego oraz zagrożeń dla niego. Podstawowym tłem refleksji jest globalny rozwój radykalnych ideologii prawicowych. Redaktorzy założyli, że wiele z nich jest podsycanych narracjami wyrastającymi z germańskiego lub słowiańskiego pogaństwa. Co więcej, wpływają one na postawy etyczne, radykalizację poglądów, a w konsekwencji także na zachowania i działania. Autorzy wskazują nie tylko

na potencjalne obszary zagrożeń, ale też identyfikują konkretne grupy, które mogą służyć jako platformy krzewiące ekstremizmy.

Monografia została podzielona na trzy części. Pierwsza jest poświęcona zmianom we współczesnym pogaństwie właśnie pod kątem ich relacji z radykalnymi ideologiami. Co ważne, rozważania te, choć sięgają do treści historycznych, dotyczą aktualnej sytuacji geopolitycznej – świata, który jest definiowany m.in. przez rosyjską wojnę w Ukrainie i kryzys postpandemiczny (pandemia COVID-19). W tej części dwa teksty: autorstwa Jennifer Snook oraz Richarda Blacketta i Denise Vast, skupiają się na przemianach we współczesnym pogaństwie anglosaskim, tzw. *Heathenry*, wywołanych przez bieżące wydarzenia polityczne. Pierwszy z nich przedstawia perspektywę akademicką, drugi wewnętrzną, osób związanych z ruchem pogańskim. Transformacjom omawianego fenomenu poświęcone są także rozdziały Oksany Smorzhevskiej i Mariusz Filipa dotyczące odpowiednio pogaństwa ukraińskiego oraz polskiego. W tej części książki zostały zamieszczone także dwa teksty pokazujące konkretne pola manipulacji treściami identyfikowanymi jako pogańskie. W rozdziale Mirosława Vrzala są to związki ze światem muzyki metalowej, Angie Padilla analizuje zaś sposoby użytkowania, ale i nadużywania znaków runicznych jako symboli promujących wykluczenie i prawicowe radykalizmy. Tę część monografii zamyka podsumowanie autorstwa redaktorów na temat przemian w pogaństwie słowiańskim w państwach postsowieckich. Wskazują zagrożenia płynące z ugruntowanych ideologii nacjonalistycznych oraz rasowych powiązanych z pogaństwem, a także ich rolę w trwającej rosyjskiej wojnie w Ukrainie.

Druga część monografii jest poświęcona już konkretnym zagrożeniom, które mogą być identyfikowane z ruchami pogańskimi. To zbiór siedmiu rozdziałów przedstawiających angażowanie treści pogańskich w działania radykalizujące, konkretne nacjonalistyczne polityki, ale też uwikłanie współczesnego pogaństwa w konflikty zbrojne. Tę część otwiera dość ogólny tekst Adriena Nonjona o obecności etosu pogańskiego wojownika w ukraińskich formacjach militarnych przeciwstawiających się rosyjskiej napaści. Dalej jednak Taras Tarasiuk komplikuje obraz politycznych konotacji ukraińskiego pogaństwa na przykładzie *Ridnovirstva* – rodzimej wiary w słowiańskie bóstwa znane na terytoriach Ukrainy – oraz jego związków z rosyjskimi ugrupowaniami, wskazując na niebezpieczeństwo szerzenia prorosyjskiej propagandy także w ramach pozornie neutralnych haseł słowiańskiej wspólnotowości. W podobnym duchu utrzymany jest rozdział Jakuba Ludvíka i Pavola Kosnáča o ruchu AllatRa, globalnej organizacji z siedzibami w Ukrainie i Federacji Rosyjskiej, a także innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, pozornie działającej na rzecz wsparcia klimatu, a w praktyce dezinformującej m.in. przez pansłowiańskie odwołania. O wykorzystaniu odwołań do słowiańskiego pogaństwa w radykalnej polityce prawicowej pisze również na przykładzie rosyjskiego pogaństwa Victoria Hudson. Z kolei sposoby przywłaszczenia symboliki przedchrześcijańskiej w dyskursie radykalnej prawicy opisują Saga Rosenström oraz Barbora Žiačková, skupiając się na manipulacji dziedzictwem wikingim. Richard McDonald przedstawia natomiast powstawanie ekskluzywistycznych, radykalnych wspólnot więźniów w zakładach

karnych Anglii i Walii, które opierają się na odwołaniach do germańskiego pogaństwa. Uzupełnieniem tej części monografii jest rozdział Andrew Pardey'ego o praktycznym wymiarze kontrterroryzmu i konieczności rozpoznawania wykorzystania treści przedchrześcijańskich w radykalnej polityce czy dezinformacji.

Trzecia część książki jest poświęcona rozwiązaniom mogącym równoważyć negatywny obraz ekskluzywistycznego, nacjonalistycznego pogaństwa i kierunkom rozwoju, które sprawiłyby, że to zjawisko byłoby mniej podatne na manipulację. Joseph Stanley Hopkins zastanawia się, czy obecne w czasach przedchrześcijańskich czczenie gai i drzew mogłoby zakorzenić się w radykalnych ugrupowaniach inspirowanych się germańskim pogaństwem. Hrafsunna Ross na przykładzie współczesnych zastosowań islandzkich „słupów pogrody (kłątwy)” (*níðstöng*) rozważa potencjał krytycznego wykorzystania symboli przedchrześcijańskich, by odwrócić ich negatywne konotacje. Przemodelowanie postrzegania pogaństwa może skutkować też transferem kulturowym. Santiago David Gutiérrez przygląda się więc germańskiemu pogaństwu w Ameryce Łacińskiej i śledzi, jakie jego negatywne aspekty zostają, jakie pojawiają się nowe, a jakie zanikają wskutek przeniesienia na nowy grunt. Wyjście z patowej sytuacji manipulowania treściami pogańskimi do celów radykalnej polityki według Natalii Lee mogłoby stanowić nadążanie za najnowszą refleksją o człowieku, na przykład przyjęcie pewnych koncepcji transhumanistycznych, choćby rozumienia duszy. Na tle tych dość abstrakcyjnych rozdziałów wyróżniają się dwa pokazujące zmiany zachodzące w samych ruchach pogańskich, mogące stanowić wewnętrzną odpowiedź na przełamanie negatywnych skojarzeń z tymi ugrupowaniami. Maryna Liuta opisuje zarówno słowiańskie, jak i germańskie typy pogaństwa w Ukrainie i przywołuje postawy kobiet – członkiń tych ugrupowań – wskazując na ich siłę, indywidualne ścieżki, które splatają się, pozwalając ukraińskiemu pogaństwu dawać opór wobec rosyjskiej opresji. Z kolei Piotr Grochowski podkreśla celowo wykształcane przez polskie rodzimowierstwo narzędzia inkluzywności, które miałyby, między innymi, pomóc zatrzeć historyczne powiązania pogaństwa w Polsce ze skrajnymi nacjonalizmami.

Proponowane w *Germanic and Slavic Paganisms* podejście do analizy pogaństwa przez pryzmat bezpieczeństwa i zagrożeń jest, zwłaszcza w obecnej sytuacji geopolitycznej, niemal koniecznym elementem studiów nad tymi ruchami – zarówno społecznościami religijnymi, jak i ugrupowaniami politycznymi czerpiącymi z symboliki przedchrześcijańskiej. Jednocześnie książka pokazuje, że wiele jeszcze jest do zrobienia, zwłaszcza w kontekście zapobiegania manipulacji treściami pogańskimi – w tym zakresie konieczne jest wypracowanie nowych podejść analitycznych, w monografii jedynie zarysowano możliwy obszar tych rozważań.

JAKUB BUSZ

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

Karolina Bielenin-Lenczowska, *Koloniści z Rio Claro. Społeczno-językowe świąty polskich osadników w południowej Brazylii*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2024, ss. 326.

Autorka omawianej pracy jest antropolożką społeczną i lingwistką. Obecnie pracuje w Instytucie Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, wcześniej zaś była związana z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się m.in. wokół studiów migracyjnych oraz interdyscyplinarnego dialogu antropologii społecznej z lingwistyką. W tym nurcie umiejscowiona jest również recenzowana publikacja.

Monografia składa się z wprowadzenia, dziewięciu rozdziałów, zakończenia oraz wykazu rysunków i fotografii. Już we wstępie Autorka pisze, że jest to książka o jej „doświadczeniu spotkania z ludźmi – mieszkańcami dawnej Kolonii Rio Claro, a także spotkania z małym wycinkiem wspólnej historii Polski i Brazylii oraz z codziennością grupy potomków migrantów, którzy przyjechali, aby rozwijać rolnictwo w południowej Brazylii i zasiedlać słabo zamieszkane wówczas połacie kraju” (Bielenin-Lenczowska 2024, s. 8). Wspomniane doświadczenie jest jednym z najważniejszych narzędzi badawczych zastosowanych w pracy. Widać to między innymi w anegdotycznym, lecz trafnym, stwierdzeniu, że antropolog „nigdy nie jest do końca na urlopie” (s. 5). Badaczka szeroko zarysowuje kontekst badań w Brazylii, specyfikę terenu oraz zastosowane taktyki, np. przez spędzanie wolnego czasu z własną rodziną, która później stała się nieodłącznym czynnikiem badań terenowych, realnie wpływającym na ich prowadzenie.

Książka Bielenin-Lenczowskiej wpisuje się „w antropologiczne badania nad migracją, diasporą, krajobrazem oraz dziedzictwem kulturowym” (s. 11). Ważną częścią badania tych zjawisk są dla niej „ideologie językowe” i praktyki jedzeniowe. Język, ale też konsumpcja, są według niej zbiorem praktyk społecznych i kulturowych uwikłanych w różne działania i procesy tożsamościowe. Pytania badawcze, które stawia, brzmią: „co to znaczy, że ktoś jest Polakiem w Brazylii? Jakie elementy kultury, zwłaszcza języka i praktyk rolniczych oraz jedzeniowych uważane są za polskie? Co dla moich rozmówców oznacza «mówienie po polsku», uprawianie polskich roślin, jedzenie typowego polskiego jedzenia oraz czym w takim razie jest polskie dziedzictwo? Wreszcie: jaki jest to język i jakie jest to jedzenie? Jak te praktyki,

wyobrażenia obecne są w wielozmysłowym, ucieleśnionym krajobrazie społeczno-językowym w południowobrazylijskiej wsi?” (s. 11–12).

Autorka w jasny sposób przedstawia założenia teoretyczne dotyczące ideologii językowych, praktyk jedzeniowych, krajobrazu kulturowego i wytwarzania dziedzictwa, za pomocą których analizuje zgromadzony materiał etnograficzny. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział, w którym przedstawiła metody badań oparte na zaangażowanym i długim pobycie w terenie. Moim zdaniem powinna być to monografia prezentowana studentom pierwszych lat etnologii jako ważna lektura poświęcona tematowi kształtowania własnego warsztatu badawczego i praktykowania badań terenowych. Treść książki wyrasta z refleksyjnego i wrażliwego uprawiania antropologii, w którym bogate doświadczenia etnograficzne i silnie zakorzenione w relacjach z badaną społecznością łączą się z zapleczem teoretycznym i historią społeczną. Równie istotne jest to, że treść recenzowanej publikacji pozostaje przystępna językowo dla szerokiego grona czytelników, w tym dla obiorców pochodzących z terenu badań. Takie właśnie podejście należy popularyzować wśród młodych adeptów etnologii. Na przykładzie wspomnianej części książki widać, że metodologia badań nie musi być nużącym wątkiem pracy naukowej. Wprost przeciwnie, może być dobrą zachętą do autorefleksji nad własnymi sposobami prowadzenia badań oraz inspiracją dla zgłębiających podstawy etnografii współuczestniczącej, mocno osadzonej w terenie, otwartej na popularyzację wiedzy wśród różnych grup odbiorców, włączającej, nastawionej na tworzenie wiedzy społecznie użytecznej.

W dalszej części książki Bielenin-Lenczowska przedstawia historyczny kontekst powstania badanej przez nią społeczności. Antropolożka zajęła się potomkami polskich osadników, którzy w XIX wieku przybyli do południowej Brazylii. Proces ten trwał w ramach panującej ówczesnie tzw. gorączki brazylijskiej, czyli wzmózonych migracji spowodowanych wyobrazeniami o możliwości szybkiego wzbogacenia i emancypacji. Osadnicy wywodzili się z polskiego chłopstwa wszystkich trzech zaborów i osiedlali się przede wszystkim na terenach wiejskich, gdzie zajmowali się karczunkiem i zakładaniem kolejnych osad rolnych. Różniło ich to od polskich emigrantów w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, którzy osiedlali się głównie w miastach. Polscy koloniści w Brazylii nie funkcjonowali jednak w próżni. Ich obecności towarzyszyło „przeniesione sąsiedztwo” w postaci osadników pochodzenia niemieckiego (tzw. *Pomeranos*) i rusińskiego. Mozaikę etniczną dopełniali też emigranci z Włoch, brazylijscy Metysi i ludność rdzenna. W tych warunkach zaczęła tworzyć się kultura pogranicza brazylijskich Polaków. Na ich sytuację wpływała sytuacja polityczna w Brazylii – począwszy od programu „wybielania kraju”, w ramach którego ściągano masy europejskich osadników, po politykę konsolidacji kulturowo-językowo-narodowej prowadzonej przez prezydenta Getúlia Vargasa od końca lat 30. XX wieku.

Badaczka rekonstruuje życie pierwszych osadników, rolę różnych instytucji publicznych w kształtowaniu życia społecznego tejże diaspory (funkcjonowanie polskojęzycznej szkoły, obecność polskiego księdza w miejscowym kościele). Przygląda się wspomnieniom swoich rozmówców, krajobrazowi kształtowanemu przez pokolenia kolonistów, zastanej architekturze, domowym archiwom i ocalałym dokumentom.

Prowadzi ją to do odkrywania tego, co zachowane, przekazywane i aktywnie pielęgnowane oraz stopniowo zapominane, utracone, nieobecne. Tym samym formuje ona obraz konkretnej społeczności migranckiej – jej funkcjonowania, odnajdywania się w nowej rzeczywistości kraju przyjmującego oraz trwania w postkolonialnym świecie społecznym. Jest to tym cenniejsze, że ilustruje życie postemigranckiej grupy powstałej w wyniku nowoczesnych procesów globalizacji.

Niewątpliwą zaletą publikacji jest jej rola dokumentująca. Monografia rejestruje i utrwala konkretne zwyczaje, praktyki, zwroty, historie, język, pojęcia emiczne. Dlatego też niezwykle interesujące wydały mi się rozdziały poświęcone praktykom jedzeniowym, rolnictwu, ogrodnictwu i ich patrymolizacji (udzielnictwowieniu). Szkoda natomiast, że monografia zawiera tylko niewielką liczbę zdjęć, które ciekawie mogłyby ilustrować przedstawiane treści. Zabrakło ich w wielu rozdziałach. Niedosyt wywołuje także brak mapy, która przecież mogła znaleźć się na początku książki, przez co czytelnikowi łatwiej byłoby zorientować się w odwiedzanych przez Autorkę miejscowościach. Zabrakło mi również rozwinięcia wątków związanych z nurtem studiów pamięcioznawczych, a dotyczących palimpsestowości miejscowych krajobrazów, nakładających się na siebie warstw czasu i pamięci, reprezentowanych przez różne grupy narodowo-etniczne i społeczno-zawodowe (wykorzenieni Indianie Tupi i Guarani, kolonizujący Portugalczycy, napływający tysiącami chłopscy imigranci z XIX-wiecznej Europy), z czym w bliskiej relacji pozostają praktyki jedzeniowe i ideologie językowe. Ciekawym źródłem badawczym wydają mi się również zbiory domowych archiwów i ich potencjał jako tzw. egodokumentów (Chorażyczewski, Rosa 2015). Zaskoczył mnie także fragment, w którym Autorka powołała się na reportaż Joanny Kuciel-Frydryszak (2023). Wydaje mi się on powierzchowny, a w dodatku wybiórczo wykorzystujący źródła historyczne. Zastrzeżenia budzi też tendencyjna wymowa tego reportażu pozbawiająca sprawczości mieszkańców obszarów wiejskich. Z pewnością więcej na temat perspektywy chłopskiej wniosłaby przykładowo monografia autorstwa Mateusza Wyżgi (2022). Sądzę, że w publikacji warto byłoby pogłębić wątki związane z kulturą materialną kolonii Rio Claro, dotyczące rolnictwa i budownictwa, które zostały zarysowane zbyt ogólnie. Interesujące byłoby również włączenie folkloru, tzn. elementów kultury słowa, zabawy, muzyki, opowieści.

Recenzowana monografia pokazuje, że etnografia w dzisiejszym, globalno-lokalnym świecie staje przed nowymi zadaniami. Przemieszczające się tożsamości, kultury pogranicza, lokalne mikroświaty, społeczności ukształtowane w wyniku różnego rodzaju procesów migracyjnych są ważnymi problemami badawczymi podejmowanymi w studiach etnograficznych. Publikacja Bielenin-Lenczowskiej wpisuje się tym samym w nurty współczesnych studiów migracyjnych, wzbogacając je perspektywą krytycznych badań nad procesami wytwarzania dziedzictwa kulturowego. Jest przykładem odniesienia polskiej etnografii do współczesnych standardów w antropologicznych badaniach społeczności wiejskich, istotny jest także jej wymiar dydaktyczny, gdyż zawiera cenny zestaw wskazówek i inspiracji do prowadzenia własnych badań terenowych.

LITERATURA

- Bielenin-Lenczowska Karolina 2024, *Koloniści z Rio Claro. Społeczno-językowe światy polskich osadników w południowej Brazylii*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Chorążyczewski Waldemar, Rosa Agnieszka 2015, *Egodokumenty – egodokumentalność – analiza egodokumentalna – spuścizna egodokumentalna*, [w:] W. Chorążyczewski, A. Pacevičius, S. Roszak (red.), *Egodokumenty – tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*, Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 11–21.
- Kuciel-Frydryszak Joanna 2023, *Chłopki. Opowieść o naszych babkach*, Marginesy, Warszawa.
- Wyżga Mateusz 2022, *Chłopstwo: historia bez krawata*, Znak Horyzont, Kraków.

INFORMACJA DLA AUTOREK I AUTORÓW

Artykuły naukowe spływające 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/ka, jak i recenzent/ka byli wobec siebie anonimowi, stosując zasadę double-blind review. Każda recenzja musi się kończyć jednoznaczną konkluzją dopuszczającą artykuł do druku lub nie. Zasady kwalifikowania lub odrzucania publikacji są dostępne w każdym numerze czasopisma oraz na stronie internetowej: <http://journals.iaepan.pl/ep/about/submissions>. Redaktorzy przekazują artykuły do recenzji, starając się uniknąć konfliktów interesów pomiędzy autorami, redakcją i recenzentami. Gwarantują także, że wszelkie informacje związane z przesłanymi tekstami są tajne przed ich publikacją. Recenzenci oceniają teksty jedynie na podstawie ich treści. Recenzentom nie wolno wykorzystywać wiedzy na temat pracy przed jej publikacją. Jeśli uznają, że ich kwalifikacje nie są wystarczające do właściwej oceny badań przedstawionych w publikacji, powinni poinformować redaktora i zrezygnować z podjęcia się procesu recenzyjnego. Zasady etyczne i prawa autorskie Wszystkie czasopisma publikowane przez Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk przestrzegają najwyższych standardów etycznych publikacji opartych na zasadach wypracowanych przez międzynarodową organizację Komitet Etyki Wydawniczej (COPE), jak również zasad Kodeksu Etyki Pracownika Naukowego, opracowanego przez Komisję do spraw Etyki w Nauce działającej przy Polskiej Akademii Nauk. Redakcja zastrzega sobie prawo do wstrzymania publikacji artykułów stojących w sprzeczności z zasadami etycznymi, a przypadki plagiatów są zgłaszane władzom Instytutu oraz mogą być zgłaszane Komisji ds. Etyki przy Polskiej Akademii Nauk. Autorzy/autorki zapewnijają, że są oryginalnymi twórcami prac, które nie zostały skierowane do publikacji w innym miejsu. Wszelki udział innych autorek/autorów czy współpracowników jest właściwie uznany i opisany, a partie tekstu zaczerpnięte od innych twórców czy źródeł są właściwie opisane. Udział instytucji finansujących badania jest jawny.

Podstawowe kryteria artykułu

Autorzy i autorki proszeni są o sprawdzenie, czy tekst spełnia poniższe kryteria. Teksty, które nie spełniają wymagań redakcyjnych, mogą zostać odrzucone.

1. Tekst nie był dotąd nigdzie opublikowany ani nie jest przedmiotem postępowania w innym czasopiśmie.
2. Tekst zapisany w formacie OpenOffice, Microsoft Word, RTF lub WordPerfect.
3. Jeżeli jest dostępny, należy dostarczyć URL (DOI) dla pozycji bibliograficznych.
4. Interlinia 1,5; wysokość pisma 12 pkt; stosowana raczej kursywa niż podkreślenia (z wyjątkiem adresów stron internetowych); wszystkie rysunki oraz tabele są dodane jako osobne pliki o właściwej rozdzielczości (por. Wytyczne redakcyjne dla autorów: <https://journals.iaepan.pl/ep/about/submissions>).
5. Tekst został sformatowany zgodnie z wytycznymi dla autora określającymi styl i zasady sporządzania bibliografii.
6. Tekst nie przekracza 50 000 znaków z.s. objętości.

Wytyczne redakcyjne dla autorek i autorów

Wymagane jest podpisane oświadczenie o wkładzie procentowym danego autora/autorki w przygotowanie artykułu, które powinno być załączone jako osobny plik. W przypadku pozytywnej decyzji redakcji o publikacji artykułu należy wypełnić i przesłać umowę.

Objętość artykułu: przyjmujemy teksty o objętości około 20–25 stron maszynopisu (ok. 45 000 – 50 000 znaków z.s.), do każdego tekstu prosimy dołączyć jego streszczenie (do 1000 znaków) w języku angielskim oraz słowa kluczowe w języku angielskim.

Język artykułu: polski i angielski, okazynie będziemy tłumaczyć artykuły autorów zagranicznych. 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;
- 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 Kowalska Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa. Następnie tytuł artykułu. Na ostatniej stronie za bibliografią należy umieścić streszczenie w języku angielskim ze 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).

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 umieszczanych zdjęć jest ograniczona możliwościami finansowymi Redakcji oraz liczbą tzw. wakatów. Konieczne jest również podanie informacji o prawach autorskich związanych ze zdjęciem/grafiką, ich autorze; a w razie potrzeby pozyskanie zgody Autora na publikację lub złożenie oświadczenia o dysponowaniu prawami do ich publikacji.

Przypisy bibliograficzne

Od roku 2026 w czasopiśmie stosujemy system bibliograficzny Chicago.

ETNOGRAFIA POLSKA
REVIEW FORM/FORMULARZ RECENZJI

Title of the article (Tytuł artykułu):

Affiliation (Afilacja):

Date (Data):

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.

I evaluate this article as (check only one box):

Uważam, że przedstawiony artykuł jest (proszę zaznaczyć tylko jedno pole):

Excellent, acceptable in this form or after small changes (Doskonały, do druku w obecnej formie)	
Acceptable after revisions (Akceptowalny po wprowadzeniu zmian)	
Acceptable after major changes and another review (Akceptowalny po wprowadzeniu zmian i ponownej recenzji)	
Unacceptable (Nie nadaje się do druku)	

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)	

Comments/Komentarze:

