

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKA AKADEMIA NAUK

JOURNAL OF URBAN ETHNOLOGY

19/2021

ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA MIASTA



INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKA AKADEMIA NAUK

JOURNAL OF URBAN ETHNOLOGY
19/2021

ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA MIASTA

Redaktor naczelny / Editor-in-chief: dr hab. Róża Godula-Węclawowicz, prof. IAE PAN (etnologia)

Sekretarze redakcji / Editorial secretaries: dr Ewa Baniowska-Kopacz (etnologia), dr Alicja Soćko-Mucha (etnologia)

Redaktor tematyczny / Topic editor: dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, prof. UŁ (etnologia)

Redaktor języka polskiego / Polish language editor: dr Joanna Kulczyńska-Kruk (filologia polska)

Rada naukowa / Scientific Council:

dr hab. Marcin Brocki (Uniwersytet Jagielloński, Kraków); Dr. Iwona Dudek-Blaise (Centre national de la recherche scientifique, Marseille); doc. Ph.D. Jan Horský, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze, Praha); Ph.D. Laurie Koloski Assoc Prof (University of William&Mary, Williamsburg, VA, USA); dr hab. Katarzyna Majbroda (Uniwersytet Wrocławski); dr hab. Aleksandr Musin (Instytut istorii material'noj kul'tury, Rossijskaja akademija nauk, Sankt-Peterburg); dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); Peter Salner, PhD., DrSc. (Slovenská akadémia vied, Bratislava); doc. PhDr. Blanka Soukupová, CSc. (Univerzita Karlova v Praze, Praha);

Koncepcja okładki / Cover design: Róża Godula-Węclawowicz

Autor zdjęcia na okładkę / Cover photograph: Mirosław Mrozik, www.mrozilla.pl

Recenzenci / Board of Reviewers:

Prof. dr hab. Janusz Barański; Dr hab. Anna Weronika Brzezińska, prof. UAM; Prof. dr hab. Henryk Czubała; Dr Joanna Dziadowiec; Dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN; Dr hab. Andrzej Gaczoł, prof. PK; Dr hab. Monika Golonka-Czajkowska, prof. UJ; Dr Konrad Górny UW; Dr hab. Leszek Hońdo; Dr hab. Maria Hussakowska; Dr Łukasz Kaczmarek; Dr hab. Katarzyna Kaniowska, prof. UŁ; Dr Ewa Klekot; Dr. Miha Kozorog; Dr hab. Paweł Kubicki, prof. UJ; Dr hab. Maciej Kurcz, prof. UŚ; Dr Anna Kurpiel; Dr hab. Iwona Kurz, prof. UW; Prof. dr hab. Zbigniew Libera; Dr hab. Magdalena Lubańska; Dr hab. Izabela Main, prof. UAM; Dr hab. Katarzyna Marciniak, prof. UAM; Prof. dr hab. Janusz Mucha; Dr Annamaria Orła-Bukowska; Prof. dr hab. ks. Jacek Pawlik; Dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM; Dr hab. Sławomir Sikora; Dr hab. Mariola Tymochowicz; Prof. dr hab. Anna Tyrpa; Dr Katarzyna Waszczyńska; Dr hab. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, prof. UŚ; Prof. dr hab. Maciej Ząbek; Prof. dr hab. Anna Zielińska. Instytut Sławistyki PAN.

Tłumaczenie artykułu Aleksego Szymkiewicza / Translation of the article by Aleksy Szymkiewicz:

dr Samuel Bennett.

Korekta abstraktów / Proofreading of the abstracts: Klaudyna Michałowicz

Korekta / Proofreading: korektorzy językowi, autorzy / proofreaders in native languages, authors

Opracowanie graficzne, skład: „ROCH” Wojciech Ochocki

Druk: Partner Poligrafia, Białystok

Journal of Urban Ethnology jest ewaluowane przez: Web of Sciences – Emerging Sources Citation Index; ERIH PLUS; Index Copernicus – International Journals Master Lists; Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (wykaz czasopism z 1.12.2021 r., pozycja nr 13117).

Artykuły z poszczególnych numerów są dostępne on-line:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

oraz

<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Pismo założone w 1992 r., do 2001 r. wydawane przez Muzeum Niepodległości w Warszawie, następnie do 2010 r. przez Polskie Towarzystwo Etnologii Miasta. Od grudnia 2012 r. prawnym właścicielem tytułu jest Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Adres / Address:

Journal of Urban Ethnology

Pracownia Etnologii w Krakowie IAE PAN

ul. Sławkowska 17

31-016 Kraków

Polska

e-mail: jue.etno.pan@gmail.com

tel. : +48 12 422 48 65

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

Journal of Urban Ethnology © Copyright 2021. All papers are copyright to their authors and Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences.

Wszystkie artykuły w Journal of Urban Ethnology 19/2021 są udostępniane na zasadach Open Access zgodnie z licencją CC-BY wersja 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>)

PL ISSN 1429-0618

e-ISSN 2719-6526

SPIS TREŚCI – CONTENTS

Miasteczko – pamięć – dziedzictwo – konteksty

A small town – memory – heritage – historical contexts

Ewa Nowina-Sroczyńska Witebsk. Chagallowe ekspresje pamięci <i>Witebsk. Chagall's expressions of memory</i>	11
Agnieszka Jeż Pejzaż dźwiękowy <i>shtetla</i> we wspomnieniach dzieci i młodzieży żydowskiej w międzywojennej Polsce <i>The soundscape of the shtetl in the memories of Jewish children and youth in the interwar period in Poland</i>	31
Iwona Zawadzka Cmentarz żydowski w Bochni: ślad po dawnych mieszkańcach oraz element lokalnego dziedzictwa ... <i>The Jewish cemetery in Bochnia: a trace of former residents and an element of local heritage</i>	47
Kinga Czerwińska <i>Ostatni taki „Judosh”</i> . Uwagi o konstruowaniu i dekonstruowaniu dziedzictwa kulturowego w kontekście tożsamości mieszkańców Skoczowa <i>The last such “Judosh”. Remarks on constructing and deconstructing of cultural heritage in the context of the identity of the residents of Skoczów</i>	61
Maria Małanicz-Przybylska Intensywna praca dziedzictwa – działania liderów w miasteczku Wilamowice <i>Intensive work of heritage: local leaders' activities in the small town of Wilamowice</i>	81
Magdalena Toboła-Feliks Dąbrówka Wielka – wieś w mieście. Animacja zaangażowana w zachowaniu miejscowego stroju ludowego (mediacja na styku etnologii i performatyki) <i>Dąbrówka Wielka – a village in the city. Animation involved in the preservation of local folk costume (mediation at the borderline between ethnology and performance)</i>	97

Miejska przestrzeń interdyscyplinarnie

On cityspace in an interdisciplinary way

Tomasz Węclawowicz

Doświadczenie Krakowa. Stanisława Ignacego Witkiewicza *Nienasylenie i Jedyne wyjście* 115
Experiencing of Krakow: Stanislaw Ignacy Witkiewicz's novels Insatiability and The Only Way Out

Monika Milewska

Stołówki w przestrzeni socjalistycznego miasta 137
Canteens in the space of a socialist city

Renata Hołda

Prawo do ogrodu. Ogrodnicy w przestrzeni miasta 147
The right to a garden. Gardeners in urban space

Aleksy Szymkiewicz

Identity, place and values. On construction and internalization of festival normalities on the examples of music festivals in Poland 163
Tożsamość, miejsce i wartości. O konstruowaniu i internalizacji festiwalowych normalności na przykładzie festiwalu muzycznych w Polsce

Piotr Aptacy

Nowe formy doświadczania przestrzeni oraz tradycji kulturowych w erze komunikacji cyfrowej 181
New forms of experiencing spaces and cultural traditions in the era of digital communication

Kamilla Dolińska

Justyna Kajta

Julita Makaro

Natalia Niedźwiecka-Iwańczak

Elżbieta Opilowska

Miasta podzielone i pogranicza w studiach socjologicznych – o wyzwaniach i kierunkach badawczych 195
Divided cities and borderlands in sociological studies: challenges and research trends

Miscellanea

Zbigniew Jasiewicz

- Wielokulturowość w dziełach Kolberga. Obecność wielu kultur i ideologia 209
Multiculturalism in the works of Oskar Kolberg. Co-existence of cultures and the ideology

Ryszard Vorbrich

- Tidili Centre – stolica gminy. Embrion struktury miejskiej w środowisku wysokogórskim Maroka . . . 227
Tidili Center – the capital of a commune. An embryo of an urban structure in the high-mountain environment of Morocco

Dagnosław Demski

- Etnografia jako „sztuka pomijania” – odsłona II. Migawki z badań terenowych w Gudżaracie (Indie), 1992 247
Ethnography as an „art of leaving out”, part II. Close-ups from field studies in Gujarat (India), 1992

Książki – omówienia – komentarze

Books – reviews – comments

Maja Biernacka

- Agata Cieszewska, 2019, *Green belts. Zielone pierścienie wielkich miast*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO, ss. 296. 261

Janusz Barański

- Grażyna Ewa Karpińska, Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, 2019, *Grembach – etnograficzny przewodnik po łódzkim osiedlu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 255. 267

- Informacje dla autorów – Information for Contributors** 271

Ewa Nowina-Sroczyńska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6917-0356>
Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Witebsk. Chagallowe ekspresje pamięci

Witebsk. Chagall's expressions of memory

Abstract

The article is an anthropological analysis of only one topos of the hometown in the autobiographical works and paintings works of Marc Chagall.

Key words: Witebsk, small town, anthropology, Chagall, memory

* * *

Tekst jest antropologiczną analizą jednego tylko toposu rodzinnego miasta w twórczości autobiograficznej i malarskiej Marca Chagalla.

Słowa kluczowe: Witebsk, miasteczko, antropologia, Chagall, pamięć

Odebrano / Received: 07.02.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Introdukcja

Rozpocznijmy antropologiczną opowieść o prowincjonalnym mieście i światowym artyście fragmentem inaugurującym jego autobiografię:

Już nie pamiętam – pisze Marc Chagall¹ – może matka mi opowiadała, dokładnie w chwili mojego urodzenia, w okolicach (...) Witebska wybuchł wielki pożar. Miasto, dzielnicę biednych Żydów ogarnęły płomienie. Przeniesiono łóżko i materac, matkę i dziecko w bezpieczne miejsce na drugim końcu miasta. Ale przede wszystkim urodziłem się na wpół martwy. Nie miałem ochoty żyć. Wyobraźcie sobie białą kulę, która nie chce żyć. Jak gdyby była pełna obrazów Chagalla. Nakłuwano ją szpilkami, zanurzano w zimnej wodzie. W końcu wydawała słaby pisk (Chagall 2003: 13–14).

Jeden z biografów Chagalla, Jonathan Wilson, pisze, że nowo narodzony ocalał tylko dzięki przytomności jednej z osób obecnych przy porodzie, która zanurzyła dziecko w szafliku z zimną wodą. Wilson drobiazgowo wylicza: w Witebsku spłonęło wówczas 125 sklepów, 268 drewnianych domów i 16 innych budynków. Szacownemu profesorowi z Princeton pozwala to na niezwyklej konkluzję – Marc Chagall urodził się pod znakiem żywiołów (Wilson 2008: 13).

Okolice „pierwszego miejsca” dalekie były od późniejszej poetyki chagallowskich malarskich wizji. Dom narodzin stał bowiem w pobliżu miejskiego więzienia i przytułku dla umysłowo chorych. Rodzina Szagałów przeprowadza się wkrótce na ulicę Pokrowską, gdzie – jak wyznaje w autobiografii – „rodzi się na nowo” (Chagall 2003: 72). Niewysokie domy otoczone ogródkami i podwórzami, ważne dla artysty dachy ulicy Pokrowskiej, cebulaste kopuły cerkwi, synagoga, rabini pochyleni nad Torą, kobiety z koszami, wracające z pól krowy, mężczyźni z bankami z mlekiem, idąca orkiestra, ulice wiosną spływające wodą, gospodarskie zwierzęta: krowy, osły, kozy, koty i psy.

Takie postacie i krajobrazy były czymś zwyczajnym na przedmieściach Witebska, gdzie skupiała się większość jego żydowskich mieszkańców. Powracały obsesyjnie na obrazach Chagalla, aż do śmierci artysty, choć nie wyczerpywały prawdy o tym mieście (...), podróżni, którzy przejeżdżali w 1887 roku przez miasto po drodze z Odessy albo Kijowa do Sankt Petersburga lub z Rygi do Moskwy musieliby bardzo długo wyteżać wzrok, by wypatrzyć

¹ Najkrócej: Marc Chagall (1887–1985) urodził się w biednej, żydowskiej rodzinie w Witebsku, w zachodniej prowincji carskiej Rosji; dziś Witebsk należy do Białorusi. Najstarszy syn spośród dziewięciorga dzieci. Mosze Szagała dorastał w hermetycznej wschodnioeuropejskiej społeczności żydowskiej. Umiął skonfrontować się z religią i własną rodziną, własną kulturą wreszcie, bowiem wybierając malarstwo, naruszał biblijny zakaz przedstawień figuralnych. W Witebsku za zgodą rodziców (rada matki była tu najistotniejsza) uczęszczał na prywatne lekcje malarstwa. By móc studiować w Petersburgu, musiał ominąć carskie rozporządzenie, zgodnie z którym Żydzi mieli pozostać w granicach obwodu, w którym się osiedlili. Pobyt w Petersburgu stanowił istotny okres w kształtowaniu drogi artystycznej malarza. Lata 1910–1914 w Paryżu to z kolei najważniejszy okres twórczy związany z jego aktywnością w elitarnym kręgu plastycznej i literackiej awangardy. W latach 1914–1922 przebywał w Rosji, w czasie rewolucji był komisarzem sztuk pięknych w Witebsku i tam założył akademię. W Moskwie współpracował z Teatrem Żydowskim. Od 1922 roku przebywał w Paryżu, w latach 1941–1947 w USA i Meksyku, od 1947 roku ponownie we Francji, gdzie zmarł.

jakiegoś skrzypka na dachu. Zwróciliby za to uwagę na imponujący Sobór Uspieński albo na nowy most kolejowy, a jeśliby interesowali się muzyką, to odwiedziliby może jedną z dużych sal Witebska, gdzie występowały gościnnie przyjezdne trupy teatralne i gdzie grali muzycy (Wilson 2008: 14).

Witebsk bowiem, wówczas gdy urodził się Chagall, liczył 65 tysięcy mieszkańców. Dziś miasto w północno-wschodniej części Białorusi, nad Dźwiną, jest jednym z największych ośrodków przemysłowych, miastem kultury, pięciu szkół wyższych i muzeum Marca Chagalla. Gród wzmiankowany już w 1021 roku, prawa miejskie uzyskał w 1597 roku. Od XVI wieku osiedlali się w Witebsku Żydzi. Od 1772 roku w zaborze rosyjskim. Od 1796 roku staje się stolicą guberni. Od lat 60. XIX wieku przyspiesza rozwój miasta. W tymże wieku utworzył się w Witebsku duży ośrodek chasydzki związany z dynastią cadyka Lubawiczowskiego. W początkach XX wieku ważnym ośrodkiem staje się szkoła artystyczna, w której studiował Chagall, i założona po rewolucji październikowej Szkoła Sztuk Pięknych, której dyrektorem kilka lat był witebski artysta. W latach 1919–1921 Witebsk należał do białoruskiej SRR; w pierwszej połowie XX wieku nadal liczne skupisko Żydów – w 1926 roku spis ludności informuje o 37 tysiącach ludności żydowskiej, co stanowi 37 procent mieszkańców miasta. W czasie II wojny światowej w getcie zamknięto 16 tysięcy osób. Liczne tragiczne wydarzenia – egzekucje uliczne, wywózki z getta współtworzą obraz Zagłady ważny w twórczości Marca Chagalla. Witebsk był miastem niezwykłych zabytków. Większość z nich została zrujnowana w czasie II wojny światowej i wkrótce po niej. Po wojnie zmieniono całkowicie układ urbanistyczny miasta, stąd dzisiejszy wędrowiec poszukujący Chagallowego Witebska odnajdzie go jedynie w twórczości artysty (Wilson 2008: 15–17). Dla nas istotny jest Witebsk mieszkańców wyznania mojżeszowego. Żydzi stanowili znaczny procent mieszkańców terytoriów zajętych przez Rosję; po I rozbiórce Polski w granicach rosyjskich znalazło się ich 23 tysiące; po II i III – liczba ludności żydowskiej na zdobytych przez Rosję terenach wzrosła do pół miliona. Żydzi osiedlali się głównie w małych miastach i na wsiach, zajmując się handlem i rzemiosłem.

Jedną z pierwszych restrykcji w latach 60. XVIII wieku było zachowanie strefy osiedlenia, obowiązywało to także po II i III rozbiórce. Nie można było opuszczać jej bez specjalnych pozwoleń – wnioski o paszport władze kahału składały do władz politycznych miast. Od 1804 roku wydano zakaz osiedlania się na wsi i kupowania ziemi; przymusowe wysiedlenia Żydów z wiosek spowodowały ich napływ do miast i miasteczek. W Witebsku ludność żydowska zajmowała się rzemiosłem i handlem. Przez cały XIX wiek i początki wieku XX (a ten okres interesuje nas najbardziej) Żydzi byli: szewcami, krawcami, farbiarzami, piwowarami, rymarzami, prowadzili kramy, mieli stałe stragany, zajmowali się handlem obwoźnym, na który to wymagane było specjalne pozwolenie. Najbogatsi byli właścicielami przedsiębiorstw (w guberni 69-ciu); obracali kapitałem w produkcji przemysłowej. Zajmowali się złotnictwem; Bella, ukochana żona

Chagalla, pochodziła z rodziny jubilerskiej. Najbiedniejsi – bez stałych zajęć, tzw. *luft-menszowie* (żyjący z powietrza) byli wynajmowani do kopania rowów, kanałów, splawiali Dźwiną drewno (Stępniewska-Holzer 1999: 459–469; Eberhardt 2017: 79–104).

W wieku XIX Witebsk był – jak już wspomniałam – dużym ośrodkiem chasydyzmu. Zatrzymajmy się czas jakiś, charakteryzując ten nurt ważny dla twórczości Mistrza z Witebska. Biografowie M. Chagalla zgodnie twierdzą, że chasydyzm jest wpisany w jego mentalność i artystyczną twórczość (Wilson 2008: 24; Chagall 1887–1985 2006: 56).

Chasydyzm (Fuks i in. 1982: 25–26; Hertz 1989: 5–19; *Chasydyzm* 2005: 212–213; Wilson 2008: 24; Chagall 1887–1985 2006: 56) to ruch pietystyczny o charakterze mistycznym wynikający z długotrwałych ruchów mesjanistycznych, które pojawiły się wśród Żydów w czasach zagrożenia ich bytu. Nas interesuje tzw. chasydyzm polski (w historii religii obecny także chasydyzm antyczny i aszkenazyjski), który powstał w XVIII wieku na terenach południowo-wschodniej Polski, na Podolu i z czasem rozprzestrzenił się na Ukrainę, Białoruś, Litwę, środkową Polskę, Węgry i Rumunię. Za twórcę nurtu powszechnie uważa się Baal Szew Towa (Mistrza Dobrego Imienia) zwanego Besztem. Prekursorem ruchu miał być Sabataj Cwi, gorący głosiciel przyścia Mesjasza, autor sabataizmu – ruchu propagującego pochwałę życia i połączenia z Bogiem poprzez techniki ekstazy.

Chasydyzm był reakcją na sformalizowany i rygorystyczny rabiniczny judaizm, którego strzegła starszyzna kapłańska. Pierwszy ojciec założyciel głosił, że zbawienie każdego człowieka może nastąpić w każdej chwili, nawet najpowszedniejszej, jeżeli tylko siłą swego intelektu ożywimy tkwiące w duszy jednostki iskry boże i skierujemy je właśnie ku Bogu. Mistrz kładł nacisk na obcowanie z twórcą, które najlepiej wyrażała modlitwa zbiorowa i indywidualna. Głosił równość i braterstwo ludzi, których wiara miała płynąć z głębi serca, opierała się przede wszystkim na uczuciu. Chasydzi byli przekonani, że wielbić Boga można na wiele sposobów – tańcem, śpiewem, radosnymi okrzykami; należy więc odrzucić smutek nawet wobec świadomości tragizmu świata. Bóg nie żąda od nas ascezy, umartwień, drobiazgowego przestrzegania rytuałów. Kontakt z Bogiem w każdej chwili jest możliwy, wszakże bez wystawności i ostentacji. Rodzi się w codziennych rytuałach i wyraża w posługiwaniu się osobistą wolnością. Radość, pogoda ducha, optymizm są naturalnym sposobem zespolenia z Bogiem. Chasydyzm leży poza uczoną kulturą talmudyczną, poza instytucjonalnym komentarzem synagogi.

Nauczanie miało charakter ustny, odbywało się poprzez opowieść spisywaną przez uczniów. Legendy o pierwszym Mistrzu i innych cudotwórcach były wśród chasydów niezwykle popularne. Wśród wyznawców:

Ujawniła się pewna podejrzliwość wobec wiedzy książkowej. Teksty chasydzkie są ahistoryczne i mistyczne, pełno w nich cudownych przedmiotów, amuletów, świeczników. Opowiadano jeszcze w XX wieku o latających rabim. Rodzina Chagallów znała te

opowieści. Chasydzi nauczeni szukać ożywczej niebiańskiej mądrości w zakamarkach najzwyczajniejszej ziemskiej egzystencji rozjaśniali swe życie aktami miłosierdzia i wnosili modły ekstatycznymi tańcami (Wilson 2008: 24).

Chagall przez niemalże całe twórcze życie był sceptyczny wobec mód intelektualnych, wobec teorii w sztuce. Jonathan Wilson pisze: „Często jego dzieła bliższe są chasydyzmu niż kubizmu” (Wilson 2008: 24). Zgodnie z wiarą chasydzką przedwieczne Światło Boże przelało się na cadyków (sprawiedliwych). Instytucja cadyka wyróżniona boską łaską, obdarzonego mocą cudotwórcę, pośrednika między Stwórcą a ludźmi była godnością dziedziczną (stąd „dwory” cadyków) powoli przeradzającą się w kult. Cadyk doradzał, jak żyć i jak przeżyć, brał na siebie cudze cierpienia, pomagał ludziom, ale nie zwalniał z obowiązków; cadyk prowadził modlitwy, biesiady, rytualne tańce...

Dla moich rozważań ważne są słowa Pawła Hertza: „Nauka chasydzka to nic innego jak wskazanie, że należy żyć w **zachwyceniu**” (Hertz 1989: 16). Chasydyzm początkowo zacięty zwalczany przez judaizm ortodoksyjny ze względu na niechęć oligarchii kahalnej i talmudystów stopniowo poszerzał grono wyznawców. Pomogła w tym idea, by nie zrywać z tradycyjnym sposobem życia i by nie obalać istniejących przepisów religijnych. Przez wiele lat ewoluował, z otwartości przechodząc w izolację, by finalnie w wieku XX „przekształcić się w ortodoksję” (Fuks i in. 1982: 26).

Dotąd interesowały mnie fakty. Ja jednak wyznaczyłam sobie inne zadanie. W mojej antropologicznej opowieści koncentruję się na *toposie miejsca*, prowincjonalnym Witebsku, jednym z bohaterów obrazów Marca Chagalla. Dokładniej – w polu zainteresowania stawiam problem wewnętrznego doświadczania miejsca urodzenia i młodości i **transpozycji tegoż na sztukę obrazu i literackie wspomnienia**. Pomocą – słowa Olgi Tokarczuk:

Jesteśmy istotami rozpiętymi między historią a fikcją literacką i nieustannie pozostajemy w swego rodzaju ambiwalentnym zawieszeniu między jedną a drugą. To co obserwowalne, rzeczywiste (cokolwiek miałyby to dziś znaczyć) przynależy do domeny historii i nauki, to zaś co subiektywne (a domagające się zobiektywizowania, żeby można to było komunikować), co związane z emocjami, co sekretne i skrywane, należy do fikcji [...]. Proszę zwrócić uwagę na pewien paradoks. Czasami w tym rozróżnieniu to fikcja wydaje się silniejsza i lepiej wewnętrznie ustrukturyzowana – jej siła bierze się stąd, że nie jest zależna od tego co obserwowane, od faktów. Dlatego aby należycie opowiedzieć historię należy użyć fikcji (Tokarczuk 2020: 256).

Noblistka jest przekonana, że wydarzenia, fakty stają się naszymi doświadczeniami, gdy nadamy im sens, „gdy umieścimy je w rzeczonyj strukturze naszego życia z jego przeszłością, historią, znaczeniami. Nasze życie składa się więc z doświadczeń, a nie wydarzeń” (Tokarczuk 2020: 257). Nadanie sensu wydarzeniom życia, zamiana ich

w doświadczenie i transpozycja w sztukę, mechanizmy uniwersalizacji „miejsca” pozwoliły Chagallowi – w moim przekonaniu – na zbudowanie stałego pejzażu miasta nad Dźwiną.

Słowa. Autobiograficzna pamięć Witebska

Różne są manifestacje Chagallowej twórczości: więc najpierw malarstwo, rysunki, litografie, ilustracje książkowe, ale też scenografia, ceramika, rzeźba, tkaniny wreszcie zachwycające witraże. Pisząc o sztuce Chagalla, nieuchronnie będę się poruszała pośród metafor, synekdoch, metonimii, także legend, folkloru, a nawet mitów, bowiem Witebsk był dla artysty symbolem nieistniejącego już, bezpowrotnie utraconego, nostalgicznie wspominanego świata żydowskiego. Pisze J. Wilson:

Przez całe swe twórcze życie malarz uparcie sprowadzał świat wielkiej historii do wymiaru paru uliczek, znanych mu z dzieciństwa [...]. Jeśli artysta nie umiejscawia swych opowieści w Witebsku, to zabiera go ze sobą, by rodzinne miasto towarzyszyło mu we wszystkich podróżach, schowane bezpiecznie na dnie walizki (Wilson 2008: 15).

Moje zainteresowania skoncentrują się przede wszystkim na malarstwie, rysunkach, ilustracjach książkowych, w tych bowiem twórczych obrazach Witebsk jest pełnoprawnym podmiotem artystycznej wypowiedzi. Innym ważnym źródłem będzie autobiografia *Moje życie* powstała w burzliwych latach moskiewskich (1921–22), już po rewolucji październikowej, co biografom Chagalla i mnie przynosi wiedzę o dzieciństwie i młodości Mistrza. Nie ustalimy precyzyjnie chronologii wydarzeń, bowiem brak w niej dat; mnóstwo za to licznych emfaticznych pasaży, anegdot, charakterystyk mieszkańców Witebska, ważnych opowieści o genezie wczesnych dzieł (Wilson 2008: 15–16).

Mam wszakże świadomość, że autobiografia to nie tyle opowiadanie o życiu piszącego, ale tworzenie, konstruowanie tożsamości autora w akcie rekonstrukcji jego własnych losów. Zawsze więc będzie rekonstrukcją, a nie odtworzeniem życia; przeszłość w niej przywoływana jest także pracą konstrukcyjną (Rodak 2014: 43–44). Współcześni teoretycy literatury zwracają uwagę na szczególne napięcie między momentami jej pisania a samym tekstem autobiograficznym; podkreślają, że autobiografia jest próbą nie przeszłej, a teraźniejszej sytuacji autora. Jest określeniem przeszłości indywidualnego życia do jego teraźniejszości, uzgodnieniem tego, co minione, z tym, co trwa i rozwija się w czasie (Rodak 2014: 44).

Autobiografię Chagall pisał w znaczącym dla siebie czasie – niepewnym po rewolucyjnym jutrze, czasie braku satysfakcjonującej pracy. *Moje życie* to taki typ autorskiej wypowiedzi, który w teorii literatury nazywamy paktem autobiograficznym, gdzie uznaje się tożsamość między autorem, narratorem i bohaterem, co potwierdza tytuł – *Moje życie* (Rodak 2014: 43–44). Chagall – jak każdy autor autobiografii – ma ważny zamiar

mówienia prawdy. I rozstrzygająca jest tu intencja, a nie jej realizacja. Autobiografia związana jest z pracą pamięci. Na to, w jaki sposób przypominamy swoje życie, mają wpływ: autodefinicja jednostki (powinienem być przekonany, kim jestem), subiektywne schematy wiedzy, kanoniczne wzorce wydarzeń i kulturowe matryce narracyjne. Niezwykle istotne są emocje (autobiografia Chagalla jest nimi przepelniona) związane z wydarzeniami, to one niejednokrotnie wpływają na ich interpretacje. Piszący korzysta z rezerwuaru doświadczeń – świadomych i nie do końca uświadomionych, ale zawsze podaje je sensotwórczym operacjom narracyjnym i interpretacyjnym (Saryusz-Wolska, Traba 2014: 54).

Związek z pamięcią, z wysiłkiem przypominania sobie – tak ważny w każdej autobiografii – w przypadku Marca Chagalla nie był pracą nad wyraz trudną; twórca pisał ją będąc człowiekiem młodym, niemalże u początków artystycznej kariery. Lata spędzone w Witebsku to sięganie do źródeł, do początków życia, do dzieciństwa i młodości. Witebsk wspomniany jest przede wszystkim poprzez **osoby**, nie krajobrazy. Opisane przez Chagalla zdarzenia z życia są raczej ich **interpretacją wynikającą z doświadczeń i refleksji, zdystansowaną, ale zawsze subiektywną**. Ta konstatacja dotyczy narracji słownej; w towarzyszących jej autorskich rysunkach odnajdujemy już witebskie krajobrazy: uliczki brukowane, drewniane parterowe domy, ich wnętrza (stół, łóżko, lampa nad stołem, samowar – elementy stałej scenografii), świątynie (synagoga, cerkiew), latający nad miastem rabini, zaprzęgi końskie unoszące się nad dachami żydowskiej dzielnicy.

Chagallowy Witebsk z autobiografii to przede wszystkim jednak osoby. Ojciec:

Dzień po dniu, zimą czy latem o szóstej rano ojciec wstawał i szedł do synagogi. Odmawiał tam modlitwę za jakiegokolwiek zmarłego. Po powrocie nastawiał samowar, pił herbatę i wychodził do pracy [...]. Dziadek, nauczyciel religii, nie wymyślił nic lepszego nad to, by umieścić naszego ojca – starszego syna – od wczesnych lat jako pomocnika w składzie śledzi. Nie był nawet pomocnikiem handlowym, lecz przez trzydzieści dwa lata – prostym robotnikiem. Podnosił tony towaru, a mnie ścisnęło się serce, gdy patrzyłem, jak dźwiga ciężary i zamarzniętymi rękami przerzuca drobne śledzie [...]. Ubranie mojego ojca połyskiwało nieraz solą ze śledzi rozrzucając w górę i na boki refleksy światła. [...] W ubraniu o wielkich kieszeniach, wytłuszczonym i zabrudzonym od pracy wracał do domu wysoki i chudy. Wieczór wchodził razem z nim (Chagall 2003: 38–39).

Ten silny niegdyś młody mężczyzna, wiecznie zmęczony i zatroskany, był typem introwertyka. Chagall pisze o nim, po latach z czułością, choć to nie ojciec pomógł mu w wyborze drogi artystycznej. W kulturze patriarchalnej inaczej widziano rolę mężczyzny; nie bez znaczenia był też rys żydowskiej kultury związany z tabuizacją malarstwa przedstawiającego. Matka:

Widzę ją jak prowadzi dom, jak kieruje ojcem, jak nieustannie buduje małe domki, zakłada sklepik, podjeżdża tam całym wozem towarów wziętych na kredyt. [...] Była nie tylko naszą matką, ale matkowała też własnym siostrom [...]. Lubiła mówić. Obracała słowami, podawała je tak dobrze, że zakłopotany rozmówca uśmiechał się (Chagall 2003: 30).

To ona była pierwszym krytykiem jego artystycznych poczynań: „Tak mój synu, widzę, ty masz talent. Ale dziecko posłuchaj mnie. Może będziesz raczej pracował w sklepie?” (Chagall 2003: 23). Mimo to zaprowadziła go do szkoły, by mógł realizować pasję. Dziadek:

Dom dziadka był dla mnie wypełniony dźwiękami i zapachem sztuki [...]. W ciemności nocy wydawało mi się, że były to nie tylko zapachy, ale całe stado szczęścia, które lata w przestrzeni, rozsadzając ściany (Chagall 2003: 27).

To ojciec matki, jego dom w Łoźnicy, małej wsi nieopodal Witebska, pachniał wysuszoną krowią skórą. Chagall wspomina rzeź krów w gospodarstwie dziadka, odbyło się to z niezwykłym okrucieństwem:

Krowa pada z jękiem. Wyciągam ramiona, żeby ucałować jej pysk, żeby szepnąć kilka słów, niech się nie martwi, nie będę jadł jej mięsa [...]. Ale rzeźnik w bieli i czerni, z nożem w ręku, zawija rękawy. Ledwie słyhać modlitwę, kiedy podnosi jej szyję i wbija w gardło stal. Krew płynie strumieniami (Chagall 2003: 26–27).

Dziadek, Chagall wie to z opowiadań matki, w jedno z ważnych żydowskich świąt zniknął. Korzystając z pięknej pogody, starszy pan wdrapał się na dach, usiadł i zjadał marchewki. Bracia, siostry, ciotki i wujowie dopełniają opowiadań o rodzinie najbliższej. O wujkach powie, że byli dobrymi Żydami. Jeden z nich, zajmujący się krowami, wieczorami rozkładał taśes i na głos czytał Biblię; grał też nieporadnie na skrzypcach (Chagall 2003: 33).

Rabinów – nauczycieli – wspomina trzech: małego rabina z Mohylewa, drugim był rabbi Ohre; trzeci o imponującej postaci, przedwcześnie zmarły rabbi Dżatkin. I wreszcie Bella, córka jubilera, osoba jakby z innego świata, późniejsza muza i żona artysty:

Rodzicom i całej licznej rodzinie mojej żony, moje pochodzenie się nie podobało. Bo jakże. Mój ojciec – zwykły pomocnik sklepowy, mój dziadek... A oni – pomyślcie tylko, byli właścicielami trzech sklepów jubilerskich w naszym mieście. Na ich wystawach świeciły się i błyszczwały ogniki różnokolorowych pierścionków, szpil i bransoletek. [...] Mnie przyzwyczajonemu do innych wewnątrz wydawało się to fantastyczne. Trzy razy w tygodniu piekło się u nich ogromne ciasto z jabłkami, z serem, z makiem – na sam ten widok byłbym chyba zemdłał (Chagall 2003: 140–141).

W domu Belli podawano na pierwsze śniadanie tacę smakołyków „a u nas w domu skromna martwa natura jak z obrazu Chardina” (Chagall 2003: 141). Ojciec Belli – „rozkoszował się smakiem winogron jak mój smakiem cebuli, a drób, na który u nas pozwalano sobie raz do roku w wigilię Dnia Pojednania, nie opuszczał ich stołu” (Chagall 2003: 141). Matka Belli, uznając małżeństwo córki za mezalians, wielokrotnie kpiła z zięcia: „cóż to będzie za mąż z tego chłopca różanego jak dziewczynka” (Chagall 2003: 141). Wiele biografów cytuje słowa teściowej Chagalla, sugerując nawet, że używanie różu skazywało artystę na podejrzenia o skłonności homoseksualne. Wróćmy do Belli:

Poczułem, że to jest ona, moja przyszła żona. Jej blada cera, jej oczy. Jakie one są wielkie, okrągłe i czarne. To są moje oczy. [...] Jej oczy – moimi. Tak jakby znała mnie już od dawna, jakby wiedziała wszystko o moim dzieciństwie, o moim życiu teraźniejszym, o mojej przyszłości, jak gdyby czuwała nade mną, odgadując mnie głębiej (Chagall 2003: 208).

Po ślubie z Bellą Rosenfeld wyjadą na wieś, a pobyt ten będzie tematem malarskiej twórczości, lirycznych pejzaży, portretów żony i autoportretów. W 1916 roku przychodzi na świat córka Ida, ona także stanie się podmiotem emfatycznych zachwytych *Mojego życia*. Witebsk widziany poprzez członków rodziny, przyjaciół i nauczycieli powołuje inne ważne postaci – malarza i nauczyciela Yehudę Pena, gospodarzy, u których Chagall wynajmuje pokoje – pracownie, epizodycznie – rzemieślników, ludzi ulicy.

Zgodnie z narracyjnym „ja” brak tu w zasadzie złych wspomnień, konfliktów, trudów, zdarzeń rozpaczliwych. Jak choćby znaczącego dla dalszych losów artysty konfliktu z Malewiczem. Po rewolucji, w 1918 roku, Łunaczarski wyraża zgodę na realizację podsunętego mu przez Chagalla pomysłu założenia Szkoły Sztuk Pięknych w Witebsku. Zostaje jej komisarzem, z prawem i obowiązkiem „organizowania szkół sztuk pięknych, muzeów, wystaw, sympozjów i wszelkiego rodzaju wydarzeń artystycznych w Witebsku i jego rejonie (Meyer-Graber 2003: 225). Witebsk Chagalla, zgodnie z ideami rewolucji, w które jeszcze wówczas gorąco wierzy, ma być miastem sztuki. Z okazji pierwszej rocznicy rewolucji angażuje uznanych artystów, ale także malarzy szyldów do dekorowania miasta: „powieszono wtedy setki transparentów, przystrojono witryny i tramwaje, zbudowano 7 łuków triumfalnych, ulice ozdobiono girlandami i sztandarami, a wszystko pod hasłem «wyprowadzania sztuki na ulicę»” (Meyer-Graber 2003: 226). Organizuje szkołę i muzeum, dostaje dotację od miasta. Hasło „ludzie ze stolicy na prowincję” (Meyer-Graber 2003: 226) zostaje zrealizowane – zaprasza w charakterze wykładowców wiele znakomitości. Obok Mściława Dobużyńskiego, Ivana Puni, Kseni Bogusławskiej, Yehudy Pena, Very Jermolajewej, znanych przedstawicieli rosyjskiej awangardy – El Lissitzkiego i Kazimierza Malewicza. Powoli rośnie wpływ Malewicza – teoretyczny i przejawiający się w poczynaniach nauczycieli i uczniów. Chagall przeciwstawiał się suprematyzmowi, zyskując wrogów w osobach dawnych przyjaciół. Podczas nieobecności malarza w Witebsku dochodzi do swoistego puczu, którego autorem był Kazimierz

Malewicz, coraz bardziej wrogi wobec sztuki przedstawiającej, jawnie metafizycznej, symbolicznej. Twórca szkoły zostaje zmuszony do dymisji i wyjazdu z miasta. Wkrótce opuści Witebsk (Wilson 2008: 78–80; *Chagall 1887–1985* 2006).

Autobiografie rządzą się swoimi prawami, a jednym z uniwersalnych praw gatunku jest selekcja zdarzeń. Niemalże każda retrospektywna opowieść skazana jest na dysfunkcję pamięci: zapominanie, pomijanie, zniekształcenie... Chagall ten niezwykle ważny dla dalszego życia konflikt z awangardzistami przedstawia z rozgoryczeniem, ale subtelnie pozbawia czytelnika opisu zdarzeń, nie ujawnia nazwisk. Inaczej niż jego liczni biografowie, stąd czytelnik posiada wiedzę i potrafi dokonać rekonstrukcji zdarzeń, przypisać je miejscom i osobom. Chagall nie stosuje kryptonarracji, choć fałszywe wspomnienia to jedna ze składowych tekstów autobiograficznych. Ton wspomnień ma wysoką amplitudę, bez przyznawania się do klęski wielkiego projektu uczynienia z prowincjonalnego Witebska miejsca znaczącego w obszarze sztuki:

Nie powiem już nic więcej na temat przyjaciół i wrogów. Wspomnienie ich twarzy paliło me serce niczym płonąca polana. Wyprawić mnie z całą rodziną w ciągu dwudziestu czterech godzin. Każcie zdjąć moje szyldy, moje plakaty, gadajcie sobie, ile chcecie. Nie obawiajcie się, nie będę już o was pamiętał [...]. Moje miasto nie żyje. Skończyła się droga Witebska (Chagall 2003: 174–175).

Czytając autobiografię, przypominam sobie myśl Andrzeja Stasiuka, że krajobrazy miast nigdy nie istnieją jako „geografia w czystej postaci” (Stasiuk 2021: 78). W autobiografii pejzaż dzieciństwa i młodości jest pejzażem wewnętrznym, fundamentalnym. Ponownie posłużę się prozą Andrzeja Stasiuka:

Wszyscy są dziećmi krajobrazu. Wychodzą z niego. On ich kształtuje i jednocześnie przytłacza. Czasem ich niszczy. Bo jest starszy i większy od nich, i koniec końców zamknie się nad nimi, pochłonie ich (Stasiuk: 2021: 78).

Witebskie krajobrazy malowane słowem w tekście autobiograficznym to przede wszystkim ulice. Brukowane i piaszczyste, wzdłuż nich posadowione domy wraz z gospodarstwami. Szczególnie bliska artyście staje się ulica Pokrowska, tam rozgrywają się zdarzenia dzieciństwa (nierządki magiczne). Chagall opisuje podwórza domów, uliczne fronty małych sklepów. Jako malarz szyldów poznaje miasto dokładnie: „Piekarnie i cukiernie Guriewicza”, „Tytoń i wszystkie jego rodzaje”, „Owocarnię”, „Towary kolonialne”, „Krawca z Warszawy”, „Mody paryskie”, „Szkołę malarstwa i rysunku malarza Pena” (Chagall 2003: 44). Wreszcie domy sąsiadów, woźnicy, który pracował tak jak jego koń: „Był wysoki i chudy, wyższy niż jego koń, dłuższy niż jego wóz. Gdy siedział trzymając w rękach lejce i bat, wydawało się, że prowadzi żaglowiec” (Chagall 2003: 44). Sąsiedzi zamieszkujący drewniane małe domki to handlarze końmi, hodujący gołębie, zduni

i wreszcie najbardziej dystygowana rodzina ulicy Pokrowskiej – piekarze. Z czułością opisuje wizyty na żydowskim cmentarzu; pogrzeby, kondukty prowadzące zmarłych na miejsce spoczynku. Ale wspomnienia są przede wszystkim radosne, radosne też krajobrazy – bulwary nad rzeką, gdzie Chagall „zalecał się uparcie do dziewcząt”. Spacerując nad Dźwiną wypatrywał i niepokoił się jednocześnie: „Mój niepokój budziły licealistki, ich koronki, długie majtki, warkocze” (Chagall 2003: 85). I niezwykle ważne dachy domów, z nich jako dziecko obserwował miasto. Pisze o weselach, świątecznych korowodach, fascynuje go miejski ruch. I jeszcze rzeka:

Czy widzieliście naszą rzekę Dźwinę w dniu jesiennych świąt². Kostiumy kąpielowe są zdemontowane. Nikt się już nie kąpie. Jest zimno. Na brzegu Żydzi strząsają do wody swoje grzechy. W cieniu kołysze się Łódź. Słysząc plusk wiosła (Chagall 2003: 50–51).

Chagall odczuwa prowincjonalność Witebska, szczególnie wtedy, gdy wróci doń z Paryża. W autobiografii opisuje pierwszy dom, miejsce narodzin, dom na Peskowatce: „Widziałem go jeszcze nie tak dawno temu. Mój ojciec ledwie się trochę wzbogacił, zaraz go sprzedał. [...] Patrząc na ten domek z wyżyn mej niedawno osiągniętej wielkości, wzdrygnąłem się i zadawałem sobie pytanie: Naprawdę jak ja mogłem się tu urodzić? Jak tu można oddychać” (Chagall 2003: 86).

Witebsk z tekstu autobiograficznego jawi się jako miasto li tylko żydowskie, jeden ze współczesnych biografów Chagalla opisując je używa określenia *shtetl* (Wilson 2008). W autobiografii malarza egzystuje zawsze jako miasto; Chagall postępuje jak piszący po hebrajsku rabini, którzy większość *shtetli* określali miastami. Zwykli żydowscy mieszkańcy nie używali nazwy *shtetl*, może tylko wówczas, gdy opuścili miejsce urodzenia i zamieszkania (Petrovsky-Shtern 2014: 29).

Dziś w humanistyce mamy trudności z polem semantycznym słowa *shtetl*³. W odbiorze stereotypowym stał się wygodnym określeniem małej prowincjonalnej i podupadłej miejscowości Europy Wschodniej. Tymczasem *shtetl* w Europie Wschodniej to obszar dynamiczny, przechodzący różne etapy historyczne, gospodarcze, społeczne. Był – co będzie ważną refleksją dla dalszych rozstrzygnięć – wielonarodową jednostką osadniczą (rosyjsko-polsko-żydowsko-białoruską; Petrovsky-Shtern 2014: 34).

Witebsk Chagalla jest dlań miastem, ale jednoetnicznym, jednowyznaniowym. Czytając autobiografię, egzystujemy w obszarze świętej gminy żydowskiej, w świecie własnym, izolowanym od innych, we własnej wspólnotie religijnej, administracyjnej, obyczajowej. Czytelnik może odbierać obszar opisywany i przeżywany przez Chagalla

² Jesienne święta w kalendarzu żydowskim to Nowy Rok i Dzień Pojednania.

³ O historii *shtetli* na Kresach Wschodnich, ich rozkwicie i powolnym upadku; o trudnościach w zaklasyfikowaniu obszaru do *shtetlu* czytać możemy w nowej interesującej pracy Yohanana Petrovskiego-Shterna (2014).

jako dzielnicę miasta. Chagall stosuje (nie wiem czy świadomie) izolację podwójną – jest tylko moje miasto (mój kawałek miasta?), tylko mój świat religijny, administracyjny, obyczajowy. Albo inaczej: miasto jest światem, tak jak dzielnica jest miastem. A więc miasto, nie *sztetl*, choć to on właśnie stał się później dla Żydów zaginioną Atlantydą, do której choćby na kartach literatury tęskniono za odległą i utopijną kulturą narodową, za przywróceniem tradycyjnych wartości wschodnioeuropejskiej Jerozolimy – „tej świętej gminy, którą jesteśmy skłonni odrealnić, przechowując w wyobraźni lukrowaną wersję jej pozostałości” (Petrovsky-Shtern 2014: 35).

Inicjacyjny charakter pierwszych podróży Chagalla, studiów w Petersburgu, a nade wszystko pobyt w Paryżu stanowiącym wówczas centrum rozwoju sztuk wszelakich, poznanie Picassa, Apollinaire’a, Degasa, przyjaźń z Robertem i Sonią Delaunayami, Cendrarsem, udział w wystawach, muzea i zabytki pozwoliły nie tylko – co oczywiste – na rozwój malarskiej formy, ale także na uzyskanie dystansu do rodzinnego Witebska. W autobiografii natrafiamy na swoistą ambiwalencję: rodzinne miasto to obszar oswojony, stabilny, jednoznaczny, miejsce przewidywalne, o klarownych granicach przestrzennych, bezpieczne; ale z drugiej strony Chagall ma świadomość, daje temu wyraz, że sztuka wymaga przekraczania granic, bezpieczeństwo może przerodzić się w stagnację, izolacja w hermetyzm. Niejednoznaczność kryje się w samym rozumieniu prowincji (Robotycki 2008; Nowina-Sroczyńska, Siemiński 2014). Chagall, aspirując do wielkości i uniwersalizmu, wie, że aspekty negatywne pola semantycznego prowincji – brak rozumienia ducha czasu, nowych perspektyw, mentalność tradycyjna, ocenianie tzw. wielkiego świata, zewnętrznego wobec własnej lokalności jako chaotycznego i deprecjonującego dotychczas wyznawane wartości – nie pozwalają na pełnię twórczej wolności. Nigdy jednak nie stosuje tak częstych dla negatywnego stereotypowego oglądu kwantyfikatorów mentalnych, jak ciasnota pojęć, brak oglądy, hipokryzja. Już przed wizytą w Paryżu wie, że musi dokonać wyboru, bowiem małe miasta ewokują wolność i niewolę, ciągle napięcie między schronieniem a więzieniem (Czaja 2012: 62).

Będąc w Moskwie, a także mieszkając w Berlinie, stara się o naukowy wyjazd do Paryża. Jest rozżalony, czuje się odrzucony, często narzeka na brak zrozumienia jego twórczości w Rosji, tymczasem zyskuje uznanie we Francji i innych krajach Europy Zachodniej. W Paryżu – owym „ruchomym świecie”, jak je nazywał Ernest Hemingway – poczuje się spełniony i twórczy.

Autobiograficzna autorska sygnatura nie mówi tylko o przeszłości, mówi raczej o obecnej, terażniejszej sytuacji piszącego. Obejmuje stosunkowo krótki okres, ale decydujący dla całej późniejszej długotrwałej twórczości. Chagall, jak każdy autor rekonstruujący własne życie, tematyzuje je, bada i kontroluje samego siebie (zwróćmy uwagę na fragmenty opisujące i usprawiedliwiające własny narcyzm). Nie jest to tylko pożegnanie miasta i Rosji, ale – a to fundamentalna cecha tekstów autobiograficznych – sposób budowania tożsamości własnej. Medium pamięci jest język (Saryusz-Wolska, Traba 2003: 55), to on pozwala czytelnikowi odkryć Ja autora, pełnego liryzmu, pasji,

histerycznego niekiedy. Bo pamięć autobiograficzna to tworzenie, konceptualizowanie siebie, próba zrozumienia własnego życia bądź jego znaczącego fragmentu.

Obrazy Witebska, obrazy Rosji

Chagall był obsesyjnie przywiązany do miejsca, które musiał opuścić, by stać się artystą rozpoznawalnym. Witebsk stanie się w jego malarskiej twórczości tym, czym był Dublin dla Joyce'a, Nework dla Rotha, Węgry dla Sándora Máraia, Wilno i Wileńszczyzna dla Mickiewicza i Konwickiego, miastem magicznym. Ma rację J. Wilson, gdy pisze:

Przez całe swe twórcze życie malarz uparcie sprowadzał świat wielkiej historii do wymiaru paru uliczek, znanych mu z dzieciństwa. [...] Jeśli artysta nie umiejscawia samych opowieści w Witebsku, to zabiera go ze sobą, by rodzinne miasto towarzyszyło mu w podróżach, schowane bezpiecznie na dnie walizki. Wystarczy, że wyjrzy z okna swego paryskiego pokoju, a już widzi znajome domki, sklepiki i synagogi, tyle, że w cieniu wieży Eiffla (Wilson 2008: 15).

Twórczość Marca Chagalla poddawana była wielu interpretacjom, co wskazuje również na trudności towarzyszące próbom jej odczytania. Obok egzegezy historyków sztuki inspirujące mogą być teksty Cendrarsa, Aragona, Apollinaire'a, Bachelarda, wiersze Éluarda. Twórczość tę odczytywano poprzez kategorię „tajemnicy” jako rdzenia sztuki; inni nazywali ją „dziką”, bowiem pomimo wielu wysiłków opierała się jakimkolwiek próbom oswojenia, konceptualizacji (*Chagall 1887–1985* 2006: 34).

Wiemy, że biegle opanował nauki impresjonistów, fowistów; jak oni uważał, że kolor może być nośnikiem wartości (Vincent Van Gogh, Henri Matisse). Wpływy Paula Cézanne'a i kubistów są oczywiste, od nich przyjmuje „geometryczne ramy obrazu”. Składnia kubistyczna organizuje wewnętrzną przestrzeń jego malarskich poczyniń (*Chagall 1887–1985* 2006: 190). Biegle opanował nauki awangardzystów, by się od nich wyzwolić, oni zaś odtręcili Chagalla w imię własnych radykalnych idei (*Chagall 1887–1985* 2006: 228). „Niech sami zjedzą kwadratowe gruszki na trójkątnych stołach” – mawiał (*Chagall 1887–1985* 2006: 180).

Awangarda w początkach XX wieku zainteresowała się sztuką ludową, wyjątkowo żywotną w kulturze rosyjskiej (Łarionow, Gonczarowa). Chagalla wiązano z neoprimitywizmem; był tego świadom, biorąc udział w wystawach tego nurtu. Jedni zwracali uwagę na wpływ sztuki ikony, inni – na związek z Łubokiem, czyli drzeworytami ludowymi rozprowadzonymi przez domokrażnych handlarzy na terenach całej Rosji. Dowodem na to pierwsze – łączenie twórczości artysty z sztuką bizantyjską ze względu na danie pierwszeństwa znaczeniu, a nie odwzorowaniu (*Chagall 1887–1985* 2006: 194). Nienaturalne wydłużenie postaci, odrzucenie perspektywy, frontalność, wykorzystywanie czerwonego tła (ikony nowogrodzkie) to cechy wiążące Chagalla z tradycją wschodnią (*Chagall 1887–1985* 2006: 194; Wilson 2008: 70-72). Źródłem treści i znaczeń miał

być spirytualizm, symboliczna kultura właściwa Rosji, tej „ziemi mistycznej par excellence” pisano (*Chagall 1887–1985* 2006: 200).

Ja, badając topos miasta, przyjąłam perspektywę antropologiczną, wierzę bowiem, że sztukę i niosące przez nią znaczenia można i trzeba odczytywać na różnych poziomach, interpretacja antropologiczna jest tylko jedną z wielu.

Witebsk Chagalla to myślowa konstrukcja wywołana z pamięci; jest jednocześnie procesem uwikłania pamięci w formę plastyczną. Zbudujemy Chagallową ikonosferę Witebska, świata złożonego z mikro- i makroelementów⁴.

W wypowiedziach plastycznych, inaczej niż w autobiografii, Witebsk jest **miasteczkiem**, nie miastem. Drewniane różnobarwne domy, z równie barwnymi okiennicami, zdobnymi płotami, rytmicznie wzdłuż ulic przylegającymi do siebie domkami, w oddali świątynny sobór, ikoniczny, bo wciąż powtarzany w obrazach i grafikach. Krajobraz małomiasteczkowy nierzadko zredukowany jest do geometrycznie ułożonych dachów; różne uliczki: brukowane, zakryte śniegiem, piaszczyste, z jesiennym błotem. Niekiedy dostrzegamy w oknach niewielką część wnętrza – zawsze znaczącą – stół, nad nim światło lampy, ludzie w jej świetle, samowar.

Ulice Witebska są sceną wielu wydarzeń; to tu rozgrywają się codzienne i świąteczne spektakle życia. Intrygujący jest zabieg podjęty przez Chagalla; w autobiografii opisuje zdarzenie, którego transpozycję odnajdziemy w *Nieboszczyku* (1908). Jeszcze przed świtem, wyszedłszy z domu, dostrzegł kobietę biegnącą przez opustoszałą ulicę i wzywającą sąsiadów, by ratowali umierającego męża. Artysta widział umierającego, jego żółta twarz zrobiła niezwykle wrażenie. W obrazie opustoszała ulica nie jest opustoszała. Obok lamentującej kobiety, na ulicy – jak na katafalku – leży ciało jej zmarłego męża, otoczone sześcioma świecami. Ulica staje się sceną dramatu, w którym wszyscy uczestniczymy. Jednostkowa tragedia za sprawą surreального „przemieszczenia” nabiera wymiaru uniwersalnego.

Przybliża nam fragmenty miasteczka: synagogę, jej czerwoną bramę, melancholijny cmentarz żydowski. Wnętrze poznamy niewiele: żółty pokój, pracownię artysty, zakład fryzjerski – tak realistyczny jak scenografia filmowa, wnętrza domów z ich centralną

⁴ Na postawie prac M. Chagalla: *Nieboszczyk* (1908), *Martwa natura* (1910), *Wesele* (1910), *Rzeźnik* (1910), *Krajobraz z siedmioma palcami* (1911), *Żółty pokój* (1911), *Ja i wioska* (1911–12), *Rosji, Ośtom i innym* (1911–12), *Macierzyństwo* (1913), *Zamiatacz ulicy* (1913), *Handlarz bydłem* (1913), *Zakład fryzjerski* (1914), *Ojciec* (1914), *Sprzedawca gazet* (1914), *Witebski kaznodzieja* (1914), *Ulice Witebska* (1914), *Święto* (1914), *Urodziny* (1915), *Czerwona brama* (1917), *Spacer/Promenada* (1917), *Ponad miastem* (1917–18), *Synagoga* (1917), *Ślub* (1917–18), *Pamięć* (1918), *Zielony skrzypek* (1923–24), *Moja wieś* (1923–24), *W drodze* (1923–24), *Skrzypek* (1923), *Święto na wsi* (1929), *Kobieta z zwierzęcą głową* (1927), *Mojej żonie* (1933–34), *Spadający anioł* (1923–42), *Na dachu* (1930), *Czas nad rzeką* (1939), *Dama* (1938–42), *Żółte ukrzyżowanie* (1942), *W nocy* (1943), *Witebska noc* (1944), *Zegar z niebieskim skrzydłem* (1949), *Czerwony i czarny świetlik* (1951), *Mosty na Sekwanie* (1954), *Pole marsowe* (1954–55). Głównie oleje na płótnie, kilka gwaszy (Harris 2003; *Chagall 1887–1985* 2006; Compton 1997; *Marc Chagall* 1991, Mathey 1959).

przestrzenią – stołem i światłem lampy, znaczącym obszarem wspólnotowym. Ale bywa inaczej, jak choćby w obrazie, którego głównym bohaterem jest naftowa lampa stojąca na ulicy, przed płotem okalającym dom. To synekdocha cieplej, bezpiecznej, zmityzowanej przez Chagalla świętej przestrzeni. I wreszcie mieszkańcy: portrety ojca, Belli, rabinów z Witebska i Słucka, nauczyciela Talmudu i demokratycznie – zamiataczy ulic, rzeźnika, listonosza, sprzedawcy gazet. Niezbywalną częścią krajobrazów są: skrzypkowie na dachach, Żydzi – tułacze, mieszkańcy Witebska obserwujący zdarzenia z dachów własnych domów. Powoli wkraczamy w surrealną przestrzeń i niezwykle czas.

Skrzypek na dachu to stała figura wyobraźni w twórczości malarskiej Chagalla. Egzegeci jego twórczości, to cokolwiek dziwne usytuowanie skrzyпка, nie zaliczają do tak często przypisywanego mu realizmu magicznego. Jonathan Wilson racjonalizuje: „Mieszkańcy *sztetl* często wchodziłi na dachy swych domów, nieraz ze strachu, nieraz dla zabawy” (Wilson 2008: 19). Ja nie przyjmuję tej racjonalizacji; dla mnie to niezwykle charakterystyczna figura wyobraźni. Jestem przekonana, że muzyka, taniec to niezwykle istotne składniki kultury chasydów; ponownie niekonsekwentny Wilson:

Taki miejscowy muzyk z ubogiej dzielnicy był zapewne pierwszym występującym artystą, z jakim zetknął się mały Moisiej. Budził zarówno emocje, jak i podziw swoją techniką. Skrzypek na dachu to także „cygan”, muzyczny wagabunda, któremu sztuka ułatwia poruszanie się po różnych światach. Zdarte buty wędrowca mają w sobie uwodzicielską moc (Wilson 2008: 19).

Bezwzględnie pamięć o muzyce Rosji ma w obrazach dźwięki liryczne skrzypiec. Skrzypkowie na dachach witebskich domów, lewitujący nad miasteczkiem, portretowani przez malarza w tonacji zielonej, żółtej i czerwonej, grający wesoło bądź towarzyszący mieszkańcom w chwilach smutku (*Samotność*), prowadzący orszaki weselne – stanowią niezbywalną część poetycko-magicznej ikonografii.

Inną postacią jest **Żyd-tułacz**. Być tułaczem to być kimś wykorzenionym, pozbawionym wielu więzi, kosmopolitą (Środa 2020: 171). To trudny los ludzi bez przynależności narodowej, będących zawsze w drodze, bez pewności celu. Ta figura wyobraźni malarskiej stała się metaforą wykluczenia, odrzucenia, a także – o tym świadczą prace malarskie i graficzne – doświadczenia wojen, rewolucji, prześladowań i Zagłady. Żyd lewitujący nad miasteczkiem, z workiem – to jego dobytek – i laską; mimo to lot jest płynny, spokojny. Żydzi w różnych społecznościach tworzyli grupę, która przestrzegwała dystansu i dbała o granice między nimi a większością. W autobiografii Chagall tkwi ze swoimi opowieściami w tej izolacji; w wypowiedziach plastycznych przekracza granice żydowskiego świata. Pobyty w Paryżu, Berlinie, Nowym Jorku powodują, że artysta będzie rezygnował ze szczególnych praktyk izolacyjnych, będzie łamał rozliczne tabu. W ikonosferze Witebska może zdarzyć się wszystko, bowiem zawarty jest w niej **świat wolny od praw grawitacji**.

Większość malarskiej i graficznej twórczości Chagalla, nie tylko tej przywołującej wspomnienia z Witebska wykorzystuje znany z mitów, legend, baśni i twórczości artystycznej *topos lotu*. Powietrze to żywioł unoszący ludzi, zwierzęta i przedmioty nad miasteczkiem. Więc najpierw rabini – dostojnie, wolno płynący nad Witebskiem, potem zakochani, narzeczeni, małżonkowie przytuleni do siebie, Żyd-tułacz, woźnica; lewitują – co bardziej zrozumiałe – istoty nadprzyrodzone, szatan i tak ciągle obecni na obrazach aniołowie. Wreszcie przedmioty – lampy, samowary, skrzypce. W powietrzu unosi się muzyka – na skrzypcach grają mężczyźni, zwierzęta (lament jałówki grającej na skrzypcach w słynnej *Samotności*).

Rabini unoszący się nad miastem zaświadcniają o własnej świętości; w kulturze chasydzkiej byli cudotwórcami, ludźmi rozmaitych transgresji⁵. Święci w wielu religiach często „odrywali się” od ziemi (św. Bernard, Dominik, Władysław z Gielniowa, opisywany przez Dariusza Czaję Józef z Copertino) (Czaja 2010). Lot to niewygasłe pragnienie, „syndrom Ikara, któremu nowożytność nie przetrąciła całkiem skrzydeł i nie odebrała marzeń” (Czaja 2010: 216). Tęsknota do świata czystego i dynamicznego zarazem (Bachelard 1975: 210). To piękno pierwotne, a metafory wznoszenia się mogą oznaczać nie tylko marzenie (także senne), ale asocjacje z zstępowaniem, upadkiem, „mogą stać się metaforami aksjomatycznymi” (choćby w słynnym *Spadającym aniele*).

Innym tropem interpretacyjnym czerpiącym także z chasydyzmu jest nakaz życia w radości pełnej **zachwycenia**, zaakceptowania świata takim, jaki jest, widzenia w każdym jego przejawie Boga (Hertz 1989: 17) i piękna. Większość malarskich wspomnień Witebska ten zachwyt nad utraconym miejscem manifestuje. Zachwyt może powodować ekstazę, a ekstaza może zapewnić unoszenie się nad dachami miasta, wniebowstępowanie. Nie znaczy to jednak, że w witebskich wspomnieniach, silnie zmytizowanych, nie odnajdziemy zła (wojny, rewolucji, ofiar Zagłady – dla Chagalla żydowski, a nie chrześcijański Chrystus ukrzyżowany w Witebsku), że nędza świata nie będzie tematem twórczości Chagalla. Świat jest pełen ambiwalencji, stąd obrazy samotności, smutku (*Synagoga*), ale zawsze pozostaje nadzieja.

Jeszcze inna intuicja – miłość do cyrku, a raczej do ludzi cyrku, tak licznie portretowanych; ta plebejska rozrywka to ważny spektakl transgresji – akrobatki i akrobaci, zachwyt nad możliwościami człowieka, świat pozbawiony grawitacji, magiczny. Chagall w późniejszych latach malował ekstatyczne tańce, pewnie pod wpływem Matisse’a, w napowietrznych pejzażach; taniec to część religii, tej pozostawionej w Witebsku, bowiem może być najpewniejszym obok modlitwy sposobem kontaktu z Bogiem (*Triumf Muzyki*).

Należy dla porządku wspomnieć o wyraźnym podobieństwie pomiędzy koncepcją świata Chagalla i rosyjską myślą symboliczną (*Chagall 1887–1985* 2006: 261–262), ujętą w teoriach Władimira Sołowiowa i Wiaczesława Iwanowa; myśl ta osiągnęła

⁵ Motyw lewitującego rabina nad Warszawą wykorzystał w ekspozycji filmu *Jak daleko stąd, jak blisko* Tadeusz Konwicki.

wymiary **prawdziwej koncepcji kosmologicznej**. Bliski związek pomiędzy człowiekiem a wszechświatem wyraża się w głębokiej jedności wszystkich żywych stworzeń (*Chagall 1887–1985* 2006: 262). W artystycznej wyobraźni malarza można odnaleźć kilka istotnych cech światopoglądu tradycyjnego, tradycyjnej wizji świata. Po pierwsze, człowiek jest rzeczywiście jedną z części kosmosu, w którym istnieje partnerstwo między wszystkimi jego elementami. W obrazach i grafikach wspominających Witebsk integralność człowiek-zwierzę to jeden z fundamentów chasydzkiego mikroświata (człowiek i zwierzę w przyjacielskiej konwersacji; koguty w czułych objęciach z zakochanymi⁶, koźły, osły, konie, lewitujące jagnięta; liczne antropomorfizacje – zwierzęta grające na skrzypcach, rozmawiające z ludźmi). Po drugie, metamorfozy, tak charakterystyczna cecha archaicznych kultur, płynność elementów kosmosu; łatwość zamiany człowieka w zwierzę, w rośliny, a także obecność istot hybrydycznych. Po trzecie, fundamentalna rola domu jako miejsca bezpieczeństwa, integracji rodziny (stół, lampa – ich symboliczna rola). Po czwarte, korzystanie z symboliki świata na opak, w obrazowanych przez Chagalla czasach wojen, rewolucji, kryzysów moralnych (postacie stoją na głowie, odwrócone domy); wreszcie problem czasu, w moim przekonaniu, niezwykle różny w malarstwie Mistrza. Obok koncepcji linearnej (obrazy zegarów ze skrzydłami), „gdzie czas jak rzeka”, pojawiają się mityczne aspekty pamięci. Konstruując modelowy mikroświat Witebska, stosuje znaną z malarstwa średniowiecznego i ludowego formę symultaniczną, forma ta daje możliwości wglądu w równoczesność zdarzeń i wejrzenia w przeszłość (np. w obrazach Paryża małomiasteczkowy Witebsk pojawia się na płótnach zamknięty w kołach, okręgach). Mistrz dzieli płaszczyznę obrazu, by przeszłość ukazać w dolnych lub górnych jego partiach. Późne prace sięgają po symbole kosmiczne, świat złożony z pamiątek przeszłości wiruje wokół słońca i planet (*Mojej żonie, Spadający anioł*). Wkomponowywane w inną, zachodnią rzeczywistość, miejsce urodzenia przywołuje „mityczny czas wiecznego teraz”, w tych obrazach obserwujemy coś na kształt paraliżu czasu, autonomicznego wobec dynamiki współczesności.

Estetykę ludową (o średniowiecznej proveniencji), pełną wdzięku nieporadność, odnajdujemy w odrzuceniu perspektywy (postacie wyższe od domów, kościołów); wokół nich krążą emblematy często już powtarzane – zwierzęta, domy, ludzie, rośliny, ulice; to specyficzne „dopowiedzenia”, wizualne uzupełnienia pozwalające na lepsze poznanie malarskiej narracji. To jasne, że tak długotrwała twórczość Chagalla ewoluuje, powoli mikroświat Witebska staje się symbolicznym emblematem Rosji; od 1922 roku malarz jest poza ojczyzną, nie tylko poza Witebskiem.

Posłowie

„Pamięć” to Chagallowy obraz szczególnie dla refleksji antropologicznej; portret Żyda strudzonego drogą, który dźwiga na plecach żółty drewniany dom – *exemplum*

⁶ Czy to symbol płodności czy Francji – trudno mi rozstrzygnąć.

nostalgicznej wyobraźni Chagalla. W dziele sztuki estetyka nostalgii jest zmacona, to piękno, które rodzi melancholię, radość, która powoduje ból. „Mówiąc o nostalgii, mówimy o percepcji przeszłości. Wrażliwość nostalgiczna odnosi się do empatii, do języka uczuć, do tego, co umyka racjonalizacji” (Zaleski 2004: 276). Wielu krytyków sztuki i biografów malarza zwracało uwagę na prymat serca nad intelektem w całej twórczości Chagalla. Pamięć nostalgiczna mityzuje, bo mityzacji ulega sama czynność wspomnienia, zawsze zmieniając się w rytuał ocalenia od zapomnienia (Zaleski 2004: 28). Pamięć *mneme* i przypominanie *anamnesis* są u Arystotelesa rozdzielone. Pierwsza jest zwykłą zdolnością do zachowywania przeszłości, druga jest świadomym jej przywoływaniem (Vernant 2018: 362). Chagall buduje świat Witebska i Rosji, korzystając z ciągłego *anamnesis* i powtarzania jego elementów, a przecież esencją zdarzeń o wymiarze mitycznym jest powtarzanie właśnie. I choć Chagall tworzy świat Witebska z fragmentów, nadając mu formy emblematyczne, to zawsze są one metaforą całości. Przeszłość w całości nigdy nie jest dostępna, a akt upamiętniania – domu, miasta, kraju, świata – ponawia minioną rzeczywistość; tym samym – powtórzę to raz jeszcze – źródło powiązania z linearną koncepcją czasu, po Eliadowsku uczestniczy w restytucji czasu cyklicznego (Zaleski 2004: 42). Tak jest w fotografii: wrywając fragment rzeczywistości ze strumienia zdarzeń, fotografujący umieszcza go w wiecznej teraźniejszości.

„To co zapisane w pamięci miejsca, ma najczęściej znaczenie metaforyczne – jest przedmiotowym korelatem, znakiem tożsamości z porządku osobistej historii i geografii autora” (Zaleski 2004: 42). Może rzeczywiście jest tak, jak twierdzą teoretycy pamięci, że nostalgik nie do Witebska tęskni, ale do siebie samego w Witebsku? Do czasów, gdy wszystko było możliwe, do mitycznych początków.

Bibliografia

- Bachelard G. 1975. *Wyobrażenia poetycka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chagall 1887–1985. 2006. Warszawa: Wydawnictwo Firma Księgarska Jacek i Krzysztof Olesiejuk.
- Chagall M. 2003. *Moje życie*. Kraków: Wydawnictwo IRSA.
- Chasydyzm 2005. Encyklopedia Gazety Wyborczej, t. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Compton S. 1997. *Marc Chagall. Mein Leben – mein Traum*. München: Prestel Verlag.
- Czaja D. 2010. *Gdzieś dalej, gdzie indziej*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Czaja K. 2012. Everytown, czyli Grzegorza Turnaua krótki przewodnim miejski. [W:] J. Pakuła i L. Romaniszyn-Ziomek (red.), *Małe miasta. Studia i szkice humanistyczne*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Naukowe.
- Eberhardt P. 2017. Liczebność i rozmieszczenie ludności żydowskiej na współczesnym terytorium państwa białoruskiego w XX wieku, *Kwartalnik Historii Żydów*, 261, 79–104.
- Fuks M., Hoffman Z., Horn M., Tomaszewski J. 1982. *Żydzi Polscy. Dzieje i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Interpress.

- Harris N. 1997. *Marc Chagall. Życie i twórczość*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Hertz P. 1989. *Wstęp*. [W:] Buber M. *Opowieści chasydów*. Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Marc Chagall* 1991. P. Vogt, W. Haftmann, V. Tarenne (ed.), München: Hirmer.
- Mathey F. 1959. *Chagall 1908-1918*, Paris: Fernand Hazan.
- Meyer-Graber M. 2003. *Marc Chagall. Kalendarium życia i twórczości*. [W:] M. Chagall, *Moje życie*. Kraków: Wydawnictwo IRSA.
- Nowina-Sroczyńska E. i Siemiński T. (red.) 2014. *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*, Gdańsk-Bytów: Wydawnictwo Jasne.
- Petrovsky-Shtern Y. 2014. *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Robotycki Cz. 2008. Prowincja z antropologicznego punktu widzenia. Refleksje z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 2 (281), 12.
- Rodak P. 2014. Autobiografia. [W:] G. Godlewski, M. Rakoczy, P. Rodak (red.), *Od aforyzmu do Zinu. Gatunki twórczości słownej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 43–44.
- Saryusz-Wolska M., Traba R. (red.) 2014. *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Stasiuk A. 2021. O bohaterach, *Tygodnik Powszechny* 1–2, 78.
- Stępniewska-Holzer B. 1999. Żydzi w miasteczkach guberni witebskiej w połowie XIX w. Zaludnienie i struktura zawodowa, *Przegląd Historyczny* 90/4, 459–460.
- Środa M. 2020. *Obcy, inny, wykluczony*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.
- Tokarczuk O. 2020. *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Vernant J. 2018. Mityczne aspekty pamięci. [W:] P. Majewski, M. Napiórkowski (red.), *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wilson J. 2008. *Marc Chagall. Biografia*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Zaleski M. 2004. *Formy pamięci*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria.

Autorka:

Prof. dr hab. Ewa Nowina-Sroczyńska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Łódzki

ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź

e-mail: nowinasroczyńska@gmail.com

Agnieszka Jeż
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1187-4200>
Uniwersytet Warszawski
Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce
Instytut Muzykologii

Pejzaż dźwiękowy sztetla we wspomnieniach dzieci i młodzieży żydowskiej w międzywojennej Polsce

The soundscape of the *shtetl* in the memories of Jewish children and youth in the interwar period in Poland

Abstract

The article is an attempt to present the soundscape of small town in interwar Poland. The shtetl's audiosphere was built by the sounds of everyday life embedded in its topography, subject to the rhythms of human life, seasons and social events – the everyday life, a part of which was also music. The ethnic and cultural diversity represented by the local community was reflected in the sphere of its musical activity. Jewish children watched this world from a different perspective than did the adults. From an early age, the “music of the shtetl” shaped their identity, which was based on a strong identification with their own group, but also on an inseparable bond with their immediate surroundings. By participating in life, children were not only passive recipients of the audiosphere, but also contributed to its enrichment, slowly preparing the shtetl for the transformations of modern times.

Keywords: town, audiosphere, soundscape, Jewish holidays, Jews, child

Artykuł stanowi próbę przybliżenia pejzażu dźwiękowego małych miasteczek w międzywojennej Polsce. Audiosferę sztetla budowały osadzone w jego topografii dźwięki podlegające rytmom życia ludzkiego, pór roku i wydarzeń społecznych – dźwięki codzienności, której częścią była też muzyka. Różnorodność etniczna i kulturowa, jaką przedstawiała miejscowa społeczność, odzwierciedlała się w sferze jej aktywności muzycznej. Dzieci żydowskie obserwowały ten świat z innej perspektywy niż dorośli. „Muzyka miasteczka” już od najmłodszych lat kształtowała ich tożsamość, opartą na silnej identyfikacji z własną grupą, lecz także

na nierozzerwalnej więzi z najbliższym otoczeniem. Uczestnicząc w życiu, dzieci nie tylko były biernymi odbiorcami audiosfery, lecz same przyczyniały się do jej wzbogacania, przygotowując powoli sztetl do przemian czasów nowoczesności.

Słowa kluczowe: miasteczko, audiosfera, pejzaż dźwiękowy, święta żydowskie, Żydzi, dziecko

Odebrano / Received: 18.12.2020

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2020

Pejzaż dźwiękowy, zwany też audiosferą, to całokształt zjawisk akustycznych, doświadczany słuchowo przez obserwatora w danym miejscu i w konkretnym czasie¹. Podobnie jak świat wizualny, rządzi się swoimi prawami. Składają się nań wszelkie wrażenia dźwiękowe, stanowiące rodzaj obrazu z bliższym i dalszym planem, ze zjawiskami dominującymi i takimi, które pełnią rolę kolejnych planów i tła akustycznego. Wszystko to wpływa na niepowtarzalny fenomen miejsca. Wśród elementów pejzażu dźwiękowego wyróżniamy odgłosy natury (zwane też *musica naturalis*) i te generowane przez człowieka w sposób przypadkowy lub celowy (*musica humana*). Do ostatnich należy muzyka (*musica artificialis*) (Muszkalska 2012: 256–257). Towarzyszyła ona małym mieszkańcom sztetla² przez całe życie od kołyski, milkła dopiero po ich śmierci w towarzyszącej żałobie ciszy.

Zazwyczaj przywiązuje się znacznie mniejszą wagę do świata otaczających nas dźwięków niż do przestrzeni percypowanej za pomocą wzroku. A jednak mają one wpływ na świadomość człowieka i kształtowanie się osobowości w młodym wieku. Zapisują się w pamięci małych dzieci zanim jeszcze są one w stanie nazwać i zrozumieć otaczającą je rzeczywistość. Pozostają tam związane z przeżyтыми emocjami, gotowymi ujawnić się nawet po wielu latach, w zupełnie innych okolicznościach. Towarzyszą wzrastaniu, współtworząc unikalną, lokalną tożsamość i więzy z miejscem zamieszkania, które sprawiają, że dźwięki z otoczenia określane są jako „swojskie”. Każda większa zmiana życiowa daje się od razu „usłyszeć”. Zmysł słuchu u człowieka, w przeciwieństwie do wzroku, podlega zjawisku akomodacji, które sprawia, że różnica w percepcji jest odczuwalna dopiero przy zmianie siły bodźców słuchowych. Zjawiska o stałym natężeniu, tworzące dźwiękowe tło, przestają być świadomie rejestrowane. Nie tak łatwo zatem jest znaleźć opisy dźwiękowych światów w źródłach z przeszłości, gdyż wymaga to

¹ Pierwszy raz terminu tego użył Alvin Lucier w 1965 r. Badania nad pejzażem dźwiękowym zainicjował Raymond Murray Schaffer, założyciel World Soundscape Project.

² Sztetl (jid. miasteczko) – małe miasto z rynkiem w Europie Środkowo-Wschodniej przed II wojną światową, z przynajmniej 40-procentową populacją żydowską, w którym znajdowały się budynki synagogi, mykwy, chederu oraz cmentarz żydowski (Teller 2004: 25–40; Kassow 2008; Petrovsky-Shtern 2014: 18).

spojrzenia z dystansu, z innego już miejsca i czasu, swego rodzaju wspomnień z podróży sentymentalnej. W przypadku dzieci żydowskich, mieszkańców przedwojennych sztetli w Polsce, takich świadectw pozostało niewiele. Niektórym z tych, którzy przeżyli, udało się spisać swoje wspomnienia, w których powracali do miejsc dzieciństwa, nieraz szczegółowo wspominając detale, tak ważne dla nich wówczas, gdy byli małymi dziećmi. Po innych zostały materiały pisane w czasie przedwojennym, przechowane w dokumentach i prasie. Wśród tytułów, które zachowały takie świadectwa, nieocenionym źródłem jest „Mały Przegląd”³. Najwięcej aktywnych czytelników pochodziło z Warszawy, pismo docierało jednak też na prowincję, co redaktorzy starali się docenić, publikując relacje dzieci w specjalnych cyklicznych rubrykach. Ich teksty zawierają bezcenne wspomnienia, fragmenty „małej historii” codzienności, dostrzeżone i zanotowane ze świeżością obserwacji właściwą okresowi dzieciństwa, gdy niemal wszystko wydaje się ciekawe i godne uwagi. Dzieci obserwowały swoje otoczenie, którym był dom, szkoła, synagoga, najbliższe ulice czy rynek w miasteczku. Nie tylko widziały je, ale i słyszały, rejestrując mniej lub bardziej świadomie pulsowanie dźwiękowego pejzażu w rytmie godzin, dni, tygodni, miesięcy. Każda pora dnia, tygodnia, czy roku mogła mieć swoją barwę, charakterystyczną na tyle, by z zamkniętymi oczami móc zgadnąć, jaki to dzień, czy nawet która godzina. Niektóre z dzieci, bardziej zapewne wrażliwe na ten rodzaj percepcji, wychwytywały to pulsowanie, opisując zmienność scenerii i przestrzeni dźwiękowej w jednym miejscu podczas upływu dnia. Miejscem tym mogło być podwórko czy najbliższa ulica, a punktem obserwacji chociażby okno w rodzinnym domu. Takie opisy są zazwyczaj dokładne i wierne, gdyż ich autorzy skupili się właśnie na rejestrowaniu interesującej ich codzienności, sami pozostając w bezruchu, dzięki temu bardziej wrażliwi na zachodzące w otoczeniu zmiany.

Pisząc o najmłodszych członkach społeczności żydowskiej w małym miasteczku w międzywojennej Polsce, wkraczamy w świat niejednorodny. Mimo dużo większej homogeniczności politycznej, ekonomicznej czy kulturowej Żydów w sztetlu, niż to można było spotkać w większym mieście, mamy do czynienia ze stratyfikacją społeczną. Wynikające z niej różnice przekładały się w sposób oczywisty na warunki, w jakich wychowywały się dzieci, a więc i na ich najbliższe otoczenie i jego dźwiękowe upostaciowanie. Inaczej „słyszały świat” dzieci z tradycyjnych rodzin przestrzegających zasad judaizmu i utrzymujących dystans do nieżydowskiego otoczenia, inaczej zaś te, które żyły w rodzinach o większym stopniu asymilacji, czy wychowujące się w środowisku świeckich syjonistów. Różnice te dotyczyły głównie takich miejsc, jak szkoła, dom, czy bóżnica. Muzyka towarzysząca dzieciom podczas wizyt w synagodze, domowej celebracji świąt, na lekcjach śpiewu w szkole czy na pogadankach podczas spotkań rozmaitych

³ „Mały Przegląd” – dodatek cotygodniowy do żydowskiego dziennika w języku polskim „Nasz Przegląd”. Ukazywał się w latach 1926–1939, pomysłodawcą i redaktorem był Janusz Korczak, zastąpiony w 1932 roku przez Jerzego Abramowa.

ruchów młodzieżowych mogła pełnić różne funkcje, nieraz zresztą więcej, niż jedną na raz. W zamieszkiwanym przez Żydów sztetlu ważna była funkcja religijna, zogniskowana na przekazie tradycji judaizmu, towarzysząca ceremoniom w synagodze i celebracji świąt w domu. W wielu przypadkach rozbrzmiewająca w przestrzeni miasteczka muzyka miała charakter czysto ludyczny i służyła rozrywce. Waluacja estetyczna muzyki była z kolei sprawą indywidualnych preferencji i wydaje się, że dostarczanie przeżyć o charakterze estetycznym nie było w miasteczku funkcją prymarną muzyki, lecz raczej pochodną jej pozostałych ról. Zjawisko to ulegało jednak powoli zmianie wraz z implantowaniem elementów kultury miejskiej i najnowszych zdobyczy techniki.

Nie sposób nie docenić też funkcji integracyjnej muzyki. Jej działanie przebiegało na różnych poziomach i dotyczyło zarówno małych grup, jak i większej liczby mieszkańców, a sama integracja mogła być chwilowa i przypadkowa bądź też być częścią długotrwałego procesu. Bardzo istotna była również funkcja ideologiczna muzyki i jej rola w edukacji młodego pokolenia. Dobór repertuaru i jego komunikacyjny aspekt był przedmiotem świadomej refleksji i wyboru. Muzyka, a w szczególności tekst, który jej towarzyszył, przekazywały określone treści ideowe. Doniosłości i skuteczności tego przekazu były świadome zarówno religijne, jak i pedagogiczne autorytety w tym czasie, prowadząc nieustanną „walkę o dusze” młodych. Ulica zaś dla wszystkich brzmiała dosyć podobnie, w małym mieście niewielka odległość dzieliła poszczególne kwartały, zamieszkiwane przez zróżnicowane grupy ludności. Naturalna ciekawość dzieci przełammywała nieraz ograniczenia w przestrzeni, a bliskie sąsiedztwo „innych” – gojów, ale także i Żydów należących do różnych opcji kulturowych – poszerzało pole doświadczeń, będąc okazją do konfrontacji własnych postaw z odmiennymi wzorcami. W wielu przypadkach ułatwiała to, przynajmniej na początkowym etapie, samookreślenie jednostki i kształtowanie jej kulturowej tożsamości wewnątrz rodzimej grupy. Nieraz jednak dochodziło do zmian statusu jednostek we własnej grupie poprzez częściową akulturację z „innymi”, a nawet do całkowitego porzucenia własnego środowiska. Zjawisko to, przedtem marginalne, zaczęło być szczególnie zauważalne właśnie w dwudziestoleciu międzywojennym, dobie wielkich zmian społecznych w środowisku żydowskim (Kijek 2017: 88). Zawsze jednak taki kontakt pozostawiał ślad, nawet, gdy jednostka nie decydowała się na radykalną zmianę w swoim życiu. Kształtowała się niepowtarzalna lokalna tożsamość, której ważnym elementem była zarówno własna grupa religijna, narodowa i społeczna, lecz także poczucie przynależności do miejsca, przywiązania do elementów odbieranych jako obce, a jednak niezbędne w lokalnym krajobrazie, zarówno wizualnym, jak i dźwiękowym. Ta rysa czy wręcz rozdarcie, będąca nieodłącznym elementem „tożsamości diaspory”, widoczna jest czasem w autobiograficznych wspomnieniach, gdzie nieraz w retrospekcji poczucie wyobcowania miesza się z ogromną czułością i przywiązaniem, kierowanym nie tylko do bliskich osób, ale także do zapamiętanej w dzieciństwie przestrzeni miasteczka czy natury.

Każdy sztetl miał swój własny pejzaż dźwiękowy. Wiązało się to z wielkością miasteczka, jego uprzemysłowieniem, dostępnymi środkami transportu, położeniem geograficznym, strukturą zawodową i etniczną mieszkańców. Były jednak do siebie na swój sposób podobne, podlegając tym samym rytmom, związanym z religią, pracą i odpoczynkiem w cyklach dziennych, tygodniowych i rocznych. Obchodzenie świąt przez żydowskich mieszkańców, aczkolwiek odbywające się zazwyczaj w synagodze lub zaciszu domowym, przynajmniej częściowo dawało się usłyszeć na ulicach miasteczek, choć tylko nieliczne wydarzenia miały miejsce na zewnątrz. Charakter zabudowy przedwojennego sztetla, najczęściej parterowej i drewnianej, nie był szczelną barierą dla dźwięków; bliskie zazwyczaj sąsiedztwo współwyznawców czy wręcz ciasnota sprawiała, że uroczyste śpiewy słyszane były przez sąsiadów i przechodniów.

Najważniejszym świętem żydowskim, regulującym cotygodniowy rytm pracy i odpoczynku jest dzień szabatu. Świętość tego czasu obwarowana jest wieloma regułami, których przestrzeganie jest obowiązkiem każdego religijnego Żyda. Przejście od tygodniowego zabiegania w rytmie *chronosu*, trosk i ciężkiej pracy do bycia w rzeczywistości niejako poza czasem, uroczystego świętowania i radości, było przywilejem i obowiązkiem nawet najbiedniejszych członków społeczności. Przygotowania rozpoczynano nie raz kilka dni wcześniej. Największy ruch i gwar miał miejsce w piątki. Trwał do chwili rozpoczęcia szabatu, kiedy robiło się cicho, aż do początku wieczornego nabożeństwa w synagodze, a potem śpiewania *zmirot* (hebr.) przed uroczystą kolacją w domu. W tym przypadku religijna funkcja muzyki zyskiwała dodatkowy wyróżniający aspekt, pozwalający podkreślić sakralny charakter czasu. Jedna z czytelniczek „Małego Przeglądu” zamieściła następujący opis, w którym po równo mieszają się wrażenia wzrokowe, słuchowe i węchowe, oddające intensywność przeżywanej chwili:

Lipiec spędziłam w małym żydowskim miasteczku pod Lublinem. Wieczorami siedziałam przy otwartym oknie i wyglądałam na wąską uliczkę. W piątek wieczorem panował wielki ruch. Małe dziewczynki niosły garnki ciulentu [sic!] do piekarza. Słysząc było głosy matek, które wołały do dzieci, aby szły się umyć. Żydzi spieszyli do domów. Dolatywał zapach gotowanej ryby. Powoli zrobiło się coraz ciszej. Zapadał zmierzch. W niektórych oknach widziałam już zapalone pierwsze świeczki sobotnie. Na ulicy zaczęli się zjawiać Żydzi w świątecznych kapotach, z modlitewnikami, w drodze do pobliskiej bóżnicy. Z bóżnicy ludzie wychodzili grupami i zamieniwszy ze sobą parę słów, w milczeniu udawali się do domu. Po chwili słysząc było śpiew przed sobotnią kolacją (Hanka ze Złotej 1931: 3).

W miasteczku, gdzie niewiele osób miało zegar, potrzebne było przypomnienie o nadchodzącym szabacie. Rolę taką mógł pełnić *szames* (jid.; sługa bóżniczy). Zazwyczaj obchodził on żydowską część sztetla, nawołując do zamykania sklepów. Niekiedy postęga ta mogła przybrać bardziej artystyczną formę, jak w poniższym wspomnieniu:

Po tygodniu pracy nadchodził odpoczynek w miasteczku. Piątek wieczorem wszystko zwykło się uspokajać, ulica przygotowywała się do szabatu. W dzielnicy pojawiał się reb Lejzer szamesz ze swoimi ładnymi melodiami, które nadal dźwięczą w moich uszach: „Jidn licht cinden” (jid. Żydzi zapalacie świece) – przypominał przechodniom (Kanarek 2016: 65).

Soboty w sztetlu były dużo cichsze niż pozostałe dni. Ustawiała praca, a więc i wszystkie odgłosy generowane przez aktywności zawodowe społeczności żydowskiej: handel uliczny, dźwięki dochodzące z warsztatów szewskich i krawieckich, rzeźni, sklepów. Modlitwom w bóżnicy i w domu nie towarzyszyły dzwony ani instrumenty muzyczne, jak to miało miejsce w kościołach. W szabat obowiązywał zakaz gry⁴. W modernizującym się z wolna społeczeństwie międzywojnia zdarzało się coraz częściej łamanie tego i innych zakazów religijnych, wciąż jednak wywoływało to reakcję bardziej zachowawczej grupy. Jeden z czytelników „Małego Przeglądu”, autor drukowanego w odcinkach pamiętnika-reportażu z mazowieckiego miasteczka Zaręby Kościelne, wspominał: „Pamiętam, kiedy Szyje stał na progu domu i grał na organkach, a wujek krzyczał, dlaczego w sobotę grzeszy” (Pamiętnik Mendla 1928 B: 2).

O ile szabat był obchodzony w bóżnicy i zaciszu domu, obecność niektórych świąt zaznaczała się wyraźniej w dźwiękowej scenerii miasta. Tu muzyka integrowała już nie tylko celebrującą uroczystość rodzinę, lecz także większą społeczność miasteczka. Żydowski Nowy Rok (Rosz ha-Szana) zwany był przez chrześcijańskich sąsiadów świętem trąbek ze względu na obecność w liturgii tego dnia baraniego rogu (hebr. *szofar*). Dla dzieci było to ważne wydarzenie, któremu poświęcały uwagę. Już kilka dni przed świętem ćwiczone grę na rogu, co ze względu na właściwości instrumentu nie było łatwym zadaniem:

Nazajutrz chłopcy znów się spotkali w bóżnicy. Dorośli modlili się gorliwie. Potem nastąpiły ćwiczenia na trąbce z baraniego rogu. Chodziło o to, by opanować instrument. Wszyscy przysłuchiwali się, śledzili każdy ruch trębacza. Dobrze wytrąbione trele i tony – mówili chłopcy – wróżą niepowodzenie anioła – prokuratora, który oskarża. Udane dźwięki trąbki – to dobry znak. [...] Trąbkom przysłuchiwano się z zapartym tchem. Nieudany ton lub

⁴ Zakaz ten pochodzi z czasów rabinicznych i został zapisany w Talmudzie jako zakaz klaskania, tańca i naprawy instrumentów muzycznych podczas szabatu i wielkich świąt, jak Rosz ha-Szana czy Pesach (Talmud Babiloński, traktat Bejca, 36b). Komentowany i podtrzymany przez uczonego i talmudystę rabiego Chananela ben Chusziela (990–1053) jako zakaz czynienia hałasu w szabat, co nie jest jedną z czynności zabronionych w ten dzień, lecz sprzeciwia się duchowi świętego odpoczynku (Talmud Babiloński, traktat Szabat, 18a-b). Podobne stanowisko zajął Józef ben Efraim Karo (1488–1575), autor podstawowego wykładu prawa żydowskiego, w wydanym w Wenecji w 1565 roku dziele *Szulchan aruch* (*Orach chaim*, 338–339). I chociaż niektóre autorytety wypowiadały się na korzyść używania instrumentów podczas szabatu i świąt, zakaz ten obowiązuje w większości ortodoksyjnych gmin aż do dzisiejszego dnia.

powtórzenie wywoływały grymasy i odruch niezadowolenia na twarzach słuchających (Jankiel 1932: 1).

Święto Rosz ha-Szana łączyło się również z obrzędem zwanym *taszlich*⁵. Jedno z dzieci zachowało nostalgiczne wspomnienie tego dnia:

Nigdy nie zapomnę, jak z ojcem i kilku pobożnymi Żydami chodziłem do rzeki Narew na Taszlich. [...] Kroczyliśmy z wolna w cichym zadowoleniu i pobożnej zadumie najpierw bocznymi uliczkami, potem smutnymi, pustymi polami. Ojciec mój z siwą brodą, o smutnych oczach i pogodnym wyrazie twarzy szedł w środku, jako starszy, i cichym uczuciowym głosem nucił melodię naszego ulubionego chazena Chaima Berela z modlitw Rosz Haszana. Tak szliśmy do rzeki. Nad rzeką pełno było ludzi. Na jednym brzegu stali mężczyźni z małymi chłopcami z „machzójrym” [hebr. *machzor*, modlitewnik świąteczny] w rękę i cicho się modlili. Naprzeciwko, na drugim brzegu, stały kobiety w jaskrawych sukniach i fartuchach i białych szalach na głowach. Głośno i gorąco się modliły. [...] Czułem, że przechodnie chrześcijanie zazdroszczą nam starych pięknych obyczajów i byłem z tego dumny (Jakób z Ostrołęki 1930: 1).

Kolejnym świętem, które zaznaczało się w przestrzeni dźwiękowej miasta, było Sukot, czyli Święto Namiotów, zwane Kuczki. Obowiązek mieszkania w wybudowanych przy domach szałasach łączył się z odprawianiem w nich modlitw i śpiewaniem pieśni. Dla dzieci ogromną atrakcją była nie tylko pomoc w budowie kuczki i spędzanie w niej czasu, lecz także odwiedzanie innych namiotów lub nawet ich podglądanie z ukrycia, co opisało jedno z nich:

Budowali kuczkę cały dzień i – zbudowali. Na podwórku stała tylko ona jedna. [...] Nazajutrz wieczorem zapalono w kuczce świece, zaczęli się schodzić chasydzi z naszego domu i sąsiednich. Wkrótce kuczka była przepełniona. Kobiety przynosiły jedzenie. Chasyd, siedzący przy drzwiach, przyjmował potrawy i podawał je gościom. Zaczęły się śpiewy. [...] Widzieliśmy starców z długimi siwymi brodami. Wszyscy śpiewali, najstarszy modlił się. Potem przyniesiono wino (Kuczki. Przez szparkę 1930: 2).

Radosne święto Sukot kończyło się ceremonią Simchat Tora (hebr. Radość Tory). Główny moment celebracji odbywał się podczas siedmiu uroczystych procesji (zwanych *hak(k)afot*, hebr.) wokół synagogi (lub wewnątrz niej), czemu towarzyszyły tańce i śpiewy. Udział dzieci w tej ceremonii też był ważny. Jeden z korespondentów „Małego

⁵ Taszlich (hebr. „wyrzucisz”) – symboliczny obrzęd wyrzucania grzechów do płynącej wody, któremu towarzyszy odmawianie modlitw, psalmów i czytanie fragmentów Biblii, odprawiany w dniu Rosz ha-Szana.

Przeglądu” zauważył nawet, że samo święto niesie w sobie dziecięcą radość, pozwalającą dorosłym oderwać się od trosk i cieszyć jak dziecko:

Żydzi obciążeni troskami, zmęczeni walką o byt, wyzwają się czasem z pęt twardej rzeczywistości, zapominają o wszystkim i stają się dziećmi. Gdzie i kiedy? – w dniu Symchat Tory – w małym miasteczku. Tam, gdzie od wieków przekazywana tradycja nie poddaje się jeszcze nowemu życiu. Minęły święta Nowego Roku i Sądneho Dnia. Bilans grzechów i dobrych uczynków został zamknięty. Głosy trąbek rogowych nie napędzają więcej strachu. Wyrok już zapadł. I serca uspokajają się powoli. (Jankiel 1931: 2).

Późnym wieczorem w wigilię święta ulice wypełniał malowniczy tłum zmierzający do synagogi:

Godzina dziewiąta wieczór. Noc ciemna. W powietrzu unoszą się dalekie i bliskie tony różnych melodii. Powietrze drga. Czujesz, że miasteczko coś przeżywa. Na ulicach, które prowadzą do bóżnicy chasydów widać dygocące światełka i tłumy ludzi. Z zaułków i uliczek przybywają coraz nowe grupy. Ilość świateł się powiększa. Śpiew rośnie i wraz z nim gwar dzieci. Towarzyszyliśmy starszym w drodze z kiduszu. Starsi tańczyli w koło i śpiewali, a my chłopcy nieśliśmy latarnie. [...] Dzieci mają w rękach różnokolorowe chorągiewki z odpowiednimi napisami. Na pałeczkach chorągiewek nasadzone są czerwone jabłka lub marchewki z palącymi się świecami (Jankiel 1931: 2).

Świętem lubianym przez dzieci, niezwykle hucznie obchodzonym i wybrzmiewającym w przestrzeni miasteczek, był Purim. Grupy dzieci chodziły od domu do domu, śpiewając piosenki, za co nagradzano je słodyczami. Funkcja ludyczna muzyki w tym najbardziej chyba radosnym i widowiskowym święcie była bardzo istotna i nieraz zyskiwała większe znaczenie, niż jej ściśle religijny aspekt. Karnawałowy i transgresywny charakter święta, zakładający zawieszenie czy nawet całkowite odwrócenie dotychczasowego porządku społecznego, pozwalał im na dużo większą swobodę zachowań, manifestującą się także w możliwości ekspresji. Podległość, posłuszeństwo, milczenie zastąpione zostały głośnym wyrażaniem radości lub nawet celowo czynionym hałasem, wpisanym w obrzędowość święta. Miało to miejsce zarówno na poziomie symbolicznym, jak i rzeczywistym, słyszalnym w przestrzeni sztetla. Autor artykułu w „Małym Przeglądzie” wspominał o tym:

Bardzo ważnego prawa były pozbawione dzieci żydowskie: prawa do krzyku i głośnego śmiechu, do wyrażania głośnej wesołości. [...] Dorośli uciszają, a dzieci swoje. Rwetes, huk grzechotek, uderzenie w pulpity i tupanie nóg. [...] W Purym mogły znów stać się ruchliwymi, hałaśliwymi i wesołymi (Walka dzieci o swoje prawa 1928: 6).

Dzieci wykazywały się wielką inicjatywą w organizacji purimowych imprez. Wiele z nich, zwłaszcza tych uboższych, samodzielnie przygotowywało tradycyjne grzechotki zwane gregerami, używane podczas czytania Zwoju Estery:

Podczas czytania Mgyłe⁶, gdy się wspomina imię Hamana, powstaje straszny hałas. Tupią nogami, biją w stoły i terkoczą w gregers. Te grzechotki są różne: z drzewa i blaszane. Grzechotki drewniane robią chłopcy sami. Dwie deseczki wystrugują, jeden koniec w kształcie trójkąta, a drugi okrągły; trzecią deszczułkę kładą do środka. To się nazywa język. Wszystko razem spaja się precikami, potem robi się wałek z karbami i cienką rączką. Przy poruszeniu rączki język ociera się o wałek karbowany i robi się hałas. Zrobić dobrze greger jest bardzo trudno i wymaga dużo czasu. Czasem robota trwa parę tygodni (Nasze gospodarstwo. Purym 1929: 1).

Przygotowania do wieczoru purimowego rozpoczynały się już na długo przedtem.

Rok rocznie przed świętami Purym na podwórkach odbywają się zebrania. *Purym-szpiler* naradzają się, co i jak będą śpiewać lub recytować. I na naszym podwórku były takie zebrania, w których nie tak dawno jeszcze żywy brałem udział, chodziłem razem z dziećmi od domu do domu śpiewając: „Hajnt yz Purym⁷ [...]”. Każdy z nas marzył o najładniejszej masce. Na tekturkach malowało się najdziwaczniejszych diabłów, ludzi i głowy zwierząt. Oczywiście, wolelibyśmy maskę kupioną w sklepie, ale rzadko który z nas mógł sobie na tak cudną rzecz pozwolić. Co rok uskladaliśmy nowy repertuar, niekiedy przerabiając częściowo zeszlóroczne piosenki i inscenizacje. [...] W Otwocku Purym jest obchodzony nie tak, jak w Warszawie – hucznie i uroczyście. Dzieci nie tylko występują jako aktorzy, ale [...] rokrocznie z orkiestrą, poprzebierane i zamaskowane, długim pochodem przeciągają ulicami miasta (Szłamek z Otwocka 1931: 9).

Świętem, które miało szczególne znaczenie dla wielu dzieci, w tym także tych z mniej ortodoksyjnych środowisk, był Lag ba-Omer. Wypadał późną wiosną, gdy pogoda zazwyczaj była ładna i dlatego często urządzano tego dnia wycieczki. Dla młodych żydowskich mieszkańców sztetla był to moment, w którym i oni mogli się pokazać na ulicy w radosnym pochodzie, podobnie jak ich chrześcijańscy koledzy. Napięcia dotyczące publicznego obchodzenia świąt chrześcijańskich i narodowych polskich towarzyszyły żydowskim dzieciom w szkołach publicznych, do których uczęszczała spora ich część, a czasem nawet i w prywatnym szkolnictwie żydowskim⁸. Lag ba-Omer zwany także

⁶ Hebr. Megil(l)at Ester, zwoju Księgi Estery, przyp. aut.

⁷ *Hajnt iz Purim*, popularna pieśń świąteczna.

⁸ „Zbliża się święto narodowe, Lag Baomer, uroczysty dzień młodzieży szkolnej. Jednakże często spotykamy się z faktem, zwłaszcza na prowincji, że gimnazja żydowskie, chcąc zaskarbić sobie zaufanie władz

nieraz po prostu świętem młodzieży, stanowił okazję do radosnej manifestacji własnej tożsamości, pokazania się w przestrzeni sztetla i wypełnieniu jej muzyką, śpiewem i grą. Szczególnie angażowała się młodzież należąca do ruchów syjonistycznych, która z tym świętem łączyła wiele elementów własnej obrzędowości, ale nieraz świętowano ponad podziałami politycznymi, pokoleniowymi, a nawet religijnymi, jak to miało miejsce w Bielsku:

W Lag Baomer członkowie wszystkich ruchów wyjeżdżali razem z rodzicami na wozach do lasu. [...] Robiliśmy paradę i przechodziliśmy przez miasto z trąbkami. To był jeden dzień w roku. [...] Dyrektor szkoły, który był jednocześnie chazanem w synagodze, był liberalny i organizował wspólne wyjścia uczniów do miasta w Lag Baomer, by manifestować jedność ludu Izraela (Chrabotowski 2017: 259).

Działalność w rozmaitych ruchach młodzieżowych, z których większość zrzeszała młodych entuzjastów syjonizmu, była manifestacją ich siły i ideałów. Muzyka spełniała tu niezwykle ważną funkcję ideologiczną. Pieśni palestyńskie z tekstem w języku hebrajskim zawierały najważniejsze elementy syjonistycznego *credo*: miłość do kraju przodków, podziw dla jego piękna, deklarację poświęcenia i pracy dla ojczyzny, braterstwo i miłość do natury. Drugą niezmiernie istotną funkcją pieśni była ich integrująca rola: wspólne śpiewanie dawało poczucie jedności, która wykraczała poza lokalną wspólnotę i obejmowała całą syjonistyczną społeczność w diasporze i w Palestynie. W tym wypadku możemy mówić o pogłębieniu funkcji ideologicznej i o jej aspekcie kształtującym tożsamość narodową. Nie bez znaczenia był także walor edukacyjny pieśni napisanych w języku hebrajskim, którego nauka była jednym z wyzwań dla wychowanych w Polsce młodych Żydów.

Członkowie organizacji brali zazwyczaj niezwykle aktywny udział w życiu grupy, co przekładało się także na ich zaistnienie w przestrzeni miasteczka. Była to sytuacja, gdy dzieci i młodzież samodzielnie współtworzyły krajobraz dźwiękowy miasta, wnosząc do niego elementy swojej własnej obrzędowości, zabawy czy, po prostu, obecności. Choć większość spotkań odbywała się w pomieszczeniach, miały miejsce również uroczyste przemarsze przez ulice, czemu towarzyszył śpiew, a nieraz i gra orkiestry, dźwięki bębna czy trąbki, jak to miało miejsce w Mławie:

Z czasem ze skautów wyłonił się Ha-szomer ha-Cair. [...] W każdy szabat maszerują do synagogi, wierni skautowskiemu przykazaniu „Bogu i ojczyźnie”. Ten marsz, to trąbienie, walenie w bęben – to była dziwaczna nowość. Jak długo były to zwyczajne parady, rodzice

szkolnych, przesadnie nawet urządzać obchody 3-go maja, a święto Lag Baomer mija bez echa” (Lag Baomer 1929: 1).

przyglądali się i milczeli, nawet się cieszyli. Pierwsze zderzenie z rodzicami miało miejsce, gdy zaczęto chodzić do lasów, do nieżydowskich wsi. Rodzice bali się, żeby się broń Boże nic nie stało. Gdy się nie zgadzali, trzeba było uciekać z domów (Junis 2016: 82).

Gwarancją legalności pochodów młodzieżowych dla władz były święta żydowskie, podczas których mogły się one odbywać. Zazwyczaj był to właśnie Lag ba-Omer, choć młodzi ludzie wykorzystywali także inne okazje, by uroczyście wyjść na ulice, jak to robił syjonistyczny ruch Betar w podkarpackim Bolechowie:

Gdy „Betaryści” maszerowali ulicami miasteczka w czasie święta Purim, sprawiali bardzo dobre wrażenie. Ich marsz miał na celu rekrutowanie młodzieży. Tylko przez jeden dzień w roku wolno było maszerować przez miasteczko, bo władze kwalifikowały to jako purimowe przedstawienie (Adler 2020: 17).

O ile święta religijne wyraźnie dzieliły grupy etniczne zamieszkujące przedwojenny sztetl i decydowały o ich odmienności, pewne wydarzenia w miasteczku miały charakter integrujący. Wśród nich można wymienić święta narodowe polskie, którym również towarzyszyła muzyka dobierana najczęściej z repertuaru polskich pieśni patriotycznych i religijnych, pełniąca funkcję integracyjną oraz ideologiczną. Była to jednak integracja chwilowa, niepełna, bazująca raczej na narzuconej konwencji, z którą żydowscy mieszkańcy miasteczka identyfikowali się tylko częściowo i raczej powierzchownie. Zależało to oczywiście od ich poglądów politycznych, stopnia religijności i statusu społecznego. Wielu mieszkańców, szczególnie bardziej ortodoksyjnych, przywiązywało niewielką wagę do tych wydarzeń, chociaż życie miasteczka zmieniało się w taki dzień diametralnie i przechodziło na tryb świąteczny, wolny od pracy i handlu. Tymczasem grupą, która miała większą styczność z kulturą polską i często musiała uczestniczyć w obchodzeniu polskich świąt, były dzieci, szczególnie zaś te, które chodziły do państwowych szkół. Co ciekawe, w wielu relacjach wysyłanych do „Małego Przeglądu” znajdujemy dowody prawdziwego zaangażowania w świętowanie. Sceną uroczystości stawały się kolejno szkoła, ulice miasteczka i synagoga, czasem do tego dochodziło jeszcze świętowanie na głównym rynku, koło ratusza, czy w innym, ważnym dla miasteczka miejscu. Obowiązującym repertuarem były polskie pieśni patriotyczne, w tym hymn narodowy. Pochodom ulicznym towarzyszyła często orkiestra lub miejscowy chór. Dzieci w miasteczku, niezależnie od wyznania czy szkoły, do której uczęszczały, brały udział w wydarzeniach. Śpiewały na uroczystościach szkolnych pieśni ludowe i patriotyczne, uczestniczyły w okolicznościowym nabożeństwie w synagodze, zazwyczaj połączonym ze śpiewaniem polskiego hymnu, podążały w pochodzie ulicami miasteczka przy dźwiękach granych przez orkiestrę marszów, korzystały z organizowanych przy tej okazji imprez kulturalnych. Oto wspomnienie z obchodów dziesięciolecia niepodległości kraju:

Od wczesnego ranka na rynku gromadzą się wieśniacy, przybyli z najbliższych wiosek. O godz. 7-ej z wieży ratuszowej rozlega się hejnał. Widać na ulicy działwę szkolną, idącą na miejsce zbiórek. O godz. 8-ej od strony zachodniej nadjeżdża wojsko z orkiestrą, przyłączając się strażacy, za nimi szkoły i związki. Wszyscy dążą do starostwa, gdzie z estrady przemawiał ksiądz. Po odegraniu „Jeszcze Polska nie zginęła” ruszamy na rynek. Gimnazjum męskie ma pięknie obramowany złotem sztandar. [...] Na rynku orszak rozwiązał się (Lutek 1929: 4).

Oprócz świąt narodowych żydowskie dzieci i młodzież brały udział również w innych oficjalnych wydarzeniach w miasteczku. Często pisały o odwiedzinach ważnych osobistości, które wносиły zapewne wiele kolorytu w monotonne życie sztetla. Miasteczko witało swoich gości z muzyką, budując powitalne bramy i gromadząc się tłumnie na ulicach. Uczniowie szkół przychodzili w odświętnych strojach, ze sztandarami. Zazwyczaj w takich uroczystościach brali udział wszyscy oficjalni przedstawiciele władzy, niezależnie od narodowości:

Kiedy rozeszła się wieść, że Pan Prezydent ma zawitać do Sierpca, całe miasto przybrało świąteczny wygląd. Balkony udekorowane, domy przybrane, a okna domów zasłane dywanami. Przyjęcie odbyło się w specjalnej bramie powitania. [...] Gdy stanął samochód Pana Prezydenta, muzyka ucichła. Delegacje: polska, niemiecka i żydowska przywitały Gościa. Bardzo ładną mowę miał rabin. Potem orkiestra odprowadziła Pana Prezydenta do Rypina (Hinda 1928: 3).

Nie mniej uroczyste przeżywały miasteczka przybycie biskupa lub rabina. Takie momenty bywały rzadką okazją zetknięcia się dwóch religijnych światów, choć nie należy dopatrywać się w tych relacjach konsekwentnej symetrii.

Wkrótce ma przyjechać biskup. Chrześcijanie urządzili bramę, okryli ją dachem słomianym. Całe miasto stało dziś przy bramie [...] Żydzi też wysłali delegację. [...] Na spotkanie wyszła straż ogniowa i włościanie na koniach (Pamiętnik Mendla 1929B: 3).

Teraz mamy nowego młodego [rabina]. Kiedy przyjechał do miasta, było lato. Wszyscy, nawet chrześcijanie, wyszli na powitanie. Prowadzono rabina do bóżnicy pod baldachimem z muzyką. Tam przemówił oddzielnie po polsku do polskich gości, dziękował za obecność i życzył, by życie było spokojne i szczęśliwe. Potem była uczta (Surcia 1928: 5).

Odwiedziny znanych osobistości i towarzysząca im ceremonia mogły tworzyć poczucie jedności, choćby powierzchowne i chwilowe, nie tylko między różnymi grupami narodowymi. Rozdarcia i różnice w samej tylko wspólnocie żydowskiej były już w dwudziestoleciu międzywojennym bardzo duże. Rozziew między tradycyjną religijną

społecznością, a zeświecczonymi zwolennikami syjonizmu nie stwarzał podstaw do codziennych kontaktów i w rezultacie prowadził do poczucia obcości. Tym bardziej szczególnie wydają się takie chwile, gdy bariera ta zostawała nieoczekiwanie zniesiona, a chwilowe zbliżenie następowało dzięki muzyce, przekraczającej granice podziałów:

Przybył do Wielunia z niecierpliwością oczekiwany gość Meir Ezrachi. W piątek wieczorem miał referat w Organizacji Syjonistycznej. Wrażenie, jakie wywarł na zebranych potwierdza fakt, który nawet zwrócił uwagę przechodniów: Dzieci z chederów wypadły na ulicę i witały p. Ezrachego pieśnią „Aszrecha”⁹. Dzieci z chederu z pieśnią palestyńską na ustach! Może już nadeszła chwila ogólnego zrozumienia? Może wspólnie przebijemy mur, odgradzający „dzieci chederu” od Erec! (Wieluń. Aszrecha 1929: 8).

Pejzaż dźwiękowy miasteczka zmieniał się również, gdy odwiedzał go wędrowny teatr, cyrk lub objazdowe kino. Muzyka nie tylko rozbrzmiewała przez kilka dni w przestrzeni sztetla, często zostawała później razem z mieszkańcami, którzy w ten sposób poznawali popularny repertuar z wielkich miast. Dla uboższych dzieci barierą mogły być ceny biletów, lecz także, w przypadku społeczności ortodoksyjnej, różnice obyczajowe. Tradycyjna społeczność sztetla broniła się przed wdzierającą się doń nowoczesnością. Reakcja odmowy uczestnictwa w nowoczesnym świecie, w tym słuchania nowej, świeckiej muzyki, pogłębiała istniejącą stratyfikację społeczną i rozdziew między poszczególnymi grupami. Taki przypadek opisał jeden z korespondentów „Małego Przeglądu”:

Wczoraj zdarzyła się ciekawa rzecz. Bencjan, chasyd, nie chciał, żeby córki poszły do teatru, więc zamknął drzwi i postawił łóżko przy drzwiach, żeby córki wyjść nie mogły. Tymczasem jedna wyszła przez okno. Chasyda wykluczono za to ze sztybla. Wielu ojców nie wpuściło swoich córek do domów (Pamiętnik Mendla 1929A: 5).

Powiew nowoczesności pojawiał się w miasteczkach również wraz z rozwojem technologii. Zmiany następowały tu znacznie wolniej, niż w dużych miastach. Obecnością radia czy gramofonu mogło się pochwalić zazwyczaj bardzo niewielu mieszkańców. Ci, których było na to stać, czasami umożliwiali dostęp do muzyki swoim sąsiadom, nieraz w tak wymyślnej formie, jak opisany tu koncert:

Byliśmy w zeszłym tygodniu w szopie, tam był koncert radiowy. Wchodziło się za biletami. Nic nie było warte. Radio wygląda jak gramofon – z czarną trąbą – I ma chrypkę. Jak zaczęło coś śpiewać – wtrącał się jakiś telefon, ktoś głośno mówił i nic nie było wiadomo. [...] Mówią, że w Warszawie jest lepsze radio. [...] U [nas] żadnego nie ma. To na pewno kosztuje strasznie drogo. Tylko bogaci chrześcijanie mają (Na prowincji 1929: 3).

⁹ Być może chodzi o tradycyjną pieśń *Aszrecha ma tov chalkecha*, śpiewaną ku czci Bar Jochaja.

Radio i gramofon wykorzystywane były też w celach komercyjnych przez sklepy i restauracje. Dla dzieci była to ogromna atrakcja. „Jest jeden gramofon w restauracji polskiej. Jak gramofon gra, wszystkie dzieci stoją przed drzwiami restauracji” – wspominał jeden z korespondentów. I dodawał w zadumie: „My, klasa robotnicza, walczyć musimy o kulturę”, wyrażając w ten sposób świadomość ekonomicznych i cywilizacyjnych barier oddzielających uboższą ludność miasteczka od wyższej kultury (Pamiętnik Mendla 1928 A: 3). Głośniki wystawiane na ulicę mogły gromadzić wielu amatorów muzyki, zatrzymujących się na chwilę w drodze do codziennych zajęć, współtworząc nowe sytuacje społeczne, niespotykane do tej pory na ulicach sztetla, będące zdarzeniami o charakterze koncertu, w którym muzyka poddawana jest estetycznej ocenie i słuchana jedynie dla przyjemności.

Z głośnika radiowego na głównej ulicy rozbrzmiewały długie, clikliwe tony skrzypiec. Gromada gapiów stała w blasku lampy ulicznej, przysłuchując się muzyce. Wielu z nich czyniło głośne uwagi na temat koncertu, inni stali cicho, wsłuchując się w muzykę raz dziką, to znów spokojną, z góry ku nim płynącą melodią (Tusia z Będzina 1936: 3).

Być może pewną paralelę do takich ulicznych koncertów mogła być twórczość grajków ulicznych, nie stanowiła jednak wystarczającej konkurencji dla wynalazków techniki i nie była aż tak częsta, jak w dużych miastach. O ile wielkomiejski muzykant uliczny mógł wyrobić sobie markę i czerpać z gry niezły dochód, w małomiasteczkowej społeczności status grajka był niemal równy żebrakowi¹⁰. Szanujący się muzykanci grywali na weselach (nie tylko żydowskich), gdzie wykonywali muzykę do tradycyjnych tańców, lecz także repertuar o rozmaitej proveniencji: „Pieśni ludowe, cygańskie, pasterskie piosenki, szyte podług żydowskiego smaku, przedostają się na żydowskie wesela, do żydowskich modlitw”, wspominał dawne czasy jeden z mieszkańców Mławy (Junis 2016: 89).

Nowym zjawiskiem i zarazem atrakcją implementowaną z życia wielkomiejskiego były parki z przewidzianym podium dla orkiestry, zakładane niekiedy nawet w małych miasteczkach. Muzyka wybrzmiewająca na parkowych scenach pełniła funkcję rekreacyjną, dostarczając rozrywki mieszkańcom miasteczka i była oceniana według walorów estetycznych, podobnie jak to się dzieje w sytuacjach koncertowych. Dla wielu dzieci było to miejsce bardzo ciekawe: „Kiedy tylko mam czas, idę do parku, aby usłyszeć muzykę. W lecie chodzę na plac niedaleko pomnika Kościuszki, gdzie żołnierze

¹⁰ Spotkanie ze śpiewającym żebrakiem opisała jedna z korespondentek „Małego Przeglądu”: „Wracając ze szkoły spostrzegłam leżącego biedaka. Nie miał nóg. Leżał na bruku, bo policjant nie pozwolił mu na chodniku, i śpiewał. Bardzo smutny był ten śpiew. Śpiewał o młodości, o tym, jak mu było dobrze, jak był na wojnie i został kaleką. Kula ścięła mu nogi i teraz musi włożyć się na kolanach, aż mdleje ze zmęczenia” (Gucia 1928: 8).

i muzykanci ładnie grają. Całymi dniami stoję tam i gapię się”, wspominał mały mieszkaniec Otwocka (Bernard z Otwocka 1933: 6).

Z przedstawionego materiału udokumentowanego we wspomnieniach dzieci wyłania się obraz miasteczka, w którym muzyka pełniła bardzo ważną rolę jako część dźwiękowego pejzażu. Najważniejsza wydaje się jej funkcja integracyjna, a także religijna oraz ideologiczna, w dwudziestoleciu międzywojennym szybko zyskująca na znaczeniu. Muzyka związana z praktykami religijnymi dominowała jednak wciąż w dźwiękowym krajobrazie.

Wiele typowych, tradycyjnych sztetli zachowało kształt sprzed lat i dawne obyczaje, rozgrywane się w niezmiennej scenerii. I choć niektórzy zdawali sobie sprawę z nieuchronnych zmian, nikt nie przewidział, że nastąpi całkowita zagłada, kładąca kres miasteczkom i ich mieszkańcom. Wraz z nimi odszedł w niepamięć bogaty dźwiękowy krajobraz, na który składała się przede wszystkim obecność Żydów, ich język, pieśni, zabawy, modlitwy, a także cały miasteczkowy gwar codziennej pracy, który tworzyli. Rekonstrukcja tego zjawiska jest niemożliwa, lecz zachowane okruszki pamięci przybliżają nam choć trochę ten świat, który od stuleci kształtował oblicze polskiej prowincji i znaczącego udziału, jaki wnieśli do niego polscy Żydzi.

Bibliografia

- Adler S. 2020. *I znowu jestem Żydem*. Warszawa: Multart.
- [Anonim] 1930. Kuczki. Przez szparkę. *Mały Przegląd* 39, 2.
- [Anonim] 1929. Lag Baomer. *Mały Przegląd* 21, 1.
- [Anonim] 1929. Na prowincji. *Mały Przegląd* 14, 3.
- [Anonim] 1929. Nasze gospodarstwo. Purym. *Mały Przegląd* 12, 1.
- [Anonim] 1928 A. Pamiętnik Mendla. *Mały Przegląd* 116, 3.
- [Anonim] 1928 B. Pamiętnik Mendla. *Mały Przegląd* 117, 2.
- [Anonim] 1929 A. Pamiętnik Mendla. *Mały Przegląd* 5, 5.
- [Anonim] 1929 B. Pamiętnik Mendla. *Mały Przegląd* 7, 3.
- [Anonim] 1928. Walka dzieci o swoje prawa. *Mały Przegląd* 75, 6–7.
- [Anonim] 1929. Z miast i miasteczek. Wieluń. Aszrecha. *Mały Przegląd* 25, 8.
- Bernard z Otwocka. 1933. Lubię muzykę. *Mały Przegląd* 48, 6.
- Chrabotowski J. 2017. Sport i nie tylko. [W:] W. Konończuk et al. (red.), *Księga Pamięci Żydów Bielska Podlaskiego*. Bielsk Podlaski: Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach.
- Gucia 1928. Z miast i miasteczek. Wieluń. Kaleka. *Mały Przegląd* 91, 8.
- Hanka ze Złotej 1931. Ulica. Miasteczko w piątek. *Mały Przegląd* 4, 3.
- Hinda 1928. Z miast i miasteczek. Sierpc. Przyjazd Pana Prezydenta. *Mały Przegląd* 114, 3.
- Jankiel 1931. Gdy Żydzi są dziećmi. *Mały Przegląd* 39, 2–3.
- Jankiel 1932. Przed świętami. *Mały Przegląd* 40, 1.
- Jakób z Ostrołęki 1930. Rosz Haszana i Jom Kipur. W miasteczku. *Mały Przegląd* 39, 1.

- Junis Z. 2016. Stary dom. [W:] L. Zygmier (red.), *Księga pamięci Żydów mławskich*. Stacja Naukowa im. prof. Stanisława Herbsta w Mławie.
- Kanarek M. 2016. Życie i gospodarka – praca i rozrywka w miasteczku. [W:] S. Gutkowski (red.), *Księga o Serocku. Niezatarcie historie*. Pułtusk: Wydawnictwo Aleksander.
- Kijek K. 2017. *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Lutek 1929. Święto Niepodległości. Prowincja. Ostrów. *Mały Przegląd* 48, 4.
- Muskalska B. 2012. Studies of soundscapes of polish cities. The case of Wrocław. *Urban People/Lidé Města*, Zuzanna Jurková (red.), nr 14, Praha: Fakulta Humanitních Studií Univerzity Karlovy, 255–266.
- Petrovsky-Shtern Y. 2014. *Shtetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Surcia 1928. Nasze miasteczka. Rabin. *Mały Przegląd* 69, 5.
- Szlamak z Otwocka 1931. Purim-szpiler. *Mały Przegląd* 9, 3.
- Teller A. 2004. Shtetl as an arena of Polish-Jewish integration in the Eighteenth Century. *Polin* 17, 25–40.
- Tusia z Będzina 1936. Muzyka. *Mały Przegląd* 4, 6.

Źródła internetowe

- Kassow S. Shtetl. [W:] The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe New Haven, CT: Yale University Press, 2008. <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shtetl> 12.12.2020

Autorka:

Mgr Agnieszka Jez

e-mail: a.jez3@uw.edu.pl

Iwona Zawidzka
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9664-0103>
Muzeum im. prof. Stanisława Fischera w Bochni

Cmentarz żydowski w Bochni: ślad po dawnych mieszkańcach oraz element lokalnego dziedzictwa

The Jewish cemetery in Bochnia: a trace of former residents and an element of local heritage

Abstract

In the interwar period, the Jewish community constituted around 20% of all inhabitants of Bochnia. The Jewish cemetery is one of the most important traces of this community to have survived to the present day. The preserved graves, many of which still bear readable epitaphs and symbolic decorative motifs, point to the former owners of this place. They can be a source of information about members of the community and aspects of their culture related to the veneration of the dead and the sepulchral art. The role of the cemetery as a historical source is particularly important when the community it used to serve no longer exists. However, while being a carrier of information about the local Jewish community, not only is it a memento of this group, but it also constitutes a part of the town's history that can be considered the heritage of its modern inhabitants.

Keywords: cemetery, heritage, Jewish community

W okresie międzywojennym społeczność żydowska stanowiła około 20% wszystkich mieszkańców Bochni. Współcześnie jednym z ważniejszych śladów po żydowskich bochnianach jest cmentarz. Zachowane macewy – w dużej części z czytelnym epitafium i opatrzone symbolicznym motywem zdobniczym – jednoznacznie wskazują na dawnych gospodarzy tego miejsca. Mogą więc być źródłem do poszukiwań informacji dotyczących członków gminy żydowskiej i tych aspektów kultury, które związane są z kultem zmarłych i sztuką sepulkralną. Rola cmentarza jako źródła historycznego jest szczególnie istotna w sytuacji, gdy brak społeczności, której służył. Jednak nekropolia, będąca nośnikiem informacji o miejscowych Żydach, jest nie

tylko pamiątką po nieobecnej grupie; wpisuje się też w historię całego miasta i może być uznana za dziedzictwo współczesnych mieszkańców Bochni.

Słowa kluczowe: cmentarz, dziedzictwo, gmina żydowska

Odebrano / Received: 29.01.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Bochnia to nieduże miasto położone w pobliżu Krakowa, liczące w okresie międzywojennym mniej więcej 12 tysięcy mieszkańców. Około 20% wszystkich bochnian stanowili Żydzi (Chrobaczyński i Gołębiowski 1980: 438). Tworzyli społeczność bardzo różnorodną, obejmującą kupców i handlarzy, rzemieślników i wyrobników, szynkarzy i właścicieli nieruchomości, rolników, a także inteligencję. Byli wśród nich ludzie bardziej i mniej religijni, chasydzi i osoby o sympatiach syjonistycznych, ortodoksi i asymilatorzy. Posiadali wiele instytucji typowych i niezbędnych dla żydowskiej wspólnoty religijnej, jak domy modlitwy, mykwa, chedery, liczne stowarzyszenia czy instytucje wspierające ubogich. Brali również udział w wydarzeniach dotyczących całego miasta (Zawadzka 2018: 9). Przykładem niech będą stypendia fundowane przez żydowskich bochnian dla zdolnej młodzieży gimnazjalnej¹ (*Sprawozdanie Dyrekcji* 1909: 114), współfinansowanie powstającej w mieście straży ogniowej (Księga Pamiątkowa 1930: 79–80) czy udział delegacji różnych stowarzyszeń żydowskich w uroczystościach związanych z obchodami 600-lecia koronacji króla Kazimierza Wielkiego². Z tej okazji nabożeństwa odbywały się nie tylko w kościele, ale także w miejscowych synagogach. Żydzi mieszkali i pracowali właściwie wszędzie, jednak kilka ulic w centrum, ze względu na skupienie tam wielu ważnych instytucji żydowskich, można było uznać za kwartał izraelski, a tworzące go ulice podczas okupacji niemieckiej znalazły się w granicach getta.

Po tej aktywnej i widocznej w mieście grupie przetrwało niewiele: miejsca i domy, które mając neutralny wygląd nie wskazują na żydowską proveniencję lub przeszłość, niewielki zbiór obiektów przechowywanych zarówno w muzeum miejscowym, jak i w muzeach krakowskich³ oraz budynki synagogi i ubojni drobiu, których funkcja uległa zmianie, a architektura modyfikacji. Pozostał również cmentarz, który jest nie tylko ważną pamiątką po społeczności żydowskiej, lecz również powinien być częścią dziedzictwa współczesnych bochnian. Znaczenie tego miejsca podkreśla fakt wpisania do rejestru zabytków województwa małopolskiego (WUOZ)⁴.

¹ Ozjasz Schlosser (zm. 1934) jako dyrektor Zakładu Kredytowego łożył pieniądze na ratowanie zdrowia trzech ubogich, lecz zdolnych uczniów bocheńskiego gimnazjum.

² Uroczystość odbyła się 16 września 1933 roku.

³ Muzeum Narodowe w Krakowie, Muzeum Krakowa.

⁴ Wpis nr A-326, dokonany w grudniu 1989 roku.



Fot. 1: Cmentarz żydowski w Bochni, część najstarsza, fot. Iwona Zawadzka, 2017.

Cmentarz żydowski śladem po dawnych mieszkańcach

Bocheński cmentarz żydowski jest ważnym śladem po nieobecnej już w mieście społeczności wyznania mojżeszowego. Założony został jesienią 1872 roku i funkcjonował ponad 70 lat, będąc miejscem pochówku Żydów z Bochni oraz ze wsi położonych na północ od miasta. Zachowało się na nim około 900 nagrobków lub ich fragmentów. Miejsce to, podobnie zresztą jak każdy inny cmentarz, jest niezmiernie ciekawe ze względu zarówno na informacyjną funkcję inskrypcji, jak również możliwość poznania kultury społeczności, której służyło – organizacja przestrzeni, wygląd pomników nagrobnych, a także forma i treść pamięci o zmarłym organizowane są przecież według właściwych danej kulturze reguł (Kolbuszewski 1996: 33). Te elementy można odnaleźć na cmentarzu w Bochni

Wczytując się w bocheńskie napisy nagrobne⁵, zapisane w zdecydowanej większości po hebrajsku, a więc w religijnym języku Żydów, można przede wszystkim poznać personalia żydowskich bochnian – imię lub imiona oraz patronimikum, które w pewnym okresie były głównym sposobem identyfikacji; w wielu napisach podane są także

⁵ Materiał pozyskany podczas inwentaryzacji cmentarza, przeprowadzonej przez autorkę artykułu w latach 2005–2010.

nazwiska, które na bocheńskich nagrobkach stały się bardziej powszechne od przełomu XIX i XX wieku. W inskrypcjach zawarta jest data zgonu, co ułatwia znalezienie informacji o zmarłym w archiwaliach, np. w księgach metrykalnych. Można też dowiedzieć się o miejscu zamieszkania niektórych osób, bowiem niemało inskrypcji zawiera nazwę miejscowości, z jakiej pochodził zmarły.

Epitafia umożliwiają poznanie sprawowanych za życia funkcji, godności, zajęć. O zmarłym w 1932 roku Uszerze Majerze Halberstamie napisano, iż był admorem, czyli rabinem chasydzkim. Jego funkcję i uczoność potwierdzają wyrzeźbione w naczółku macewy motywy, jak Tora, tablice Dekalogu i półka z książkami. Należy dodać, że elementy zdobnicze umieszczane na nagrobkach są ważną cechą żydowskiej sztuki sepulkralnej. Elimelech Wolf (zm. 1908), syn Barucha Menachema, pracował jako „sędzia gminy naszej od roku 1888”⁶, czyli pełnił funkcję dajana⁷. Leib Klapholz (zm. 1920) „pracą świętą nad Torą, tefilin i mezuzot zajmował się wiernie”, trudził się więc jako sofer, czyli pisarz. Fakt, że był osobą cieszącą się poważaniem podkreśla umieszczona w zwieńczeniu macewy korona – korona dobrej sławy. Zwrot odnoszący się do Szajji Barucha Klappera „chłopców uczył prawdy i wiary”, a umierając w 1939 roku „uczniów zostawił”, wskazuje dobitnie, że służył swą wiedzą jako mefamed (nauczyciel). Samuel Jachzel (zm. 1926) – jak mówi inskrypcja – sprawował funkcję „mohela w świętej gminie Bochnia”, czyli dokonywał obrzezania. O Icchaku Jehudzie Weitzmanie (zm. 1936) można przeczytać, iż był rzezakiem i kontrolerem mięsa. To, że czuwał nad przestrzeganiem halachy⁸ – w jego przypadku chodziło o koszerność mięsa – podkreślają wyrzeźbione na nagrobku tablice Dekalogu. Z kolei Gerschon Müller (zm. 1916) „niósł posługę w Chewra Kadisza ponad dwadzieścia lat, wiernie”, zatem należał do bractwa, którego członkowie towarzyszyli samotnie umierającym, stwierdzali zgon oraz organizowali pochówki. W inskrypcji Jehudy Lejbusza Grünspana (zm. 1903) zawarta została informacja, iż „prowadził gminę swoją [będąc] na jej czele”. Pełnił więc funkcję przewodniczącego kahału⁹, co poświadczają zachowane dokumenty (AB sygn. 30/1/10/103, ANKOB, 617–621). Z kolei aluzja zamieszczona w epitafium Sary Iram (zm. 1926), mówiąca o „żywicielce męża, pana pobożnego, znakomitego mistyka, mistrza Meira (...), który miał możliwość nauki i pracy dla Boga” pozwala przyjąć, że nie tylko zajmowała się domem, co było zwyczajową powinnością kobiety, lecz także pracowała zarobkowo odciążając męża – uczonego, talmudystę – od obowiązku utrzymania rodziny.

Informacje genealogiczne przekazywane przez napisy nagrobne uświadamiają powiązania środowiska lokalnego z szerszym światem żydowskim. Na przykład przodkiem Abrahama Süskinda (zm. 1923) był Joel Sirkes (1561–1640), rabin i talmudysta, przełożony krakowskiego sądu rabinackiego (Borzymińska i Żebrowski 2003: 523). Z kolei

⁶ Wszystkie cytaty pochodzące z epitafiów cytowane są w tłumaczeniu autorki.

⁷ Dajan (hebr. sędzia) – asesor rabina.

⁸ Halacha, czyli tradycja dotycząca zasad prawnych judaizmu.

⁹ Kahał – zarząd gminy żydowskiej.

Beniamin Benish Brand był nie tylko potomkiem „gaona¹⁰ świętego ha-Taz”, czyli głównego rabina Lwowa o nazwisku Dawid ben Samuel ha-Lewi (1586–1667), autora komentarzy do Szulchan Aruh „Turej Zachaw” (Halkowski 1998: 23–24 i 26.), lecz pochodził także „z rodziny Remu”, czyli XVI-wiecznego rabina, seniora kahału kazimierskiego Mojżesza Isserlesa (Borzymińska i Żebrowski 2003: 637). Epitafium dwunastolatki Fajgi Jehudit Halberstam (zm. 1931), córki rabina Jehoszuy, umożliwia prześledzenie związków genealogicznych bocheńskiej linii Halberstamów, spowinowanych lub spokrewnionych ze znanymi cadykami i uczonymi, takimi jak Chaim z Nowego Sącza, Mosze Teitelbaum, Naftali z Ropczyc, Elimelech z Leżajska, Szmelke z Nikolsburga, Cwi Hirsza Aszkenazy i Salomon Luria. Na szczególnych protoplastów wskazują także motywy plastyczne: wyrzeźbione w kamieniu dłonie świadczą o przynależności zmarłego do rodu biblijnych kohenów (kapłanów), potomków Arona (Wj 28,1), a dzban i misa są atrybutami mężczyzn wywodzących się z pokolenia Lewiego, syna Jakuba, które zostało powołane do służby świątynnej (Lb 3,5–9). Do grona bocheńskich ha-Lewich należał między innymi fryzjer Zygmunt Gutfreund (zm. 1934), natomiast z rodu biblijnego Arona wywodził się zegarmistrz i jubiler Abraham Cwi Gerstenfeld (zm. 1911).

Epitafia nie tylko zawierają charakterystykę konkretnych osób, ale także pozwalają na poznanie wartości ważnych dla wspólnoty i przez wspólnotę aprobowanych. W przypadku mężczyzn w szczególny sposób podkreślano uczoność – Icchak Cwi Reichberg (zm. 1919), na co dzień przemysłowiec, był „uczonym w Piśmie chasydem”. Natomiast niejedną przedwcześnie zmarłą dziewczynę opłakiwano za to, że nie zdołała stworzyć rodziny, co było przypisanym kobiecie powołaniem: rodzice 19-letniej Czarnej Nürenberg (zm. 1917) „gorzko zapłaczą, ponieważ nie wydali jej za mąż”. Duża część inskrypcji, bez względu na płeć, zawiera pochwałę dobroczynności. Kalman Schanzer (zm. 1890) „będąc bogatym do domu życia drogę zbudował, pieniądze swoje [przekazał], aby powstał fundusz. Ofiarował [część] majątku swego na budynek domu modlitwy (...) Miłośnik dobroczynności i miłosierdzia także w testamencie swoim”. Powołanie przez Schanzera, na krótko przed śmiercią, fundacji wspomagającej ubogich miejscowych Żydów, jest potwierdzone w zachowanych dokumentach (AF, sygn. MOS t. 415 b.p., AAN). O praktykowaniu za życia cedaki (jałmużny) można dowiedzieć się nie tylko poprzez zwroty zawarte w napisach, jak na przykład cytat z Księgi Przysłów „Otwiera dłoń ubogiemu, do nędzarza wyciąga swe ręce” (Prz 31,20), lecz również poprzez stosowny motyw ikonograficzny. Utrwalona na macewie Meira Kleinbergera (zm. 1906) płaskorzeźbiona dłoń wrzucająca monetę do skarbonki czytelnie obrazuje jego hojność, potwierdzoną w inskrypcji słowami: „wieczorem i rankiem pamiętana jest jego dobroczynność”. Wspieranie materialne potrzebujących, jako nakaz Tory, którego podstawą jest przykazanie miłości bliźniego (Kpł 19,18; Pwt 15,8), zalecane było wszystkim, nawet ubogim – każdemu według osobistych możliwości.

¹⁰ Gaon – tytuł podkreślający uczoność.

Zachowane napisy nagrobne umożliwiają wgląd w wyobrażenia eschatologiczne wyznawców judaizmu. W inskrypcjach przy dacie śmierci lub przy zwrocie określającym wiek zmarłego dość często stosowano peryfrazę umierania „przejsć do wieczności”. Wiele epitafiów mówi o pośmiertnym losie duszy, która unosi się do Edenu, aby zaznać odpoczynku lub gdzie czeka ją zapłata za dobre ziemskie życie; mogła też jaśnieć „pod skrzydłami Bożej Obecności” albo odejść – jak dusza przemysłowca Peretza Blumenkranza (zm. 1916) – do siedziby Boga. Najbardziej powszechnym przesłaniem eschatologicznym, obecnym na przeważającej części nagrobków bocheńskich, jest formuła „Niech jej/jego dusza będzie związana w węzeł życia”¹¹, występująca także w tekstach dwujęzycznych, hebrajsko-polskich i hebrajsko-niemieckich, a nawet w tekstach polskojęzycznych, redagowanych w okresie powojennym.

Dzięki sygnaturom pozostawionym na kamieniach nagrobnych można poznać nazwiska kamieniarzy żydowskich z bliższej i dalszej okolicy (Kraków i Podgórze, Tarnów, Oświęcim, Bielsko, Brzesko, Nowy Wiśnicz, Bochnia).

Wygląd nagrobków, zarówno forma, jak i inskrypcja, pozwala na – oczywiście bardzo ostrożne – wnioski o asymilacji poszczególnych rodzin. Przejawem trendów asymilacyjnych w napisie nagrobnym mogło być zastosowanie innego niż hebrajski języka (Hońdo 2010: 64). Dwa najstarsze epitafia hebrajsko-niemieckie znajdują się na macewach osób zmarłych w 1890 roku. Tekst niemiecki nie jest tłumaczeniem inskrypcji hebrajskiej, lecz mając formę analogiczną do epitafiów chrześcijańskich, stanowi część równoległą do niej. Inskrypcje w języku polskim, obecne na pomnikach dwudziestowiecznych, są w zdecydowanej większości niewielkim dodatkiem do inskrypcji hebrajskich. Znaczna ich część znajduje się na nagrobkach lub tablicach pookupacyjnych. O pewnym stopniu asymilacji mogła też świadczyć forma nagrobka. Przykładem może być złamana kolumna – znak przemijania i śmierci – forma nowa, przejęta spoza sepulkralnej tradycji żydowskiej (Hońdo 2006: 33–34; Hońdo 2010: 63, 64). Postawiona została przez prawnika Dawida Lichtiga na grobie syna zmarłego w latach 30. XX wieku. Z kolei stela żebraków, zwyczajowo chowanych na koszt gminy, dają możliwość poznania stosunku wspólnoty do nowych prądów. Na bocheńskim cmentarzu zachowały się dwie takie macewy, z różnego okresu, a ich wygląd jest dobrym przykładem zachodzących zmian i ich akceptacji: nagrobek żebraka pochowanego w 1905 roku¹² jest tradycyjny w formie, z epitafium w języku hebrajskim. Natomiast macewa żebraka zmarłego około 30 lat później ma formę steli zmodyfikowanej¹³, a inskrypcja zawiera nazwisko utrwalone literami łańciskimi¹⁴.

¹¹ Za pierwowzór tego zwrotu uważa się zdanie z I Księgi Samuela (1 Sm 25,29).

¹² Abraham Kluger, zm. 1905.

¹³ Stela zmodyfikowana to rozwinięcie steli tradycyjnej: wspólny element, jakim jest pionowa płyta, tu podlega wzbogaceniu poprzez nawiązanie do określonego stylu obowiązującego w sztuce lub przez dodanie różnych elementów dekoracyjnych i architektonicznych.

¹⁴ Dawid Sissie Biberstein, czasowo zamieszkały przy domu modlitwy, zm. 1933.

Cmentarz bocheński pozwala na poznanie form pamięci kulturowanych w tradycji żydowskiej. W oddaleniu od pozostałych, zgodnie z przepisem halachy oddzielania ludzi złej sławy od sprawiedliwych (Roth 1974/1975: 112), znajduje się grób osoby zmarłej śmiercią samobójczą. Wokół nagrobka Uszera Majera Halberstama widoczny jest obrys dawnego ohelu, budynku stawianego tradycyjnie na grobie człowieka uznanego za autorytet religijny. Należy więc przyjąć, że zmarły należał do tej właśnie grupy. Do czasów współczesnych zachowała się główna aleja z grobami osób ważnych, a także skupiska grobów osób tej samej płci, dając świadectwo sposobowi organizacji miejsca pochówku.

Cmentarz żydowski jest więc ważną pamiętką po dawnych mieszkańcach miasta – po ludziach, ich kulturze, religii. Jest też częścią lokalnego dziedzictwa.

Cmentarz żydowski lokalnym dziedzictwem

Według Jerzego Szackiego dziedzictwo jest przedmiotowym aspektem tradycji i zawiera w sobie dobra przekazywane, takie jak spuścizna, spadek, dobra kultury. Kazimierz Dobrowolski uzupełnia to określenie, stwierdzając, że dziedzictwem jest wszelka spuścizna, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie (Jasiewicz 1987: 353–354). Cmentarz zatem przede wszystkim pozostaje dziedzictwem społeczności, której służył. Bocheńska nekropolia zaraz po wojnie stała się przedmiotem troski powracających do miasta Żydów. Zaczęto cmentarz porządkować, stawiać w pierwotnym miejscu nagrobki wyniesione z cmentarza podczas okupacji. Było to możliwe dzięki Wolfowi Gutfreudowi, członkowi zarządu odradzającej się gminy, który przed okupacją należał do Chewra Kadisza i dobrze znał lokalizację grobów. Jednak już na przełomie lat 40. i 50. XX wieku, gdy ostatni Żydzi opuścili Bochnię, bardzo często również Polskę, cmentarz pozostał bez naturalnych „dziedziców”. Zmiana nastąpiła w latach 80., gdy coraz częściej zaczęli przybywać do Bochni ludzie poszukujący swoich przodków lub pielgrzymujący do grobu rabina Halberstama. Pielgrzymki do miejsc pochówków znanych cadyków zaczęła organizować nowojorska firma turystyczna „Reichberg Travel Agency”, założona przez bochnianina Mendla Reichberga, który podjął się finansowania prac porządkowych na cmentarzu. Inną osobą, która łożyła pieniądze na różne przedsięwzięcia, jak ogrodzenie nekropolii oraz postawienie pomnika upamiętniającego ofiary Holokaustu z Bochni i okolicy, był Abusch Hirsch, którego matka, zamordowana w miejscowym getcie (sygn. BU 2586/184, AIPN), tu została pochowana. Cmentarzem interesuje się również Związek Bochnian w Izraelu¹⁵, skupiający osoby o bocheńskich korzeniach. Ta coraz częstsza obecność potomków bocheńskich Żydów była i jest widoczna: na odwiedzanych mogiłach palą się światła, składane są kamienie – zwyczajowy dowód odwiedzin, a przybywający do cadyka pielgrzymi

¹⁵ Organizacja powstała w 1950 roku.

pozostawiają kwitlech¹⁶. Wielu przybyszów stawia bliskim nowe nagrobki, odnawia zniszczone lub montuje na zachowanych macewach tablice informujące o bliskich, którzy stracili życie w Szoa. To wszystko pokazuje trwałość pamięci o krewnych oraz ciągłość związków z miejscem pochodzenia.



Fot. 2: Cmentarz żydowski w Bochni, nagrobek rabina Barucha Mendla Wolfa, odnowiony przez rodzinę w listopadzie 2018, fot. Iwona Zawadzka, 2020.

Jednak cmentarz wpisując się w dzieje miejscowych Żydów, wpisuje się również w historię całego miasta, jest bowiem miejscem pochówku nie tylko członków

¹⁶ Kwitlech – kartki z wypisaną intencją modlitewną, składane na grobach cadyków, wielkich rabinów i uczonych.

społeczności żydowskiej, lecz także obywateli Bochni; jest więc spuścizną i dobrem kultury współczesnych bochnian. Znajdują się tu ślady osób walczących o niepodległość Polski, lokalnych przedsiębiorców, a także miejskich działaczy. Kupiec Markus Pipensberg, syn pochowanego w Bochni robotnika Joachima (1898–1920), jako szeregowiec brał udział w wojnie 1920 roku; zginął od rany postrzałowej pod Strugą w powiecie Nowa Uszyca na Podolu (KZ sygn. 30/228/23, ANKOB, 200–201). Na powojennym nagrobku Amalii Jakubowicz zamieszczono informację o jej synu Józefie, który walczył w kampanii wrześniowej jako strzelec 73. Pułku Piechoty; poległ 16 września 1939 roku podczas bitwy pod Solą w powiecie biłgorajskim i tam został pochowany (Pawłowski 1993: s. 269)¹⁷. Mosze Jehuda Anholt, krawiec w Dziewinie (zm. 1902), którego grób znajduje się na cmentarzu bocheńskim, był uroczystym świadkiem obrzezania Dawida Lehrhafta (1893–1940) pochodzącego z tej samej miejscowości. Dawid Lehrhaft, jako oficer Wojska Polskiego w stopniu kapitana, trafił do obozu w Kozielsku; zamordowany został w Katyniu (Kocot-Maciuszek 2017: 22). Syn pochowanego w Bochni metrykanta Leona Kapelnera, Szymon, absolwent medycyny na Uniwersytecie Jagiellońskim, podczas II wojny światowej był lekarzem w Oddziale Sanitarnym Samodzielnej Brygady Strzelców Karpackich, sprawując między innymi funkcję ordynatora szpitali SBSK w Palestynie i Egipcie oraz wykładowcy chorób tropikalnych w Centrum Wyszkozenia Armii (Grodziska 2004: 27, 176. Sas-Skowroński 1967: 83).

Wśród pochowanych na cmentarzu jest niemało osób, które prowadziły aktywną działalność gospodarczą, skierowaną do ogółu mieszkańców. Ich nazwiska pojawiały się na szyldach, w reklamach zamieszczanych w prasie lokalnej czy w skorowidzu firm krajowych, które na początku XX wieku aktywizowały się, aby dać odpór przemysłowi zagranicznemu. Przykładem lokalnego przedsiębiorcy może być Mendel Weinfeld (zm. 1939), który wybudował w 1928 roku pierwszą w Bochni stację benzynową, wygrywając przetarg z konkurencyjną firmą Standard Nobel. W swojej ofercie wysunął argument podkreślający fakt, iż jako obywatel miasta powinien być przez lokalne władze wspierany (Zawidzka: 2018, 85–86). Z kolei dentysta Bernard Zwetschkenstiel oferował swą pomoc każdemu, przygotowując „dla robotników i górników specjalne zniżki” (Zwetschkenstiel 1913). Przykłady można by mnożyć.

Wielu bocheńskich Żydów pochowanych w miejscowym „domu grobów”¹⁸ włączało się w miejską działalność społeczną. Propinator Mojżesz Bribram (1875–1937) był członkiem rady miejskiej oraz prezesem polsko-żydowskiego Stowarzyszenia Szynekarzy. O innym radnym, Szmuelu Silberringu, przypomina niewielki nagrobek jego zmarłego w niemowlęctwie synka. Samuel prowadził własną drukarnię „Secesja”, wydając między innymi dzieło lokalnego pisarza i malarza Ludwika Stasiaka o Janie Matejce, książkę

¹⁷ W miejscowości Sól, 48-KW.

¹⁸ Tłumaczenie jednego z określeń cmentarza w języku hebrajskim – bet kwarot (Neh 2,3). Inne to bet chajim – „dom żyjących” (Jb 30,23) i bet olam – „dom wieczny” (Koh 12,5).

miejscowego proboszcza ks. Stanisława Kuca *Triumf Marji*, jedną z najważniejszych prac historyka Bochni i regionalisty Stanisława Fischera *Kazimierz Wielki. Jego stosunek do Bochni i Bocheńszczyzny* (Flasza 1985: 49–54)¹⁹, czy wreszcie coroczne sprawozdania lokalnych szkół średnich. Psachie Schanzer (1848–1917), również radca miejski, był jednym z Żydów wspierających finansowo powstanie bursy dla uczniów gimnazjum (*Sprawozdanie Roczne* 1910: 12), a lekarz Josef Fränkel, podobnie jak kilku innych żydowskich przedsiębiorców, łożył datki na budowę domu robotniczego.

Pracę dla całej wspólnoty uczniowskiej wykonywał Teodor Lichtig, gimnazjalista, utalentowany siedemnastolatek, lubiany przez profesorów i kolegów, redaktor „Echa”, międzymiastowego czasopisma szkolnego. Zmarł tragicznie w 1935 roku, będąc w klasie maturalnej. Jego pogrzeb stał się

wielką manifestacją szczerego żalu i szczerego współczucia tysięcznych rzesz publiczności, która bez różnicy wyznania i narodowości odprowadzała zmarłego na miejsce wiecznego spoczynku. Kondukt pogrzebowy był poprzedzony przez hufiec gimnazjalny z asystą – niośącą wieniec – na czele, oraz prezydium Rady Miejskiej z burmistrzem p. Pacułą na czele. Za trumną postępowała rodzina zmarłego, a za nią w szeregu uczennice i uczniowie tut. Gimnazjum wraz z dyrekcją i gronem profesorskim (...) Rodzicom tragicznie zmarłego (...) towarzyszy głęboki żal i współczucie całego społeczeństwa żydowskiego i nieżydowskiego naszego miasta (ik 1935: 11).

Pogrzeb Teodora Lichtiga nie był jedynym, podczas którego przedstawiciele obu światów – żydowskiego i katolickiego – spotykali się na żydowskim cmentarzu. Okazją były również pogrzeby radnych. „Głębokim poważaniem całego społeczeństwa dzięki swej szerokiej działalności społecznej” (Zgon 1927: 8) cieszył się Wilhelm Jakubowicz, długoletni członek kahału, członek Rady Nadzorczej Banku Kredytowo-Spółdzielczego, a wreszcie radny miasta. W jego ostatniej drodze „wzięły udział wszystkie warstwy społeczeństwa, a także członkowie rady z burmistrzem na czele i przedstawiciele władz” (Zgon: 1927, 8). Podobnie żegnany był Szymon Natowicz (Bł. p. 1930: 10), pracujący przez wiele lat i w kahałach, i w radzie miasta, a także założyciel i działacz Stowarzyszenia Talmud-Tora, utrzymującego szkołę religijną dla dzieci z ubogich rodzin. Jego pogrzeb, choć odbywał się „stosunkowo późno, to zgromadził tłumy, też ze sfer nieżydowskich” (Bł. p. 1930: 10); stawili się również członkowie rady miejskiej.

Cmentarz żydowski jest zatem miejscem, które powinno zostać uznane za lokalne dziedzictwo. Tak postrzegał je bochnianin Leon Gawąd (1921–2018), który po okupacji przejął opiekę nad nekropolią. To on był osobą, która przez kilka dziesięcioleci

¹⁹ L. Stasiak, *Jan Matejko*, Bochnia 1910; ks. S. Kuc, *Triumf Marji*, Bochnia 1934; S. Fischer, *Kazimierz Wielki. Jego stosunek do Bochni i Bocheńszczyzny*, Bochnia 1934. Silberring drukował także pracę S. Fischera *Ziemia bocheńska*, będącą w zasadzie pierwszym przewodnikiem turystycznym po tym terenie.

organizowała porządkowanie tego miejsca oraz nadzorowała prace zlecone przez potomków osób pochowanych w Bochni²⁰.

Podobnie omawiana nekropolia jest traktowana przez miejscowe muzeum, które od lat 80. interesuje się cmentarzem, poszerzając w ten sposób wiedzę o regionie. W wyniku tych działań dokonana została inwentaryzacja, sporządzono listę wszystkich pochowanych, których nagrobki się zachowały oraz wydano szereg publikacji, w tym przewodnik po cmentarzu (Zawidzka 2018). Muzeum jest też miejscem przechowywania kluczy cmentarnych, a pracownicy otwierają nekropolię osobom chcącym ją zwiedzić; muzeum udziela też pomocy poszukującym grobów krewnych.

Jednak przyjęcie spuścizny, jaką jest cmentarz wiąże się z odpowiedzialnością za to miejsce oraz z kosztami, które należyłożyć na finansowanie prac porządkowych. Widoczne jest to szczególnie w sytuacji, gdy wspomniani wyżej sponsorzy oraz opiekun nekropolii już nie żyją. Zobowiązania się do systematycznej dbałości o stan cmentarza nie podjęła ani Gmina Żydowska w Krakowie, ani miasto Bochnia, a finansowanie prac porządkowych jest podejmowane okazjonalnie przez Związek Bochnian w Izraelu lub Urząd Miasta Bochnia. Sytuacji nie ułatwia prawo własności terenu cmentarnego. Formalnie działka ciągle należy do prywatnych właścicieli, od których na początku lat 70. XIX wieku gmina żydowska pozyskała parcelę pod nekropolię (WKW sygn. LWH 34, SRB)²¹. Tym bardziej należy podkreślać, że pozostały po bocheńskich Żydach cmentarz powinien być dziedzictwem współczesnych bochnian, szczególnie jeśli identyfikują się ze swoją lokalną historią. Wydaje się, że przyjęcie tej spuścizny jest tym łatwiejsze, im bardziej dawna wielokulturowość uważana jest za cenną i ważną wartość.

Bibliografia

- Bł. p. Szymon Natowicz. 1930. *Nowy Dziennik* 108, 10.
- Z. Borzymińska i R. Żebrowski (red.) 2003. *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Chrobaczyński J. i Gołębiowski J. 1980. Polityka okupanta wobec ludności [W:] F. Kiryk i Z. Ruta (red.), *Bochnia. Dzieje miasta i regionu*. Kraków: Urząd Miasta Bochni, 433–448.
- Czyżewicz S. (red.) 1930. *Księga Pamiątkowa na Jubileusz 60-cio lecia Towarzystwa Ochotniczej Straży Pożarnej Król. Górn. M. Bochni*. Bochnia: Tow. Ochot. Straży Pożarnej miasta Bochni.
- Fłasza J. 1985. *Drukarstwo i edytorstwo*. Bochnia: Muzeum w Bochni.
- Grodziska K. 2004. *Polskie groby na cmentarzach północnej Walii*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

²⁰ Leon Gawąd za opiekę nad bocheńskim cmentarzem żydowskim otrzymał 29 czerwca 2014 roku nagrodę „Chroniąc pamięć” z rąk Zvi’ego Rav-Nera, ówczesnego Ambasadora Izraela w Polsce oraz Rachel Kollender, przewodniczącej Związku Bochnian w Izraelu.

²¹ Według wpisu w księdze wieczystej teren cmentarny ciągle należy do rodziny Hersteinów – od 1874 roku właścicielką jest Rosa Herstein.

- Halkowski H. 1998. *Legenda z Żydowskiego Miasta na Kazimierzu pod Krakowem*. Kraków: Wydawnictwo Austeria.
- Hońdo L. 2006. *Nowy Cmentarz Żydowski w Krakowie. Przewodnik część 1*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Hońdo L. 2010. Cmentarz jako obraz dokonujących się przemian społeczności żydowskiej na przestrzeni XIX i XX wieku. [W:] L. Hońdo (red.), *200 lat nowego cmentarza żydowskiego w Krakowie*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 55–67.
- ik. 1935. Manifestacyjny pogrzeb studenta żydowskiego w Bochni. *Nowy Dziennik* 263.
- Jasiewicz Z. 1987. Tradycja [W:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny*. Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 353–358.
- Kocot-Maciuszek A. 2017. Dawid Lehrhaft – doktor medycyny, kapitan rezerwy. *Kronika Bocheńska* 10.
- Kolbuszewski J. 1996. *Cmentarze*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Pawłowski E. (red.) 1993. *Księga pochowanych żołnierzy polskich poległych w II wojnie światowej. Żołnierze wrzesnia A–M*. Pruszków: Oficyna Wydawnicza „Ajaks”.
- Roth E. 5735 1974/75. Zur Halachah des jüdischen Friedhofs, *Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/Main V. 97–120.
- Sas-Skowroński M. (red.) 1967. *Samodzielna Brygada Strzelców Karpackich*. Londyn: Zarząd Główny Związku b. Żołnierzy S.B.S.K. Strzelców Karpackich.
- Sprawozdanie Roczne Towarzystwa Bursy Gimnazjalnej im. Adama Mickiewicza w Bochni*. 1910. Bochnia: Towarzystwo Bursy Gimnazjalnej imienia A. Mickiewicza.
- Sprawozdanie Dyrekcji c. k. gimnazjum w Bochni za rok szkolny 1909*. 1909. Kraków: Fundusz Naukowy.
- Zawidzka I. 2018. *Przewodnik po cmentarzu żydowskim w Bochni*. Bochnia: Muzeum w Bochni.
- Zgon błp. W. Jakubowicza. 1927. *Nowy Dziennik* 345.
- Zwetschkenstiel B. 1913. Reklama. *Tygodnik Bocheński* 24.

Źródło internetowe

Wojewódzki Urząd Ochrony Zabytków, Wykaz obiektów wpisanych do rejestru zabytków nieruchomych województwa małopolskiego z uwzględnieniem podziału na powiaty i gminy, <https://www.wuoz.malopolska.pl/rejestrzabytkow/>, 25.01.2021 [dalej WUOZ].

Archiwalia

- Akt fundacyjny fundacji im. Kalmana Schanzerza w Bochni [dalej: AF], sygn. AAN MOS t. 415 b.p., Archiwum Akt Nowych w Warszawie [dalej: AAN].
- Akta miasta Bochni [dalej: AB], sygn. 30/1/10/103, 1873, Archiwum Narodowe w Krakowie Oddział w Bochni [dalej: ANKOB], 617–621.
- Księga zgonów [dalej: KZ], sygn. 30/228/23, ANKOB, 200–201.
- Odpis wyroku Sądu Krajowego w Kilonii z dn. 19-03-1968 w sprawie karnej przeciwko Herman Hubert Heinrich i Franz-Josef Müller, oskarżeni o zbrodnie na ludności żydowskiej

w Krakowie, Bochni, Wieliczce, sygn. BU 2586/184, Archiwum IPN w Krakowie [dalej: AIPN].

Wydział Ksiąg Wieczystych [dalej: WKW], LWH 34, Sąd Rejonowy w Bochni [dalej: SRB].

Autorka:

Dr Iwona Zawidzka

Muzeum im. prof. Stanisława Fischera w Bochni

Adres: Rynek 20, 32-700 Bochnia

e-mail: iwoza@op.pl

Kinga Czerwińska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8595-3166>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Kulturze

Ostatni taki „Judosz”¹.

Uwagi o konstruowaniu i dekonstruowaniu dziedzictwa kulturowego w kontekście tożsamości mieszkańców Skoczowa

The last such “Judosh”.

Remarks on constructing and deconstructing of cultural heritage in the context of the identity of the residents of Skoczów

Abstract

One of the key factors that shape the profile of the local culture is the value-determining attitude towards one's own cultural heritage, which is grounded over the period of several generations. Heritage, and thus defining the past, becomes the ground for seeking a common social and cultural identity that ultimately turns into a platform for activity based on social bonds. The manifestation of these bonds is expressed by the local community integration coefficient. An intriguing aspect of it is a situation where the value of cultural heritage is undermined either by the community members or by certain external factors. Defence mechanisms vary significantly whilst the consequences may destabilise the sense of community or, on the contrary, strengthen it. Theoretical theses of the article are based on empirical research on the origins of the “Judosh” parade, which constitutes one of the identity determinants of the residents of Skoczów. An unsuccessful

¹ Tytuł zaczerpnięty z tekstu R. Orawskiego, opublikowanego w *Kalendarzu Miłośników Skoczowa 2000* (Orawski 2000). The title quotation is from R. Orawski's text published in *Kalendarz Miłośników Skoczowa 2000*.

attempt to enter this custom in the UNESCO National List of Intangible Cultural Heritage triggered a wave of confusion among the residents and, as a consequence, gave rise to reflection on the vitality of this custom as well as to attempts at deconstructing it.

Key words: cultural heritage, identity, invention of tradition, performativity of heritage

* * *

Jednym z głównych czynników kształtujących profil kultury lokalnej jest ugruntowany w ciągu wielu pokoleń, wartościujący stosunek do własnego dziedzictwa kulturowego. Dziedzictwo, a co za tym idzie – definiowanie przeszłości, daje płaszczyznę poszukiwania wspólnej tożsamości społecznej i kulturowej, która w rezultacie staje się platformą aktywności opartej na więziach społecznych. Ich manifestowanie wyraża współczynnik integracji wspólnoty lokalnej. Interesującym zwrotem jest sytuacja, w której wartość dziedzictwa kulturowego zostaje podważona albo przez członków wspólnoty, albo przez bodźce z zewnątrz. Mechanizmy obronne mają różny charakter, a konsekwencje mogą zdestabilizować wspólnotowość społeczności lub, przeciwnie, mogą ją wzmocnić.

Tezy teoretyczne artykułu oparte są na badaniach empirycznych nad pochodem z Judoszem, który stanowi jeden z wyznaczników tożsamościowych mieszkańców Skoczowa. Zakończona fiaskiem próba wpisania zwyczaju na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO wywołała konsternację wśród inicjatorów wpisu, a w konsekwencji refleksję nad żywotnością tej praktyki i próbę jej dekonstruowania.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, tożsamość, tradycja wynaleziona, performatywność dziedzictwa

Odebrano / Received: 28.01.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Wprowadzenie

Pojęcie tożsamości jest „niezbędnym, a może nawet zasadniczym narzędziem pojęciowym w analizie sytuacji człowieka w społeczeństwie współczesnym i próbach wyjaśnienia bądź zrozumienia kluczowych fenomenów społecznych naszych czasów” (Boksański 1989: 6). Pytanie o tożsamość wyrasta z poczucia destabilizacji istnienia we współczesnej rzeczywistości, z niedookreślenia, jakie w sobie zawiera oraz niepewności i niedostateczności wszelkich form, jakie tożsamość przybiera. Jak wskazuje Zygmunt Bauman, tożsamości nie dostaje się ani w prezencie, ani z wyroku bezapelacyjnego, jest ona czymś, co się konstruuje i co można formować na różne sposoby. W konsekwencji oznacza to, że nadawanie kształtu tożsamości jest zadaniem do wykonania, przed którym nie ma ucieczki. Równocześnie realizacja zadania, o którym mowa, może budzić pewne obawy związane z koniecznością wyboru własnej tożsamości oraz możliwością manipulowania procesem jej formowania przez instytucjonalizm czy dominujące ideologie. Legitymizacja i kształtowanie własnej identyfikacji może wywoływać pewną sprzeczność, która wynika z jednej strony, z konieczności wyboru tożsamości, a więc zdefiniowania siebie. Z drugiej zaś strony, wybór ten w pewnym stopniu ogranicza

człowieka, zamyka w ramach desygnowania tego, kim się jest, a to uderza w wolność, która jest, jak mówi Bauman, losem człowieka (Bauman 1994: 9).

Proces budowania tożsamości powstaje w oparciu o każdy rodzaj relacji zachodzących pomiędzy jednostkami i rozwija się względem poczucia przynależności do wybranej społeczności i odrębności od innych. Owa relacyjność staje się gruntem dla kształtowania identyfikacji na poziomie podmiotu i grupy, a poszukiwanie jej wyznaczników odbywa się na wielu płaszczyznach. Jednostka bowiem poszukuje „unikalności” własnej osoby, ale i poczucia podobieństwa, przynależności do określonej kategorii społecznej, w ramach aktualnie żyjącego pokolenia oraz jego przeszłości, przekonania o wspólnocie, a także ciągłości czasu i przestrzeni (Burszta 2004).

Wśród wielu płaszczyzn kształtowania się tożsamości za najważniejszą przyjmuje się płaszczyznę kulturową, historycznie uwarunkowaną oraz zachowującą istnienie i ciągłość zbiorowości. Tożsamość tę wyznaczają: „1) elementy dziedzictwa, nawet całkowicie lub częściowo zdezaktualizowane, 2) rodzaj, proporcje i ustrukturyzowanie składowych elementów danej kultury zarówno ze względu na odrębności wyróżników kulturowych, jak i na osiągnięty poziom powszechników społeczno-ekonomicznych i cywilizacyjnych wewnątrz danej kultury, 3) kontekst zewnętrzny równorzędnych czy nierównorzędnych kontaktów z innymi kulturami, występujących w różnym natężeniu w przeszłości i teraźniejszości” (Kwaśniewski 1987: 341–352). Dziedzictwo kulturowe staje się tu swoistym rdzeniem, wokół którego kształtuje się tożsamość. Stopień jego zachowania, formy jego przekazu, jak i recepcja treści wyraża stosunek do własnej kultury, a co za tym idzie – intensywność identyfikacji jednostki lub grupy. Świadomość tego, kim się jest, wiąże się zatem z poczuciem przynależności do własnej społeczności, z identyfikowaniem się z jej specyficzną kulturą, wspólną historią, z określonym terytorium, które się razem zamieszkuje (Wieruszewska 1989: 310).

Dziedzictwo kulturowe – materialne czy niematerialne zawsze jest dziedzictwem czymś, w procesie dziedziczenia trafia do osób, które mogą je przyjąć lub odrzucić. Nie ma bowiem dziedzictwa bez świadomości jego istnienia i działań, wynikających z tego faktu. Proces dziedziczenia to przecież selektywna recepcja, podczas której spadkobiercy konsumują to, co stanowi w ich opinii wartość, podczas gdy inne elementy deprecjonuje, odrzuca. Trudno bowiem wyobrazić sobie, by wszystkie dobra powstałe jako dorobek generacji mogły zostać skumulowane i przekazywane kolejnym pokoleniom. Dlatego proces dziedziczenia rozumiem jako medium międzypokoleniowej komunikacji, za pośrednictwem którego formuje się ład społeczny i wyobrażenia o świecie, a także kształtuje się tożsamości indywidualną i grupową (Smith 2016). Dziedzictwo w ujęciu podmiotowym nie należy zatem do porządku przeszłości, jak zwyczajowo utarło się je traktować, ale do teraźniejszości i przyszłości. Pisze o tym Marcin Lubaś: „Dziedzictwo kulturowe należy – co za tym idzie – uznać za działania i zabiegi o charakterze mnemonicym – wysiłek ciągłego przypominania jednym przez drugich

o tym, co należy za wszelką cenę ocalić od zapomnienia i zniszczenia z uwagi na jego nieprzemijającą wartość dla pewnej części lub całości ludzkości” (Lubaś 2017: 17).

Konstatacja ta przenosi nasze zainteresowanie na proces wytwarzania dziedzictwa, w którym nie tylko odtwarza się fragmenty przeszłości, ale również nadaje mu wartość. W konsekwencji podejmuje się kroki, by dziedzictwo przekazać, zachować, bronić i chronić. Efektem tych działań jest szczególnie sposób produkcji kulturowej, w którym odwołując się do przeszłości – tworzy się coś nowego (Kirshenblatt-Gimblett 1998).

Kryją się za tymi działaniami instytucje o bardzo różnym szczeblu i zakresie zadań, których cel jawi się nie tylko jako wypełnianie obowiązków związanych z zachowaniem dziedzictwa, m.in. archiwizacja czy upowszechnianie komplementarnej wiedzy. Praca ta często nosi znamiona misji, której przyświeca chęć ocalenia spuścizny przeszłości i przekazania jej kolejnym pokoleniom, ale i coś więcej – kreacja wspólnoty opartej o więzi istniejące w ujęciu synchronicznym i diachronicznym. Więzy te powstają na bazie przypisywanym dziedzictwu cechom, takim jak: trwałość, unikalność, autentyczność, i stanowią istotny czynnik wspierania kapitału społecznego i regulacji sfery tożsamości kulturowych czy narodowych. Stanowisko to, bliskie badaczom kulturowej rzeczywistości wielu dziedzin nauki, można określić konstruktywistycznym, a jego podstawy zostały ugruntowane przez brytyjskich historyków społecznych – Erica Hobsbawma i Terence’a Rangerera (2008).

Przyjmując, że w obliczu zmian będących efektem intensywnego procesu uprzemysłowienia zostały przerwane międzypokoleniowe więzi oparte na przekazie kulturowych treści, a obcowanie z dziedzictwem jest naturalnym procesem wynikającym z zaspokojenia ludzkich potrzeb zachowania ciągłości z przeszłością, ciągłość tę można przywrócić. „Wytwarzanie” dziedzictwa staje się w tym wypadku narzędziem, które służy legitymizacji władzy oraz podtrzymywaniu, korzystnych dla elit rządzących lub innych grup uprzywilejowanych, stosunków społecznych (Fog Olwing 1999: 370–388).

Niemniej istotny wkład w procesie konstruowania dziedzictwa mają również, a może należałoby podkreślić, że przede wszystkim, jego depozytariusze. Dziedzictwo stanowi źródło wartości dla pewnej, określonej wspólnoty, która jest zarazem zobowiązana do zarządzania powierzonymi jej zasobami. Stopień rangi, jaką nadaje dziedzictwu zbiorowość oraz sposób jego postrzegania, warunkuje powodzenie wszelkich działań o charakterze instytucjonalnym. Każde pokolenie, według własnych potrzeb, dokonuje selekcji elementów dziedzictwa, czyniąc coraz to nowe jego elementy przedmiotem wartościowania, przy równoczesnym porzucaniu innych. Wyselekcjonowanym zasobom przypisywać należy raczej otwarty rezerwuar interpretacji niż prawdę historyczną.

Nawiązania do dziedzictwa, które służy do wzmocnienia własnej tożsamości na płaszczyźnie regionalnej lub narodowej obserwujemy współcześnie w wielu miejscach świata. Jak wykazują badania, popularność tego mechanizmu w konstruowaniu tożsamości jest powszechna i ciągle wzrasta (Lubaś 2008: 33–69). Współczesna obecność trendów afirmujących wybrane aspekty przeszłości, można tłumaczyć intensywnymi

procesami globalizacyjnymi, które osłabiają obowiązujące dotychczas praktyki regulujące życie codzienne. Jan Kajfosz podkreśla, że im szybciej zmienia się świat, tym bardziej szukamy czegoś, co da nam oparcie, zaczepienie w stałości, a stałość taka kryje się w tradycji (oraz, w moim przekonaniu, w dziedzictwie). Potrzeba ulokowania się w znanej rzeczywistości, którą Kajfosz nazywa kosmosem, jest alternatywą dla chaosu, który właściwy jest dla współczesnego świata (Kajfosz 2009: 83).

Instytucjonalne mechanizmy dziedziczenia to świadome odwoływanie się do przeszłości nastawione na konkretne cele. Dzięki zastosowaniu cyklicznie powtarzanych, sformalizowanych i zrytualizowanych praktyk, odbieranych jako tradycyjne (w domyśle – uświęcone ciągłością trwania, wspólnotą pokoleń) można konstruować narzędzie kontroli danej grupy społecznej. Narzędzie to jest wykorzystywane na wiele sposobów, zarówno do władzy politycznej, jak i celów merkantylnych, bardziej lub mniej refleksyjnie, zawsze jednak towarzyszy mu różnie pojęte dobro interesu grupy. Bez względu na efekt podejmowanych działań, istotny jest przy tym fakt, że w procesie percepcji przetworzonych, „przepakowanych” na nowo treści, dziedzictwo jest nieodłącznym składnikiem budowania tożsamości. „Wydestylowany” w tych działaniach produkt przekłada się bezpośrednio na odbiorców.

O wrodzeniu skoczowskiego *Judosza*², czyli konstruowanie i dekonstruowanie dziedzictwa

Praktyki obrzędowe i zwyczajowe celebrowane cyklicznie stanowią jeden z głównych przejawów dziedzictwa kulturowego. Ich trwanie i ciągłość są ważnym ogniwem spajającym wspólnotę na poziomie lokalnym i narodowym, a bywa, że łączą społeczność ponad jakimikolwiek granicami. Trwanie postrzegane bywa za czynnik kluczowy w zapewnieniu spójności grupy, czego dowód dostarcza rytualne odtwarzanie praktyk, często bez znajomości ich religijnego czy kulturowego kontekstu. Znaczenie symboliki przestaje być imperatywem działania, a stają się nim maksymy: zawsze się tak robiło, dziadkowie tak robili, trzeba robić, jak dawniej. Tego rodzaju deklaracje wskazują na potrzebę „ukorzenia” siebie w konkretnym miejscu i czasie. Dlatego wykorzystywane są często do budowania identyfikacji grupy jako element więziotwórczy i stają się ważnym filarem w prowadzeniu polityki lokalnej. Tak też dzieje się w przypadku *wrodzenia Judosza*, zwyczaju, który zajmuje ważne miejsce w procesie kształtowania tożsamości mieszkańców Skoczowa.

² Materiał wywołany kolekcjonowano podczas badań etnograficznych w latach 1995–2020, wykorzystując obserwację uczestniczącą i wywiad. Badania i refleksje nad tą praktyką zwyczajową towarzyszą mi od początków mojej aktywności badawczej, a rozpoczęły się już w okresie studiów etnograficznych. Jestem skoczowianką i czułam się zobligowana do prowadzenia badań nad *Judoszem*, zarówno jako badaczka, jak i członkini społeczności lokalnej. Przyjęta przeze mnie postawa metodologiczna to autoetnografia, którą rozumiem za Carolyn Ellis, jako praktykę badawczą i pisarską, łączącą wątki autobiograficzne i osobiste badacza, z jego refleksją na temat zjawisk kulturowych i społecznych (Ellis 2003).

Wśród wielu ciągle praktykowanych zwyczajów i obrzędów o proveniencji ludowej, będących nieodłącznym elementem tradycji i historii Skoczowa, miasta leżącego na Śląsku Cieszyńskim, są te należące do cyklu dorocznego, związane z Wielkanocą. Wielość praktyk odtwarzanych w tym czasie zwraca uwagę swoim bogactwem, część z nich osadzona jest w obrzędowości regionu, inne mają charakter uniwersalny, powszechny, ale występują tu i takie, które trudno znaleźć na innych terenach.

Do kulminacyjnych praktyk tego okresu należy pochod z Judaszem, nazywany tu *wodzenie Judosza* lub *chodzenie z Judaszem*, znany niegdyś w licznych miejscowościach regionu i poza nim (m.in. Ogrodowska 2004; Tokarska-Bakir 2004: 73–94). Zwyczaj ten odbywał się w Wielkim Tygodniu, zwykle po zawieszeniu dzwonów od Wielkiego Czwartku do Wielkiej Soboty, a polegał na oprowadzaniu kukły symbolizującej Judasza w granicach danej miejscowości w asyście mieszkańców (najczęściej dzieci). Pochodowi towarzyszyły dźwięki kołatek, a jego finał sprowadzał się do powieszenia kukły, jej spalania albo zatopienia. W źródłach etnograficznych zwyczaj przedstawia się jako obecny w wielu miejscowościach Śląska Cieszyńskiego i żywotny w latach 60. dwudziestego stulecia, aczkolwiek stopniowo zanikający. Z materiałów tych wyłania się *wodzenie Judosza* jako praktyka dawna, powszechna w regionie i kultywowana w wielu miejscowych wariantach. Oprócz wspólnych dla tego zwyczaju elementów, takich jak: figura Judasza – kukła ze słomy lub gałganów, przemarsz, asysta dzieci, przeważnie chłopców w wieku 8–12 lat, rozbrzmiewający dźwięk kołatek, występowały lokalne warianty, które dotyczyły finałowych czynności pochodu: palenia kukły, wieszania lub jej topienia, w kilku przypadkach pojawiał się również watek opalania w ogniu gałązek leszczyny, a następnie wykonywanie z nich krzyżyków. W drugim dniu Wielkanocy, zanoszono je na pola i wsadzano do ziemi w celu ochrony przed szkodnikami (Broda 1972). Tam, gdzie nie przygotowywano kukły, tam ceremonię święcenia ognia rozpalanego przed kościołem w Wielką Sobotę nazywano paleniem Judasza (Kwaśniewicz 1984: 181; Pośpiech 1987: 172–173).

Wśród licznych miejscowości Śląska Cieszyńskiego *wodzenie Judosza* praktykowano również w Skoczowie. Zwyczaj ten zachował swoją żywotność do dziś, i jak głoszą zwolennicy i inicjatorzy jego odtwarzania, wpisuje się „nierozzerwalnie” w historię miasta. Choć trudno jednoznacznie stwierdzić, kiedy *Judosz* pojawił się w skoczowskim grodzie, to wersje upowszechniane przez miejscowych regionalistów odsyłają nas do XVIII wieku, kiedy miał przywędrować tu z Moraw. Nieliczne głosy chciałyby upatrywać śladów tej praktyki w pomrokach średniowiecza (Orawski 2008: 1), niemniej wzmianki udokumentowane przez historyków i lokalnych miłośników miasta, potwierdzają, że pochod ze słomianą kukłą powszechnie praktykowany był w mieście w XIX wieku. Zaś najstarsze fotografie, zgromadzone m.in. w Muzeum Śląska Cieszyńskiego, przedstawiają sceny z lat 20.–30. XX wieku³. Relacje świadków, uczestników zwyczaju, sięgają

³ Najstarsze zdjęcie dokumentujące lokalny zwyczaj pochodu z Judaszem (wraz z opisem zwyczaju) pochodzi z 1908 roku ze Strumienia. W przypadku opisywanej praktyki, Judaszowi (tu chłopczyk z doklejoną

okresu przed II wojną światową i stają się na powrót „żywe” po 1946 roku, czyli przerwie wymuszonej okupacją, kiedy ta praktyka została zakazana jako przejaw zabobonów i ludowych przesądów.

Z dawnych materiałów etnograficznych wyłania się skoczowskie *chodzenie z Judoszem* jako praktyka towarzysząca obchodom całego Wielkiego Tygodnia, rozpoczynająca się już w poniedziałek. Pochód odbywał się dwa razy dziennie, ruszał przy stodole farnej, na Kaplicówce, wzgórzu górującym nad miastem, a gawieź prowadząca chochoła maszerowała uliczkami miasta, by w Wielką Sobotę wyprowadzić go poza centrum, na wzmiankowane wzgórze, i tam spalić. Inicjatorami wydarzenia i głównymi uczestnikami byli chłopcy, m.in. ministranci związani z kościołem pw. św. św. Piotra i Pawła, którzy nie tylko przygotowywali kukłę, ale również aranżowali całe przedsięwzięcie.

Nie udało ustalić się, kiedy zredukowano pochód do dwóch dni (piątku i soboty), ani kiedy wyznaczono obecny szlak przemarszu i miejsce spalenia *Judosza*. Z materiałów popularyzujących praktykę upowszechnianych przez Towarzystwo Miłośników Skoczowa wynika, że stało się to „niewiele później” (Orawski 2008: 8), czyli po I wojnie światowej. Coroczne *chodzenie z Judoszem*, jak wspominałam wcześniej, przerwała okupacja, by na powrót znaleźć się na ulicach miasta dopiero w 1946 roku. Praktykę kontynuowano do 1966 roku, by po kilkunastoletniej przerwie powrócić do niej w 1981 roku. „Zawieszenie” zwyczaju było spowodowane wystąpieniem jednego z młodych wikarych z kościoła parafialnego, który uznał ów za pogański, szkodliwy dla Kościoła, o czym przekonał także proboszcza i ten zabronił ministrantom organizowania pochodu.

Wyjątkiem od tego postanowienia stało się pojawienie słomianej kukły podczas obchodów uroczystości związanych z siedemsetleciem założenia miasta, które odbywały się w czerwcu 1967 roku. Jako charakterystyczny znak miasta osadzony w jego tradycjach i historii, *Judosz* kroczył w pochodzie wraz z innymi, ważnymi dla Skoczowa postaciami.

Ponowne pojawienie się *Judosza* nastąpiło w 1981 roku z inicjatywy Ochotniczej Straży Pożarnej, a kilka lat później, w 1985 roku w przygotowania włączyli się członkowie Towarzystwa Miłośników Skoczowa. Stopniowo zwyczaj nabierał charakteru sformalizowanego i ustrukturalizowanego, a do uczestnictwa w nim angażowano mieszkańców miasta w różnym wieku, nie tylko dzieci. Kontynuatorzy praktyki, zaabsorbowani w proces jej odtwarzania, podzielili obowiązki organizacji całego wydarzenia, które obejmują: starania o przygotowanie stroju czy rekwizytów oraz formalne

brodą) asystowała nie tylko grupa dzieci wyposażonych w kołatki, grzechotki i specjalne taczki do grzechotania, ale również diabeł – chłopiec przebrany w masce, kozuchu odwróconym podszewką ku górze, trzymający w ręce słomiane powrośla imitujące bicz. Taki korowód, prowadzony przez postaci diabła i Judasza, obchodził trzykrotnie kościół, a potem wyruszał od domu do domu, zbierając różnego rodzaju datki. Pochód kończył się powieszeniem Judasza na gałęzi, podczas którego skandowano: „Judaszu, zdradziłeś Pana Jezusa!”. Zob. *Materiały (Objaśnienie ilustracji wykonanej według Henryka Eisenbacha, aptekarsza w Strumieniu)*, „Zaranie Śląskie” 1908, R. 2, z. 3, s. 137. Za: Studnicki 2017: 172).

i administracyjne zabezpieczenie trasy, co wymaga uprzedniego uruchomienia procedur w celu uzyskania stosownych pozwoleń⁴.

Idea przewodnia *chodzenia z Judoszem* nawiązuje do postaci ucznia Jezusa, który zdradzając swojego mistrza, wydał go na męczeńską śmierć. Ucieleśnia go słomiana kukła, wykonana z niemłóconego żyta, wysoka na 3 metry, ozdobiona kolorowymi wstążkami i naszyjnikiem z 30 srebrników, które otrzymał za zdradę. Postać tę oprowadza się po ścisłym centrum miasta, w asyście dwóch halabardników w hełmach na głowach, ubranych w ciemne peleryny, którzy prowadzą go, podtrzymując za słomiane ramiona. Za nimi podążają dzieci z kołatkami, skandując „kle, kle, kle, kle, kle”. W narracji o tym wydarzeniu przyjmuje się, że słomiany chochoł symbolizuje zło, zaś klekotki wyganiają je z ulic i domów (przestrzeni miasta) oraz symbolizują trzęsienie ziemi, jakie wystąpiło na Golgocie, gdy Chrystus umierał na krzyżu. Pochód, który zamykają mieszkańcy i turyści przemierza miasto w Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Dokładnie w południe słomiany *Judosz* wychodzi ze strażnicy OSP i idzie na rynek pod ratusz, gdzie trzykrotnie kłania się władzom miejskim⁵. Potem podąża ulicami miasta, by na koniec wrócić do parku za strażnicą, gdzie w Wielką Sobotę przy dźwięku klekrotek płonie. Ogień niszczy kukłę, a wraz z nią ginie zło, które mogłoby szkodzić miastu i jego mieszkańcom. W rzeczywistości jednak, od kilku już lat podpala się atrapę ustawioną z bali siana, a strój przechowuje się do następnych odsłon tego zwyczaju.

Nowe realia społeczno-kulturowe (po 1989 roku), uruchomiły konieczność zwiększenia starań o popularyzowanie tej skoczowskiej praktyki oraz jej upowszechnianie jako istotnego elementu strategii lokalnej polityki. Wśród wielu materiałów promocyjnych, w tym publikacji, które ukazały się staraniem lokalnych animatorów życia kulturalnego Skoczowa i regionalistów, w 2006 roku powstał film dokumentalny pt. *Skoczowski Judasz. Obyczaje wielkanocne w Skoczowie na Śląsku Cieszyńskim*. Projekt został wsparty finansowo przez samorząd województwa śląskiego oraz Miejski Dom Kultury w Skoczowie. Kanwą scenariusza była prezentacja *pochodu z Judoszem*, który został osadzony w kontekście innych, miejscowych praktyk wielkanocnych, tj. wielkoczwartkowego obmywania się w nurcie Wisły czy przygotowania i degustacji *tatarczówki*, które odbywają się w Wielki Piątek. Zwyczaje wskazane w filmie jako spójny cykl praktyk

⁴ Zgodnie z przepisami najpóźniej 30 dni przed Wielkim Piątkiem należy przygotować i złożyć wniosek o wykorzystanie pasa drogi w sposób szczególny do Starostwa Powiatowego w Cieszynie, Wojewódzkiej Komendy Policji w Katowicach oraz Śląsko-Małopolskiego Oddziału Straży Granicznej w Raciborzu. Służby te wraz ze strażakami z miejskiej jednostki OSP są odpowiedzialne za zabezpieczenie pochodu. Dodatkowo, co roku, strażacy angażują się w sam przebieg pochodu – jeden z nich ubiera się w strój *Judosa*, a dwóch innych odgrywa role halabardników wiodących go ulicami miasta. Ponadto dbają o odpowiednie przechowywanie i ewentualną naprawę stroju kukły oraz około 100 kołatek, których używają uczestnicy w czasie pochodu.

⁵ Zwyczajowo pochód po drodze zatrzymywał się przed plebanią, gdzie kłaniał się proboszczowi. O powodach zmiany, piszę w dalszej części tekstu.

wielkotygodniowych były wówczas wśród mieszkańców rozpoznawalne i kultywowane w niewielkim stopniu, z wyjątkiem *pochodu z Judoszem*.

Rytualne obmywanie nóg, które w kościele katolickim odbywa się podczas nabożeństwa wielkoczwartkowego otwiera skoczowski cykl praktyk Wielkiego Tygodnia. Wśród lokalnej społeczności praktykuje się obmywanie twarzy, rąk czy nóg w rwącej rzece (głównie w Wiśle, nad którą ulokowane jest miasto). Woda ta, w owym czasie zyskuje szczególną moc uzdrawiania. Osoby spotykają się zwykle w małych grupkach, o północy Wielkiego Czwartku lub bardzo wcześnie rano w Wielki Piątek, by wspólnie wyruszyć w kierunku rzeki. Cała praktyka powinna odbywać się w absolutnej ciszy.

Kolejny wskazany w filmie zwyczaj dotyczy spożywania małego kieliszka specjalnej wódki – *tatarczówki*, którą pito w Wielki Piątek, na pamiątkę Męki Pańskiej. Ta niezwykle gorzka w smaku nalewka na bazie korzenia tataraku ma nawiązywać do octu z żółcią, którą podawano konającemu Jezusowi na krzyżu. Jej spożywanie, co wynikało z przekonania mieszkańców, miało również zapewnić zdrowie w nadchodzącym roku, a jej właściwości pomagać na niemal wszystkie dolegliwości od bólu zęba po kłopoty z potencją.

W 2006 roku staraniem TMS nalewkę przygotowywaną przez miejscowych koneserów dopuszczono do sprzedaży, a w 2008 roku wpisano na sygnowaną przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi Listę produktów tradycyjnych w kategorii napoje. Pozytywne rozstrzygnięcia, uznające *tatarczówkę* za ważny dla polityki regionalnej element, spowodowały, że jej degustację włączono w obchody *wodzenia z Judoszem*. Po zakończeniu pochodu starsi jego uczestnicy udają się do biura promocji i informacji miasta – ARTadresu, gdzie odbywa się smakowanie. Praktyka ta, jak argumentują organizatorzy, ma na celu zintegrować mieszkańców i stać się czasem celebracji wspólnych tradycji⁶.

W podobnym tonie, wzmacniania figury *Judosza* w wytwarzaniu tożsamości miejsca i jego mieszkańców, zainicjowano pieczenie pierników w kształcie imitującym kukłę. Ciastka te przygotowuje jedna z najstarszych cukierni w Skoczowie – U Dusia, w tym wypadku odwołując się do dziedzictwa wyrobów pierniarskich, a szerzej tradycji rzemieślniczych, które od średniowiecza rozwijały się w grodzie nad Wisłą. Pierniki – *Judosze*, można kupić nie tylko w okresie wielkanocnym, ale w ciągu całego roku, podobnie jak *tatarczówkę*. Stały się one lokalnym gadżetem – pamiątką dla odwiedzających miasto.

Okres Triduum Paschalnego zamykają praktyki kultywowane w Wielką Sobotę. Do wiodących tego dnia zwyczajów należy odwiedzanie Bożego Grobu, często połączone ze święceniem pokarmów. W kościele parafialnym w Skoczowie Boży Grób ma specjalną oprawę w postaci straży pełnionej przez członków miejscowej OSP, którzy tę służbę pełnią w galowym umundurowaniu. Zaangażowanie strażaków

⁶ Nie wszyscy jednak pochwalają ten proceder, upatrując w nim propagowanie picia alkoholu i szerzenie alkoholizmu, zwłaszcza w czasie, kiedy chrześcijan obowiązuje ścisły post i umartwianie się.

w kultywowanie lokalnego dziedzictwa wpisuje się w historię miasta, wielokrotnie trawionego pożarami.

Wodzenie Judosza przedstawiane jako praktyka unikatowa, stała się znacząca dla zachowania tożsamości wspólnoty lokalnej skoczowian. Jej religijno-magiczny, pierwotny sens, który osadził ją w konkretnym miejscu roku obrzędowego, zatracił swe pierwotne znaczenie na korzyść budowania „tradycji” wiążącej zbiorowość. Poszukiwanie autentyczności zwyczaju, jego archaiczności, osadzenie w szerszym kontekście innych, również unikalnych elementów (tj. *tatarczówka*) dało lokalnym działaczom sposobność do legitymizowania wspólnotowości skoczowian, umacniania granic grupowych, budowania odrębnej tożsamości opartej na emocjonalnym stosunku do tego, *co nasze*. Narracja ta, wspólna dla związanych z *Judoszem* materiałów (publikacji promocyjnych, relacji w prasie lokalnej, filmów), tworzy dyskurs osadzony na powtarzających się wypowiedziach: *o naszej, ciekawej tradycji, wyjątkowej tradycji*, której zanik może spowodować, że *utarci się siebie i swoją tożsamość* (Studnicki 2017:193). Figura *Judosza* służy do wzmocnienia obrazu „małej ojczyzny”, z którą mieszkańcy mogą się identyfikować. Powoływanie się na trwałość zwyczaju, pozwala na ogniskowanie się wokół niej skoczowian jako wokół czegoś unikatowego, a to zaś umożliwia przeniesienie, „zapożyczenie” owej wyjątkowości na społeczność, która jest depozytariuszem tego dziedzictwa. Każdy bowiem z elementów, który stanowi o specyfice miejsca, służy równocześnie mityzacji wyobrażeń o tym miejscu (o mieszkańcach) i jego wartościach. W tym kontekście, *Judosz* stał się istotnym elementem dyskursu lokalno-regionalnego, ulokowanego na łamach miejscowych mediów, Internetu i innych tekstów popularyzatorskich.

Emocjonalny stosunek do *Judosza*, czyli dziedzictwa wspólnotowego, dał się mocno zauważyć podczas wydarzeń, które miały miejsce w 2007 roku. Grupa osób związana z Ligą Polskich Rodzin wystąpiła z apelem o zaprzestanie praktykowania zwyczaju, jako godzącego w uczucia religijne miejscowych katolików i ewangelików, dla których Wielki Piątek jest szczególnie celebrowany z powagą i w ciszy. Manifest ten spotkał się z dużym poruszeniem, zarówno wśród przeciwników zwyczaju, jak i jego orędowników i kontynuatorów. Podsycany medialnie szum zaowocował polaryzacją społeczności i rozlał się poza granice miasta. W spór zaangażowani zostali nie tylko członkowie TMS czy OSP, ale również ówczesne władze miasta, Rada Miasta, środowisko księży, a społeczność dawała upust swoim emocjom na forach internetowych. Proboszcz parafii pw. św. św. Piotra i Pawła, ks. Alojzy Zuber wystosował do wiernych list, który został odczytany w Niedzielę Palmową. Zawarte treści dotyczyły przedstawienia tradycji jako pogańskiej, zakłócającej powagę Wielkiego Piątku i Soboty. Zważywszy na konotacje tego zwyczaju, chrześcijańskie według proboszcza nie powinni brać w nim udziału. Z punktu widzenia analizy praktyki, ważne wydaje się dodanie, że środowisko skoczowskich księży nie było w tej kwestii jednoznaczne i tak kategoryczne, jak proboszcz, który w opinii mieszkańców ugiął się pod wpływem nacisków środowisk związanych z ojcem Rydzykiem oraz z partiami wówczas rządzącymi, takimi jak PIS, LPR czy Samoobrona. Wątek ten zresztą

zdominował konflikt wokół *Judosza*. Skoczowski zwyczaj, z poziomu polityki lokalnej, stał się częścią dyskursu ogólnopolskiego, rozpatrywanego w kategorii zamachu na wolność i ograniczenie swobód społeczności miasta. Uczestnicy sporu dokonywali podziału społeczeństwa na „swoich” i „obcych” – wrogów rodzimej odmienności, którzy, z pozycji władzy, chcą zdominować możliwość decydowania o własnych, indywidualnych wyborach.

W komentarzach do wydarzenia, obie strony sporu przywoływały argumenty odwołujące się do etnografii czy historii religii, by zracjonalizować zajmowane stanowiska. Klasyfikacja praktyki jako zabobonu, atak na wiarę katolicką, szerzenie pogaństwa stawiano w opozycji do takich argumentów jak: obrona cyklu obrzędowości, która w synkretyczny sposób łączy to, co religijne z pogańskim, ludowym; zamach na tradycje przodków i regionalne dziedzictwo, czy wreszcie, jako: „nieszkodliwa, nie przeszkadzająca nikomu zabawa, atrakcja dla mieszkańców i turystów; symbol Skoczowa itd. Przeciwnikom Judasza zarzucano indoktrynację ideologiczną, zamknięcie na świat i inność, brak tolerancji” (Studnicki 2009: 237).

Ostatecznie konflikt zakończył się zmianą trasy pochodu, która od tego momentu omija bezpośrednio kościół parafialny oraz wykluczeniem z praktyki proboszcza, który wcześniej czekał na pochód i kłaniającego się mu *Judosza*. Skutkiem pośrednim całego zamieszania było zwiększenie popularności zwyczaju oraz gremialny udział w pochodzie mieszkańców Skoczowa, ale i innych, zaciekawionych tą sytuacją.

Jako zespół wciąż żywych, a nie tylko archiwalnych praktyk *pochód z Judoszem* stanowi ważny element integracyjny dla mieszkańców. Odwołując się do symboliki religijno-magicznej, a w ostatnim czasie również rozbudowując walory ludyczne czy edukacyjne, przyciąga rokrocznie kolejne pokolenia skoczowian. Ciągłość zwyczaju scala mieszkańców, nie tylko tych uczestniczących w praktykach, ale również tych z przeszłości, jak interpretują to jej zwolennicy. Ma dla nich również wymiar prestiżowy, wzmacniany przez zainteresowanie mediów lokalnych i ogólnopolskich. Nie dziwi zatem fakt, że TMS wyszło z inicjatywą zgłoszenia praktyki *pochodu z Judoszem* do Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO. W 2018 roku akces skierowano do Narodowego Instytutu Dziedzictwa, który odpowiada za formalne procedowanie wpisu.

Wpis skoczowskiego *Judosza* na Krajową listę NDK został przedyskutowany na walnych zebraniach TMS i OSP w Skoczowie oraz jednogłośnie zaakceptowany przez uczestników. Obie wskazane wyżej organizacje opracowały plan ochrony i zachowania zwyczajów niezbędny do złożenia wniosku, który ujmuje m.in. działania realizowane od wielu lat. Należą do nich m.in. organizowane przez TMS konkursy plastyczne: *Tradycja wrodzenia Judosza* dla przedszkolaków z terenu gminy Skoczów oraz *Czy znasz swoje miasto-gminę?* dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych (dawniej również gimnazjum).

Niestety wniosek wzbudził negatywne opinie, a osoby odpowiedzialne za procedowanie zwróciły się z pytaniem o możliwość korekty wniosku przed ostatecznym

przedłożeniem go do Rady ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która rekomenduje wpis Ministrowi.

Co skrywa *nasz Judosz*?

Fiasko przyjęcia przez NID wniosku o wpis na Krajową listę NDK wprawiło inicjatorów tego przedsięwzięcia w zakłopotanie. W ich opinii bowiem, lokalne dziedzictwo spełnia wymagane w aplikacji kryteria. Jest jedną z niewielu już praktyk kultywowanych nieprzerwanie od pokoleń przez skoczowian. Konflikt, o którym pisałam wcześniej, dodatkowo uwypuklił istotną pozycję zwyczaju dla mieszkańców. Rangę praktyki podnosiła również obecność we współczesnych badaniach etnograficznych (Czerwińska 2009, Studnicki 2009, 2017, Garstka 2013, Garstka, Lysko 2018) oraz popularno-naukowych, gdzie wskazywano jej wyjątkowy charakter. Sugestie, które stały się bezpośrednią przyczyną odrzucenia wniosku, że skoczowski, *nasz Judosz* jest przejawem antysemityzmu i może podsycać agresywne, wykluczające działania, nie znalazły zrozumienia.

Pod wpływem sugestii płynących z NID-u, zorganizowano spotkanie w celu sformułowania wniosku, tak by *Judosza* „ukryć” wśród innych zwyczajów wielkopostnych⁷. Atmosfera w gronie obecnych była niezwykle emocjonalna, łączyła zdziwienie, rozczarowanie, a nawet oburzenie. Kluczowym punktem stało się znalezienie rozwiązania wyjścia z impasu. Jednogłośnie przyjęto stanowisko o „dopasowaniu” wniosku do oczekiwań zewnętrznych interesariuszy reprezentowanych przez NID czy Radę ds. NDK. Innymi słowy, podjęto decyzję o dekonstrukcji lokalnego dziedzictwa (*Pochodu z Judoszem*) i ponownej jego konstrukcji (*Zwyczajaje Triduum Paschalnego*). W wyniku przyjętych ustaleń powstał nowy wniosek dotyczący skoczowskiego cyklu tradycji wielkopostnych. Wśród praktyk wymieniono: 1) rytualne obmywanie nóg; 2) *pochód z Judoszem* w asyście strażaków, mieszkańców Skoczowa i okolicznych miejscowości; 3) przyrządzanie i degustację *tatarczówki* oraz 4) odwiedzanie Bożego Grobu pilnowanego przez asystę strażaków z OSP w Skoczowie. Zabieg ten, jak sugerowano depozytariuszom, powinien zwiększyć szanse na pozytywny przebieg procesu certyfikowania dziedzictwa przez stosowne do tego gremia. Nadzieję upatrywano również w możliwości „załatwienia” wpisu poprzez zawodowe koligacje z osobami decyzyjnymi.

Ponowny wniosek złożono w grudniu 2018 roku, ale wprowadzone zmiany nie przyniosły oczekiwanego efektu. Z ustnych przekazów wynika, że Rada ds. NDK postanowiła nie rekomendować tego wpisu i wniosek odrzucić. Niestety depozytariusze nie otrzymali formalnej odpowiedzi, w której sformułowano negatywną argumentację⁸. Pozostają tylko domysły.

⁷ Konsultacje, które odbyły się 26.11.2018 r., połączone z wykładem prowadzonym przeze mnie pt. *Niematerialne dziedzictwo kulturowe a podmiotowość społeczności lokalnych*. Wówczas też poproszono mnie o pomoc w ponownym złożeniu wniosku.

⁸ Do lipca 2021 roku, kiedy powstawał ten tekst, formalna odpowiedź nie została przesłana wnioskodawcom.

„Organizowany współcześnie skoczowski *Judosz* jawi się (...) jako tradycja poddana refleksji, rytuał (widowisko), w którym materializuje się to, co społeczność określa jako swoje dziedzictwo oraz pozytywny obraz przeszłości i z czym pragnie się identyfikować” (Studnicki 2017: 193). Mimo to zaistniała sytuacja zmusiła osoby zaangażowane w przedsięwzięcie do ponownych przemyśleń czy przededefiniowania myślenia o wartości miejscowej tradycji i jej kontynuowaniu w obliczu pojawiających się zarzutów o antysemityzm i utrwalanie figury Judasza – Żyda jako siedliska zła. Zarzuty te są niepokojące, zwłaszcza w kontekście dzieci, które licznie uczestniczą w zwyczaju i dla których kierowane są popularyzujące go aktywności. Naglące stało się rozstrzygnięcie kwestii, czy rzeczywiście słomiana kukła skrywa przejawy antysemityzmu? Czy skoczowanie nie powinni wykazać się większą wrażliwością?

Po raz kolejny sięgnięto do analizy materiałów etnograficznych i historycznych. W literaturze przedmiotu, dla większości katolików Żyd postrzegany jest jako „zabójca Chrystusa”. Lokacja ta warunkowała obraz grupy i ustawiała wzajemne relacje. Nie była ona jednak jednoznacznie negatywna, a raczej ambiwalentna. Obarczała Żydów winą za śmierć Jezusa, ale równocześnie czyniła ich kluczowym świadkiem i uczestnikiem tego misterium. Ich działania zostały zdeterminowane, byli przekłeci, ale zaraz naznaczeni piętnem świętości. Stanowili immanentny i niezbędny element cyklu istnienia świata, odtwarzanego regularnie w praktykach i obrzędach. Dlatego nie można analizować tej praktyki w oderwaniu od kontekstu obrzędowego, jaki występował w kulturze ludowej i roli figury „obcego” w zachowaniu ciągłości cyklu, co podkreśla m.in. Alina Cała, która pisze, że przytoczone opisy przypominają zwyczaj topienia Marzanny:

Tradycja ludowa zaznaczyła w ten sposób nadejścia wiosny, ostateczne przewyciężenie ciemnych sił, które panowały zimą. Wydaje się, że kukła przedstawiająca Judasza była wtórną, powierzchownie schrystianizowaną formą tego obrzędu. Tłumaczyć zatem należy ją podobnie: pozbycie się tego, co w okresie przejściowym usiłowano obłąskawić. Moce, które miały zainicjować życie, stały się już zbędne. Mogły jedynie zaszkodzić. Dlatego powinno się je wykluczyć. Dokonywano tego za pośrednictwem symbolicznej agresji” (Cała 1987: 131).

W podobnym tonie wypowiada się Małgorzata Kiereś – etnografka i badaczka regionu, mówiąc o *wodzeniu Judosza*, że „to zwyczaj ludowy, typowy dla czasu, kiedy zima przechodzi w wiosnę. *Judosz* jest symbolem zła, takim jak Marzanna i w samym obrzędzie nie należy doszukiwać się żadnych dodatkowych podtekstów”⁹. Co jednak ciekawe, jeden z głównych propagatorów wiedzy o skoczowskim *Judoszu* przestrzega, że zwyczaju tego nie należy łączyć z Marzanną, bo oba należą do innych porządków interpretowania świata (Orawski 2008: 2).

⁹ Wikipedia, 25.07.2021.

W dyskursie lokalnym związanym z tożsamością miejsca i wyznaczającymi ją regionalnymi kwantyfikatorami, *Judosz* lokowany jest jako dawny, pogański zwyczaj, odnoszący się do walki dobra ze złem, zimy z wiosną. Konieczność spalenia kukły wiąże się usunięciem zła z granic miasta. Pomagają temu dźwięki klekotek towarzyszące pochodowi (Orawski 2000: 140–141). Rozpowszechniana interpretacja *judoszowej* praktyki jest swoistą wykładnią, jak należy rozumieć kod symboliczny ulicznej inscenizacji. Balansowanie między symboliką pogańską i chrześcijańską ma niewiele wspólnego z naukowym wywodem, choć wskazywanie na źródła i badania, mają potwierdzać jego poprawność. I w tym dyskursie, nie pojawia się nawet wzmianka o Judoszu – Żydzie, która mogłaby sugerować, że w granicach miasta odbywa się antysemicka nagonka. Rugowanie z dyskursu wątków antysemickich jednoznacznie wskazuje, że współczesne *wodzenie Judosza* spełnia tu konkretne funkcje: reprodukcji kolektywnej pamięci, rekonstruowania/budowania wspólności grupy, aktywizowania tożsamości na poziomie miejsca.

Prawdopodobnie efektem tych działań jest fakt, iż skoczowski *Judosz* tylko z rzadka kojarzony jest z Judaszem – Żydem, zdrajcą, przedstawicielem narodu mojżeszowego. W gęstości i wielości konotacji, ładunku semantycznego czy sprzecznych odniesień ukrytych w ambiwalentnej figurze Żyda (Środa 2020: 157), skoczowanie nie upatrują w nim ustrukturalizowanego zła. Judasz to element, który jest immanentną częścią rzeczywistości doświadczanej, element pasujący i budujący tę rzeczywistość. Kukła nie uosabia konkretnego Żyda, ani też narodu żydowskiego, a kumuluje odtwarzanie cykliczności umierania i odradzania się świata, zaś spalenie jej jest częścią tego rytmu. Istotne znaczenie w tym procesie odgrywa sama figura pozbawiona jakichkolwiek anatomicznych skojarzeń: ani twarzy, ani wyraźnie wyodrębnionych elementów korpusu czy głowy. Podobieństwo do Judasza podkreślają jedynie srebrniki zawieszane na słomianym chochole i oczywiście kontekst zwyczajowy.

Praktyka będąca przedmiotem niniejszych rozważań, jak wspominałam na wstępie, znana była w innych częściach Polski pod nazwą wieszanie Judasza (Tokarska-Bakir 2004, 73–94). Badacze tematyki żydowskiej wskazują, że stanowiła element zachowań wynikających z koegzystencji zróżnicowanej kulturowej społeczności, niekoniecznie postrzegany jako akt piętnowania Żydów. Alina Cała w badaniach nad Żydami w Polsce, wylicza wiele podobnych działań (Cała 1987). Wynik wspólnej koegzystencji i zderzenia dwóch światów – judaistycznego i chrześcijańskiego wywoływał napięcia na płaszczyźnie nie tylko religijnej. Cała pisze, że figura Żyda i narracja o nim „...miały wydźwięk pejoratywny, ale niekoniecznie były wyrazem ostrych antagonizmów społecznych. Brak szacunku i pogarda dla drugiej grupy mieściły się w ramach pokojowych stosunków” (Cała 1989: 178).

Współczesny pochód Judasza przetrwał m.in. w Pruchniku, gdzie kukłę szyje się z materiału i wypycha słomą, zachowując podobieństwo anatomiczne. Dodatkowo wypukła się „typowe” żydowskie cechy jak duży nos czy pejsy. Tak spreparowaną postać

wiesz się na drzewie w centralnym miejscu miasta, w Wielki Piątek, by później wymierzyć jej karę trzydziestu „pałów” za zdradę Jezusa. Joanna Tokarska-Bakir podaje opisy jeszcze z innych miejscowości, głównie z południowej Polski, wskazując, że przed wojną odbywały się one według rozmówców, wszędzie tam, gdzie Żydzi mieszkali (Tokarska-Bakir 2004: 81–83). Obecność tego zwyczaju w innych miejscach podważa unikalność praktyki, niemniej jednak skoczowianie odżegnują się od nich, zwłaszcza po incydencie w 2019 roku, kiedy w relacjach medialnych ukazał się przekaz z Pruchnika, przedstawiony jako akt wandalizmu i przejaw antysemityzmu (Szczęśniak 2019). Incydent ten utwierdził członków TMS w przekonaniu, że losy skoczowskiego wniosku są przesądzone.

W interpretacji zwyczaju skoczowskiego *Judosza* ważne może być odniesienie do historii stosunków obu, współegzystujących w mieście grup. Stan badań nad tymi relacjami jest niezwykle bogaty i doczekał się licznych opracowań, zarówno dotyczących całego Śląska Cieszyńskiego, jak i gminy i miasta Skoczowa¹⁰. Żydzi na tym obszarze nie stanowili licznej grupy, w najbardziej dynamicznym etapie rozwoju tej społeczności, w latach 1848–1918, było ich nie więcej niż 10% ludności¹¹. Niemniej jednak tworzyli grupę znaczącą i ważną w rozwoju gospodarczo-społecznym regionu. Od czasów udokumentowanych historycznie, społeczność żydowskich emigrantów docierała tu głównie z Moraw i z tym obszarem utrzymywała najliczniejsze kontakty. Żydzi w Skoczowie, podobnie jak na Śląsku Cieszyńskim, zajmowali się głównie usługami i handlem, arenowaniem alkoholu, dzierżawą pańskich dochodów, a wraz z rozwojem przemysłu – również zakładali i prowadzili miejscowe fabryki (m.in. likierów, koców, skór). Z ludnością miejscową utrzymywali sporadyczne kontakty, żyjąc własnymi sprawami i w dużym rozdrobnieniu. Sytuacja ta stopniowo ulegała zmianom, wraz z przeobrażeniami gospodarczymi i społecznymi w XIX stuleciu. W konsekwencji środowiska żydowskie, zwłaszcza bogate, emancypowały się i asymilowały, zwłaszcza z kulturą niemiecką. Nie bez znaczenia na te procesy miały rozporządzenia Józefa II z 1787 roku, zmuszające Żydów do posługiwania się językiem niemieckim i zmianę nazwisk na niemieckojęzyczne. Pod koniec XIX wieku tutejsi Żydzi stanowili najbardziej wykształconą grupę narodowościową, specjalizując się w takich zawodach jak lekarze czy prawnicy, co przekładało się również na polityczną i społeczną aktywność. Byt tej grupy zakłóciły zmiany polityczne po 1920 roku. Wprowadzenie granicy państwowej w Cieszynie i rozdzielenie Śląska Cieszyńskiego oznaczało rozłam również dla Żydów. Znaczna część z nich przeniosła się do Czeskiego Cieszyna, gdzie łatwiej było im funkcjonować

¹⁰ Wśród badaczy podejmujących tę problematykę wymienić należy przede wszystkim Janusza Spyry, którego bogaty dorobek obejmuje liczne teksty w publikacjach zbiorowych i monografiach autorskich. Zob. Spyra 1994, 1997 i inne.

¹¹ Liczba Żydów w Skoczowie nie była zbyt duża i nawet w najlepszym dla nich okresie, na przełomie XIX i XX wieku nie przekraczała 2,5% całej populacji (Spyra 1994).

i utrzymywać kontakty z macierzystym środowiskiem z Moraw. Atmosfera lat 30. XX wieku przyniosła dopiero napięcia społeczne, których wcześniej tutaj nie zaobserwowano. Wystąpienia antyżydowskie odnotowano w Cieszynie czy Bielsku, jednak jak wskazują historycy, miały one charakter społeczny, a nie religijny¹². Atmosfera zbliżającej się wojny wzmogła migracje. Wielu wyjechało przed 1939 roku, a więc okresem Holokaustu, który zamknął obecność Żydów na tym obszarze. Ci, którzy pozostali, zostali masowo deportowani już na początku 1940 roku. Tylko nielicznym udało się przetrwać. Ich staraniem oraz przy wsparciu lokalnych władz i historyków, na początku lat 90. XX wieku, przywrócono pamięć o społeczności żydowskiej, która tworzyła to miasto¹³.

Kluczowe dla konstrukcji zwyczaju mają tu zmiany, jakie zaszły w ostatnich trzech dziesięcioleciach, a mianowicie rozszerzenie aspektów więziotwórczego, ludycznego czy edukacyjnego, o których pisałam. Istotne znaczenie ma tu *wodzenie*, czyli obchodzenie przestrzeni miasta, co potwierdzają słowa Rebeci Solnit: „Gdy idzie się ulicami razem z ludźmi, których łączą te same przekonania, pojawia się rzadka i magiczna szansa na swoistą ludową wspólnotę – coś, co niektórzy być może odnajdują w kościołach, w armiach czy drużynach sportowych...” (Solnit: 2018: 339). Wspólne maszerowanie potwierdza i tworzy solidarność w grupie, łączy równocześnie wewnątrz z tym, co zewnętrzne, dotyczy ciała, jego kształtowania, ale i przestrzeni, która podczas chodzenia jest odbierana. Chodzenie to wydeptywanie ścieżek spajających organizm miasta, dla mieszkańców to proces odczuwania przestrzeni własnej, ustanawianie jej jako oswojonej, w wymiarze społecznym, wspólnotowym¹⁴. Zwraca na ten fakt również Studnicki:

„W tym momencie powolny, prawie niezauważalny proces nadawania znaczenia przestrzeni miejskiej ulega, na tę krótką chwilę, przyśpieszeniu i intensyfikacji. Przestrzeń miasta jako scena oraz słomiany „Judosz” stają się częścią kodu i środkiem wyrazu, dzięki którym społeczność lokalna ma okazję wspólnie zmanifestować swe przeżycia, przekonania i tożsamość. „Pochód z Judoszem” stwarza okoliczności, w których możliwe jest jednoczesne odtwarzanie, tworzenie i odczytywanie wspólnych kodów i znaczeń, a także pisanie „nowych tekstów kulturowych” oraz umieszczanie ich w przestrzeni miasta” (Studnicki 2009: 231).

Perspektywy synchronicznego i diachronicznego połączenia mieszkańców, którzy są depozytariuszami dziedzictwa pokoleń, akt spajania wspólnoty, są w narracjach o *Judoszu*

¹² W relacjach świadka tych wydarzeń, ocalałego z Holokaustu Eliezera Urbacha, wystąpienia antyżydowskie nie miały miejsca w Skoczowie. Koegzystencja obu społeczności układała się zgodnie. Zob. Urbach 1987.

¹³ W 1994 roku zorganizowano uroczystości związane z 100. rocznicą powstania gminy żydowskiej w Skoczowie, połączone z odsłonięciem tablicy i skweru w miejscu zburzonej synagogi, a następnie, w 1997 roku, odrestaurowano cmentarz w pobliskich Wilamowicach.

¹⁴ Tak można tłumaczyć popularność innych procesji, które odbywają się w mieście przy okazji Bożego Ciała czy Święta Trzech Króli.

najczęściej podnoszone. Utrata dawnej tożsamości Skoczowa, opartej o tradycje rzemieślnicze czy przemysłowe, każe miłośnikom miasta ocalać od zapomnienia przetrwałe fragmenty rzeczywistości. W tym kontekście nostalgicznie brzmią słowa inicjatorki wniosku, członkini TMS, Diany Pieczonki-Giec: *nam już nic innego nie zostało, tylko nasz Judosz.*

Zakończenie

Wykorzystanie dziedzictwa do budowania tożsamości jawi się jako proces przetwarzania i nieustannej konstrukcji. Stanowi działanie, w którym za punkt wyjścia przyjmuje się fragment przeszłości albo skonkretyzowane struktury, będące tworzywem do kreowania zupełnie nowej konstrukcji. Nie jest to zatem proces jedynie przejmowania i utrwalania formacji historycznej, ale aktywność kulturotwórcza, dla której przeszłość jest pretekstem. Dziedzictwo angażuje teraźniejszą wiarę we wspólnotowość, której przypisuje się wartość, każe odnaleźć i powrócić do zasad plemienności, czyniąc z przeszłości unikatowe dobro, które grupa ma na wyłączność. Historia osadzona w faktach, ustępuje miejsce mitom o pochodzeniu i trwaniu wspólnoty, i tylko jego zachowanie może przynieść prestiż i realizować wspólne cele (Lowenthal 1998).

Oznacza to, że dawne wzory kulturowe są jedynie produktem, a jego potencjał formalny, treściowy lub znaczeniowy może, lecz nie musi, zostać w pełni wykorzystany. Dodatkowo sfera emotywna związana np. z patosem, tęsknotą, nostalgią, towarzysząca zwykle transmisji treści kulturowych wewnątrz danej społeczności, może zostać całkowicie pominięta albo prowokować zupełnie inne wrażenia. Rzeczywistość zamierzchła, nawet przy największym wysiłku, niemożliwa jest do odtworzenia. Przywoływanie form dawnych do teraźniejszości, niesie zawsze znamiona ich fragmentyzacji. Obrazy przeszłości to zatem konstrukt, bardziej lub mniej wiernych jej reprezentacji przywołanych na potrzeby współczesności – **symulakrum**, jak nazywa je Jean Baudrillard (2005). We współczesnym społeczeństwie dziedzictwo jest bowiem czymś innym, niż było dawniej. Dziś traktujemy dziedzictwo jako dobro świadome – uznajemy jego wartość, ale selektywnie, jak z kolekcji artefaktów, wybieramy z niego to, co uważamy dla nas za ważne lub ciekawe. Korzystamy z tych zbiorów dowolnie i nadajemy im nowy, często własny charakter.

Działania, w których dziedzictwo traktowane jest performatywnie, są obecnie niezwykle popularną formą obcowania z przeszłością. Oprócz wielu walorów edukacyjnych, ludycznych czy rekreacyjnych, pozwalają one legitymizować to, co na co dzień jest trudne do uchwycenia. Myślę tu o treściach kultury, zarówno własnej, rodzimej, jak i innej, której zdefiniowanie pozwala na lepsze poznanie, odczytanie świata. Oczywiście, wydobywanie wiedzy z przeszłości wiąże się niejednokrotnie z wywoływaniem przemilczanych czy celowo zapomnianych wątków, co prowadzi do rozbudzenia konfliktów lub konieczności rewidowania powszechnie przyjętej prawdy o minionych zdarzeniach. Może również, zwłaszcza za pośrednictwem i pod wpływem komercyjnych wymogów rynku, umacniać stereotypowy obraz cech przypisanych depozytariuszom danego dziedzictwa, a także jemu samemu.

Bibliografia

- Baudrillard J. 2005. *Symulakry i symulacja*. Tłum. Królak S. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. 1994. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bokszański Z. 1989. *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Burszta W. J. 2004. *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Broda J. 1972. Rok obrzędowy na Podbeskidziu. *Biuletyn Ludoznawczy* 1972 (5), 48–50.
- Cała A. 1987. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Cała A. 1989. *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897) : postawy, konflikty, stereotypy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czerwińska K. 2009. *Sztuka ludowa na Śląsku Cieszyńskim. Między tradycją a innowacją*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Ellis C. 2003. *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Teaching and Doing Autoethnography*, Walnut Creek: AltaMira.
- Fog Olwing K. 1999. The Burden of Heritage. Claiming a Place for the West Indian Culture. *American Ethnologist* 26 (2), 370–388.
- Garstka R. 2013. *Świat obok nas*. Katowice: Regionalny Ośrodek Kultury.
- Garstka R., Lysko A. 2018. *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*. Katowice: Regionalny Ośrodek Kultury.
- Hobsbawm E., Terence R. 2008. *Tradycja wynaleziona*. Tłum. Godyń F. Godyń P. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kajfosz J. 2009. O językowym i kulturowym konstruowaniu tradycji. [W:] J. Adamowski, J. Styka (red.), *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana, 2. Tradycja w tekstach kultury*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 70–88.
- Kwaśniewicz K. 1984. Zwyczaje i obrzędy doroczne. *Etnografia Polska*, 28 (1), 133–191.
- Kwaśniewski K. 1987. Tożsamość kulturowa. [W:] Staszczak Z. (red.) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: PWN, 351–352.
- Kirshenblatt-Gimblett B. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Lowenthal D. 1998 *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: University Press.
- Lubaś M. 2008 Tradycjonalizacja kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”. [W:] G. Kubica, M. Lubaś (red.), *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 33–69.
- Lubaś M. 2017. Teoria dziedzictwa kulturowego w naukach społecznych. [W:] A. Chabiera, A. Dąbrowski, A. Fortuna-Marek, A. Kozioł, M. Lubaś, P. Nowak, B. Skaldawski, K. Stępnik *Dziedzictwo kulturowe w badaniach*. 1. *Polacy wobec dziedzictwa. Raport z badań społecznych*. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, NID. 17–19.

- Ogrodowska B. 2004. *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Orawski R. 2000. Ostatni taki Judosz. *Kalendarz Miłośników Skoczowa 2000*. Skoczów: Towarzystwo Miłośników Skoczowa, 140–141.
- Orawski R. 2008. Ostatni taki Judosz. *Kronika Skoczowska* 22. Skoczów: Towarzystwo Miłośników Skoczowa, s. 1–13.
- Pośpiech J. 1987. *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole: Wydawnictwo Instytut Śląski w Opolu.
- Solnit R. 2018. *Zew włóczęgi. Opowieści wędrowne*. Tłum. Dzierzgowska A., Królak S. Kraków: Karakter.
- Smith L. 2016. „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy zwielokrotnione odbicie. *Rocznik Antropologii Historii* 6 (9), 25–44.
- Spyra J. 1994. (red.) *W cieniu skoczowskiej synagogi*. Skoczów: Wydano nakładem Komitetu Organizacyjnego 100 rocznicy powstania żydowskiej gminy wyznaniowej w Skoczowie.
- Spyra J. 1997. Między Europą a zaściankiem. Żydzi na Śląsku Cieszyńskim na przestrzeni wieków. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne* 1, 58–76.
- Studnicki G. 2009. Między tożsamością a atrakcją. Rozważania na marginesie konfliktu wokół skoczowskiego „Judosza”. [W:] H. Rusek, A. Drożdż (red.), *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian. Prace i Materiały Etnograficzne XXXVI*. Wrocław–Cieszyn: Wydawnictwo PTL, 225–242.
- Studnicki G. 2017. Skoczowski Judosz. [W:] K. Pieronkiewicz-Pieczko (red.) *Śląskie Prace Etnograficzne: Śląskie zwyczaje i obrzędy doroczne. Echa przeszłości czy żywa tradycja?* IV. Katowice: Muzeum Śląskie, 169–195.
- Środa M. 2020. *Obcy, inny, wykluczony*. Kraków: Wydawnictwo Słowo / obraz terytoria.
- Szczeńiak A. 2019. *Żyd judasz skatowany i spalony w Pruchniku z udziałem dzieci. Skąd ten antysemitowski zwyczaj?* <https://oko.press/zyd-judasz-skatowany-i-spalony-w-pruchniku-z-udzialem-dzieci-skad-ten-antysemitowski-zwyczaj>, 25.07. 2021.
- Tokarska-Bakir J. 2004. „Wieszanie Judasza” czyli tematy żydowskie. [W:] J. Tokarska-Bakir *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze, 73–94.
- Urbach E. 1987. *Wyrwany z piekieł*. Kraków: Wydawnictwo Sofer.
- Wieruszewska M. 1989. Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej. [W:] B. Jałowiecki, B. Sowa, P. Dudkiewicz (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Universitas, 302–324.

Strony internetowe

Wikipedia, hasło: Judosz, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Judosz>, 25.07.2021.

Autorka:

Dr hab. Kinga Czerwińska, Prof. UŚ

Instytut Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: kinga.czerwinska@us.edu.pl

Maria Małanicz-Przybylska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9841-3871>
Uniwersytet Warszawski
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Intensywna praca dziedzictwa – działania liderów w miasteczku Wilamowice

Intensive work of heritage – local leaders’ activities in the small town of Wilamowice

Abstract

Wilamowice, a small town located in Bielsko County, has an extremely interesting history and an ambiguous heritage. Its inhabitants, descendants of medieval Germanic settlers, for many centuries used their own language, which was incomprehensible to their neighbours, namely the Vilamovian language. They also preserved their own customs and costumes. After the 2nd World War, the process of forgetting the Vilamovian heritage began. It was only in the 21st century that young activists from Wilamowice started to work on the revitalization of local culture. Their goal was to document and reconstruct selected elements of local heritage. By involving the inhabitants of Wilamowice in various activities which they undertook, they influenced the way people perceived their own heritage and affected the process of constructing modern Vilamovian identity. In this article I analyse these ongoing processes of “intensive work of heritage”.

Key words: Wilamowice, heritage, tradition

* * *

Położone w powiecie bielskim miasteczko Wilamowice ma ciekawą historię i niejednoznaczne dziedzictwo. Jego mieszkańcy, potomkowie średniowiecznych osadników, przez długie stulecia posługiwali się swoim własnym, niezrozumiałym dla sąsiadów językiem wilamowskim, posiadali własne zwyczaje i stroje. Po II wojnie światowej rozpoczął się proces zapominania wilamowskiego dziedzictwa. Dopiero w XXI wieku młodzi aktywiści z Wilamowic zaczęli walczyć o rewitalizację rodzimej kultury. Ich celem stało się dokumentowanie i rekonstruowanie wybranych elementów lokalnego dziedzictwa. Wciągając mieszkańców Wilamowic w różne podejmowane przez siebie działania, zaczęli aktywnie wpływać na sposób

postrzegania własnego dziedzictwa i nowoczesne konstruowanie wilamowskiej tożsamości. Właśnie o tych aktualnych procesach „intensywnej pracy dziedzictwa” traktuje niniejszy tekst.

Słowa kluczowe: Wilamowice, dziedzictwo, tradycja

Odebrano / Received: 04.02.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Dnia 24 lutego 2018 roku w Wilamowicach odbyła się premiera spektaklu zatytułowanego „Ymertihła” w wykonaniu młodzieżowej grupy teatralnej „Ufa fisa”¹. Obie występujące w poprzednim zdaniu nazwy składają się z wyrazów w języku wilamowskim, zaś samo przedstawienie stało się przykładem i dowodem na możliwość rewitalizacji tego ginącego etnolektu. Tytułowa „Ymertihła” to inaczej „Odzieżawczka” – element wilamowskiego stroju kobiecego, chusta, którą kobiety zarzucały dawniej na ramiona (Król 2020a: 232). Właśnie ta chusta stała się nicią narracyjną spektaklu, połączyła losy bohaterów. Historia wystawiana na scenie jest bowiem podróżą w czasie, rozpoczyna się w 1938 roku, a kończy w czasach współczesnych. „Odzieżawczka” to niemy świadek różnych wydarzeń, które zdają się przekonywać: kultura wilamowska, niezwykła, bogata, choć atakowana, represjonowana przez różne strony, przetrwała i nadal jest ważnym elementem tożsamości współczesnych wilamowian. Głównymi ukazanymi w przedstawieniu „zagroženiami” dla kultury wilamowskiej okazali się Polacy i Niemcy, którzy w różnych momentach historycznych chcieli przeciągnąć wilamowian na swoją stronę, albo oskarżając ich o identyfikowanie się z wrogiem, poddawali różnego rodzaju opresjom. Tym samym wilamowskość ukazana w przedstawieniu staje się dziedzictwem w międzykulturowym potrzasku.

Mnie jednak zastanawia inna kwestia. Otóż sędzę, że spektakl „Ymertihła” jest świetnym przykładem intensywnej pracy dziedzictwa, którą bardzo skrupulatnie i celowo projektują, a następnie realizują przy pomocy lokalnej wspólnoty charyzmatyczni liderzy wilamowskości (por. Shils 1984). I o tym właśnie chcę w niniejszym tekście opowiedzieć – w jaki sposób różnego rodzaju działania podejmowane przez lokalnych liderów przyczyniają się do wytwarzania lokalnego, małomiasteczkowego dziedzictwa Wilamowic, a także w jaki sposób owo dziedzictwo wpływa na budowanie wilamowskiej tożsamości. Moje spostrzeżenia i wnioski wynikają z etnograficznych badań terenowych, które prowadziłam w Wilamowicach w latach 2015–2017. Badania te dotyczyły przede wszystkim muzyki Wilamowic. Rozmawiając z mieszkańcami miasteczka, uczestnicząc w ich życiu codziennym i świątecznym, starałam się zrozumieć, czym jest muzyczne dziedzictwo Wilamowic i w jaki sposób współcześni Wilamowianie wykorzystują

¹ Później, 16 listopada 2018 roku, przedstawienie zostało pokazane także w Teatrze Polskim w Warszawie.

muzykę do budowania lokalnej tożsamości, oraz wspólnoty. Wyniki moich badań opublikowałam w książce *Bez muzyki, bez śpiewu nie ma świata. Muzyka w Wilamowicach* (Małanicz-Przybylska 2019). Oczywiście nie wszystkie materiały z moich badań zostały ujęte w monografii. Podstawą zawartych w niniejszym artykule analiz staną się zatem przede wszystkim fragmenty moich rozmów w wilamowianami (zapisywane w tekście kursywą), a także notatki terenowe sporządzane na podstawie obserwacji uczestniczącej. Do analizy posłużą mi także różnego rodzaju wypowiedzi medialne liderów wilamowskości, uważam bowiem, że oficjalne, zewnętrznie prezentowanie dziedzictwa także jest ważnym sposobem jego wytwarzania.

Dziedzictwo stało się obecnie bardzo popularnym słowem w wymiarze językowym, potocznym i politycznym. Ale jest ono także koncepcją naukową, która wciąż podlega redefiniowaniu i modelowaniu. To kategoria modna dyskursywnie, która być może w dobry sposób opisuje ducha naszych czasów – pierwszych dekad XXI wieku (Galusek, Jagodzińska 2014). Jak pisała Laurajane Smith, „[c]oraz obszerniejsza literatura, wyrastająca z obserwacji, że dziedzictwo to «jeden z najważniejszych [...] ruchów społecznych naszych czasów», oraz że «dziedzictwo kulturowe nie istnieje, ono jest wytwarzane», kwestionuje tradycyjne definicje dziedzictwa” (Smith 2016: 26). Zdaniem autorki podmiotowe postrzeganie dziedzictwa, które wciąż promowane jest przez różnego rodzaju instytucje z UNESCO² na czele, coraz mniej ma wspólnego z rzeczywistością. Dziedzictwem, pisała Smith, nie są zatem rzeczy, miejsca, ani zdarzenia (Smith 2016: 30). Dla niej najważniejsze staje się działanie, akcja, proces. Dlatego też dziedzictwem nazywa „procesy wytwarzania znaczeń, do których dochodzi, gdy miejsca lub wydarzenia są rozpoznawane jako dziedzictwo, kiedy się nimi zarządza, definiuje je, wystawia, zwiedza i ogląda” (Smith 2016: 30). Dziedzictwo oczywiście odnosi się do przeszłości, jednak jego celem jest nadawanie sensu terażniejszości, wytwarzanie określonych tożsamości poprzez „negocjowania historycznych i kulturowych znaczeń i wartości związanych z naszymi decyzjami o tym, by zachować pewne przedmioty, miejsca czy wydarzenia” (Smith 2016: 30). W podobnym znaczeniu pisał o dziedzictwie David Lowenthal, twierdząc, że dziedzictwo polega na wypaczeniu, przeinaczaniu przeszłości tak, by pasowała do współczesnych celów i potrzeb konkretnych wspólnot. Dlatego też dziedzictwo pokazuje przeszłość zinterpretowaną, jednoznacznie (Lowenthal 1998). Derek Gillman pisał, że dziedzictwem należy nazwać te historie, które sami lubimy o sobie opowiadać, bo podkreślają nasze osiągnięcia, a umniejszają błędy (Gillman 2010). Jak postaram się pokazać na przykładzie Wilamowic, czasem dziedzictwem celowo chce się jednak uczynić także te treści, które pokazują niedolę, dramatyczne losy jakiejś grupy. Bliskie jest mi podejście Barbary Kirshenblatt-Gimblett, dla której

² Autorka krytykuje także w tym względzie zaproponowaną przez UNESCO kategorię dziedzictwa niematerialnego, wskazując, że najczęściej w praktyce jest ono również sprowadzane do materialnej postaci (Smith 2016: 26–27).

dziedzictwo jest „sposobem produkcji kulturowej, który sięga po przeszłość i tworzy coś nowego“ (Kirshenblatt-Gimblett 2011: 126). Dla mnie kluczowy jest wspólnotowy wymiar dziedzictwa – tworzone i przetwarzane ze wspomnień oraz doświadczeń działa jako interpersonalne relacje wiążące ludzi ze sobą i w ten sposób przyczynia się do powstawania społecznych tożsamości (Smith 2006).

Ponieważ dziedzictwo powstaje w ścisłej relacji do przeszłości, wydaje mi się, że aby zrozumieć współczesne procesy wytwarzania owego dziedzictwa w Wilamowicach, warto choć szkicowo nakreślić historię tego miejsca i jego mieszkańców. Ona okazuje się bowiem kluczem interpretacyjnym do aktualnych działań i generowanych przez nie znaczeń.

Wilamowice to liczące nieco ponad 3000 mieszkańców miasto w powiecie bielskim – położone nieopodal granicy województw śląskiego i małopolskiego. Choć współcześnie polska administracja nie posługuje się terminem „miasteczko”, ja Wilamowice tak właśnie nazywam – miasteczkiem. Oficjalnie są miastem – prawa miejskie otrzymały już ponad 200 lat temu – w 1818 roku. Dawniej słynęły z najlepszych tkaczy w okolicy, a także z najbardziej zaradnych handlarzy. Waśnie ten tkacko-kupiecki charakter Wilamowic zdecydował o wyjątkowości i zamożności miasteczka, które przekładały się również na rozwój infrastruktury i powstawanie miejskich urzędów oraz instytucji. Z drugiej jednak strony jeszcze na początku XX wieku nadal wiele osób utrzymywało się tam z uprawy ziemi, posiadało gospodarstwa, hodowało zwierzęta. Poza miejskim placem centralnym i kilkoma sąsiadującymi z nim ulicami, zabudowa raczej przypominała wieś.

Dziś oczywiście wiele się zmieniło. Stare wiejskie chaty zostały zastąpione przez nowoczesne, okazałe domy i wille (choć gdzieś tam można jeszcze zobaczyć dawne w połowie murowane, a w połowie drewniane zabudowania). Odremontowany rynek stanowi centrum miasteczka, gdzie załatwić można właściwie wszystkie sprawy – tam znajdują się sklepy, bank, apteka, zakład ubezpieczeniowy i pogrzebowy, nieopodal straż pożarna, szkoła i przedszkole, świetlica dla seniorów, fryzjer, biblioteka i poczta. Ponad miasteczkiem wznosi się wysoka wieża okazałego kościoła.

Tkactwo nie jest już specjalnością wilamowian, choć działa tam jeden zakład odzieżowy produkujący kurtki i płaszcze – Biba Styl. Większość mieszkańców znajduje jednak zatrudnienie w licznych prywatnych firmach i zakładach w okolicy, m.in. usługowych, niektórzy nadal dojeżdżają do kopalń i zakładów przemysłowych w Bielsku, Brzeszczach, Oświęcimiu czy Czechowicach. Niewielkie gospodarstwa rolne zazwyczaj są tylko dodatkiem do innej pracy zarobkowej (Michalczyk 2001: 275). O małomiasteczkowości Wilamowic decyduje ich charakter. Tu naprawdę wszyscy znają wszystkich. Informacje, plotki, ciekawostki rozchodzą się bardzo szybko. W razie potrzeby można liczyć na błyskawiczną pomoc sąsiadów i znajomych, ale też trudno ukryć takie rzeczy, które wolałoby się zachować w tajemnicy.

Przed wojną Wilamowice z całą pewnością można było nazwać miasteczkiem wielokulturowym. Przodkowie współczesnych wilamowian przybyli na te tereny

w średniowieczu z daleka. Skąd dokładnie, nie ma pewności. Wiadomo natomiast, że w XIII wieku założono tu wieś na prawie niemieckim (Reyniak 2001), językoznawcy uważają, że osadnicy prawdopodobnie byli pochodzenia germańskiego (Wicherkiewicz 2003). Najważniejsze wydaje mi się jednak to, że przez całe stulecia potomkowie dawnych osadników zachowali swój własny wilamowski język (brzmiący germańsko, choć niektórzy uważają, że holendersko), własne tradycje i zwyczaje. Byli więc zawsze trochę inni, trochę obcy wśród polskojęzycznej większości i, co istotniejsze, także sąsiedzi uważali ich za obcych (Libera, Robotycki 2001). Niewiele wiadomo o dawnych dziejach Wilamowic. Pewniejsze informacje pochodzą z XVII wieku – już wtedy poza rolnikami w miejscowości pracowało wielu rzemieślników – krawców, kowali, piekarzy, szewców itd., więc Wilamowice przypominały nieco miasteczko (Barciak 2001: 100). Po rozbiorach Rzeczypospolitej stały się częścią monarchii Habsburgów i prawdopodobnie od tego momentu można mówić o poczuciu lokalnej tożsamości. Liczne swobody i przywileje przyznawane przez habsburskich zwierzchników doprowadziły do sytuacji, w której społeczność wilamowian powzięła decyzję o wykupieniu się z poddaństwa. Udało im się tego dokonać w 1808 roku. Właśnie kolejne dziesięciolecia – aż do wybuchu II wojny światowej były najlepszym czasem dla miasteczka i jego mieszkańców. Rozwijano warsztaty tkackie, w których wytwarzano świetnej jakości tkaniny, zorganizowano tkacką szkołę (Michalczyk 2001). Handlarze z Wilamowic rozwozili swoje tkaniny do wielu zakątków Europy, a nawet do Konstantynopola (Michalczyk 2001: 269). Z podróży handlowych kupcy wracali nie tylko bogaci, ale przywozili także różne obserwacje dotyczące innych miejsc i kultur, niektóre z nich (jak choćby melodie) włączali później do lokalnego obiegu.

Wilamowska prosperity przerwała wydarzenia II wojny światowej, a szczególnie to, co stało się tuż po wojnie. Ponieważ większość wilamowian podpisała volkslisty, przez powojenne władze, a także okoliczną ludność uznani zostali za zdrajców, za co spotkały ich różne prześladowania. By zapobiec aktom przemocy, władze zakazały używania języka wilamowskiego i noszenia wilamowskich strojów. Okoliczności te doprowadziły do celowego „zapominania” tych elementów własnego dziedzictwa, które kojarzone były „niemiecko”. Inne zaś elementy – takie jak muzyka i tańce, strój – wkrótce zostały zaprzęgnięte w projekt folklorystycznego prezentowania różnorodności kulturowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Znalazły swoich apologetów i „kreatorów”, stawały się zatem częścią polskiego dziedzictwa ludowego. Kładziono nacisk na walory estetyczne, wymazując kulturowy kontekst ich funkcjonowania. Czasy Polski Ludowej paradoksalnie przyczyniły się jednak do zachowania pewnych elementów kultury wilamowskiej, które, choć zmieniane lub wymyślane całkiem od nowa, przetrwały w repertuarze Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca „Wilamowice” kierowanego wówczas przez charyzmatyczną Jadwigę Stanecką (Małanicz-Przybylska 2018).

Dużo trudniejsze czasy nadeszły dla kultury wilamowskiej w latach 90. XX wieku. Państwowe dotacje na działalność zespołów regionalnych zaczęły się kurczyć, Cepelia

nie pomagała. Z drugiej strony kultury wilamowskiej nikt już nie prześladował, a tym samym poczucie konieczności walki o nią stawało się coraz słabsze. Język wilamowski znali już tylko najstarsi wilamowianie, naukowcy wieszczyli jego rychłą śmierć (Wicherkiewicz 2003). Z braku funduszy i personalnych nieporozumień przestał działać zespół regionalny. Tylko dzieci tańczyły jeszcze w zespole „Fil”.

Ten właśnie czas mógł stać się końcem odrębności kulturowej miasteczka. Ale właśnie wtedy – na początku lat 90. XX wieku urodzili się ludzie, którzy kilkanaście lat później postawili sobie za cel odbudowę, czy też jak sami mówią, rewitalizację wilamowskiej kultury – przede wszystkim języka, strojów, ale też pamięci o wilamowskiej historii. Ich celem stało się dokumentowanie i rekonstruowanie wybranych elementów lokalnego dziedzictwa. Jednocześnie, co mi wydaje się najbardziej interesujące, wciągając mieszkańców Wilamowic w różne podejmowane przez siebie działania, zaczęli aktywnie wpływać na sposób postrzegania lokalnego dziedzictwa i nowoczesne konstruowanie wilamowskiej tożsamości.

Dziedzictwo (re)konstruowane

Głównymi treściami, wokół których koncentruje się współczesna praca dziedzictwa w Wilamowicach, są wilamowski język, następnie wilamowskie stroje, w końcu zwyczaj i muzyka. Wszystkie one uwikłane są w narracje dotyczące postrzegania i rozumienia historii miasteczka. Kiedy po II wojnie światowej zakazano mówienia po wilamowsku, transmisja międzypokoleniowa została przerwana. Młodzi nie znali wilamowskiego, starsi w miejscach publicznych bali się nim porozumiewać, język ten w końcu stał się więc przede wszystkim kodem komunikacji najstarszego pokolenia. I właśnie ta dziwna mowa wilamowskich babć na początku XX wieku zainteresowała gimnazjalistę Tymoteusza Króla. Kilkunastoletni Tymeck dostał dyktafon i zaczął nagrywać różne „babcie”, przede wszystkim swoją dziecięcą opiekunkę. Ta pasja nagrywania, później także rozmów po polsku dotyczących historii i tradycji Wilamowic, stała się jego życiowym projektem. Tymoteusz Król zgromadził tysiące godzin materiałów. Z nagrań uczył się wilamowskiego, a później postanowił ten język wskrzesić, organizując darmowe lekcje wilamowskiego dla dzieci i młodzieży³. W 2007 roku z jego inicjatywy Biblioteka Kongresu Stanów Zjednoczonych wpisała język wilamowski do rejestrów języków świata (Sepiolo 2018).

Warto nadmienić, że wilamowskiego wcześniej niż Tymeck nauczał w miasteczku lokalny poeta Józef Gara, na którego lekcje uczęszczała druga ze współczesnych liderek wilamowskości, Justyna Majerska-Sznajder. Justyna i Tymeck byli kolegami ze szkoły.

³ Wszystkie powyższe informacje pochodzą z moich rozmów z Tymoteuszem Królem, który był moim głównym przewodnikiem po Wilamowicach zarówno w sensie przestrzennym, jak i społecznym. Tymoteusza Króla uważam także za swojego serdecznego znajomego, dlatego niekiedy posługuję się wyłącznie jego imieniem.

Najpierw połączyło ich zainteresowanie językiem wilamowskim, a później wszystkim, co wilamowskie. Jeszcze jako nastolatki zaczęli penetrować strychy i garaże sąsiadów, zbierając różne stare ubrania, ale też inne przedmioty należące do kultury materialnej. Później oboje zaangażowali się w działania Stowarzyszenia na Rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie” oraz Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca „Wilamowice”, przyczyniając się do jego reaktywacji.

Choć na studia wyjechali z Wilamowic, po ich zakończeniu wrócili i dziś aktywnie działają na rzecz dziedzictwa miasteczka. Pracują naukowo – oboje prowadzą badania i piszą doktoraty związane z Wilamowicami. Są także popularyzatorami wiedzy o Wilamowicach w mediach, podczas różnych imprez folklorystycznych, ale też w środowisku akademickim. Publikują teksty popularne i naukowe, zapraszają do współpracy innych badaczy. Ponadto intensywnie pracują lokalnie – nadal działają w miejscowych instytucjach, angażują się w prace i inicjatywy wilamowian, Justyna Majerska-Sznajder jest prezeską wspomnianego stowarzyszenia.

Kiedy zaczynałam badania w Wilamowicach, niemal każda rozmowa rozpoczynała się od próby wysłania mnie do Tymka lub Justyny. Gdy mówiłam, że to oni mnie tu właśnie przysłali, widziałam w oczach moich rozmówców pewien zawód, jakby czuli, że tylko ta dwójka naprawdę coś o Wilamowicach wie. Wielu wilamowian postrzega tych młodych aktywistów jako powierników swojej „spuścizny”, ma do nich zaufanie i przekazuje im swoje największe skarby. Słyszałam na ten temat wiele historii. Na przykład były kapelmistrz orkiestry dętej spisał i opracował melodie weselne, które opatrzył następującym wstępem:

Tymoteusz Król. Z wielką radością pragnę wspierać Twoją wolę ocalenia wszystkiego, co związane było z kulturą i obyczajami naszych przodków w Wilamowicach. W tym przewodniku piszę melodie grane przez orkiestrę i śpiewane przez weselników...⁴

Inni wilamowianie także dostrzegają i doceniają pracę liderów. Mówił mi o tym znany perkusista jazzowy, pochodzący z miasteczka:

Bo jak chodzi o Wilamowice, to on [Tymek – przyp. aut.] zawsze. Jak tylko hasło Wilamowice, to on tu zawsze jest gotowy, od razu. To się nazywa pozytywnie nakręcony. On jest z tych. On uczy tutaj, ten język, gdzieś programy, ma układy, przyjeżdżają telewizje.

Dla osób tańczących i śpiewających w zespole „Wilamowice” Tymek i Justyna stają się też wyroczniami, jeśli chodzi o poprawność kompletowania strojów na różne okazje oraz odpowiedniego wypowiedziania słów wilamowskich piosenek.

⁴ Napisany do Tymoteusza Króla list na głos odczytał mi jego autor. Wszystkie cytaty zapisane w niniejszej pracy kursywą są fragmentami wypowiedzi moich rozmówców.

Działalność tej dwójki na rzecz wilamowskiej wspólnoty bez wątpienia trudno przecenić. Sądzę jednak, że ta aktywność na wielu różnych polach przyczynia się nie tylko do zachowania dziedzictwa Wilamowic, ale także do jego wytwarzania. Jeśli, jak pisał David Lowenthal, dziedzictwo jest procesem zawłaszczania historii i nadawania jej wymiaru emocjonalnego (Lowenthal 1998), to moim zdaniem właśnie tak można określić część działań wilamowskich aktywistów. Najwyraźniejszym nurtem tego procesu jest wybieranie oraz uwypuklanie konkretnych wątków historycznych, które wyposażane są w określone znaczenia i sposoby wartościowania. W założeniu powinny następnie zostać zaakceptowane i zinternalizowane przez całą społeczność.

Z moich badań i obserwacji wynika, że w przypadku wilamowskich ruchów rewitalizujących tym wybranym na dziedzictwo momentem historycznym stają się powojenne prześladowania. Lokalni liderzy promują konkretną narrację historyczną dotyczącą tych wydarzeń i na niej opierają wiele swoich działań. W jednym z wywiadów prasowych Tymoteusz Król mówił być. „Mamy też inną historię. Nasza pamięć m.in. za sprawą powojennych prześladowań, jest inna, niż pamięć polska. Inaczej zapamiętaliśmy różne wydarzenia z przeszłości, jak choćby żołnierzy wyklętych i ich działalność czy volkslisty. Nasza pamięć lokalna jest inna” (Furtak 2020). W swoim tekście naukowym Tymoteusz Król pisał, że można współcześnie zostać publicznie upomnianym za używanie języka wilamowskiego na przykład w autobusie, a sytuacje takie interpretowane są przez ludzi jako podobne do tych z 1945 roku (Król 2016: 253). Przywoływanie i podkreślanie wagi prześladowań, które sprowokowane były innością wilamowian, można rozumieć jako próbę konstruowania konkretnej wizji historii. Na jej podstawie powstaje narracja tożsamościowa, która w dalszym ciągu ukazuje wilamowian jako obcych i poprzez tę obcość postrzeganych negatywnie. Justyna Majerska w jednym z wywiadów prasowych powiedziała tak: „Kiedy uczyliśmy wilamowskiego po domach, zdarzały się telefony ze skargami, że robimy to bezprawnie [...]. Pokutowało myślenie, że wilamowski powinien być już dawno zapomniany, bo wiązał się z pamięcią o powojennych prześladowaniach. I panowało przeświadczenie, że wokół Wilamowic ciągle żyją ci, którzy po wojnie krzywdzili Wilamowian”. Dalej w tym samym wywiadzie dodała: „W szkole Tymek słyszał od dzieciaków z innej miejscowości: Ty folksdojczu!” (Sepioło 2018).

Ostatnia wypowiedź, jak sądzę, odnosi się do dwóch przestrzeni – językowej (wilamowianie nie mówili po polsku) i historycznej (podpisali volkslisty – nie są więc Polakami). Sytuacja wyzywania chłopca takimi słowami w XXI wieku wydaje mi się niezwykle ciekawa. Jego koledzy nie mogli przecież pamiętać wydarzeń II wojny światowej, choć naturalnie mogli o nich słyszeć od pradziadków lub dziadków. Warto jednak zauważyć, że na początku tego stulecia prawie nikt nie mówił już po wilamowsku (Król 2016), więc świadomość dzieci z okolicy, że w Wilamowicach używa się innego języka, jeżeli była, to też raczej pochodziła z przestrzeni wyobrażeń potocznych (Geertz 2000). Zbigniew Libera i Czesław Robotycki, którzy robili badania na temat wyobrażeń o wilamowianach wśród mieszkańców gminy, pisali, że obcość także współcześnie jest

elementem postrzegania mieszkańców Wilamowic (Libera, Robotycki 2001). Badacze twierdzili jednak, że aktualnie największy wpływ na potoczny wizerunek wilamowian mają „światy zewnętrzne” (Libera, Robotycki 2001: 372), na które składały się przekazy medialne, działania lokalnych polityków zmierzające do promowania gminy, a także badania naukowe⁵. „[D]o Wilamowic i okolic zjeżdżały przez kilka lat liczne grupy studentów i ich uczonych opiekunów, co musiało wpływać na poglądy mieszkańców gminy indagowanych wielokrotnie na różne tematy” (Libera, Robotycki 2001: 373). Z ich badań wynika, że odmienny język faktycznie był jednym z elementów definiowania owej inności. Nie odnotowali jednak łączenia go z kwestiami politycznymi i dramatycznymi wydarzeniami II wojny światowej. Ludzie raczej opisywali ów język jako egzotyczny, niezrozumiały, tajemniczy, służący do obgadywania, co miało obrazować przezwisko „chołdy-bołdy”. Jego pochodzenie nie stanowiło ważnej ani nawet jasno określonej kwestii: „szwargocą tam jakimś serbsko-chorwackim, dolno-niemiecko-łużyckim” – powiedziała im jedna z rozmówczyń (Libera, Robotycki 2001: 385).

Znacznie więcej niż język negatywnych emocji wzbudzały takie cechy potocznie przypisywane wilamowianom, jak przekonanie o zamkniętym charakterze tej społeczności i wrogie nastawienie do ludzi z zewnątrz. Rozmówcy Robotyckiego i Libery mówili jednak również o wilamowskiej pracowitości i wynikającej z niej zamożności, o kulturze osobistej, dbaniu o porządek. A zatem ten obraz nie był jednoznacznie negatywny. Mnie udało się usłyszeć podobne wypowiedzi. Jedna z moich rozmówczyń mówiła:

Tata mi opowiadał, że dawniej, to tu nie mógł nikt przyjść obcy. Tylko między sobą. Wilamowian z wilamowianką. Nie dopuszczali, żeby przyszła obca dziewczyna. Chłopak to nawet podobno dostał od wilamowianów, jak tu przychodził, tak mi tata opowiadał, że jak przyszedł do jakiejś wilamowianki, to mu wpieprzyli.

Wszystkie jej słowa dotyczyły jednak przeszłości. Inny mężczyzna mówił natomiast, że wilamowianie uważają się za lepszych i oceniają innych pod względem majątności: *Lepszy, bo jest stąd i lepszy, bo ma tu kasę. Też na to patrzą ci rodowici wilamowianie*. Wiele osób mówiło mi jednak, że dziś nie ma już większego znaczenia, czy pochodzi się z Wilamowic, czy z okolicy, że zanikają różnice między mieszkańcami gminy, coraz więcej jest też małżeństw wilamowian z nie-wilamowianami, nawet w zespole regionalnym tańczą nie-wilamowianie i nikomu to nie przeszkadza.

Czy zatem do dziś wilamowianie są prześladowani, jak w czasach powojennych, za swoją niepolską tożsamość? Czy pozostała w nich trauma, która wymaga przepracowania? Nie wiem, mnie nie udało się odnaleźć takich treści podczas badań w Wilamowicach. Ponadto dla większości moich rozmówców tożsamości polska i wilamowska wcale nie

⁵ Podobny proces popularyzacji treści wilamowskich dostrzegł także Tymoteusz Król (Król 2016).

były rozłączne, ani tym bardziej przeciwstawne. Czuli się Polakami i jednocześnie szczyli się swoją lokalnością, wyjątkową kulturą małej ojczyzny. Zdecydowanie podczas rozmów, jakie prowadziłam z wilamowianami, ich historia i dziedzictwo objawiały się jako powód do dumy, a nie przyczyna traumy.

Zresztą powody, dla których mieszkańcy Wilamowic (nie tylko rodowici wilamowianie, co warto podkreślić) angażują się w różne działania na rzecz rewitalizacji dziedzictwa, są bardzo różne. Liderom wilamowskości udało się zaszczerpić zarówno w młodych, jak i w starszych mieszkańcach przekonanie, że „wilamowskość” może być atrakcyjna nie tylko jako folklorystyczna ciekawostka do prezentowania na zewnątrz, ale także jako sposób lokalnego działania. Taką oazą codziennego celebrowania wilamowskości są m.in. próby zespołu „Wilamowice”. Oczywiście przyszłe występy stają się motywacją do pracy, jednak mam wrażenie, że nie one są tu najważniejsze. Zespół jest jedną z niewielu (a może wręcz jedyną) propozycją zagospodarowania wolnego czasu, która jednocześnie wytwarza poczucie wspólnoty zakorzenionej w lokalności, łączy ludzi w różnym wieku (od 8 do ponad 90 lat), jest formą fizycznej rekreacji i daje okazję do wyjazdów. Podczas prób członkowie ćwiczą poszczególne układy, ale przede wszystkim są razem, rozmawiają o ważnych dla miasteczka sprawach, plotkują, świętują swoje urodziny itd. Muzyka i taniec stają się zatem pretekstem do bycia razem. Jeden licealista, członek zespołu uczący się w Brzeszczach, tak o tym mówił:

Ogólnie wesoło jest w zespole, naprawdę. Jak byście byli na jakimkolwiek wyjeździe za granicą, to jest „tak” (pokazuje ręką gest, że jest git – przyp. aut.). W sumie to też przyciąga ludzi tych nowych, jak się im opowiada. W szkole, jak im opowiadam, jak fajnie było na jakimś wyjeździe, to często: o kurcze, szkoda, że nie jestem z Wilamowic, bo bym chodził.

Inna osoba podkreślała wspólnotowy wymiar zespołu:

w ogóle jesteśmy jak taka rodzina. Zdarzają się sprzeczki, ale ogólnie to wszyscy wszystkich szanują... No bo my tam jesteśmy zżyci z sobą dosyć, taka prawda.

Jednocześnie, z inicjatywy liderów wilamowskości wśród członków zespołu pewne treści dotyczące dziedzictwa stają się nie tylko obecne, ale i ogromnie ważne. Oczywiście z ust wielu moich rozmówców w każdym wieku padały deklaracje podobne do tej: *No głównie siedzę w zespole dla tych występów, dla pokazywania tej naszej kultury i tak dalej.* W trakcie moich badań zauważyłam także, że szczególnie członkinie zespołu ogromną wagę przywiązują do wilamowskich strojów – rozmawiają o nich, radzą się wzajemnie w kwestiach kompletowania, czasami nawet kłócą lub krytykują za nieodpowiednie ubranie. Wiele z pań dopiero po dołączeniu do zespołu zaczęło w ogóle zabiegać o posiadanie elementów wilamowskiego ubioru.

Ja jeszcze pracowałam, miałam podopieczną taką panią ... i ona tam miała odziewaczkę. To się pytałam, czy mogę wziąć, no to mi dała tą odziewaczkę. A zaraz naprzeciwko to taka pani też miała taką spódnice pasiastą i mówi: jak chcesz, to se to weź. No a mówi, jak nie chcesz, to daj Tymkowi... Przymierzyłam, mówię, dobra jest na mnie, no to se wzięłam. Tylko oplecek to był taki malutki... No to oplecek mi zaś Danusia uszyła. Czepki też mi Danusia poszyła, co jej resztki zostały z tych oplecków... To tyle tylko mam. A bluzkę to też dostałam za coś, też właśnie od tej Foksowej... Wzięłam trzy takie chustki i poszłam do tej Foksowej. I mówię: pani Foksowo, uszyjcie mi oplecek, ja tu przyniosłam trzy chustki. Ona tak ogląda: a wiesz co, ja bym se te chustki wzięła. A to se weźcie, mówię, ale oplecek najwyżej będę mieć zespolowy. Ale że nie chciałam żadnych pieniędzy, to wzięłam mi uszyła tą białą jypłę⁶. To ja ci uszyję jypłę, będziesz mieć swoją. No dobra.

Zespołowa młodzież także zwraca uwagę na strój. Niektórzy używają jego elementów poza sceną – w życiu codziennym jako oryginalny dodatek do współczesnych ubrań (Król 2020b). Fotografie w strojach wykorzystywane są jako zdjęcia profilowe na Facebooku zarówno przez młodzież jak i starszych Wilamowian. Sądzę, że kwestie oryginalności i poczucia wyjątkowości stają się też motywacją młodzieży do nauki języka wilamowskiego. Przekonywał mnie o tym jeden z moich rozmówców:

To jest plus – można rozmawiać ze znajomymi. Na przykład stoję z kolegą i mamy ochotę poobgadywać znajomych, co stoją obok, no to możemy po wilamowsku. No wiadomo, jak to jest – nie rozumiem. To jest, że tak powiem, chamskie, ale przydatne, do takich tajnych rozmów.

Wielu wilamowian – szczególnie młodych, na swoich profilach na Facebooku używa także nie polskich, a wilamowskich imion i nazwisk. To wygląda bardzo oryginalnie i jednocześnie staje się sposobem publicznego deklarowania lokalnej tożsamości. Jednak większość wilamowian nie potrafi mówić po wilamowsku. Jeden z młodych chłopaków żalił się w taki sposób:

Na grupie zespołu regionalnego, co wrzuca [Tymek – przyp. aut.] wszystko jest po wilamowsku. No i ci, co nie rozumiem, to zaraz tam piszą i on pisze sprostowanie, polskie po prostu. Albo na przykład mamy spotkanie, próba jest o 18. I nagle jest zły, bo połowa ludzi nie przyszła. No bo nie wiedzieli. Ja czasami też jestem zły, bo widzę, że coś napisał i dzwonię do kolegi i pytam: e ty mi powiedz, co tam Tymek napisał, bo nie rozumie.

⁶ Jypła to biała koszula z szerokimi rękawami, często haftowana, którą wilamowianki zakładają w stroju regionalnym pod oplecek (por. Król 2020a).

Nawet ci, którzy uczą się tego języka, raczej nie używają go w sytuacjach codziennych. Obserwowałam to na przykład podczas jednej z letnich młodzieżowych imprez, zorganizowanej w przydomowym ogródku. Tymoteusz Król zwracał się do uczestników zabawy po wilamowsku i tylko wtedy niektórzy mu odpowiadali w tym języku. Miałam jednak poczucie, że ta sytuacja wydaje im się nienaturalna. Między sobą mówili wyłącznie po polsku. Natomiast absolutnie spontanicznie i dla własnej przyjemności podczas tej samej imprezy młodzież w pewnym momencie zaczęła tańczyć wilamowskie tańce – odtwarzać układy sceniczne znane z zespołu. Umiejętność wilamowskiego tańca jest czymś, co ich łączy i pozwala dobrze się bawić także w sytuacji całkiem niescenicznej. Tańczyli dla siebie i własnej przyjemności, czego nie można powiedzieć o posługiwaniu się językiem wilamowskim.

Towarzyskie względy stały też za powodzeniem próby reanimacji lokalnego zwyczaju wielkanocnych śmierników. Ubrani w kolorowe stroje i maski chłopcy chodzą w noc między Wielkanocą a lanym poniedziałkiem po domach, oblewają tam dziewczyny wodą, a jednocześnie tańczą, bawią się itd. Współcześnie jest to zabawa w kręgu wtajemniczonych znajomych.

Grupa jest taka, że po prostu zespołowa, że ci, co z zespołu są, to chodzą... Jak się wejdzie do tego domu ... no to wtedy Tymek ma taki przykaz, że on cały czas prawie gra na tym akordeonie... A my tam chwilę posiedzimy, chwilę się pośmiejemy, a głównie to się bierze dziewczyny i się tańczy, albo panią domu, jak jest to też.... No to idziemy tam po kolei, kogo znamy, przez Wilamowice. Często jest tak, że kończymy około 5, 6 nad ranem, znajdujemy sobie jakąś miejscówkę, żeby położyć się spać do tej 8. Wstajemy, idziemy do kościoła na 9, no i jakoś trzeba przeżyć do południa i iść spać. Najgorsze jest to, że jak to się stało takie popularne, i telewizja zaczęła przyjeżdżać, i oni trochę zaczynają zawadzać, że tak powiem.

W lany poniedziałek bardzo wielu przebranych chłopaków wychodzi na rynek, żeby oblewać dziewczyny wodą lub nawet wrzucać je do przyciągniętej przez siebie wanny. Ten zwyczaj cieszy się wielką popularnością wśród wielu chłopaków z Wilamowic, interesuje także dziennikarzy, którzy co roku oblegają centrum miasteczka, żeby mieć jak najlepsze zdjęcia z tego wesołego wydarzenia. Nieraz zdarzyło się, że w ferworze walki reporterzy byli potrącani, młodzież wpadała na kamery, wywiązywały się nieporozumienia – dlatego mój rozmówca mówił, że prasa „zawadza” – co świadczyłoby o tym, że zabawa nie jest na pokaz.

Czytelnicy z pewnością zauważyli, że w wielu opowieściach moich rozmówców pojawia się Tymoteusz Król jako uczestnik i inicjator pewnych działań. To ważne – wydaje mi się, że jednym z kluczy do sukcesu liderów wilamowskości jest nie tylko organizowanie, ale też uczestniczenie, dawanie przykładu. Mogłabym przytoczyć podobne historie dotyczące wskrzeszenia działalności grup kołędniczych, nagrywania rekonstrukcji dawnych obrzędów czy organizowania na potrzeby publikacji sesji

zdjęciowej, w której modelami zostali mieszkańcy Wilamowic w każdym wieku. Dużym przedsięwzięciem, o którym głośno było w okolicy, a które stało się całkiem wyjątkowym działaniem promującym wilamowskie dziedzictwo był prawdziwy ślub Justyny Majerskiej i Rafała Sznajdera. Para zaangażowała wielu mieszkańców w przygotowania i próbę przypomnienia niektórych tradycyjnych elementów dawnych wilamowskich wesel. W ogromnym skrócie wyglądało to następująco: para młoda i główni bohaterowie ubrani byli w stroje wilamowskie. Orszak z kapelą z domu młodego udał się do domu młodej, gdzie wykonywano odpowiednie wilamowskie piosenki. Potem z kościoła wszyscy szli pieszo do sali weselnej przy akompaniamencie wilamowskich marszy. Odbyły się też tradycyjne oczepiny, ze zdejmowaniem czepców i przekazaniem młodej mężowi.

Wiele dziewczyn mówiło mi podczas tej uroczystości, że zazdroszczą Justynie, że też by tak chciały. Takie wypowiedzi są znaczące, bo pokazują, że wilamowskość nawet przez młodzież może być traktowana jako coś atrakcyjnego. Krzysztof Kowalski pisał, że dla rozumienia dziedzictwa przeszłość nie jest wcale kluczowa. Najważniejsze stają się potrzeby terażniejsze, współcześni ludzie, depozytariusze dziedzictwa (Kowalski 2013). Liderzy wilamowskości doskonale to wiedzą. Kolejnym ich doskonałym (z punktu widzenia popularyzacji dziedzictwa) pomysłem było zorganizowanie młodzieżowego teatru, który wystawia przedstawienia w języku wilamowskim. Na początku pomysłodawcy na warsztat wzięli popularne wśród młodzieży tematy – pokazali „Małego Księcia”, następnie „Hobbita”. Tekstom aktorów – wyłącznie po wilamowsku⁷, towarzyszyły też piosenki będące coverami znanych przebojów, również wykonane w lokalnym języku. Szczególnie „Hobbit” budził entuzjazm młodych wilamowian. Mogli pokazać na scenie coś, co jest im bliskie, co znają i lubią, jednocześnie wykorzystując umiejętności zdobyte na lekcjach języka wilamowskiego. Następnie postanowiono wystawić napisany w 1921 roku dramat lokalnego poety – Floriana Biesika, „Uf jer wełt” („Na tamtym świecie”). Dramat wzorowany na „Boskiej komedii” Dantego opowiada historię poety, zabiera też widzów w zaświaty, ukazując historię wilamowskiego języka. Reżyserzy, Justyna i Tymek, dopisali ostatnią scenę, w której język, dzięki działaniom rewitalizacyjnym, znów „żyje”.

Końcówka jest dodana, ta co podchodzi już pod rewitalizację tego, bo to jednak trzeba było trochę propagandy w to wałnąć, żeby było wiadomo, że jednak trzeba kulturę krzewić i w ogóle. I co się dzieje z ludźmi, którzy są przeciwni krzewieniu kultury. Będzie morał taki jakby. Nie wszyscy aktorzy byli zachwyceni: W sumie to większość tak negatywnie podeszła do tego przedstawienia „Uf jer wełt”, w sensie, że większość nie za bardzo chce dramatów grać. Więc liczymy na to, żeby to szybko zagrać, nie żeby nikomu się to nie spodobało, tylko żeby nie było chętnych na więcej.

⁷ Spektakle mają napisy w języku polskim.

Świadomość kulturowej wagi tekstu Biesika została jednak podkreślona.

No powiem „Piekło” Dantego było ciekawsze. No, ale to jest nasze. No, ale ogólnie to wszyscy czekamy, żeby to skończyć i duża część chce teraz jakąś komedię. Już nawet mieliśmy pomysł, z częścią ekipy chcieliśmy „Zemstę” machnąć. To by było fajne.

Nie „machnęli” jednak Fredry. Kolejny spektakl przygotowany przez grupę to właśnie „Odziewaczka” – „Ymertihła”, od opisu której rozpoczęłam niniejszy tekst. To przedstawienie skupia się już niemal wyłącznie na najtrudniejszych i najbardziej dramatycznych momentach w historii Wilamowic – wojnie i powojennych prześladowaniach. Ukazuje wilamowian w centrum międzykulturowego piekła, w którym zarówno Polacy, jak i Niemcy stają się prześladowcami. Justyna Majerska-Sznajder w wywiadzie dla TVP3 mówiła, że „scenariusz powstał na zasadzie wspomnień rodzinnych, które młodzież zbierała przez jakiś czas i tak jakby złączyła w jedną wspólną całość” (TVP3 2018). Przedstawienie powstawało już po zakończeniu przeze mnie badań, nie mogłam zatem porozmawiać z wilamowianami o procesie jego tworzenia. Z moich wcześniejszych rozmów wynika jednak, że kwestie krzywdy i nierozliczonych rachunków jako ważny składnik budowania lokalnego dziedzictwa pojawiały się przede wszystkim w ustach liderów wilamowskości. Poza nimi podobne treści usłyszałam tylko raz od ponad 90-letniej pani, której życie naznaczone było osobistymi dramataми dotyczącymi nie tylko powojennych prześladowań. Tymoteusz Król w wywiadzie mówił: „To jest nasza wizja świata i nasz język. I my chcemy mówić w tym języku i nadal naszą wizję świata kultywować” (TVP3 2018). Te słowa wydają mi się kluczowe dla zrozumienia całego procesu intensywnej pracy dziedzictwa. Jego liderzy są świadomi własnej pracy, a także faktu, że kultywują konkretną wizję świata. Są świadomi, że dziedzictwo to określona lektura przeszłości (Kowalski 2013), proces, który wciąż potrzebuje reinterpretacji, aktualizacji, zaś „wszelkie interwencje w dziedzictwo [...] zmieniają ich [ludzi – przyp. aut.] stosunek do tego, co robią. [...]. Modyfikują sposób, w jaki ludzie rozumieją swoją kulturę i postrzegają siebie samych” (Kirshenblatt-Gimblett 2011: 127). Czas pokaże, czy ta właśnie wizja wilamowskiego dziedzictwa traumy stanie się tą oficjalną, zinternalizowaną i dyskursywnie usankcjonowaną (por. Smith 2006). Ciekawe też, na ile uda jej się współlistnieć z dziedzictwem postrzeganym jako lokalna oryginalność, powód do dumy i wspólnotowość, bo takie moim zdaniem postrzeganie dziedzictwa w Wilamowicach wciąż dominuje i za to również w dużej mierze odpowiedzialni są liderzy. Ciekawe w końcu, jak długo zainteresowanie rewitalizacją dziedzictwa będzie trwało, czy za parę lat znajdą się nowi, młodszy liderzy, którzy będą w stanie jeszcze bardziej zaktualizować treści przeszłości i uczynić je atrakcyjnymi dla nowych pokoleń wilamowian.

Bibliografia

- Barciak A. 2001. *Pochodzenie mieszkańców* [W:] A. Barciak (red.), *Wilamowice: przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy, 98–115.
- Galusek Ł., Jagodzińska K. 2014. Hasło: *dziedzictwo* [W:] M. Saryusz-Wolska, R. Traba (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 496–500.
- Furtak E. 2020. *Kraina wyklętego języka powinna być strefą wolną od nienawiści*. Gazeta Wyborcza Bielsko Biała – wydanie internetowe: <https://bielskobiala.wyborcza.pl/bielskobiala/7,88025,25768477,kraina-wykletego-jezyka-powinna-byc-strefa-wolna-od-nienawisci.html>, 02.01.2021.
- Gillman D. 2010. *The Idea of Cultural Heritage. Revised Edition*, Cambridge-New York: University Press.
- Geertz C. 2000. *Mysł potoczna, jako system kulturowy* [W:] *Interpretacje kultur, wybrane eseje*, Kraków: WUJ, 81–100.
- Kirshenblatt-Gimblett B. 2011. *Od etnologii do dziedzictwa. Rola muzeum*, przeł. K. I. J. Sieliccy, *Etnografia Nowa* 3, 125–136.
- Kowalski K. 2013. *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Król T. 2016. *Czym jest dla dzisiejszych Wilamowian język wilamowski? Różne funkcje, różne postawy językowe*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 55, 241–264.
- Król T. 2020a. *Strój kobiety w latach 1945–2000* [W:] B. Chromik et al. (red.) *Wilamowianie i ich stroje*, Warszawa: Wydział „Artes Liberales” UW, 143–214.
- Król T. 2020b. *Strój kobiety we współczesności 2000* [W:] B. Chromik et al. (red.) *Wilamowianie i ich stroje*, Warszawa: Wydział „Artes Liberales” UW, 215–238.
- Libera Z., Robotycki C. 2001. *Wilamowice i okolice w ludowej wyobraźni* [W:] A. Barciak. (red.) *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy w Wilamowicach, 371–400.
- Lowenthal D. 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Małanicz-Przybylska M. 2018. *Dziedzictwo jako proces i działanie – wytwarzanie dziedzictwa w Wilamowicach, Dziedzictwo Kulturowe Wsi t. 2*, 75–90.
- Małanicz-Przybylska M. 2019. *Bez muzyki, bez śpiewu nie ma świata. Muzyka w Wilamowicach*. Warszawa: Wydział „Artes Liberales” UW.
- Michalczyk M. 2001. *Zajęcia ludności*, [W:] A. Barciak (red.) *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy w Wilamowicach, 271–278.
- Reyniak, J. Z. 2001. *Osadnictwo pradziejowe i wczesnośredniowieczne. Stanowiska osadnicze do XVIII w.* [W:] A. Barciak (red.), *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Wilamowice: Urząd Gminy w Wilamowicach, 71–81.

- Shils E. 1984. *Tradycja*, przeł. J. Szacki [W:] J. Kurczewska, J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa: Czytelnik, 30–89.
- Sepiolo M. 2018, *Małe Wilamowice od ponad 700 lat mają własny język. Wiele wskazuje, że zostanie ocalony od zapomnienia*. *Gazeta Wyborcza – wydanie internetowe*, <https://weekend.gazeta.pl/weekend/1,177334,24300944,male-wilamowice-od-ponad-700-lat-maja-wlasny-jezyk-wiele-wskazuje.html>, 03.01.2021.
- Smith L. 2006. *Uses of Heritage*, Londyn–Nowy Jork: Taylor & Francis Ltd.
- Smith L. 2016. „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy wielokrotnie odbicie?, *Rocznik Antropologii Historii* VI (9), 25–44.
- Wicherkiewicz T. 2003. *The Making of Language; The case of idiom of Wilamowice*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter.
- TVP3 Katowice 2018. „Ymertihła” na zakończenie Dni Języka Ojczystego. <https://katowice.tvp.pl/36163336/ymertihla-na-zakonczenie-dni-jezyka-ojczystego>, 03.01.2021.

Autorka:

Dr Maria Małanicz-Przybylska

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

Żurawia 4, 00-503 Warszawa

e-mail: maria.malanicz-przybylska@uw.edu.pl

Magdalena Tobała-Feliks
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5421-9484>
Szkola Doktorska – Uniwersytet Śląski

**Dąbrówka Wielka – wieś w mieście.
Animacja zaangażowana w zachowaniu miejscowego
stroju ludowego (mediacja na styku etnologii
i performatyki)**

**Dabrówka Wielka – a village in the city.
Animation involved in the preservation of local folk costume
(mediation at the borderline between ethnology and
performance)**

Abstract

In the article I introduce actions concerning the broadly understood revitalization (revival, restoration) of folk costume, undertaken in the village of Dąbrówka Wielka in Piekary Śląskie district. I examine grassroots initiatives aimed at preserving the custom of wearing local folk costumes and at demonstrating local identity and attachment to tradition. These projects can be classified as a *magnum opus* of the so-called engaged animation, turning modern folk costume wearers into protagonists of pageants that form a specific type of historical reenactment.

Keywords: science about culture and religion, folk costume, Rozbark costume, engaged animation, local community, Dąbrówka Wielka

W artykule przybliżam działania dotyczące szeroko rozumianej rewitalizacji (ożywienia, przywrócenia) stroju ludowego podejmowane w miejscowości Dąbrówka Wielka, dzielnicy Piekar Śląskich. Analizuję inicjatywy oddolne zmierzające do zachowania zwyczaju noszenia miejscowego stroju ludowego oraz manifestujące lokalną tożsamość i przywiązanie do tradycji. Przedsięwzięcia te można zakwalifikować jako

magnum opus tzw. animacji zaangażowanej, czyniącej współczesnych nosicieli stroju bohaterami widowisk wpisujących się w specyficzny rodzaj odtwórstwa historycznego.

Słowa kluczowe: nauki o kulturze i religii, strój ludowy, strój rozbarski, animacja zaangażowana, społeczność lokalna, Dąbrówka Wielka

Odebrano / Received: 19.01.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Wprowadzenie

Fascynacja strojem ludowym widoczna jest na wielu płaszczyznach. Historia zainteresowania strojem chłopskim wiąże się jednak głównie z historią etnografii. Szczególny typ kompetencji tej dziedziny nauki sprawił, że jej reprezentanci bardzo szybko odczuli potrzebę zdynamizowania działań na rzecz ocalenia dawnych wartości – treści usankcjonowanych tradycją, artefaktów materialnych oraz określonych typów postępowania i rozumienia świata, czyli tzw. ukrytego wymiaru kultury (Bazielich 1977: 3–4). Strój ludowy będący jednocześnie narzędziem konstruowania kultury, elementem namacalnie manifestującym dziedzictwo kulturowe oraz emanacją indywidualnej świadomości mieszkańców dawnej (historycznie rozumianej) wsi już we wczesnej fazie działań ludoznawców i etnografów zajął w ich badaniach istotne miejsce. Dawniej stanowił on przekaz ściśle skodyfikowany z przestrzenią, w której funkcjonował. Określenie stroju mianem ludowego nierozzerwalnie wiązało go zatem z chłopską warstwą społeczeństwa, wskazując nie tylko na pochodzenie użytkowników stroju, ale również charakteryzując jego wytwórców (Brzezińska 2013: 15–16). Mieszkańcy wsi zwracali uwagę na najdrobniejsze szczegóły regionalnego ubioru paradnego, który pełen był symbolicznych odniesień. Tak jak i dziś – był również łącznikiem z tradycją przodków. Odzwierciedlał on też w różnym stopniu indywidualne historie, nie zawsze w porę zarejestrowane. Stąd współczesne opowieści o strojach ludowych bywają zwykle narracją stworzoną na bazie obiektów tożsamyh dla określonej grupy społecznej, nie zaś indywidualnego nosiciela stroju. Tym samym biografia przedmiotu cały czas zostaje w cieniu, nie ujawniając się. Przypadek Dąbrówki Wielkiej jest zatem o tyle niezwykły, że mamy tu do czynienia z wciąż „żywą tradycją” noszenia miejscowego stroju ludowego. Nie jest to zainteresowanie wtórne, dlatego w wielu przypadkach jesteśmy w stanie orientacyjnie ustalić personalia pierwotnego właściciela danego stroju (należy on z reguły do przodków obecnych posiadaczy konkretnych kompletów odzieży paradnej). Pomimo że z ogromnej puli oryginalnych elementów strojów ludowych obecnych w przeszłości zostało ich w tej dawnej wsi współcześnie niewiele¹, wciąż jest to znaczący zbiór kolekcji prywatnych – w porównaniu z ościennymi miejscowościami.

¹ Sporo miejscowych strojów ludowych przekazano (za pośrednictwem darowizn lub w drodze zakupu) do różnych placówek muzealnych, np. Muzeum Śląskiego w Katowicach, Muzeum Górnośląskiego

Głównym celem mojego artykułu stanie się próba ukazania osobistych predylekcji osób zaangażowanych w eksploatację dziedzictwa kulturowego wyrażanego za pomocą stroju rozbarskiego² (adekwatnego dla obszaru Dąbrówki Wielkiej), traktowanego nie tylko jako ubiór zakładany na szczególne okazje, ale przede wszystkim element istotny w strategii budowania tożsamości regionalnej. Działania zmierzające w kierunku świadomego powrotu do uświęconej tradycją formy stroju ludowego postrzegam w kategorii swoistej nadbudowy wobec tożsamości lokalnej. Znacząca jest również promocja owego stroju wychodząca poza obręb grupy mieszkańców Dąbrówki Wielkiej³. Opiera się ona na świadomym kreowaniu wizji istnienia tu pewnej „enklawy stroju ludowego” (reprezentującego wspomniany typ rozbarski). W świadomości społecznej mieszkańców miast górnośląskich Dąbrówka Wielka niemal automatycznie kojarzy się z wyobrażeniem kobiet w stroju ludowym charakterystycznych dla Górnego Śląska (badania własne). Jest to jedno z miejsc na mapie Górnego Śląska (obok bytomskiego Rozbarku i świętochłowickich Lipin), w których tradycja noszenia stroju przetrwała najdłużej, a współcześnie jest świadomie wykorzystywana nie tylko dla samej promocji stroju rozbarskiego, ale także integracji społeczności lokalnej opisywanego obszaru. Konstrukcja ta nabiera realnego znaczenia za sprawą osób dysponujących sporą wiedzą odnośnie do konwencji, w jakich osadzony był tutejszy strój ludowy. Transponując tę wiedzę, świadomie wpływają one na postrzeganie miejscowego stroju ludowego jako nieustannie ewoluującego fenomenu kultury. Osoby te (nazywane dalej: animatorami/animatorkami) nie skupiają się jednak wyłącznie na obiekcie, jakim jest ta specyficzna forma odzieży (strój ludowy), ale – co znaczące – również na kształtowaniu pewnych postaw przejawianych względem parady (uroczystej, odświętnej) wersji tegoż stroju. Warto zaznaczyć, iż całościowo podejście to wpisuje się w zaproponowane przez Marka Krajewskiego pojęcie *etnologii ubioru*. Strój ludowy funkcjonujący w tym kontekście, choć postrzegany nadal jako tradycyjny, ze względu na odmienne realia życia społeczno-kulturowego swoich nosicieli możemy zatem współcześnie określić mianem *neostroju*⁴ (tradycyjnego w formie, jednak konotu-

w Bytomiu, Muzeum Historii Katowic, Muzeum Miejskiego w Zabrze czy Muzeum Powstań Śląskich w Świętochłowicach (wybrane instytucje). W chwili, gdy etnografowie reprezentujący wspomniane placówki gromadzili zbiory, strój ludowy zanikał – był niemal nieuchwytny w terenie. Wyjątkiem była Dąbrówka Wielka, której mieszkańcy wciąż dysponowali licznymi artefaktami interesującymi badaczy stroju regionalnego, stąd też jego szeroka reprezentacja w zbiorach muzealnych.

² Strój rozbarski stanowi najbardziej rozpoznawalną reprezentację stroju ludowego ludności wschodniej części Górnego Śląska (nierozdzielnie związany jest z jego najsilniej uprzemysłowionym obszarem). W kilku odmianach zróżnicowanych pod względem zdobnictwa (nie zaś w samym typie) obejmował swym zasięgiem ziemie bytomską, raciborską oraz opolską. Stopniowo jednak pod wpływem różnych czynników zarysowało się bardziej widoczne zróżnicowanie poszczególnych elementów tych strojów (zob. Bazieli 2002: 29–32; Toboła-Feliks 2020: 186–187).

³ Współczesne działania promocyjne ułatwione są dzięki sieci Internet, w tym mediom społecznościowym (zob. np. <https://www.facebook.com/dombrowkawielfka>, 7.01.2021).

⁴ Konstrukcja słowna zainspirowana wykładem dr. Jarosława Eichstaedta zatytułowanym *Z muzealnego magazynu w teren, ale czy z powrotem?* wygłoszonym w trakcie ogólnopolskiej konferencji naukowej

jącego odmienne aniżeli pierwotnie funkcje). W artykule celowo jednak pozostaną przy nazewnictwie niepoprzedzonym przedrostkiem *neo*, choć nieco poszerzę rozumienie stroju ludowego. Ten w ujęciu historycznym postrzegać będę jako formę odświętnego i obrzędowego ubioru chłopskich warstw społeczeństwa⁵, mogącą wyrazić tożsamość w odniesieniu do regionu geograficznego lub danego okresu w przeszłości; wskazującą jednocześnie miejsce jednostki w systemie stratyfikacji społecznej, informującą o jej stanie cywilnym oraz nawiązującą do konkretnego wycinka roku liturgicznego tudzież obrzędowej roli nosiciela, wyróżniającą się szczególną formą detali zdobniczych oraz jakością tkanin, z których został uszyty (Biernacka 1976: 379). W kontekście współczesnym będę natomiast interpretować strój jako specyficzną formę kultywowania tradycji przodków, wykraczającą znacznie poza swe kanoniczne ramy (chodzi nie tylko o wierne odtworzenie pewnego wzorca, ale także wpływanie na swojego aktualnego/faktycznego nosiciela). Stanowi to zatem rodzaj estetycznej ekspresji wyrażającej potrzebę emanacji własnego *ja*, wyraźnego zaznaczenia swojej obecności na tle grupy własnej poprzez odgrywanie określonej roli, opartej na głęboko zakorzenionych wartościach, stanowiących niejako pomost pomiędzy terażniejszością a dziedzictwem przodków. Jest to jednak strój pozbawiony autentycznej funkcji semantycznej czy też wierzeniowo-magicznej (ta ostatnia zostaje zastąpiona przez aspekt kreacyjno-ludyczny)⁶.

Strój ludowy jako narzędzie integrowania grupy własnej

Animacja środowisk lokalnych stanowi zagadnienie interdyscyplinarne. Ustalenie jej zwartej definicji wciąż pozostaje otwarte. Dydaktyka tego rodzaju polega na tworzeniu określonych postaw wobec tradycji. Składa się na nią zespół różnorodnych elementów, wśród których wiodącą rolę pełnią aktywne metody edukacyjne, dające pole do popisu animatorom (edukatorom) przekładającym idee animacji na praktyczne współdziałanie z członkami określonej społeczności lokalnej. Rola animatora polega na pobudzaniu do działania – dawaniu pewnego impulsu. W określonych sytuacjach zdarza się, że impuls

Z terenu do muzealnego magazynu. Metodologiczne wyzwania w badaniach odzieży tradycyjnej (organizatorzy: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – oddział w Lublinie, Sekcja Stroju Ludowego działająca przy ZG PTL, Muzeum Narodowe w Lublinie). Konferencja odbyła się 20 listopada 2020 roku na platformie Zoom.

⁵ Odniesienia do nosicieli stroju ludowego (chłopskiej warstwy społeczeństwa) wpłynęły na określanie go mianem chłopskiego (termin ten z języka potocznego przeniknął także do literatury naukowej, odnosząc się do kompletów paradnych, nie należy utożsamiać go zatem z odzieżą noszoną przez chłopów w dni powszednie). W tradycji śląskiej sformułowanie *strój chłopski* jest synonimicznie z określeniem *strój ludowy*, a same nosicielki stroju nazywa się wprost *chopionami*. Strój ten przede wszystkim wyróżniał chłopów na tle innych stanów, przy czym traktowanie stroju lub niektórych jego składników jako dobra majątkowego można odnieść głównie do tej grupy chłopów (gospodarzy), którzy posiadali środki na realizację takich potrzeb (Bittner-Szewczykowa 1976: 11).

⁶ Strój ludowy nie pozwala obecnie umiejscowić jednostki w strukturze społecznej. Nie odczytamy z niego zatem pozycji ekonomicznej właściciela czy też jego stanu cywilnego.

ten płynie z wnętrza danej zbiorowości, wychodząc od osób, które niejako intuicyjnie i samorzawnie stają się animatorami. Działania te odnosząc się do założeń wyeksplikowanych przez Pierre'a Besnarda prowadzą nas do pojęcia performatyki (Jedlewska 2003: 60). Etykieta *performansu*, opuszczając swój maticznik – przestrzeń teatru, nie wykluczała odniesień do rapsodycznych narracji ludowych, nie dziwi zatem, iż z czasem perspektywa ta stała się preludem do wyodrębnienia nowego paradygmatu wiedzy⁷, a ukute przez Richarda Schechnera pojęcie *zachowanego zachowania* (Schechner 2006: 63) zaadaptowane na potrzeby regionalizmu stało się fundamentem tzw. zaangażowanej edukacji środowiskowej (McKenzie 2011: 9–10). Oczywiście prymat w tych rozważaniach nieustannie wiodą nawiązania do teorii wypracowanej przez Ervinga Goffmana (Goffman 2020: 45). Goffmanowski człowiek osadzony w sieci interakcji jest blisko spokrewniony z opisywanym przez egzystencjalistów człowiekiem *wrzuconym w sytuację*. Na tak zarysowanym polu tradycja to iluzja konstruowana poprzez narrację, niewykluczającą znacznych wariantyzacji. Podejmowane działania określają kreowane oddolnie widowiska jako *kulturę w działaniu*. Kluczowe są tu nie tylko postawy aktorów społecznych, ale także widzów, bowiem tylko wspólnie sprawiają oni, że rekonstrukcja ma sens. Stąd ich skuteczność każdorazowo warunkowana jest przez zaangażowanie (Skurzyńska 2013: 148). Podobne wytyczne waloryzuje zresztą także socjologiczna teoria ugruntowana Anselma Straussa, będąca metodologiczną podstawą koncepcji *społecznych światów*. Rozumiemy ją jako zespół aktywności – *primary activity*⁸, powiązanych za pomocą sieci komunikacji (Strauss 1978: 122). *Społeczny świat* stanowi pewne uniwersum, jest kulturowym obszarem, w ramach którego poruszają się i działają jego uczestnicy. To interaktywna, dynamiczna całość, skoncentrowana wokół centralnego działania, jakie podejmują członkowie danej grupy. To także nieustannie tocząca się dyskusja na temat tego, jakie warunki normatywne powinny być spełnione, aby można było podjęte działania uznać za właściwe i zrealizowane tak jak należy. Osoba przyjmująca rolę animatora z jednej strony staje się więc organizatorem swych indywidualnych poczynań (względnie najbliższego otoczenia – członków rodziny), z drugiej zaś pełni rolę głównego mechanizmu organizującego życie społeczne większej zbiorowości (Clarke 1991: 131). Symulacja ekspresji kulturowej, jaka dokonuje się w trakcie przedsięwzięć animacyjnych, wyróżnia się wymiarem kreacyjnym (Białkowski 2008: 12). Działania animacji zaangażowanej

⁷ Zgodnie z metodologiczną koncepcją Tomasza Kubikowskiego mowa o performatyce stanowiącej określenie komplementarne względem wiedzy o widowisku (Kubikowski 2006: 392). Uosabia ona projekt interdyscyplinarnych studiów nad widowiskami obecnymi zarówno w kulturze, jak i w świecie społecznym (Skórzyńska 2008: 31–45). *Performance Studies* nie mają jeszcze swojego miejsca w polskiej strukturze akademickiej, jednak antropologia widowisk czy wiedza o widowisku są już przedmiotami wykładowymi, głównie w ramach kulturoznawstwa. Akademicki status antropologii widowisk promowany jest przez środowisko wrocławskich kulturoznawców na czele z Leszkiem Kolankiewiczem oraz Wojciechem Dudzikim (zob. Kolankiewicz 2010).

⁸ W niektórych tekstach spotyka się też określenie *core activity* (Strauss 1993: 216).

w tym przypadku zamykają się w nurcie retrospekcji. Nauczanie retrospektywne stanowi pochodną metody symulacyjnej, która wdraża do analizy zagadnień, będących niegdyś realnymi problemami tudzież wartościami. Dlatego też aspiracją działań skupionych na popularyzacji piękna oraz różnorodności regionalnego stroju ludowego staje się kształtowanie poczucia odpowiedzialności za pielęgnowanie tradycji⁹. Pośrednio formatowanie tego rodzaju więzi może wpływać na przykład na penetrowanie zaulków rodzinnej mikro-historii współczesnych nosicieli stroju. Warunkiem zakorzenienia określonych wartości jest tu przekaz budowany na fundamencie emocji, a te potęgowane są przez poczucie swego rodzaju metaforycznego przesunięcia w czasie.

Performatywność to zatem pewien *napęd kultury*. Osoby starające się zachować tradycję noszenia stroju ludowego oraz transponowania jej dalej doskonale zdają sobie z tego sprawę. Znają konteksty swojej działalności, mając równocześnie świadomość, iż aktywizacja grupy własnej jest w określonym stopniu potęgowana poprzez zainteresowanie płynące z zewnątrz¹⁰. To jednak jest tak naprawdę drugorzędne, na pierwszy plan wysuwa się bowiem zagadnienie odnoszące się do przeszłości stroju regionalnego. W tym kontekście Milton Singer mówi o *żywych przekazaźnikach*, funkcjonujących w ramach struktury określanej mianem widowisk kulturowych (Dudzik 2009: 16; Dziadowiec 2011: 63). Widowiska te to nie tylko celowo zaaranżowane sytuacje (ludyczne formy rozrywki), ale także wycinki życia konkretnej społeczności zogniskowane przede wszystkim wokół ważnych wydarzeń o znamionach religijnych (z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku Dąbrówki Wielkiej). Współcześnie wychodzą one poza obszar tradycyjnie przypisanych im kontekstów kulturowych, co wpływa na zacieranie się granic istniejących między praktykami, które tradycyjnie związane były z tzw. życiem poważnym. Tworzy to nośnik treści dydaktycznych zaznajamiających z artefaktami kulturowymi istotnymi z historycznego lub historyczno-sentymentalnego punktu widzenia. Symulacja ekspresji kulturowej, jaka dokonuje się w trakcie przedsięwzięć skupionych wokół procesu aktywnego przekazywania treści zogniskowanych wokół stroju ludowego wyróżnia się wymiarem kreacyjnym, rozumianym jako konglomerat działań stymulujących indywidualne adaptowanie niesionych treści (Białkowski 2008: 11–12). Należy przy tym mieć na uwadze, iż rzeczywistość postrzegana przez nas jako obiektywna, każdorazowo przesycona jest emocjami i wyobrażeniami naznaczonymi subiektywnie.

⁹ Dążenia te jednoznacznie wyrażają osoby zajmujące się propagowaniem tradycji zakładania stroju ludowego (badania własne).

¹⁰ Uroczystości, w trakcie których mieszkańcy Dąbrówki Wielkiej występują w strojach ludowych typowych dla tradycji rozbarskiej, przyciągają sporo osób spoza miejscowości. Działania te odgrywają istotne miejsce w analizach etnologicznych (np. Lysko, Garstka 2018: 236–237), są one także intensywnie promowane na licznych niezależnych stronach internetowych dotyczących folkloru (zob. <http://www.dwonline.pl/bozeczalo2016.html>, 11.12.2020 (link zarchiwizowany); <https://dabrowkawielka.pl/Zdjecia>, 13.12.2020) bądź mediach społecznościowych należących do osób zakładających strój ludowy, są one więc promowane wielotorowo.

Wrażenie realności konstyтуuje tu odniesienie do pewnych atrybutów czasu minionego (w tym wypadku konkretnej formy stroju ludowego). Rozbudzenie treści poznawczych, ale przede wszystkim integrowanie społeczności wokół konkretnych wartości skupionych niczym w soczewce w elementach kształtujących ostateczny wizerunek stroju regionalnego, pozwala na spojrzenie na niego zupełnie z innej perspektywy. Cel działań podejmowanych pod szyldem tak prowadzonego aktywnego podejścia do tradycji należy rozumieć jako ciąg zadań wpływających na kształtowanie zasobów intelektualnych społeczności lokalnej. Można powiedzieć, że założenia animacji zaangażowanej służą za pewien drogowskaz metodologiczny. Kontakt z artefaktem (strojem ludowym), który zwyczajowo kojarzy się jedynie z martwym eksponatem wpisanym w przestrzeń ekspozycji muzealnej doprowadza do wzmocnienia potencjału lokalnego kapitału społecznego. W tym miejscu analiza pola działania społecznego potrzebuje jednak szczególnej umiejętności etnograficznego rozumienia kultury (Malewska-Szałygin 2008: 29–31). Etnograf oraz kulturoznawca Paul Willis wskazuje, że jest to coś więcej niż tylko kwestia rozpoznania procesów dających się obserwować z zewnątrz (Willis 2005: 28–35). Istotna jest tu swego rodzaju metodologiczna „zębataka”, która napędza wiedzę o kulturowych wymiarach istnienia *społecznego świata*, wypełniającego pole zarezerwowane dla performatywności. To, co etnograficznie zakorzenia i ustala całe spektrum wyobrażonych znaczeń w obrębie myśli społecznej (Pilińska, Rakowski 2009, 35). Samoorganizacja staje się więc miejscem, w którym powstaje przestrzeń dla specyficznie pojmowanej społecznej twórczości zbiorowej, wymagającej etnograficznej wyobraźni oraz działań, które określić możemy mianem etnograficzno-animacyjnych (Mencwel 2006: 48). Buduje to mechanizm odpowiedzialny za transmisję tradycji (tu konkretnie: tradycji noszenia stroju ludowego). W tym sensie badany teren wraz z badaną społecznością jest rozumiany raczej jako ciąg wydarzeń, percepcji oraz interakcji.

Specyfika Dąbrówki Wielkiej

Historia Dąbrówki Wielkiej (dziś dzielnicy Piekar Śląskich) sięga XII wieku (Jaros, Minkus 1969: 555). Wieś Dąbrówka, nazywana później Wielką, do 1323 roku jako część ziemi bytomskiej stanowiła własność książęcą (Kuczob 2001: 22–23). Już wówczas we wsi istniał młyn (Długosz 1470: 431), co świadczyło o względnej zamożności jej mieszkańców. Miejscowości nie ominęły różne perturbacje historyczne, jednak poczynawszy od XVI wieku (po nabyciu wsi przez miasto Bytom) ta stopniowo przekształcała się z miejscowości typowo rolniczej w ośrodek górnictwa (ołowiu i cynku, później węgla kamiennego), co było istotne dla jej rozwoju¹¹. Ludność wiejska okolic

¹¹ Industrializacja wpłynęła znacznie na wzrost zamożności ludności – mieszkańcy Dąbrówki Wielkiej mogli kupować kosztowne elementy paradnego stroju bytomskiego. Wysoki status ekonomiczny wsi, widoczny w bogactwie zdobień i różnorodności miejscowego stroju ludowego, znajduje dziś odzwierciedlenie w wielu kolekcjach muzealnych.

Bytomia wykazywała wówczas relatywną jednolitość pod względem zakładanych kompletów odzieży paradnej oraz kulturowanych zwyczajów, co pozwala przypuszczać, iż była ona w niewielkim stopniu zróżnicowana narodowościowo (Dąbrówkę Wielką podobnie jak sąsiadujące z nią wsie zamieszkiwali głównie osadnicy pochodzenia polskiego). Omawiany teren charakteryzuje tradycja noszenia stroju regionalnego określanego w nomenklaturze fachowej mianem stroju rozbarskiego¹². W początkach XX wieku ta tradycja stopniowo zanikała, wypierana przez tańszy, bardziej praktyczny strój miejski. Pojawiające się wówczas działania mające na celu ożywienie folkloru bytomskiego (takie jak na przykład *Oberschlesien Trachtenfeste*), promowane przez ówczesnego właściciela i zarządcę tego obszaru – księcia Henckel von Donnersmarck¹³, spotykały się z umiarkowanym odzewem miejscowych (Kuczob 2001: 78). Zwyczaj chodzenia w stroju ludowym nigdy jednak nie został we wsi w pełni zarzucony. Współcześnie Dąbrówka Wielka jest miejscowością szczególną na mapie Górnego Śląska, która nie straciła swego pierwotnego charakteru. Mimo znamiennej wiązania miejscowej ludności z przemysłem wydobywczym oraz późniejszego wchłonięcia Dąbrówki Wielkiej w granice administracyjne Piekar Śląskich, ta nadal zdaje się być autonomicznym obszarem o wyraźnych znamionach osady wiejskiej. Wrażenie to niewątpliwie potęguje przywiązanie miejscowej ludności do tradycji noszenia stroju chłopskiego¹⁴, o czym szerzej poniżej.

Animacja zaangażowana w zachowaniu stroju ludowego.

Analiza badań własnych

Badania pilotażowe dotyczące stroju ludowego w Dąbrówce Wielkiej wykazały, że tradycja zakładania elementów charakterystycznych dla dawnego ubioru paradnego chłopskich warstw społeczeństwa jest wciąż żywa. Mieszkańcy tej miejscowości są mocno zaangażowani w aktywną promocję stroju odświętnego swoich przodków. Działania podejmowane na terenie Dąbrówki Wielkiej można określić mianem specyficznej rewitalizacji stroju regionalnego (łac. *re vita* – ożywianie), gdyż są one koordynowane przez lokalnych animatorów i mają na celu zmianę sposobu myślenia o lokalnym stroju ludowym. Na opisywanym obszarze strój zachował swoją autentyczność (przez co jest

¹² Nazwa pochodzi od wsi Rozbark (niem. *Rosenberg*), stanowiącej dzielnicę Bytomia, stąd strój zamiennie bywa nazywany bytomskim (Piskorz-Branekova 2008: 158–165). Oba określenia funkcjonują w literaturze przedmiotu jako synonimiczne (Bazielich 2017: 165–180).

¹³ Książę Guidotto Henckel von Donnersmarck wraz z małżonką Anną starał się propagować rodzime stroje ludowe; sam często zakładał strój rozbarski. W efekcie jego działań w Orzechu oraz Kozłowej Górze powstały Towarzystwa Opieki na Strojem Ludowym, jednak zasięg działalności tych organizacji wykraczał znacznie dalej. W styczniu 1910 roku urządzono pierwszy kiermasz strojów ludowych (Grabowski 1935: 113–114; Bazielich 2002: 31; Kuzio-Podrudzki 2003: 119).

¹⁴ Mieszkańcy Piekar w pewnym stopniu kultywują również zwyczaj noszenia stroju śląskiego (podobnie zresztą jak okolicznych miast – Bytomia, Chorzowa czy poszczególnych dzielnic Katowic), ale areal tych działań wydaje się mniej znaczący.

wyjątkowym obiektem badawczym), odmiennie niż w wielu ościennych miejscowościach, gdzie stracił on swoją pierwotną funkcję tożsamościową (budowanie poczucia przynależności regionalnej lub mikroregionalnej) oraz semiotyczną (kreślącą cechy tożsame dla konkretnego nosiciela, choć dziś w nieporównywalnie mniejszym stopniu, iż miało to miejsce historycznie), stając się jedynie estradowym kostiumem wykorzystywanym przez grupy folklorystyczne.

W tej części artykułu dokonam analizy materiałów z badań własnych prowadzonych na terenie Dąbrówki Wielkiej w latach 2018–2019 (ze względu na sytuację pandemiczną ograniczyłam je w roku 2020). Proces badawczy obejmował spotkania (wywiady) z autochtonkami mieszkającymi w badanej dzielnicy Piekar Śląskich. Narratorki dzieliły się ze mną swoimi opowieściami rodzinnymi, jednocześnie przekazując mi wiedzę dotyczącą stroju ludowego: miejscowych nazw zwyczajowych poszczególnych elementów stroju rozbarskiego, sposobu ich poprawnego zakładania (kolejność, dopasowanie stosowne do okazji itp.) i odtwarzania poszczególnych części stroju paradnego (chodziło głównie o *galandy*, ale też rekonstrukcję uszkodzonych ewenementów stroju). Respondentki pozyskiwały te informacje drogą dziedziczenia od miejscowych *chopion* (kobiet noszących strój ludowy na co dzień, często z nimi spokrewnionych). W trakcie wspomnianych spotkań sama zostałam ubrana w strój ludowy charakterystyczny dla rozbarskiej druhny¹⁵, co pozwoliło mi pełniej wniknąć w badany *świat społeczny* oraz poszerzyć materiał o wnioski pochodzące z obserwacji uczestniczącej.

¹⁵ Materiał ten został zarejestrowany w formie wideo. Szacunek, z jakim podchodzono do poszczególnych elementów stroju paradnego szczególnie dobrze odzwierciedla sposób zakładania *galandy* (najbardziej wyróżniający się atrybut rozbarskiego stroju kobiety niezamężnej). Jedna z informaterek (K, ur. 1964) podała: włosy pod *galandą* musiały być gładko uczesane, najlepiej lekko tłuste. Dzieleno je na dwie części na wysokości potylicy i zawiązywano białą wstążką. Następnie każdą z części owijano szczelnie tworząc tzw. *okręckę*, która docelowo wystawała spod *galandy*, z tego powodu na białą wstążkę spodnią okręciano dodatkowo jasnoróżową szeroką *szlajfę* związaną na końcu, aby całość mocno się trzymała. Czynność tę powtarzano z obu stron. *Okręcka* szła przy uszach ani nie za wysoko, ani nie za nisko, aby *galanda* była osadzona w odpowiednim miejscu. Zawiązywano ją mocno nad czołem, potem przeciągano z powrotem i wiązywano z tyłu. Następnie brano tzw. *koniec* (poza Dąbrówką Wielką w powszechnym użyciu występuje określenie *harazionka*), czyli prostokątny kawałek materiału w kolorze czerwonym z granatowym wykończeniem (*urbinkiem* – wciętym w ząbki kawałkiem granatowego sukna wystającym nieznacznie spod *harazionki*). *Koniec* przykładano szczelnie do czoła na *okręckę*, której górna krawędź powinna być widoczna. Jeśli *koniec* był zbyt szeroki, podwijano go, aby zachować odpowiednie proporcje. Następnie wiązano z tyłu głowy, a wystające sznurki chowano pod *okręckę*. W kolejnym etapie zapinano tzw. *klapy* wykonane z harmonijnie ułożonych siedmiu warstw kolorowych wstążek. Pierwsza z nich mocno wykrochmalona, biała, wyszywana była haftem dziurkowanym. Poszczególne warstwy musiały widocznie odstawać na boki. Na to dopiero przychodziła *galanda*, w której z przodu tradycyjnie umiejscowiona była na środku czerwona róża. Nie stanowiła ona zwartego wieńca, zrobiona była na gąbce przytwierdzonej do drutu, który zwijany był na kształt wianka z tyłu głowy. Całości dopełniał *wionuszek* (niewielki wianuszek) zapinany za pomocą *harnadli* (rodzaju wsuwek) z tyłu nad wspomnianym łączeniem *galandy* oraz dwa *żdżadelka* (małe okrągłe lusterka, ujęte w ozdobną blaszkę). Jedno zapinane w środku *wionuszku* na wysokości *harnadli*, drugie na dole pod *galandą*, aby zasłonić łączenie *klap* (zob. fot. 1–3).

Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, iż w paradnej wersji stroju kobiecego noszonego w Dąbrówce Wielkiej tradycyjnie zakładano cztery spódnice, choć czasem ich liczba wzrastała do pięciu za sprawą tzw. *wilurki*. Zwyczajowo ubierano pikowaną *watówkę* szytą z inletem, *kretonkę*, biały płócienny *spodek* zdobiony haftem płaskim oraz tzw. *zogibkami* (było ich jedenaście) i wreszcie wierzchnią suto marszczoną w pasie, plisowaną *kieckę*. Im zamożniejsza kobieta, tym spódnica (*kiecka*) była *rzężniejsza* (bardziej okazała)¹⁶. Wełnę na *kiecki*, podobnie jak wiele innych elementów stroju, nabywano w Bytomiu¹⁷. Istotny element stroju stanowiła aksamitna, adamaszkowa lub szyta z jedwabiu *jakła* zdobiona na obrzeżach *gęmbką* (gipiurą produkcji fabrycznej) o powtarzających się motywach florystycznych. Całości dopełniał *fortuch*¹⁸ wykonany z chińskiego jedwabiu oraz zależnie od pogody i pory roku *szpigiel* lub *szpigielek* (chusta naramienna/nagłowna) z kaszmiru tureckiego. Forma i kolorystyka stroju ściśle korespondowała z rokiem liturgicznym. Poszczególne święta kościelne wymuszały określony wygląd stroju paradnego, choć również niedziele zwykłe nie pozostawały bez znaczenia¹⁹. Cechą charakterystyczną stroju noszonego na terenie Dąbrówki Wielkiej było wywijanie ku górze koronkowych krez zdobiących rękawy *kabotka* oraz specyficzne układanie *krezy* tworzącej jego kołnierz (dotyczy to ubioru obrzędowego kobiet niezamężnych)²⁰. Znamienny był również stopień *wyszkrobienia* (wykrochmalenia) spódnic spodnich (obecnie powiedzielibyśmy – halek), co wpływało na wyjątkową objętość damskiej sylwetki. Za najbardziej uroczysty uchodził *ancug*, czyli *jakła*, zwykle w czarnym kolorze, oraz korespondująca z nią *kiecka* (tworzące komplet).

Obecnie strój regionalny zakładany jest przez mieszkańców Dąbrówki Wielkiej przy wielu okazjach. W większej skali możemy go podziwiać podczas odpustu parafialnego²¹, procesji Bożego Ciała czy uroczystościach związanych ze świętem płonów. Miejscowe stroje ludowe noszą osoby w różnym wieku (w tym wielu młodych ludzi,

¹⁶ W stroju rozbarskim spore znaczenie przypisywano obfitości kobiecej sylwetki. Mieszkanki Dąbrówki Wielkiej znane były szczególnie z zamiłowania do podkreślania znacznej kopiaści *kiecki*.

¹⁷ Zdaniem informaterek najczęściej nabywano je w sklepie *u Betkowej*.

¹⁸ Określenie *fortuch* (fartuch) dotyczyło paradnej formy zapaski (badania własne; potwierdzone również w literaturze przedmiotu, zob. Bazieli 1976: 6).

¹⁹ W Dąbrówce Wielkiej w pierwszą niedzielę miesiąca zakładano zwyczajowo różową *kieckę*; czarną, jedwabną *jakłę* i biały lub niebieski *fortuch*. W kolejną niedzielę pojawiała się obowiązkowo zielona lub *siandarsko* (turkusowa) *kiecka*, ponownie czarna *jakła* oraz *fortuch* – tym razem utrzymany w żółtej gamie kolorystycznej. Całości dopełniał *szpigielek* z tzw. *nerką* we wzorze. W ostatnie dwie niedziele *kiecka* miała zwykle kolor czekoladowy (choć dopuszczalny był także odcień określany jako błękit królewski), *jakła* bez zmian (czarna), ponadto haftowany maszynowo *fortuch*. W Wielkim Poście i Adwencie analogicznie jak na pozostałych obszarach zasięgu stroju rozbarskiego obowiązywał strój żałobny. Podobnie podczas wielkich uroczystości kościelnych wygląd oraz kolorystyka paradnej odzieży chłopskiej nie odbiegała znacznie od innych miejscowości, w których zakładano ten rodzaj stroju.

²⁰ Tzw. *strój do wierzchnia* charakterystyczny dla druhn.

²¹ Wspomnienie Matki Boskiej Wspomożenia Wiernych przypadające w drugiej połowie maja (zob. <https://www.dabrowkaparafia.wiara.org.pl>).



Fot. 1-3. Kolejne etapy zakładania *galandy*, najbardziej zdobnego elementu rozbarskiego stroju panny, Dąbrówka Wielka, fot. M. Tobała-Feliks 2019

szczególnie dziewczęta). Często stroje te nie są ich własnością – są użyczane przez osoby krzewiące pamięć o tradycji noszenia stroju chłopskiego, kultywujące tajniki jego prawidłowego zakładania (przekazywane z pokolenia na pokolenie). Są to kobiety (zwykle rodowite dąbrowianki) nie tylko ubierające innych w stroje ludowe (jakimi dysponują w swych prywatnych kolekcjach), ale – co istotne – pełniące role samodzielnymi animatorów miejscowej społeczności. Do grupy tej należą między innymi Beata Prudło (zob. fot. 4–5), Danuta Szczogiel czy Teresa Ogłodek (to jedynie wybrane postacie aktywnie zaangażowane w promowanie miejscowego stroju)²². Tworzą one grupę współpracujących osób zachęcających swoich sąsiadów (szczególnie osoby młode) do zaangażowania się w życie lokalnej społeczności, przejawiające się głównie w aktywnym uczestnictwie (koniecznie w stroju ludowym) w różnego rodzaju uroczystościach, w przeszłości niezwykle ważnych z punktu widzenia społeczności wiejskiej (głównie kościelnych). Animatorzy doskonale zdają sobie sprawę, iż te działania w odpowiedni sposób rozpropagowane (za sprawą tzw. marketingu szeptanego, ale także dzięki szerokiemu zasięgowi mediów społecznościowych) są doskonałą promocją Dąbrowki Wielkiej. Uzasadnieniem tego rodzaju działań jest spore zainteresowanie strojem ludowym, widoczne nie tylko ze strony badaczy (etnologów i folklorystów) czy lokalnych pasjonatów historii, ale też często przypadkowych osób, zauroczonych wyglądem miejscowego stroju ludowego.

Animatorzy świadomie wyszukują osoby, które założą strój ludowy (w tym celu zachęcają i motywują swoje otoczenie, czyniąc to nie tylko poprzez rozmowy, ale też prezentację szczególnie bogatych elementów stroju); te z reguły namawiają w swoim środowisku kolejne – na zasadzie kuli śniegowej. Finalnie organizują grupy takich osób, ubierając je w strój z przestrzeganiem zasad prawidłowego, „uświęconego tradycją”, sposobu zakładania jego poszczególnych elementów. Korzystają ze strojów znajdujących się w ich prywatnych zbiorach, stanowiących rodzinne pamiątki lub elementy strojów ludowych nabywane od innych mieszkańców Dąbrowki celem uratowania ich przed wyrzuceniem. W prowadzonych działaniach dokładają wszelkich starań, aby stroje pochodzące z tego terenu nie były już sprzedawane do muzeów bądź prywatnych kolekcji (co było szczególnie widoczne na przełomie lat 80. i 90. XX wieku²³; współcześnie

²² Działania wymienionych osób nie ograniczają się jedynie do ubierania innych mieszkańców Dąbrowki Wielkiej w stroje paradne z okazji dużych uroczystości kościelnych, takich jak odpust parafialny, Boże Ciało, stanowa pielgrzymka kobiet do Piekar czy na Górę św. Anny oraz uroczystości dożynkowe. Kobiety te udzielają się także aktywnie w projektach tworzonych pod patronatem wielu instytucji, np. projekt: *Purpurka na Polkę* Regionalnego Instytutu Kultury w Katowicach (dziś: Instytut Myśli Polskiej im. Wojciecha Korfańskiego) lub warsztaty towarzyszące ogólnopolskiej konferencji naukowej *Zdobnictwo stroju ludowego. Między rzemiosłem i sztuką* (Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie, 16–17 czerwca 2016 r.). Ponadto wygłaszają one liczne prelekcje i organizują warsztaty w Miejskich Domach Kultury, bibliotekach oraz muzeach (np. warsztaty malowania wstążek towarzyszące Nocy muzeów 2014, Muzeum Historii Katowic, zob. <https://slaskie.naszemiasto.pl/noc-muzeow-2014-w-katowicach-bezplatny-bus-i-zwiedzanie/ar/c13-2719828>, 7.01.2021).

²³ Zob. przypis 1.



Fot. 4-5. Beata Prudło przygotowująca młode mieszkanki Dąbrówki Wielkiej do uroczystości odpustowych, Dąbrówka Wielka, fot. M. Toboła-Feliks 2019

odbywa się w mniejszej skali). Animatorzy podejmują również działania zmierzające do renowacji bądź rekonstrukcji uszkodzonych fragmentów strojów, kierując się przy tym nie tylko własną wiedzą (choć ta jest dla nich głównym odnośnikiem), ale często konsultując te kwestie również z etnologami zajmującymi się badaniami odzieży tradycyjnej. Współpraca na linii muzea (działy etnograficzne/etnologiczne) – animatorki przebiega dwutorowo (przykładem mogą być między innymi efekty prowadzonych przeze mnie badań). Teresa Ogłodek zajmuje się dodatkowo odtwarzaniem tradycyjnych nakryć głowy kobiet niezamężnych – *galand*. Współcześnie nie ma już możliwości kontaktu z tzw. *galandziarkami*, zatem zachowanie zasad, jakimi się one kierowały wydaje się niezwykle istotne²⁴. Znaczące jest również to, że w trakcie zakładania stroju ludowego konkretnej osobie (szczególnie po raz pierwszy) animatorki opowiadają o tym, co robią w danej chwili i jakie ma to znaczenie dla finalnego wyglądu osoby ubieranej. Instruuja jak należy zachowywać się i poruszać w stroju ludowym (na przykład jak usiąść w *kiece*, aby plisy nie uszkodziły się przez przygniecenie). Te werbalne wskazówki edukacyjne są

²⁴ To zagadnienie poszerzę w trakcie dalszych badań.

niezwykle istotne dla transmisji tradycji. Składają się one na jedno z podstawowych założeń animacji zaangażowanej, stanowiąc odzwierciedlenie aktywnych metod edukacyjnych. Animatorzy podkreślają potrzebę zajmowania się tradycją związaną ze strojami ludowymi, szczególnie jej ginącymi aspektami (np. wspomniana technika wytwarzania *galand*). W pewnym stopniu świadomie nobilitują się, widząc w sobie depozytariuszki wiedzy minionych pokoleń, predestynowane do transponowania owej wiedzy dalej, dostrzegając w niej olbrzymią wartość dla konsolidacji lokalnego środowiska. Wspomniana silna identyfikacja ze społecznością lokalną dodatkowo uwiarygodnia ich działania, przez co spaja *społeczny świat* odzwierciedlający poziom ich zaangażowania. Tym samym animatorzy świadomie bądź też mimowolnie kładą fundament, na którym następnie inne osoby uczestniczące w działaniach stworzonego przez nie *społecznego świata*, w zależności od swoich indywidualnych predyspozycji oraz predylekcji, nadbudowują dalsze zasoby kształtujące współczesną tożsamość regionalną. To właśnie te działania sprawiły, że strój ludowy stał się punktem wyróżniającym mieszkańców Dąbrówki Wielkiej na tle okolicznych miejscowości. Zwykle przed ubieraniem przewidzianym na przykład w dniu odpustu czy innej uroczystości odbywają się przymiarki, w trakcie, których dopasowuje się stroje do odpowiednich osób, dbając o to, by *kiecki* miały prawidłową długość,



Fot. 6-7. Ubieranie w strój ludowy przed uroczystą procesją sumy odpustowej, Dąbrówka Wielka, fot. M. Toboła-Feliks 2019

krawędzie *spodków* nie były spod nich widoczne, a wymiar fartucha odpowiednio korelował z długością *kiecki*. Wszystkie te działania mają na celu kultywowanie tradycji noszenia lokalnego stroju ludowego – nie jest to, zatem bezmyślne przebieranie się.

Podsumowanie – wnioski z badań

Sposób patrzenia na strój ulega głębokim przeobrażeniom, co rodzi nowe perspektywy badawcze. Konieczna wydaje się pogłębiona analiza tej problematyki, mająca na celu uzupełnienie powstałej luki poznawczej i zmianę w podejściu do pozornie skostniałej formy stroju ludowego. Istotne staje się odczytanie sensu tego rodzaju rekonstrukcji historycznych tworzonych z udziałem stroju ludowego. Stąd staram się zwrócić uwagę na nowe perspektywy analityczne związane z dokumentacją współczesnej wiedzy na temat twórców i odtwórców rekonstruujących stroje ludowe charakterystyczne dla Górnego Śląska, w tym głównie osób zajmujących się animacją zaangażowaną środowisk lokalnych.

Animacja zaangażowana posiada swój wymiar praktyczny, redefiniuje potrzebę identyfikacji jednostki (Godlewski 2002: 65). Z prowadzonych przeze mnie badań wynika, że dzięki inicjatywie animatora, który swoimi działaniami niejako inscenizuje (performuje) przeszłość, otwiera się także przestrzeń dla krytycznego myślenia (wnioskowania). Przeprowadzone analizy wskazują, że w przypadku osób noszących wspólnie strój ludowy kształtuje się zupełnie nowe spojrzenie, każące traktować tradycyjne stroje regionalne jako artefakt nacechowany autentyczną wartością, istotną także z współczesnego punktu widzenia. Animacja zaangażowana prowadzona przez osoby zajmujące się strojem ludowym, ale jednocześnie będące częścią danej zbiorowości lokalnej sprawiła, że nauczanie przestało być tylko arbitralnym przekazywaniem wiedzy o stroju. Konsekwencją tego jest także nowe pole działań otwierające się przed badaczami (np. etnologami oraz antropologami kultury). Ich celem jest wspólnie nie tylko gromadzenie danych o pozostałościach archaicznej kultury określanej dzisiaj mianem kultury typu ludowego, ale przede wszystkim analiza i charakterystyka zmian, jakie zachodzą w jej strukturze. Ponadto uchwycenie dalszej transmisji zmieniających się treści kultury, będących niejako kolejnym krokiem, wyższym poziomem w drodze do zachowania tradycyjnych wartości. Owa transmisja odbywa się poprzez zaangażowanie społeczności lokalnej. Nie jest to oczywiście w żadnym przypadku próba zamrożenia czasu i powrotu do dawnych tradycji czy obyczajów; istotą kultury jest przecież proces nieustannej przemiany – kluczowym dążeniem jest tutaj raczej to, by za sprawą umiejętnie prowadzonego procesu *zarażania kulturą* stworzyć podwaliny dla kreatywnego samorozwoju jednostki. To właśnie obserwujemy wspólnie na terenie Dąbrówki Wielkiej. Analizując rozmowy z osobami uczestniczącymi w przedsięwzięciach zainicjowanych przez animatorki, dostrzegam budowanie przez nie poczucia odpowiedzialności za zachowanie tradycji. Stanowi to praktyczne odzwierciedlenie Singerowskiej teorii *żywych przekazników*. Dokonująca się poprzez retrospekcje transmisja treści usankcjonowanych

kulturowo stanowi współcześnie również wzbogacanie owej przekazywanej tradycji. Otwiera nowy rozdział w myśleniu o stroju ludowym.

Bibliografia

- Bazielich B. 1976. *Moda w strojach regionalnych*. Katowice: Biuro Wystaw Artystycznych.
- Bazielich B. 1977. *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: Śląsk.
- Bazielich B. 2002. *Strój Rozbarski. Atlas Polskich Strojów Ludowych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich B. 2017. *Z bliska i z oddali. Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Białkowski A. 2008. *Standardy edukacji kulturalnej*. Warszawa: Fundacja Polskiej Rady Muzycznej.
- Brzezińska A.W. 2013. *Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości podmiotu*. [W:] A.W. Brzezińska, Tymochowicz M. (red.). *Stroje ludowe jako fenomen kultury. Atlas Polskich strojów Ludowych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 15–22.
- Biernacka M. (red.), 1976. *Etnologia Polska. Przemiany kultury ludowej*. Kraków: Instytut Historii Kultury Materialnej Polska Akademia Nauk.
- Bittner-Szewczykowa H. 1976. *Odzież chłopska jako dobro majątkowe (Tezauryzacja ubiorów chłopskich)*. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 30/1, 5–18.
- Clarke A. E. 1991. *Situational Analyses: Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn*. *Symbolic Interaction* 26(4), 553–576.
- Dudzik W. (red.) 2009. *Rytuał dramat święto spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*. Warszawa: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Godlewski G. 2002. *Animacja i antropologia*. [W:] G. Godlewski, I. Kurz, A. Mencwel, M. Wójtowskiego (red.), *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*. Warszawa: Instytut Kultury Polskiej Uniwersytet Warszawski, 56–70.
- Goffman E. 2002. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Aletheia.
- Jaros J., Minkus J. 1969. *Miasta, osiedla i gromady*. [W:] H. Rechowicz (red.) *Tarnowskie Góry. Zarys rozwoju powiatu.*, Katowice: Śląsk.
- Jedlewska B. 2003. *Animatorzy kultury wobec wyzwań edukacyjnych*. Lublin: Uniwersytet im. Marii Skłodowskiej-Curie.
- Kolankiewicz L. (red) 2010. *Antropologia widowisk*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 10–32.
- Kuczob H. 2001. *Dąbrówka Wielka – dawniej i dziś*. Chorzów: Centrum Usług Drukarskich.
- Kuzio-Podrucki A. 2003. *Henckel von Donnersmarckowie. Kariera i fortuna rodu*. Bytom: Wydawnictwo Rococo.
- Lysko A., Garstka R. (red.) 2018. *Czas Niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*. Katowice: Regionalny Instytut Kultury.
- Dziadowiec J. 2011. *Tradycyjne show, czyli sceniczny przekaz tradycji na przykładzie regionalnych oper ludowych*. [W:] P. Pilcht (red.), *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej. Szkice kulturoznawcze*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 61–82.
- Małewska-Szałygin A. 2008. *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.

- McKenzie J. 2011. *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*. Kraków: Universitas.
- Mencwel A. 2006. *Wyobrażenia antropologiczne*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Pilińska W., Rakowski T. 2009. *Badanie – Rozumienie – Działanie społeczne. Projekt etnografii animacyjnej i etnograficznie zorientowanej animacji kultury*. [W:] T. Rakowski (red.) *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 32–50.
- Piskorz-Branekova E. 2008. *Polskie stroje ludowe I*, Warszawa: Wydawnictwo MUZA.
- Skórzyńska A. 2008. *Gry i zabawy w perspektywie performatyki. O potrzebie badań interdyscyplinarnych w ludologii. Homo Communicativus. Filozofia – komunikacja – język – kultura*. 2(4), 31–45.
- Strauss A. 1978. *A Social World Perspective*. [W:] N. Denzin (ed.) *Studies in Symbolic Interaction*. Greenwich: JAI Press, 119–128.
- Strauss A. 1993. *Continual Permutation of Action*. New York: Aldine de Gruyter.
- Schechner R. 2006. *Performatyka*. Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Tobała-Feliks M. 2020, *Między tradycją a nowoczesnością – twórcze i odtwórcze (re)konstrukcje stroju rozbarskiego*. [W:] A. W. Brzezińska, M. Tymochowicz, A. Paprot-Wielopolska (red.) *(Re)konstruowane stroje ludowe jako znak manifestowania tożsamości lokalnej. Atlas Polskich Strojów Ludowych* 49. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Willis P. 2005. *Wyobrażenia etnograficzne*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

Archiwalia:

Długosz J., *Liber Beneficorum*, III, 1470. IAI PAN, sygn. III 158/9.

Źródła internetowe:

<http://www.dwonline.pl/bozeczalo2016.html>, 11.12.2020 (link zarchiwizowany)

<https://dabrowkawielka.pl/Zdjecia>, 13.12.2020

<https://slaskie.naszemiasto.pl/noc-muzeow-2014-w-katowicach-bezplatny-bus-i-zwiedzanie/ar/c13-2719828>, 7.01.2021

<https://www.dabrowkaparafia.wiara.org.pl>, 10.01.2020

Autorka:

Mgr Magdalena Tobała-Feliks

Muzeum Historii Katowic, Dział Etnologii Miasta

ul. Rymarska 4, 40-425 Katowice

e-mail: m.tobola-feliks@mhk.katowice.pl

Tomasz Węclawowicz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5216-5331>
Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
Wydział Architektury i Sztuk Pięknych

Doświadczenie Krakowa: Stanisława Ignacego Witkiewicza *Nienasycenie* i *Jedynе wyjście**

Experiencing of Krakow: Stanislaw Ignacy Witkiewicz's novels *Insatiability* and *The Only Way Out**

Abstract

The paper discusses the picture of Krakow in the early 1920s in the surrealist interpretation of Stanislaw Ignacy Witkiewicz, a writer and a painter, as presented in his novels *Insatiability* and *The Only Way Out*. However, Witkiewicz did not describe the realities of the city, but a phantasmagorical images of places with which he was associated. The novel's characters are a distorted mirror of his Krakow friends and lovers. Among them he also placed himself, or rather various aspects of his personality.

Key words: Krakow, surrealist novel, autobiographical places

W artykule omówiono Kraków początku lat dwudziestych minionego stulecia w surrealistycznej interpretacji Stanisława Ignacego Witkiewicza przedstawionej w jego powieściach *Nienasycenie* i *Jedynе wyjście*. Jednakże Witkiewicz nie opisywał realiów miasta, lecz je fantasmagoryzował, wybierając szczególne

* Niniejszy artykuł został zrealizowany w ramach wewnętrznego grantu KAAFMD/SP/12/2019–2020 pt. Mityzacja architektury Krakowa w wybranych powieściach awangardowych lat międzywojennych XX wieku.

The current article was prepared within the framework of the internal grant KAAFMD/SP/12/2019-2020 entitled Mityzacja architektury Krakowa w wybranych powieściach awangardowych lat międzywojennych XX wieku [Mythicisation of Cracow's architecture in selected avant-garde novels of the 20th-century interwar period].

miejsca, z którymi był związany. Powieściowe postaci są odbiciem w krzywym zwierciadle jego krakowskich przyjaciół i kochanek. Pomiędzy nimi umieścił też siebie, czy też raczej rozmaite aspekty swej osobowości.

Słowa kluczowe: Kraków, powieść surrealistyczna, miejsca autobiograficzne

Odebrano / Received: 15.02.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

*Kłębowisko zwane Witkacym jest niebezpieczne
i trzeba co chwila bronić się przed pokusami,
które podsuwa.
Konstanty Puzyna¹*

Czytając przed laty powieści Witkacego *Nienasylenie i Jedyne wyjście*, zafascynował mnie Kraków widziany oczyma autora. Nie mogłem oprzeć się pokusie analizy wykreowanych fantasmagorii i szukania ich przyczyn. Było to tym bardziej zajmujące, gdyż niemal wszyscy dotychczasowi badacze nie zwrócili na to uwagi, a może świadomie obronili się przed takimi pokusami. To Witkacy zaprosił mnie na poniższy spacer po swoim Krakowie lat dwudziestych minionego stulecia.

* * *

Kraków fascynował od dawna. Pochwały Krakowa zapisywano w pieśniach i prozą poczynawszy od *Laus Cracoviae* Stanisława Ciolka do Boya-Żeleńskiego, a w istocie aż do współczesności (Sinko 1939; Markiewicz 1968). Mityzacja miasta była najczęściej pozytywna, ale czasem i negatywna. Już Balzac nazwał w swoim czasie Kraków „trupem stolicy”, a w czasach nam bliższych, u schyłku wieku XIX Adolfowi Dygasińskiemu miasto jawiło się jako „olbrzymi trup z diademem wawelskim na czole i Mariackim kościołem na piersi” (Grodziska 2003: 7, 100).

Krakowska rzeczywistość – lepsza i gorsza – była bowiem warunkowana wielorakimi okolicznościami. Autonomia galicyjska sprawiła, iż prowincjonalny Kraków końca XIX wieku mógł śnić swój młodopolski sen (Podraza-Kwiatkowska 1973) jako skarbnicy przeszłości, jako „matecznik Polski” (Purchla 1992), jako „scena narodowego teatru” (Kantor 1994). Tu pielęgnowano i rozwijano wartości artystyczne, odwołujące się do dawnej świetności. Ukazywał to zarówno Matejko, jak i nawet Stanisław Przybyszewski. Tu przecież działał nieprzerwanie jedyny w Polsce rozbiorowej Uniwersytet, tu powstała Akademia Umiejętności. Ten stan utrzymał się nawet po I wojnie światowej, kiedy prymat polityczny, a zwłaszcza kulturowy, gwałtownie przejmowały Warszawa i Lwów.

¹ Motto według Degler 2000.

Można zaryzykować twierdzenie, że sen Krakowa stał się wtedy bardziej głęboki niż w dekadach *fin de siècle'u*. Kraków międzywojenny był „ideową stolicą Polaków w odwrocie” (Godula-Węclawowicz 2012: 141, 153–154).

Witkacego powszechnie łączy się z Zakopanem i z Warszawą. W Zakopanem miał dom rodzinny i tam też spędzał najwięcej czasu. W Warszawie bywał w latach trzydziestych. Przyjaźnił się z Brunonem Schulzem, Witoldem Gombrowiczem, Zofią Nałkowską. W Warszawie, w roku 1935 został odznaczony Złotym Wawrzynem Akademickim Polskiej Akademii Literatury. W Warszawie zamieszkała po separacji jego żona Jadwiga, którą często odwiedzał, i w Warszawie mieszkała także jego stała partnerka, Czesława Oknińska. Natomiast wcześniejsze, krakowskie epizody życiowe Witkacego z początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia jawią się zwykle jako poniekaąd drugoplanowe. Ze względów twórczych i życiowych były jednak istotne dla ówczesnie trzydziestokilkuletniego i nadwrażliwego artysty.

Witkacy przebywał w Krakowie wielokrotnie i dobrze poznał miasto. Od roku 1905 w czasie studiów w Akademii Sztuk Pięknych mieszkał na ulicy Topolowej, później na Radziwiłłowskiej i na Pańskiej, czyli dzisiejszej ulicy Marii Curie-Skłodowskiej (Sztaba 2015). Były to okolice bliskie zarówno Akademii, jak i kolejowego dworca; dojeżdżał przecież z Zakopanego. Później, kiedy był kochankiem Ireny Solskiej mieszkał blisko Rynku, na ulicy Grodzkiej (Sztaba 2015). W latach wojny polsko-bolszewickiej służył w garnizonie krakowskim². Wtedy właśnie, we wczesnych latach dwudziestych mieszkał „u Boyów”, czyli u Tadeusza Boya-Żeleńskiego i jego żony Zofii z Pareńskich przy ulicy Krupniczej 13³. *Nota bene* Zofia, to owa Zosia z *Wesela* Wyspiańskiego, niewinne dziecko. Po latach stała się heroiną salonów Krakowa, a Witkacy jej kochankiem (Winklowska 2001: 86).

Na krakowskiej mapie mentalnej były wtedy określone strefy: lepsze i gorsze. Salonem miasta był Rynek, a raczej tylko jego dwie północne pierzeje: od Hotelu Drezdeńskiego do cukierni Maurizia, czyli tzw. linia AB oraz od pałacu „Pod Krzysztofory” do pałacu Potockich. Snobistyczną dzielnicą była III dzielnica katastralna zwana Nowym Światem. Rozciągała się od brzegów Wisły pod Wawelem do ulicy

² 31 lipca 1920 roku Witkacy stawiał się przed komisją lekarską w Komendzie Uzupelnień w Krakowie, a 4 sierpnia przed kolejną komisją, które orzekły o jego nieprzydatności na froncie. Został zatem skierowany na kurs szkoleniowy do Centralnej Szkoły Instrukcyjnej dla Dowództwa Okręgu Generalnego w Krakowie. Tłumaczył wykłady prowadzone przez oficerów francuskich. Po ukończeniu kursu pozostawiono go w szkole jako stałego tłumacza. Wtedy zamieszkał na ul. Krupniczej u Żeleńskich. Dnia 29 grudnia 1920 roku otrzymał przydział w stopniu porucznika do V Zapasowego Baonu Wojsk Wartowniczych i Etapowych w Krakowie-Podgórzu, lecz po dwóch tygodniach, na prośbę jego matki, generał Sosnkowski ostatecznie zwolnił Witkacego z wojska. Por.: Degler 2009: 508–511; *Kronika* 2017: 288–292.

³ Numer zmieniony później na 11a, Omijanie pechowej 13-tki spotyka się do dziś w numeracji kamienic w Krakowie. W latach międzywojennych na przykład przy ul. Władysława Syrokomli.

Krupniczej. Z końcem XIX wieku zabudowana została okazałymi kamienicami, a nawet pałacami. Najważniejszą ulicą była Wolska, prowadząca od gmachu uniwersytetu na zachód, z widocznym w odległej perspektywie Kopcem Kościuszki⁴. Ważna była też ulica Retoryka, nazwana tak od dawnej jurydyki, należącej do uniwersyteckiej Katedry Retoryki o średniowiecznym jeszcze rodowodzie. Ulica Retoryka obejmowała dwa brzegi niewielkiej rzeczki Rudawy, z czasem zasypanej, była więc poniekąd eleganckim, zarzewionym bulwarem, choć niewielkim. Opodał, w górnym biegu Rudawy stały opuszczone młyny. Pozostała po nich nazwa ulicy Dolnych Młynów przebiegającej od ulicy Krupniczej w stronę podmiejskiej Czarnej Wsi.

Znacznie gorzej postrzegane były robotnicze okolice na obrzeżach żydowskiego Kazimierza, na przykład w miejscu dawnego folwarku Dajwór. Specyficzną enklawą było też przedmieście zwane Dębniaki. W istocie znajdowało się blisko centrum, tuż obok Wawelu, tyle że na przeciwległym brzegu Wisły. Mentalnie było poza Krakowem i sprawiało wrażenie sennego, prowincjonalnego miasteczka.

Te właśnie miejsca, konkretnie określone: ulice Retoryka, Dajwór, Dolnych Młynów oraz przedmieście Dębniaki, pojawiają się w powieściach Stanisława Ignacego Witkiewicza *Nienasycenie*, pisanej z końcem lat dwudziestych, i *Jedyne wyjście*, pisanej dekadę później i niedokończony⁵. Autor wybrał je nieprzypadkowo, były bowiem związane z istotnymi epizodami jego życia.

W *Nienasyceniu* wzmiankowane są również miejscowości w najbliższych okolicach Krakowa – Kocmyrzów⁶ i Pychowice⁷. W czasach austriackich Kocmyrzów był wsią graniczną, bowiem, na północny wschód od Krakowa, przebiegała rozbiorowa granica między Galicją a tzw. Kongresówką. Można było dostać się tam koleją łączącą sieć kosszar, składów amunicji i fortów rozbudowywanych wokół Krakowa w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to miasto przekształcano w twierdzę, jedną z największych w Europie Środkowej⁸. Natomiast wieś Pychowice, położona na zachód od Krakowa, nad brzegiem Wisły, na niewysokim wzgórzu, w latach międzywojennych była jeszcze dobrze widoczna na spod Wawelu.

Wymieniane są też miejsca sfantasmagoryzowane. Bohater *Nienasycenia* walczy na ulicy Figłasów Michalika (Witkiewicz 1982: 340). Andrzej Kijowski sugeruje, choć nie wprost, iż może chodzić tu o Cukiernię Michalika zwaną później Jamą Michalika, która

⁴ Dziś ulica Marszałka Józefa Piłsudskiego.

⁵ *Nienasycenie* wydał Witkacy w roku 1930, zresztą nie w Krakowie, ale w Warszawie. Kilka kolejnych wydań ukazało się w latach 1957–2019. Przytaczane poniżej cytaty pochodzą z wydania z roku 1982, sygnowanego przez Państwowy Instytut Wydawniczy. *Jedyne wyjście* wydano po raz pierwszy w 1968 roku, także przez Państwowy Instytut Wydawniczy.

⁶ Dziś stolica gminy Kocmyrzów-Luborzycza na północ od Nowej Huty.

⁷ Dziś jest to willowa dzielnica Krakowa.

⁸ Zbudowana w 1899 roku linia kolejowa Kraków-Kocmyrzów była w latach międzywojennych linią ćwiczebną i poligonem 1. Pułku Saperów Kolejowych (*Batalion Mostów Kolejowych*: 05.02.2021)

jak wiadomo znajduje się w Krakowie przy ulicy Floriańskiej (Kijowski 1960: 48). Figlasami nazywano wtedy ozdobne słodkie wypieki⁹. Niedaleko miał być „półokrągły” plac Dziemborowskiego z „niezbyt wspaniałymi kamienicami” i „małym skwerkiem pośrodku placu” (Witkiewicz 1982: 334, 335, 336). Tego miejsca nie udało się zidentyfikować. *Nota bene* autor pisze, iż „nikt nie wiedział na pewno, kto to był ten Dziemborowski”, a „był to nieznany, wielki człowiek tego miasta i okolicznych przysiółków” (Witkiewicz 1982: 334, 338).

Jesienią, w roku 1922 poznał w Zakopanem Jadwigę Unrug, siostrzenicę Wojciecha Kossaka. W następnym roku, w lutym, oświadczył się jej, a w kwietniu ożenił (Degler 2005: 392–417, *passim*). Między oświadczeniami a ślubem narzeczeni przebywali w Krakowie¹⁰ – Jadwiga u wuja, a Witkacy chwilowo jeszcze „u Boyów”, na Krupniczej, mimo że Zofię bardzo zabolęła wiadomość o ślubnych zamiarach kochanka i wkrótce wyrzuciła go z domu (Winklowska 2001: 86; Degler 2005: 405). Zatem najpewniej właśnie wczesną wiosną 1923 roku Witkacy chadzał z ulicy Krupniczej do tzw. Kossakówki, rodzinnego domu Juliusza, Wojciecha i Jerzego Kossaków, gdzie czasowo mieszkała Jadwiga. Po drodze mijał ogromny stary młyn przy rogu Krupniczej i ulicy Dolnych Młynów. Idąc dalej, musiał przekroczyć wspomnianą ulicę Wolską i przejść całą ulicę Retoryka. W kolejnych latach, już po ślubie z Jadwigą, także sporadycznie odwiedzał Kossakówkę. Czasem obrażał się, ale zawsze powracał. Miał nawet nieudany romans ze starszą z córek, Lilką¹¹. Ostatecznie zerwał stosunki z Kossakami w roku 1932 (Jurgała-Jureczka 2019: 127–131).

Kossakówka, czyli willa rodziny Kossaków z pracownikami malarskimi Juliusza, Wojciecha i Jerzego stała na końcu ulicy Retoryka, niedaleko dawnej rogatki miejskiej. Była miejscem spotkań elit krakowskich od schyłku XIX wieku aż do drugiej wojny światowej. Na drugim końcu ulica Retoryka łączyła się ulicą Wolską. Przy niej wzniesiono reprezentacyjne pałace, kolejno: hrabiów Ogińskich i Potulickich z portykiem kolumnowym na wyniesionym podjeździe¹², dalej pałac hrabiów Czapskich¹³. Jeszcze dalej stoi kamienica rodziny Janczewskich, zwana Sienkiewiczowską, gdyż pisarz, powinowaty właścicieli, często tu przebywał, a według rodzinnej legendy to tutaj, na piętrze,

⁹ *Potrawy regionalne*: 05.02.2021, cyt. Ćwierczakiewiczowa 1885; *Słownik Języka Polskiego: figlas*: 05.02.2021; Brückner 1927: 121.

¹⁰ W marcu 1923 roku Witkacy zdążył jeszcze wziąć udział w skandalizującej wystawie „Niezależnych” w Towarzystwie Rolniczym na pl. Szczepańskim (*Kronika* 2017: 322–323).

¹¹ Maria Pawlikowska-Jasnorzewska.

¹² Nr 4, wybudowany w latach 1874–1879 według projektu Leandro Marconiego przy współudziale Filipa Pokutyńskiego i Zygmunta Hendla, dziś (po nadbudowie z lat 60. XX wieku) siedziba Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej (*Zabytki* 2007: 98).

¹³ Nr 10/12, budowany etapami w latach 1883–1896 według projektów Antoniego Siedeka, Tadeusza Stryjeńskiego i Zygmunta Hendla, dziś Oddział Muzeum Narodowego im. Emeryka Hutten-Czapskiego (*Zabytki* 2007: 98).

powstała powieść *Quo vadis*. Natomiast w salonie na parterze gościli Ignacy Paderewski, Helena Modrzejewska i malarz Adam Chmielowski, lepiej znany jako Brat Albert¹⁴. Po tej samej stronie, w bardzo zaniedbanej obecnie i dostępnej tylko od podwórza kamienicy było mieszkanie rodziny Pugetów – baronów i rzeźbiarzy, a w ogrodzie pracownia rzeźbiarska¹⁵. Na rogu, na skrzyżowaniu z ulicą Retoryka, stoi pałac Ostaszewskich¹⁶. Niemal *vis à vis* miała swą kamienicę Olga Boznańska z pracownią malarską na poddaszu¹⁷ – upamiętnia to spiżowa tablica przy bramie wejściowej. Opodal na rogu ulicy Wenecja mieszkał i malował Piotr Stachiewicz¹⁸. Jeszcze dalej, po lewej, stoi kamienica hrabiów Małachowskich z mozaikowym kartuszem herbowym nad portalem¹⁹, a na samym końcu ulicy dom własny Władysława Ekielskiego, architekta, który wraz ze Stanisławem Wyspiańskim opracował słynny projekt wawelskiej *Akropolis*²⁰.

Pomiędzy tymi artystyczno-arystokratycznymi krańcami – Kossakówką i ul. Wolską – rozciągała się owa ulica Retoryka, a przy niej stały kamienice – zwyczajne i niezwykłe. U schyłku XIX wieku kilka z nich zaprojektował i zrealizował Teodor Talowski – zgodnie uważany za jednego z najważniejszych polskich architektów tego czasu. W historii polskiej architektury zasłynął projektem monumentalnego kościoła św. Elżbiety we Lwowie i właśnie kamienicami przy krakowskiej ulicy Retoryka. Domy te należą do stylistyki późnego historyzmu, ale bardzo indywidualnie interpretowanego. Detale elewacji są malowniczą kompilacją elementów architektonicznych renesansu, manieryzmu i wątków ceglanych stylizowanych na gotyckie. Pierzeja ulicy Retoryka zdecydowanie odróżniała się od innych ulic Krakowa.

Na rogu Wolskiej stoi kamienica „Pod Śpiewającą Żabą”, o elewacji będącej parafrazą manieryzmu niderlandzkiego, gdzie jasny, piaskowcowy kamień kontrastuje ze spieczoną ciemną cegłą. W niszy nad pierwotnym gzymsem umieszczona jest rzeźba

¹⁴ Nr 16, wybudowany w 1890 roku według projektu Władysława Kaczmarek i Sławomira Odrzywolskiego, dziś hotel Akademii Górniczo-Hutniczej (*Zabytki* 2007: 273).

¹⁵ Nr 18, dzieło Tadeusza Stryjeńskiego z 1890 roku. Wpisany do Rejestru Zabytków (*Zabytki* 2007: 274), zruderowany dom stoi w głębi podwórza. Jan Puget-Puszet, krytyk teatralny i literacki, eseista i tłumacz mieszkał tam do śmierci w 1993 roku, bezskutecznie walcząc o utworzenie rodzinnego muzeum. Natomiast na początku lat 60. XX wieku na terenie dawnej posiadłości Pugetów, wzdłuż dawnej ul. Wolskiej zbudowano długi budynek biurowo-mieszkalny (dziś marszałka Józefa Piłsudskiego 18–22).

¹⁶ Nr 24, wzniesiony w 1895 roku według projektu Józefa Pokutyńskiego, dziś „Hotel Ostoya” (*Zabytki* 2007: 98).

¹⁷ Nr 21, dom Boznańskich, wzniesiony 1867, z pracownią malarską na poddaszu (*Zabytki* 2007: 274; Kuźniak 2019, *passim*).

¹⁸ Ul. Wenecja 1, tzw. *Dom Wenecki*, zwany też *Domem pod Św. Markiem*, wzniesiony w latach 1911–1912 według projektu Kazimierza Hroboniego, ozdobiony tablicą pamiątkową z płaskorzeźbionym portretem Piotra Stachiewicza (*Zabytki* 2007: 355).

¹⁹ Nr 36, kamienica wzniesiona w latach 1907–1908 według projektu Władysława Ekielskiego (*Zabytki* 2007: 274).

²⁰ Nr 40, wzniesiony w 1899 roku według projektu Władysława Ekielskiego (*Zabytki* 2007: 274).

zaby grającej na mandolinie²¹. Następna kamienica w tej pierzei, o bardziej tradycyjnej fasadzie, zwraca uwagę wyniosłym, historyzującym szczytem, niemal niderlandzkim²². Natomiast kolejna jest jakby dla kontrastu zupełnie zwyczajna, chociaż także jest dziełem Talowskiego²³. Domem własnym Talowskiego była kamienica zwana *Festina lente*. Fasada jest tu asymetryczna, zbudowana z różnych materiałów. Znajdują się na niej inskrypcje: *Festina lente* (Spiesz się powoli) i *Ars longa vita brevis* (Sztuka trwa długo, życie jest krótkie) oraz nazwisko architekta w dekoracyjnym obramieniu²⁴.

Z kolei jeszcze następna nazywana jest „Pod Oślą Głową”. Na narożu wykusza znajduje się bowiem pełnoplastyczny łeb ośła, który nawiązuje do inskrypcji, nawołującej do upartego dążenia do celu – *Faber est suae quisque fortunae* (Każdy jest kowalem swojego losu)²⁵. Nieco dalej, już za skrzyżowaniem z ulicą Smoleńsk stoi jeszcze jedna kamienica, o skromnej, typowej, historyzującej fasadzie, ale z inskrypcją: *Długo myśl, prędko czyni*²⁶, a naprzeciw, po drugiej stronie ulicy na wydłużonej parceli pod nr 10 i 12 stał „Dom Egipski”. Nie był to projekt Talowskiego, lecz znanego krakowskiego budowniczego Beniamina Torbe. „Dom Egipski” zawdzięczał swą nazwę dekoracji z motywami egipskimi: kwiatami lotosu, uskrzydłonymi słonecznymi dyskami, a największe wrażenie robiły siedzące ponad portalem dwie pełnoplastyczne figury Izydy i Faraona²⁷.

Analizę twórczości Talowskiego przeprowadzano wielokrotnie²⁸. Nie będzie więc tutaj referowana. Jednakże nie postawiono istotnych pytań: dla kogo owe domy były projektowane, kto zamawiał i akceptował te nietypowe projekty i kto wprowadzał się do

²¹ Ul. Retoryka 1, kamienica wzniesiona w latach 1889–1890 (*Zabytki* 2007: 288). Zwykle mówi się, że owa zaba nawiązuje do rehotu zab, jaki było słychać w okolicy, ponieważ środkiem ulicy leniwie płynęła Rudawa. Inna hipoteza głosi, że w budynku mieściła się szkoła muzyczna. W trakcie konferencji poświęconej Teodorowi Talowskiemu, zorganizowanej przez dr Annę Jasińską w Collegium Maius UJ, w październiku 2013, Tadeusz Bystrzak wyjaśnił, że szkoła muzyczna funkcjonowała tam krótko i dopiero w latach międzywojennych, ale już w projekcie parter kamienicy z narożnym podcieniem był przeznaczony na restaurację. Tadeusz Bystrzak rozszyfrował też nuty i słowa popularnej ówczesnie biesiadnej piosenki, które są zapisane na banderoli na fasadzie.

²² Ul. Retoryka 3, kamienica wzniesiona w latach 1891–1893 (*Zabytki* 2007: 288).

²³ Ul. Retoryka 5, kamienica wzniesiona w latach 1887–1888 (*Zabytki* 2007: 288).

²⁴ Ul. Retoryka 7, kamienica wzniesiona w 1887 roku (*Zabytki* 2007: 288).

²⁵ Ul. Retoryka 9, kamienica wzniesiona w 1891 roku (*Zabytki* 2007: 288).

²⁶ Ul. Retoryka 15, kamienica wzniesiona w 1888 roku (*Zabytki* 2007: 289).

²⁷ Wzniesiona w latach 1889–1890. Na jednym z rysunków projektowych widnieje podpis „K. Lachnik”. Beniamin Torbe jest jednak określony jako budowniczy (Fischer, Zinkow 2004: 33–57; Zinkow 2009: 173) lub „projektant” (*Zabytki* 2007: 288). Dom stoi do dziś, ale jego elewacja jest zasadniczo zmieniona, w roku 1929 elewację zmodernizowano w stylistyce art déco. Projektantami byli Mieczysław i Włodzimierz Gruszczyńscy (Węclawowicz 2020: 108, 114–115). Uskrzydłone dyski słoneczne pozostały jedynie na stolarce bram wjazdowych, a figury faraonów dożywają swych dni w kącie podwórza pod schodami kuchennej klatki schodowej.

²⁸ Najważniejsze opracowania: Beiersdorf 1973; Sepioł 1977; Bałus 1988; Bałus 1994; Sołtysik 2012; Bystrzak 2017.

domów „Pod Śpiewającą Żabą” czy „Pod Oślą Głową”. Rezultaty kwerendy okazały się zaskakujące. Właścicielami i lokatorami opisanych kamienic nie byli ani architekci, ani malarze, ani literaci, ani nawet tzw. ludzie kultury krakowskiego *fin de siècle*. Słowem, żadnej cyganerii – sami kupcy, lekarze, adwokaci²⁹. Nasuwa się zatem wniosek, że owi zacni mieszczańscy, wprowadzając się do ekscentrycznych domów przy ulicy Retoryka chcieli zapewne zaistnieć w blasku mieszkającej w pobliżu arystokracji i artystów, zwłaszcza, że malarska twórczość Juliusza i Wojciecha Kossaków oraz Piotra Stachewicza była bezpieczna, bo bardzo zachowawcza i w prowincjonalnym, mieszczańskim Krakowie aprobowana z wielką atencją. Natomiast malarstwo Olgi Boznańskiej, mającej też swoje pracownie w Monachium i w Paryżu, spełniało wszelkie lokalne wyobrażenia o europejskiej awangardzie.

Jednakże prawdziwa awangarda rodziła się właśnie w Krakowie. Już w latach pierwszej wojny działali „Formiści, czyli polscy ekspresjoniści” (Jakimowicz 1989; Kostyrko 2006; Geron 2012; Geron 2015). Witkacy brał udział w pierwszej ich wystawie w Krakowie w 1917 roku i kilku następnych³⁰. Proponował też swoje dramaty do Teatru Miejskiego i publikował teksty teoretyczne. Formiści próbowali naśladować przede wszystkim kubistyczną geometryzację. W obrazach Witkacego widać ekspresjonistyczną abstrakcję koloru, ale także nadrealną przestrzeń. Chociaż nie mógł znać jeszcze *Manifestu surrealizmu* sformułowanego i wydanego przez André Bretona dopiero w roku 1924 (Breton 1924; Janicka 1985; Taborska 2007), to spełniał wszystkie jego warunki, albowiem tworzył i żył w sposób surrealistyczny (Janicka 1972: 245–255).

Niestety eksperymenty formistów skończyły się ledwie po kilku latach. W Krakowie początku lat dwudziestych awangardowe obrazy nie były zrozumiałe, a nawet nie wywoływały większego skandalu. Również sztuki teatralne Witkacego nie zostały zaakceptowane przez elitę miasta³¹. Jest zatem zupełnie zrozumiałe, że okiem awangardowego artysty,

²⁹ Kwerenda została przeprowadzona w: *Józefa Czecha Kalendarz Krakowski 1887–1913*: passim; *Wielka księga adresowa 1907*: passim; *Wielka księga adresowa 1925*: passim; *Spis abonentów 1925*, passim. Udało się ustalić, iż obie kamienice pod nr 1 i 3 posiadali Sylwester i Helena Rychterowie, którzy odsprzedali kamienicę nr 3 bliżej nieznanym Wincentemu i Stanisławie Janoszom. Kamienica nr 5 była własnością Talowskiego, który tu mieszkał przez długi czas wraz z żoną. Kamienica nr 9 należała do przybyłej ze Lwowa kupieckiej rodziny Stadtmüllerów. Karol Stadtmüller był inżynierem, autorem pierwszego polskiego słownika technicznego. „Dom Egipski” początkowo kilkakrotnie zmieniał właścicieli, nawet w trakcie budowy. Inwestorem miał być Józef Kulesza, a pierwszym właścicielem Joel Bauminger, jednak dom należał także (może część) do doktora Leona Horowitza, adwokata, a potem do jego córki, która wyszła za mąż za Zygmunta Wachtela, lekarza. Jeszcze później cały dom stał się własnością doktora Józefa Ostoi Zagórskiego, a po 1905 roku – „Funduszu stypendyjnego” jego imienia (Fischer, Zinkow 2004: 42–43).

³⁰ „I Wystawa Ekspresjonistów” w Pałacu Sztuki w Krakowie została otwarta 4 listopada 1917 roku, a Witkacy został oficjalnie przyjęty do formistów w jesieni 1918 (*Kronika 2017*: 270).

³¹ M.in. przez Tadeusza Peipera, w przeciwieństwie np. do wystaw we Lwowie i dramatów tam wystawianych (*Kronika 2017*: 298–363, passim).

krytycznie oceniał on krakowski, spóźniony *fin de siècle*. Sfrustrowany opuścił Formistów i zaprzestał malowania obrazów olejnych³². Wyprowadził się do Zakopanego i ożenił. Wkrótce jednak rozstał się z żoną, która na stałe zamieszkała w Warszawie. Nic więc dziwnego, że miasto i jego mieszkańcy, a w szczególności okolice ulicy Retoryka nie kojarzyły mu się pozytywnie. Założył „Firmę portretową”, z której się utrzymywał i poświęcił się pisaniu powieści oraz sztuk teatralnych. W jego literackiej twórczości „demon surrealistyczny” jest tak samo czytelny, jak i w malarskiej. Bohaterów obu powieści, będących zwykle *alter ego* autora, otaczają demoniczne postaci, najczęściej kobiety. Przy tym, w toku narracji jedność czasu i miejsca urywają się, przeplatając się z filozoficznymi rozważaniami i „informacjami” wstawianymi niczym didaskalia.

* * *

Po wyjeździe z Krakowa Witkacy zaczął pisać *Nienasycecie*, w której to powieści konsekwentnie pomijał nazwę miasta lub szyfrował ją, pisząc: „regionalna stolica K, w skrócie RSK” (Witkiewicz 1982: 194), „zagwazdrane miasto K” (Witkiewicz 1982: 312), „ta dziura K” (Witkiewicz 1982: 312). Natomiast kilkanaście razy literalnie wymienił dobrze mu znaną ulicę Retoryka, czasem ironizując – „ulica św. Retoryka”. Pojawia się ona w tekście powieści po raz pierwszy zaledwie kilka wersów przed ową „Regionalną Stolicą K” z określeniem „każdy wie, gdzie to jest” (Witkiewicz 1982: 194)³³. Wkrótce zaczął *Jedyne wyjście*, pisane długo i niedokończone, gdzie nazwa Krakowa w ogóle się nie pojawia, nawet w inicjale, ale rozpoznajemy krakowskie miejsca akcji w nazwach ulic Dajwór i Dolnych Młynów oraz przedmieścia Dębniki.

Literackie fantasmagorie Witkacego na temat Krakowa były rezultatem rozczarowania miastem. Zresztą chyba generalnie nie lubił tego miasta, gdzie w listopadowej błotnistej aurze „zamarza materia w mózgu i myśli kręcą się w kółko bez wyjścia”³⁴.

³² Ostatecznie „Formiści” rozpadli się w marcu 1922 roku, ale Witkacy już kilka miesięcy wcześniej nosił się z zamiarem wystąpienia z tej grupy artystycznej (*Kronika* 2017: 312–313, przypis 99).

³³ Drugoplanowym bohaterem jest tu niejaki Sturfan Abnol. „Postanowił [on] wychować [narzeczoną] na swoją żonę nowego typu (...). Mieszkali w czterech pokoikach w opuszczonym pałacu Gąsiorowskich na ulicy Retoryka” – i jak pisze dalej Witkacy – „każdy wie, gdzie to jest” (Witkiewicz 1982: 194). Jedyne „pałac” przy ul. Retoryka to wspomniany wyżej pałacyk Ostaszewskich (ul. Wolska 24) o skromnej neoklasycznej architekturze, ale jego wyposażenie było zapewne imponujące. Do dziś zachowały się polichromie na plafonach. Natomiast wspomniany wyżej monumentalny „Dom Egipski” (ul. Retoryka 10–12) istotnie w latach 20. był zaniedbany i być może nawet częściowo opuszczony, zanim jego elewacje nie zostały przemodelowane w roku 1929 (por. wyżej przyp. 28). Kluczem do lokalizacji może tu być nazwisko Gąsiorowskich. Witkacy znał rodzinę generała Janusza Tadeusza Gąsiorowskiego (Witkiewicz 2015: II, 227, 503). Być może również znał Stanisława Jana Gąsiorowskiego, późniejszego profesora archeologii UJ, a w latach 20. młodego asystenta, który właśnie wrócił z frontu wojny polsko-bolszewickiej. W powieściach Witkacego zwykle każda postać jest parodią rzeczywistych osób z kręgu jego znajomych, ale nie zawsze łatwo rozszyfrować ich realną tożsamość.

³⁴ W liście do Kazimiery Zuławskiej w roku 1919 (*Kronika* 2017: 282).

Znaczące jest to, że w swych krakowskich fantasmagoriach Witkacy używa toponimii realnej, ale szczególnej. Dla czytelnika poza-krakowskiego wydaje się być ona jakimś surrealistycznym kodem i taki był zapewne cel autora. Pojawia się zatem pytanie: dla kogo obie książki była przeznaczone, kto miał rozszyfrować te mało znane zakątki Krakowa i komu miały przywoływać wspomnienia – żonie Jadwidze, Lilce Kossakównie, Zofii Stryjeńskiej, czy też przyjaciółom formistom z Leonem Chwistkiem na czele? Literaturoznawcy, zarówno krakowscy jak i spoza Krakowa, nie konfrontowali tych fantasmagorycznych miejsc akcji powieściowych z realiami miasta. Nawet autorzy wstępów i posłowia do *Nienasyceńia* – Czesław Miłosz (Witkiewicz 1977: VII–XXII) i Michał Misiorny (Witkiewicz 1982: 418–428) – oraz do *Jedynego wyjścia* – Tomasz Jodelka-Burzecki (Witkiewicz 1968: 244–253) także nie podjęli tych wątków³⁵.

Aby uniknąć nadinterpretacji ostrożność badawcza zwykle nakazuje rozdzielać wątki osobiste autora od powieściowych, ale przy wnikliwej analizie krakowskie miejsca powieściowe odpowiadają realnym krakowskim miejscom doświadczanym przez Witkacego. Wątki osobiste w powieściach Witkacego są tym bardziej zrozumiałe, iż pomimo małżeńskiej separacji przesyłał żonie do Warszawy wszystkie teksty, a rękopis pierwszej części *Jedynego wyjścia* jej zadedykował (*Kronika* 2017: 465). W *Nienasyceńiu* ulica Retoryka wymieniona jest co najmniej kilkanaście razy i jak było wspomniane, jej pierzeje z pretensjonalną architekturą mogły być tłem jego spacerów do Kossakówki. Natomiast Kocmyrzów był celem jego przejazdów wojskowych, a Pychowice zapewne celem spacerów z Jadwigą. Trudniej rozszyfrować podobne, osobiste tropy w *Jedynym wyjściu*, być może dlatego, że jest to powieść niedokończona.

Krakowskie miejsca autora i ich doświadczanie ujawniają się czytelnie w wielowątkowym, rozbudowanym i pełnym dygresji *Nienasyceńiu*. W istocie ujawnia się tam sam Witkacy, albowiem parafrazując znane słowa Jana Błońskiego, treść powieści „rozjaśnia się łatwo, jeżeli przyjąć, że bohaterami poruszają te same potrzeby, co pisarzem” (Błoński 1970, Puzyna 1999: 55 i n).

Główny bohater – *alter ego* autora – nazywa się Genezyp Kapen, czyli ledwo zipiący. Tym francusko-polskim makaronizmem [*Je ne „zipe” que peu*] autor posługiwał się już wcześniej w roku 1919, podpisując wstęp do swej pierwszej powieści *622 upadki Bunga, czyli Kobieta demoniczna* (Witkiewicz 1972: 48), a dwa lata później tekst w „Gazecie

³⁵ Tym bardziej profesor Daniel C. Gerould, Amerykanin, badacz i tłumacz literatury polskiej, nie rozpoznał w „regionalnej stolicy K” Krakowa, pisze bowiem, iż „pierwsza połowa powieści [*Nienasyceńia*] kończy się wyjazdem młodego bohatera do stolicy” (Gerould 1981: 391, 393). Niewtajemniczony czytelnik może przypuszczać, że chodzi o Warszawę. Natomiast warszawianka, dr Floryńska-Lalewicz z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, nie rozpoznaje krakowskich toponimów: Dajwór, Dębniki, Dolnych Młynów, i jednoznacznie umieszcza akcję pierwszej części *Jedynego wyjścia* w Warszawie. Pisze bowiem, iż w drugiej, nienapisanej części powieści autor miał przenieść bohaterów „z Warszawy do Zakopanego” (Floryńska-Lalewicz 2004).

Zakopiańskiej³⁶. Poza tym wszystkie powieściowe nazwiska i imiona są u Witkacego znaczące, chociaż nieraz zaszyfrowane w akronimach i neologizmach. Niemal każde imię i nazwisko jest albo anagramem prawdziwego nazwiska, albo neologizmem, kontaminacją słów, zwykle francuskich, niemieckich lub angielskich. Niemal – bo nie wszystkie udaje się rozszyfrować.

Fantomy opisywanego w *Nienasyceciu* świata poznajemy w działaniach powieściowych postaci. Witkacy patrzy na swój wyobrażeniowy Kraków oczyma głównego bohatera, a zarazem komentuje jego poczynania i stany emocjonalne. Genezyp, dorastający młodzieniec, wkracza „na salony” skupiające szalonych artystów i nienasycone kobiety. Przechodzi kolejne erotyczno-metafizyczne wtajemniczenia – od *Przebudzenia* (tytuł pierwszej części powieści) do *Oblędu* (tytuł części drugiej). Przy tym równoległe z sekwencją powolnych upadków bohatera upadał jego świat, bezpieczny i znany, albowiem do granic Polski powoli zbliżała się bezwzględna armia chińska. Losy Genezypa i wydarzenia wojenne są wiodące w toku całej narracji i wzajemnie się przeplatają. W tych dramatycznych okolicznościach Genezyp zostaje powołany na „przyspieszony kurs oficerski do Szkoły Wyszakolenia Wojennego” (Witkiewicz 1982: 185) w owej „Regionalnej Stolicy <K>” (Witkiewicz 1982: 187, 194), czyli – jak uważam – w Krakowie. Tutaj obiektem jego uczucia zostaje perwersyjna i demoniczna Persy Zwierzątowska³⁷, „pół Polka, pół Rosjanka, praprawnuczka słynnego Zwierzątowskiego spod Somo-Sierry” (Witkiewicz 1982: 187), a równocześnie kochanka niejakiego Erazma Kocmołuchowicza, „generał-kwatermistrza”.

Właśnie na ulicy Retoryka umieścił Witkacy mieszkanie Persy. Bohater *Nienasycecia* Genezyp Kapen, niczym Witkacy w czasach narzeczeńskich,

po całodziennych ćwiczeniach za miastem (...) popędził (...) koło szóstej na ulicę Retoryka do Persy. (...) Mieszkała tam drętwa, sama z jakąś kucharo-*duenią* (...). Przyjęła go w łóżku, wśród jakichś piór *à la* Wrubel (ten malarz, nie ptaszek), hiper-brabanckich przezroczystości i poduszek, których poduszkowatość przechodziła sen o lenistwach najwschodniejszego z książąt ziemi. Wszystko to było bardzo tanie, tylko skonstruowane z niesłychanie sadystycznym smaczkiem (...) Zaledwie niemiła *duenia* postawiła przybory do herbaty i wyszła (uśmiechając się przy tym tak, jakby chciała powiedzieć: O wiem

³⁶ Tym razem znaczenie tego pseudonimu wyjaśnił w przypisie do tekstu owego artykułu: „Genezyp Kapen = Genezipe Quapène = Je ne zipe qu’a peine = ledwo zipię. A jednak zipię całą parą i będę zipięć aż do śmierci” (*Kronika* 2017: 297).

³⁷ Imię jej, jak zwykle u Witkacego, jest znaczące, używane jako angielski kolokwializm/wulgaryzm. Zatem w wolnym tłumaczeniu imię i nazwisko można rozumieć jako „Seksualne Zwierzątko”, którym – jak wynika z treści książki – w istocie była. Nie odważę się postawić tezy, że to *alter illa*, jednej z kobiet autora, chociaż pewną przesłanką może być wyjątkowy kolor włosów. Postać Persy pojawia się już wcześniej w sztuce Witkacego pt. *Persy Zwierzątowska*, wystawionej w Łodzi w roku 1927 (Degler 1967). Niestety tekst tej sztuki zaginął.

dobrze, co tu będzie za chwilę), Persy odkryła kołdrę koloru róży herbacianej i zawinęła koszulę pod szyję (Witkiewicz 1982: 294–295).

Dekadencja i nikłe blaski minionego *fin de siècle* – taki był krakowski świat ulicy Retoryka w wyobrażeniach pisarza. U schyłku wieku XIX był to rzeczywiście jeden z salonów mieszczańskiego Krakowa – specyficzny, bo łączący w sobie pieniądze i sztukę, ale sztukę mieszczańską, dobrą warsztatowo i zącą tematycznie. Natomiast w czasach Witkacego, czyli krótko po pierwszej wojnie, ulica Retoryka była miejscem granicznym w rzeczywistej przestrzeni: tu kończyło się miasto a zaczynały rozległe łąki – tzw. Błonia i tzw. Półwie Zwierzynieckie³⁸.

Przez czarną czeluść otwartego okna dolatywał mokry zapach świeżo skoszonych łąk (...) gdzieś szczekał pies i na tle tego szczekania bzykała raz po raz mucha. (...) W tej dziurze K wszystko było blisko. Co chwila utykało się nosem w przedmieściach, a właśnie ulica Retoryka była na samej „opuszce”³⁹ miasta – jak z wdziękiem mówiła Persy (Witkiewicz 1982: 312).

W wymiarze społecznym graniczna ulica Retoryka łączyła w sobie bogate mieszczaństwo, artystów i arystokrację. W metaforze temporalnej na ulicy Retoryka dogorywał mieszczański świat Krakowa i ów krakowski, młodopolski sen. Natomiast podróże Genezypa z kwatermistrzem Kocmołuchowiczem koleją wojskową do Kocmyrzowa to ślad realnych służbowych przejazdów kadeta-porucznika Witkiewicza⁴⁰. W lecie 1920 roku został powołany do V Baonu Wojsk Wartowniczych i Etapowych stacjonującego w Krakowie-Podgórzu (Degler 2009: 508–511). Tam też pojawia się bohater *Nienasycenia*. Wracając ze spotkania z siostrą

puścił się biegiem w kierunku niedalekiej szkoły [wojskowej]. Za dwie i pół minuty zobaczył między domami piętrzący się na wapiennych skałach ponury gmach. (...) Biegł bez tchu schodami kutymi w skałę (Witkiewicz 1982: 330).

³⁸ Wielohektarowa łąka tzw. Błoń (48 ha) jest zachowana do dziś i wpisana do Rejestru Zabytków, a Półwie Zwierzynieckie jest współczesną dzielnicą willową. Obie strefy – miasto i Błonia z Półwsiem – rozdzielone były wtedy linią kolejową, choć z rzadka używaną. Dzisiejsza aleja Zygmunta Krasińskiego wytyczona została w tym miejscu i zabudowana dopiero w latach trzydziestych.

³⁹ „Opuszka” to intrygujące i wieloznaczne określenie okolicy tego miejsca wrażliwego i „końcowego”, a zarazem zamierzony przez autora rusycyzm, który włożył w usta Persy, jako że miała ona (podobnie jak Witkacy) skłonność do rusycyzmów.

⁴⁰ Linia kolejowa z Krakowa do Kocmyrzowa prowadziła przez przedmieście Grzegórzki, a dalej przez ówczesne podkrakowskie wsie: Dąbie, Czyżyny, Bieńczyce, gdzie były tereny wojskowych ćwiczeń i wojskowe magazyny. Była obsługiwana przez I Pułk Saperów, do którego Witkacy został na krótko przydzielony.

Istotnie, koszary wojskowe w Podgórzu mieściły się wtedy w pobliżu skał wapiennych tzw. Krzemionek Podgórskich⁴¹.

Natomiast Pychowice, gdzie rozgrywa się dramat upadku kraju i scena finalna *Nienasycecie*, czyli egzekucja Kocmołuchowicza, były być może miejscem nadwiślańskich spacerów narzeczonych Stanisława Ignacego i Jadwigi. Scena egzekucji rozgrywa się przed dworkiem, który do dziś tam się tam znajduje⁴². Autor nie bez powodu nazywa go „dworem starokonstantynowskim”. Starokonstantynów leży daleko od Krakowa, na dzisiejszej Ukrainie, w pobliżu Płoskirowa (Chmielnickiego), na historycznym tzw. Czarnym Szlaku, którym zagony tatarskie zapuszczały się w głąb Rzeczypospolitej, a w 1920 roku szarżowała Konarmia Siemiona Budionnego. Nic dziwnego, że podobną drogą maszerują powieściowi „Chińczycy”. Istotne jest jednak, iż w okolicy Starokonstantynowa, w Mokijówce, leżały dobra ziemskie rodziny żony Witkacego Jadwigi Unrug, utracone bezpowrotnie po rewolucji bolszewickiej⁴³. Można powiedzieć, że realia historyczne i treści osobiste zostały tu poniekąd „sfantasmagoryzowane”⁴⁴.

W kolejnej powieści *Jedyne wyjście* Witkacy ulokował dom bohaterów na przedmieściu Dębni, które znajdują się naprzeciw Wawelu, po drugiej stronie Wisły i na pewno widać je było wtedy z okien Kossakówki. Tamtędy można było dojść do przywołanych w *Nienasycecie* Pychowic. Witkacy musiał zatem „po drodze” przechodzić przez Dębni i poznać ich prowincjonalny charakter. Główny bohater *Jedynego wyjścia*, Izidor Smogorzewicz Wędziejewski, zamieszkał tam w wynajętych pokojach z poślubioną Rustalką Ideyko (Witkiewicz 1968: 53–54). Podobnie jak Genezyp Kapen z *Nienasycecie*

⁴¹ Były to nieistniejące już dziś Koszary Jagiellonów (ul. Kalwaryjska) i Koszary Grunwaldzkie (ul. Wielicka). Ponadto na szczycie wzgórza Krzemionek stały: Fort 31 św. Benedykta i Fort 32 Krzemionki. Oba o trzech kondygnacjach, z małymi dziedzińcami pośrodku, przystosowano wtedy do funkcji koszarowych. Przy Kopcu Krakusa, także ponad kamieniołomem, stał Fort 33 Krakus i koszary. Fort 33 rozebrano częściowo w 1933 roku, ostatecznie w 1954 roku. Fort 32 rozebrano w roku 1954, a opuszczony Fort 31 zachował się w całości (Holewiński 1998). Z cytowanego wyżej opisu w *Nienasycecie* można przypuszczać, że Witkacy miał w pamięci Fort 32 lub 33, które stały ponad skałami dawnych kamieniołomów. Później, do 15 stycznia 1921 roku, porucznik Witkiewicz służył krótko w Koszarach Króla Sobieskiego przy ul. Warszawskiej 24 (*Porucznik Witkacy* 2011).

⁴² Dziś własność prywatna. Nie udało się ustalić, kto tam mieszkał na początku lat dwudziestych XX wieku.

⁴³ W wielu opracowaniach Mokijówka jest błędnie lokalizowana na Podolu (np. *Witkiewiczowa Jadwiga*, 05.02.2021). Jedynie Janusz Degler prawidłowo zlokalizował ją w parafii starokonstantynowskiej na Wołyniu (na południowowschodnich rubieżach Wołynia), chociaż nie zwrócił uwagi na wzmiankowany w *Nienasycecie* „dwór starokonstantynowski” (Degler 2005: 413). Po pokoju ryskim w 1923 roku okolice Starokonstantynowa znalazły się w granicach Związku Sowieckiego i Mokijówka została po prostu zgładzona niczym jeden z bohaterów *Nienasycecie*, Erazm Kocmołuchowicz, zdekapitowany przed „starokonstantynowskim dworem” – jak to opisuje Witkacy (Witkiewicz 1982: 408–415).

⁴⁴ Daniel C. Gerould nie zwraca uwagi na określenie „starokonstantynowski”. Dla niego akcja dzieje się po prostu przed „starym polskim dworem” (Gerould 1981: 414–416).

to również w dużym stopniu *alter ego* autora⁴⁵. Tworzył nowy system filozoficzny⁴⁶, uprawiał się seksem i narkotykami. Polemizował z Leonem Chwistkiem, Bertrandelem Russellem i Rudolfem Carnapem, tak właśnie jak Witkacy w swoich ówczesnych pismach. Postanowił się ożenić i owa „oficjalna miłość” u boku Rustalki, kobiety nieskomplikowanej, przepełniła go spokojem i szczęściem. Poczciwa Rustalka początkowo speszona brakiem dziewictwa była też zaborcza, skoro dzięki instytucji małżeństwa otrzymała Izydora „na własność” (Witkiewicz 1968: 56, 58, 60.). Podziwiała go i chciała, aby ją uczył (Witkiewicz 1968: 71). Była też dumna. Pochodziła bowiem ze sławnego litewskiego rodu. Książę Olgierd miał rozkazać jej przodkowi: „Idź i zwycięż”, i tak powstało nazwisko Idecko (Witkiewicz 1968: 7.). Jest to autoironia, jedna z licznych, spotykanych w wielu tekstach autora, albowiem Witkiewiczowie herbu Nieczuja to rodzina litewska⁴⁷. Jednakże może to być też przytyk do rodziny żony, von Unrugów, starego rodu śląskiego wymienianego w *Almanachu Gotajskim*⁴⁸.

W *Jedynym wyjściu* Izydor i Rustalka spacerują brzegiem Wisły, podziwiając zachód słońca „nad kopcem”, czyli przekładając na podkrakowskie realia topograficzne, idą z Dębnik w kierunku Pychowic, patrząc na Kopiec Kościuszki, tak – jak domyślamy się – spacerował Witkacy z Jadwigą w okresie narzeczeńskim.

Inne krakowskie miejsca wymieniane w przywołanej powieści to stary młyn na ulicy Dolnych Młynów, w którym mieszkał przyjaciel Izydora, Marceli (Witkiewicz 1968: 116–117), oraz ulica Dajwór (Witkiewicz 1968: 137), gdzie mieszkała jego kochanka o wielce znaczącym nazwisku Suffretka Nunberg⁴⁹. Młyn ów był całkowicie realny, okazały, murowany i aż do schyłku lat trzydziestych stał na rogu ulicy Krupniczej i Dolnych Młynów. Po zasypaniu tzw. młynówki rzeczki Rudawy około 1915 roku, był bezużyteczny i opuszczony. Witkacy, mieszkając u Żeleńskich na ul. Krupniczej, niemal widział go z okna, a na pewno wielokrotnie przechodził obok, kierując się do ulicy Retoryka. Powieściowy, demoniczny Marceli miał tam pracownię malarską. Był twórcą „wściekle” awangardowym, więc należy go traktować również jako *alter ego* autora⁵⁰.

⁴⁵ O osobistym charakterze *Jedynego wyjścia* świadczy fakt, że kiedy w roku 1933 Witkacy ukończył pierwszą część pt. *Przyjaciele*, to zadedykował ją swej żonie.

⁴⁶ Rozprawę Izydora pt. *Ontologia ogólna, nowym sposobem wyłożona* można rozumieć jako przywołanie traktatu autora (Witkiewicz 1935).

⁴⁷ Witkiewiczowie byli nawet spowinowaceni z Piłsudskimi przez Billewiczów. Zob. Bajor 2009; Witkiewicz 2015: I, 308 przypis 22. Litewskie legendy Witkacy wykpiwał już wcześniej w swoim dramacie *Janulka córka Fizdejki* pisanym w 1923 roku. Natomiast w *Nienasyce* wzmiankowanymi są hrabiowie Chraposkrzeczy mający w swoim herbie „żabi skrzek i końską chrapę” (Witkiewicz 1982: 137).

⁴⁸ Przed spolonizowaniem w 1919 roku nazwisko brzmiało von Unruh (co w wolnym tłumaczeniu znaczy „niespokojny”). *Nota bene* Witkacy był przekornie bardzo dumny z pochodzenia swej narzeczonej. (Jurgała-Jureczka 2015: 121).

⁴⁹ Najpewniej od fr. *suffire* – wystarczać, być wystarczającym, być dla kogoś wszystkim oraz od niem. *nun* – tylko i *berg* – wzgórze, czyli w wolnym tłumaczeniu „dająca wystarczającą satysfakcję tylko wzgórkim”. Wzmianki o Suffretce (Witkiewicz 1968: 137–224 *passim*).

⁵⁰ Niedziałkowska 2009: 369–387 interpretuje Marceliego jako „fikcyjne przedłużenie życia autora” por.: Skwara 2012: 119, przypis 281. *Nota bene* zarówno historycy sztuki, jak i literaturoznawcy nie zadają sobie

Suffretka Nunberg, „rozkoszowała ponad zwykłą miarę” (Witkiewicz 1968: 144), mieszkała – jak czytamy w powieści – „na Dajworze”. Znaczące jest, iż Witkacy używa tego lokalnego kolokwializmu, bo mieszkać „na Dajworze” znaczy przy ulicy Dajwór, która wzięła nazwę od dawnego folwarku. Nawet współcześnie jest to okolica zaniedbana, a jeszcze niedawno była enklawą ruder i starych warsztatów. Tak samo, a nawet gorzej, wyglądała w czasach Witkacego, ale dla niego zapewne fascynująco. Znał ją dobrze, gdyż w stojącej w pobliżu, zachowanej do dziś willi, w latach 1916–1923 mieszkali Karol i Zofia Stryjeńscy, z którymi początkowo był zaprzyjaźniony, lecz później, w roku 1925, miał z Karolem „sprawę honorową” o kobietę⁵¹.

* * *

Jan Błoński podkreślał, iż

wszystkie dziedziny twórczości Witkiewicza były raczej równoległe niż od siebie pochodne czy sobie podporządkowane. Ale (...) literatura – gdzie na pewno sięgnął najwyżej – wyraża też Witkiewicza najpełniej, obejmuje z Witkacego najwięcej. Więc jeśli już, to raczej ona objaśnia (czy pomaga zrozumieć) estetykę, filozofię, malarstwo, projekt życia ... nie odwrotnie [...] Dziwna monada, której na nazwisko Witkiewicz – Witkacy, była jednak zwierzęciem przede wszystkim literackim (Błoński 1997: 125).

Literatura krytyczna literackiej twórczości Witkacego dotyczy przede wszystkim dramatów, a spośród powieści najwięcej uwagi poświęcono *622 upadkom Bunga* i *Pożegnaniu jesieni*, których akcja rozgrywa się w Zakopanem. Są wcześniejsze od *Nienasyceńia* i odmienne w konstrukcji. Jednakże omówienia, analizy, a niekiedy tylko wzmianki i dygresje o *Nienasyceńiu* są względnie częste, natomiast o *Jedynym wyjściu* znacznie rzadsze⁵². Literaturoznawcy, zarówno krakowscy jak i spoza Krakowa, skupiali się przede wszystkim na konstrukcji powieści, surrealistycznych zabiegach artystycznych oraz na demonicznych kobietach. Nie stawiali dotychczas pytań dotyczących powieściowych realiów: o powód i cel zamiany miejsc akcji z Zakopanego w dwóch pierwszych powieściach na Kraków w dwóch kolejnych. Nie zwracano uwagi, iż w *Nienasyceńiu* pod

pytań: gdzie Witkacy malował swoje formistyczne obrazy w czasie pobytu w Krakowie? U Boyów na Krupniczej? A może obok, w jednym z pomieszczeń owego młyna. Później, już po latach pisania *Jedynego wyjścia*, młyn został rozebrany. Dziś w tym miejscu jest skwer i parking przed sąsiednim szpitalem im. Józefa Dietla.

⁵¹ Dawna willa Stryjeńskich przy ul. Starowiślnej 89 (zaprojektowana przez Tadeusza Stryjeńskiego) jest dziś niestety bardzo zrurowana. Do jej tylnej ściany, właśnie od ulicy Dajwór (nr 18), przylegały niewielkie piętrowe hale wykorzystywane przez kilka lat, do 1926 roku, przez „Warsztaty Krakowskie” (później, po roku 1931, fabryka maszyn „Molitor”). Dla Zofii Stryjeńskiej Witkacy wykonał nawet *ex libris*, reprodukcja w: Degler 2009: 140, il. 52; Natomiast o „sprawie honorowej” por. Degler 2006; Witkiewicz 2015: I, 294, 296–299; II, 461–462.

⁵² Najważniejsze pozycje podano w załączonej bibliografii.

inicjałami „K” i „RSK” został zaszyfrowany Kraków⁵³, a tym bardziej, dlaczego w Krakowie tak ważne dla autora okazały się: ulice Retoryka i Dajwór, przedmieście Dębniki, wsie Kocmyrzów i Pychowice oraz odległy, kresowy Starokonstantynów, no i dlaczego jeden z bohaterów miał pracownię malarską w jakimś „starym młynie” przy ul. Dolnych Młynów.

Jak było powiedziane, Witkacy dobrze poznał Kraków jeszcze w okresie studiów w Akademii Sztuk Pięknych. Na początku lat 20. już ukształtowany i wrażliwy trzydziestoletniolatek intensywnie doświadczał miasto, towarzysko i artystycznie, a zarazem sam został „doświadczony” przez Kraków. Klasyczne sposoby doświadczenia miasta opisał sześćdziesiąt lat temu Kevin Lynch⁵⁴. Doświadczający miasto formują jego mentalną mapę w oparciu o pięć elementów: *path, edges, districts, nodes, landmarks*, które dla niniejszej analizy można przetłumaczyć jako: ulice, ich pierzeje, dzielnice, miejsca spotkań, architektoniczne dominanty. Przy tym według Lyncha, pewne miasta mają szczególne predyspozycje do wywoływania wzruszeń u doświadczających je mieszkańców. Bliskie temu są również bardziej współczesne spostrzeżenia Władimira Toporowa, iż czytanie „tekstu miejskiego” polega na przemianach realiów materialnych w wartości duchowe, albowiem struktura materialna miasta inspiruje artystów – malarzy, pisarzy, poetów (Toporow 2000: 49–50).

Natomiast niedawno Małgorzata Czermińska trafnie zaproponowała

wyróżnienie kategorii miejsca autobiograficznego dla badania zjawisk sytuujących się na pograniczu literatury i geografii (...) zetknięciu biografii pisarza i jego twórczość (...). [Jednakże] Aby miejsce autobiograficzne mogło zaistnieć, konieczne są dwa warunki: element autobiograficzny w twórczości autora oraz wyobraźnia wrażliwa na realia (...) Elementy konstytuujące miejsce autobiograficzne mogą być skupione w jednym utworze, zasadniczo poświęconym tematowi lokalizacji w przestrzeni, bywają też rozproszone po różnych tekstach, sukcesywnie uzupełniających lub przekształcających wizję miejsca. Mimo możliwej literackiej wielokształtności, odnosi się ono zawsze do toponimicznie określonego terytorium, znanego z biografii pisarza. Do tego terytorium czytelnik może mieć swój własny dostęp, niezależny od wizji stworzonej przez danego pisarza, ponieważ istnieje ono pozawerbalnie, jako obiekt geograficzny, wyposażony we właściwą sobie kulturową symbolikę (Czermińska 2011: 183, 185).

Istotnie, owe miejsca powieściowe i biograficzne pojawiają się zarówno w *Nienasyce*, jak i w *Jedynym wyjściu*, pisanych kolejno w krótkim czasie; koncepcje tworzył niemal równoległe⁵⁵. Miejsca te istnieją realnie w Krakowie i czytelnik może je weryfikować współcześnie lub na archiwalnych fotografiach.

⁵³ Por. przypis 35.

⁵⁴ Lynch 1960

⁵⁵ Witkacy pisał *Nienasyce* od czerwca 1927 do grudnia 1929 roku, a pierwszą część *Jedynego wyjścia* od kwietnia 1930 do września 1933 roku (*Kronika* 2017: 384, 391, 392, 414, 415, 418, 429, 450, 460, 465).

Czermińska podkreśla ponadto, iż

[miejsce autobiograficzne] związane jest zawsze z topograficznym, materialnym konkretem, nawet jeśli zostaje on poddany przekształceniom literackim, właściwym nie tylko metaforze, możliwej w konwencji realistycznej, ale także prawom oniryzmu i fantastyki (Czermińska 2011: 188).

Owe miejsca autobiograficzne w *Nienasyceniu* i *Jedynym wyjściu* Witkacego to w istocie *loci memoriae*, swoista mapa wspomnień z jego pobytu w Krakowie. Wpisują się w spostrzeżenia Elżbiety Rybickiej, analizującej *Dykcjonarz wileńskich ulic* Czesława Miłosza i nazywająca ten gatunek auto/bio/geo/grafią (Miłosz 2006: rozdz. I; Rybicka 2013). Zwraca ona przy tym uwagę, że „ważne są nie tyle pytania o <prawdę> reprezentacji miejsc geograficznych, czy o <prawdę> auto/biografii (...) Kluczową rolę w takim typie wypowiedzi z perspektywy geopoetyki odgrywać będą interakcje pomiędzy przestrzenią geograficzną, doświadczającym podmiotem oraz twórczością pojmowaną jako *poiesis*” (Rybicka 2013:16–17, 23). Istotnie, topografia Krakowa i okolic przytoczona we wspomnianych powieściach jest nieco zaburzona, zaszyfrowana, nie zawsze czytelna, a przede wszystkim wybiórcza. Witkacy pomija bowiem ulice, przy których rzeczywiście mieszkał, ale kreuje „miejsca” wyobrazeniowej biografii swoich *alter ego*: Genezypa, Izydora i Marcelego. Fantazyjne elewacje kamienic przy ulicy Retoryka, dobrze widoczne z dystansu szerokiego bulwaru, stały się scenografią, gdzie rozgrywała się akcja *Nienasycenia*. Podobnie zostały potraktowane w *Jedynym wyjściu* przedmiejskie Dębniki, rudery ulicy Dajwór i ów stary młyn na ulicy Dolnych Młynów.

Daniel C. Gerould trafnie spostrzegł, iż Witkacy nie opisuje realiów, ale ich oddziaływanie, jakie wywołują. Dzięki temu autor może oddać to, co przeżywa sam patrząc oczami powieściowego bohatera – swego *alter ego* (Gerould 1981: 394–395). Związek przyczynowo-skutkowy między owymi Witkacowskimi miejscami a mieszkającymi tam wykreowanymi kuriozalnymi postaciami Witkacowskich bohaterów jest ścisły i jednoznaczny.

Powieściowa topopoetyka krakowskich miejsc – ulic Dajwór i Retoryka, przedmieścia Dębniki – była metonimią groteski miasta. Literackie fantasmagorie to retrospektywa pobytu autora w Krakowie. W istocie obie powieści są autobiograficzne, lecz zaszyfrowane. Taka narracja jest narzędziem, jedynym właściwym dla pisarza. Wzmianki o ulicach, przedmieściach, w tym szczególnie liczne o ulicy Retoryka, można rozumieć jako odreagowanie doświadczania tych miejsc przez autora. Za pretensjonalną architektoniczną formą kreował nadrealne treści. Akcja *Nienasycenia* toczy się w kostiumach – jak pisze – *à la* Michaił Wrubel. Obrazy tego secesyjnego rosyjskiego malarza istotnie epatują niezwykle dekoracyjnym przepychem. Tak sobie pisarz wyobrażał wnętrza „hipebrabanckich”, „poduszkowatych”, lecz „bardzo tanich” mieszczańskich salonów na ulicy Retoryka. Powieściowe postaci są krzywym zwierciadłem jego krakowskich przyjaciół i kochanek. Pomiędzy nimi umieścił też siebie, czy też raczej rozmaite aspekty swej

osobowości: Genezypa – neurotycznego kochanka, Izydora – filozofa i Marcellego – awangardowego malarza.

Rozbicie osobowości autora na dwie postaci – myśliciela i artysty, wzajemne zmagania i dialogi, to w istocie wewnętrzne dialogi Witkacego. Najpełniej przedstawione zostały w *Jedynym wyjściu*. W części pierwszej, pod nieco przewrotnym tytułem *Przyjaciele*, wewnętrzny konflikt narastał. Nasuwają się tu nieodparte skojarzenia z rozterkami, których doświadczał Carl Gustav Jung i opisał je sumarycznie u schyłku życia w autobiografii (Jung 1962: 180–183). Swoje emocje przekładał na malowanie obrazów (Prokopiuk 1976: 8). Podobnie równoległymi drogami – intelektualną i twórczą – kroczył Witkacy⁵⁶. Być może nienapisana (niedokończona?) część druga, z zamierzonym i pozytywnym, jak się wydaje, tytułem *Dygnitarze*, miała być uspokojeniem wewnętrznych sporów autora.

Bibliografia

- Bajor A.A. 2009. Żmudzko-litewskie konteksty rodziny Witkiewiczów i Matusiewiczów. [W:] J. Degler (red.). *Witkacy: bliski czy daleki? Materiały z międzynarodowej konferencji z okazji 70. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza, Muzeum Pomorza Środkowego 17–19 września 2009*. Słupsk: Muzeum Pomorza Środkowego, 419–426.
- Bałus W. 1988. Historyzm, analogiczność, malowniczość. Rozważania o centralnych kategoriach twórczości Teodora Talowskiego (1857–1910). *Folia Historiae Artium* 24. 1988, 117–138.
- Bałus W. 1994. Dom – przybytek – „nastrój dawności”. O kilku kamienicach Teodora Talowskiego, [W:] R. Godula. *Klejnoty i sekrety Krakowa*. Kraków: Wydawnictwo Wawelskie, 215–238.
- Beiersdorf Z. 1973. Architekt Teodor Talowski. Charakterystyka twórczości. [W:] Hrankowska T. (red.). *Sztuka 2 połowy XIX wieku*. Warszawa: PWN, 199–214.
- Błoński J. 1970. U źródeł teatru Witkacego. *Dialog* 15/ 1970. 5, 81–90.
- Błoński J. 1997 *Od Stasia do Witkacego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Błoński J. 2003. *Witkacy na zawsze*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Breton A. 1924. *Manifeste du surréalisme. Poisson soluble*. Paris: Éditions du Sagittaire.
- Brückner A. 1927. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza [przedruk: 1993. Warszawa: Wiedza Powszechna].
- Bystrzak T. 2017. *Teodor Marian Talowski*. Attyka, Kraków: Attyka.
- Czapska-Michalik M. 2007. *Formiści*. Warszawa: Edipresse Polska S.A. [Ludzie-Czasy-Dzieła 40].
- Czerwińska M. 2011. Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki. *Teksty Drugie* 5, 183–200.
- Ćwierczakiewiczowa L. 1885. *Jedynie przepisy konfitur, różnych marynat, wędlin, wódek, likierów, win owocowych, miódów oraz ciast*, Warszawa: nakładem autorki.

⁵⁶ Fascynacje Witkacego Jungiem są prawdopodobne, lecz niełatwe do jednoznacznego wykazania. Być może tzw. ogniwami pośrednimi były teksty Kurta Beringera, przyjaciela Junga i Williama Sterna oraz ewentualnie Bertranda Russella (Witkiewicz 2015: II, 103, 393; III: 46, 72, 159, 177; IV: 92, 364). Por. też: Dybel 2020, *passim*.

- Degler J. 1967. „Persy Zwierzontkowska” Stanisława Ignacego Witkiewicza. *Prace Literackie IX*, 163–191.
- Degler J. 2000. *Puzyna i kłębowski zwane Witkacym*. <https://witkacologia.eu/witkacokolodzy/Puzyna.html> 05.02.2021.
- Degler J. 2005. *Witkacy się żeni*, [W:] W. Dynak, M. Ursel (red.). *Pejzaże kultury. Prace ofiarowane Profesorowi Jackowi Kolbuszewskiemu w 65. rocznicę Jego urodzin*. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 392–417.
- Degler J. 2006. O „sprawie honorowej” Witkacego z Karolem Stryeńskim. Przyczynek do biografii. *Odra* 5, 7–13.
- Degler J. 2009. *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii 1918–1939*, Warszawa: PIW.
- Dybel P. 2020. *Nieświadome na scenie. Witkacy i psychoanaliza*, Kraków: Universitas.
- Fischer I., Zinkow L. 2004. Dom egipski” w Krakowie – przykład egiptomanii w architekturze polskiej. *Modus. Prace z Historii Sztuki V*, 33–57.
- Floryńska-Lalewicz H. 2004. *Witkacy – myśliciel i powieściopisarz*. <https://culture.pl/pl/artykul/witkacy-mysliciel-i-powieściopisarz> 05.02.2021
- Geron M. 2012. Formiści. Pomiędzy tradycją a awangardą. *Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo* 43, 181–199.
- Geron M., 2015. *Formiści. Twórczość i programy artystyczne*, Toruń: UMK.
- Gerould D. C. 1981. *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, Warszawa: PIW.
- Godula-Węclawowicz R. 2012. Kraków międzywojenny. Utrata romantycznego mitu miasta. [W:] B. Soukupová et al. (red.). *Mytus-reality-identity. Státni a národní metropole po první světové válce.*, Praha: Univerzita karlova, 141, 153–154 [Urbánni Studie 3].
- Grodziska K. 2003, *Gdzie miasto zaczarowane. Księga cytatów o Krakowie*. Kraków: Znak;
- Holewiński M. 1998, *Kraków przed stu laty – Szczegółowy plan twierdzy Kraków z roku 1904*, Kraków: Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa.
- Jakimowicz I. 1989. *Formiści*. Warszawa: Muzeum Narodowe.
- Janicka K. 1972. Stanisław Ignacy Witkiewicz a surrealizm. [W:] M. Głowiński, J. Sławiński (red.). *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 245–255 [Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej, XXX].
- Janicka K. 1985. *Światopogląd surrealizmu. Jego założenia i konsekwencje dla teorii twórczości i teorii sztuki*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Józefa Czecha Kalendarz Krakowski. 1887–1913*. Kraków: nakładem autora.
- Jung C. G. 1962. *Erinnerungen-Traüme-Gedanken*. A Jaffé (red.). Zurich-Stuttgart.
- Jurgała-Jureczka J. 2015. *Kobiety Kossaków*. Warszawa: PWN.
- Kantor R. 1994. Kraków – wielka scena narodowego teatru. [W:] R. Godula (red.). *Klejnoty i sekrety Krakowa. Teksty z antropologii miasta*. Kraków: Wydawnictwo Wawelskie, 37–62.
- Kijowski A. 1960. Samobójstwo przez parodię. *Twórczość* 9, 40–53.
- Kostyrko T. 2006. Formiści polscy a ideologia awangardy. [W:] L. Bieszczad (red.). *Wiek awangardy*. Kraków: Universitas, 391–405.

- Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, 2017. J. Degler, A. Micińska, et al. (red.). Warszawa: PIW.
- Kuźniak A. 2019. *Bożnańska. Non finito*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lynch K. 1960. *The Image of the City*. Cambridge MA and London: The M.I.T.Press.
- Markiewicz H. 1968. *Boy o Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Miłosz C. 2006. *Zaczynając od moich ulic*. Kraków: Znak.
- Niedziałkowska D. 2009. Autoportrety Stanisława Ignacego Witkiewicza – twarze dandysa. „Wyszlachtnieniej podozoritienloj licznosti” kontra „Le vrai visage du maître”. [W:] J. Degler. (red.). *Witkacy: bliski czy daleki? Materiały z międzynarodowej konferencji z okazji 70. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza, Muzeum Pomorza Środkowego 17–19 września 2009*. Słupsk: Muzeum Pomorza Środkowego, 369–387.
- Podraza-Kwiatkowska 1973. Somnambule (o młodopolskiej konwencji onirycznej), *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja* 2 (8), 64–79.
- Pomian K. 1973. Powieść jako wypowiedź filozoficzna. Próba strukturalnej analizy „Nienasyceń”. [W:] tenże. *Człowiek wśród rzeczy. Szkice historyczno-filozoficzne*. Warszawa: Czytelnik, 145–180.
- Porucznik Witkacy* 2011. <https://forum.odkrywca.pl/topic/685094-porucznik-witkacy/> 05.02.2021.
- Prokopiuk J. 1976. C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku. [W:] Jung C. G. *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa: Czytelnik, 5–56.
- Purchla J. 1992. *Matecznik Polski*. Kraków: Znak.
- Puzyna K. 1999. *Witkacy*. J. Degler (red.). Warszawa: Errata.
- Rybicka E. 2013. Auto/bio/geo/grafie. *Białostockie Studia Literaturoznawcze. Studia i Szkice* 4, 7–23.
- Sepioł J. 1977. Talowski fecit. *Architektura* 5–6, 57–60.
- Sinko T. 1939. Trzy najdawniejsze pochwały Krakowa. *Kurier Literacko-Naukowy* 22, I–II;
- Skwara M. 2012. *Wśród Witkacoidów: W świecie tekstów, w świecie mitów*. Wrocław: Uniw. Wrocławski [Dramat-Teatr 27].
- Sołtysik A. 2012. *Język form Teodora Talowskiego a współczesne kompozycja architektoniczna* [praca doktorska – Wydział Architektury Politechniki Wrocławskiej], Kraków.
- Spis abonentów Państwowej Sieci Telefonicznej Okręgu Krakowskiej Dyrekcji Poczty i Telegrafów. Według stanu z dnia 31 grudnia 1924, 1925*, Cieszyn (nakładem Henryka Nowaka).
- Sztaba W. 2015. *Miejsca związane z pobytami S. I. Witkiewicza w Krakowie*. https://witkacologia.eu/Miejsca_Witkacego/Witkacy_w_Krakowie.html, 05.02.2021
- Taborska A. 2007. *Spiskowcy wyobraźni. Surrealizm*, Gdańsk: Słowo-Obraz-Terytoria [seria: Eseje o sztuce].
- Tarnowski J. 1996. Witkacy, Fukuyama i koniec historii. [W:] J. Degler. (red.), *Witkacy – Życie i twórczość. Materiały sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi z okazji 55 rocznicy śmierci*. Słupsk. Muzeum Pomorza Środkowego 16–18 września 1994, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 99–120 [seria Wiedza o kulturze];
- Toporow W. 2000. *Miasto i mit*, Gdańsk: Słowo-Obraz-Terytoria.

- Węclawowicz T. 2020. Krytyka pretensjonalnego historyzmu w twórczości Witkacego i Gruszczyńskiego na przykładzie ul. Retoryka w Krakowie. *Państwo i Społeczeństwo – Architektura i sztuka* 2020 (XX), 3, 101–116.
- Wielka księga adresowa Stołecznego Królewskiego miasta Krakowa i Królewskiego Wolnego miasta Podgórze* III. 1907. Kraków (nakładem Stefana i Maryi Mikulskich).
- Wielka księga adresowa Stołecznego Królewskiego miasta Krakowa i Królewskiego Wolnego miasta Podgórze* X. 1925. Kraków (nakładem Stefana i Maryi Mikulskich).
- Winklowa B. 2001. *Boyowie. Zofia i Tadeusz Żeleńscy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Witkiewicz S. I. 1935. *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia*, Warszawa: Kasa Mianowskiego.
- Witkiewicz S. I. 1968. *Jedyne wyjście*. Warszawa: PIW.
- Witkiewicz S. I. 1972. *622 upadki Bunga, czyli demoniczna kobieta*. Warszawa: PIW.
- Witkiewicz S. I. 1977. *Insatiability* (L. Iribarne tłum.). London–Melbourne–New York: Encounter.
- Witkiewicz S. I. 1982. *Nienasycenie*. Warszawa: PIW.
- Witkiewicz S. I. 2015. *Listy do żony, I–IV*. A. Micińska, J. Degler (oprac.). Warszawa: PIW.
- Zabytki architektury i budownictwa w Polsce: Kraków*. 2007. Warszawa: Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków.
- Zinkow L. 2009 *Imhotep i pawie pióra. Z dziejów inspiracji egipskich w architekturze polskiej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Źródła internetowe

- Batalion Mostów Kolejowych*: https://pl.wikipedia.org/wiki/1_Batalion_Mostów_Kolejowych, 05.02.2021
- Potrawy regionalne*: http://potrawyregionalne.pl/193,3123,ROGALE_PALUCHY_OBWARZANKI_I_INNE_FIGLASY_.htm, 05.02.2021
- Słownik Języka Polskiego: figlas*: <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/figlas;5427583.html>, 05.02.2021
- Witkiewiczowa Jadwiga*: https://pl.wikipedia.org/wiki/Jadwiga_Witkiewiczowa, 05.02.2021

Autor:

Prof. dr hab. Tomasz Węclawowicz

Ul. Francesco Nullo 16/15, 31-543 Kraków

e-mail: tomasz@weclawowicz.pl

Monika Milewska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0434-8771>
Uniwersytet Gdański
Instytut Archeologii i Etnologii

Stołówki w przestrzeni socjalistycznego miasta

Canteens in the space of a socialist city

Abstract

In the People's Republic of Poland a workplace, along with its social infrastructure meeting most of the basic needs of employees, was to be an alternative space to the city. Canteens, which were to feed the employees rationally, increasing work efficiency and freeing women from household chores, played a key role here. This project failed, partly also for reasons related to the space of the canteens themselves: they were unaesthetic, unsanitary and inaccessible to family members.

Key words: canteens, food, workers, People's Republic of Poland

* * *

Zakład pracy wraz ze swą infrastrukturą socjalną, zaspokajającą większość podstawowych potrzeb pracowników, miał być w PRL-u przestrzenią alternatywną wobec miasta. Kluczową rolę odgrywały tu stołówki, które miały karmić w racjonalny sposób, podnosząc wydajność pracy i uwalniając kobiety od domowych obowiązków. Projekt ten zawiódł, częściowo również z przyczyn związanych z przestrzenią samych stołówek – nieestetyczną, niehigieniczną i niedostępną dla członków rodzin.

Słowa kluczowe: stołówki, jedzenie, robotnicy, Polska Rzeczpospolita Ludowa

Odebrano / Received: 26.03.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Wstęp

Zakład pracy w PRL-u to miejsce wydzielone z przestrzeni miejskiej, warowna forteca strzeżona przez uzbrojoną straż przemysłową, wartowników i portierów. Każde przekroczenie bramy wiązało się z obowiązkiem okazania przepustki, której w każdej chwili można było zostać pozbawionym. Zakładów nie wolno było filmować, fotografować ani nawet szkicować¹. Za pilnie strzeżonymi murami fabryk, stoczni i hut rozciągały się hektary terenu, zabudowane halami produkcyjnymi, kominami, magazynami. Wśród nich wznoszono obiekty niezwiązane bezpośrednio z produkcją: hotele robotnicze, szpitale, żłobki, pralnie, sklepy... Wielki socjalistyczny zakład pracy szybko obrastał w tkankę miejską, stając się przestrzenią konkurencyjną wobec zewnętrznego świata. Stawał się Miastem.

W skład jego pseudomiejskiej infrastruktury wchodziła sieć żywienia zbiorowego, w której poczesne miejsce zajmowały stołówki. Nazwane przez Lenina „kielkami komunizmu”, miały dostarczać jedzenie przygotowane zgodnie z najnowszymi ustaleniami nauki i zapewniające wysoką wydajność pracy robotników. Wiązały też pracowników z zakładem i były „narzędziem kontroli zachowań, postaw i rozmów” (Wąchała-Skindzier 2017: 40). Jednocześnie uwalniały kobiety od „kuchennej niewoli” (Głuszczenko 2012: 59, Jarska 2015: 102), zrównywały stołowników i wprowadzały nową proletariacką kulturę (Brzostek 2010: 226). Tak mocno sprzęgnięta z komunistyczną ideologią idea zbiorowego żywienia nie narodziła się jednak w ojczyźnie światowego proletariatu, lecz w Stanach Zjednoczonych, gdzie już w latach 80. XIX wieku zaczęły powstawać w zakładach pracy pierwsze kafeterie, czyli tanie, samoobsługowe stołówki, w których robotnik sam komponował sobie posiłek, przesuwając tacę po metalowej prowadnicy jak po taśmie produkcyjnej (Drzał-Sierocka 2018: 335).

Kolektywne jedzenie z różnych przyczyn nie stało się w Polsce wzorcem dominującym. Spożywanie obiadu „pozostawało nadal domeną sfery prywatnej. Ważniejszym od racjonalnych argumentów był obyczaj kulturowy, który narzucał kobietom przygotowywanie obiadów w domu” (Mazurek 2005: 247). Częściowo przyczyna leżała też po stronie pracodawcy. Wiele stołówek było zaniedbanych i niedoinwestowanych, a ich pracownicy byli szczególnie nisko uposażeni, co odbijało się na ich stosunku do pracy, a w konsekwencji – na jakości serwowanych posiłków. Stołówkowe obiady były też relatywnie drogie, zwłaszcza dla dyskryminowanych płacowo kobiet, których nie stać było na jednoczesne wykupienie abonamentu dla siebie i zakupienie produktów na obiad dla

¹ Mój ojciec, zatrudniony w latach 70. na stanowisku fotografa w Centrum Techniki Okrętowej w Gdańsku, w swoich obowiązkach służbowych miał wykonywanie zdjęć z wodowań statków w Stoczni Gdańskiej. Zgoda na jego wstęp na teren Stoczni, wydana przez Zjednoczenie Przemysłu Okrętowego, przechowywana była w kancelarii tajnej w CTO. Przed każdym wodowaniem ojciec musiał pobierać ją stamtąd w asyście swojego przełożonego, a następnie przedkładać ją w celu wydania przepustki na bramie Stoczni. Mimo przepustki na terenie Stoczni poruszał się zazwyczaj w towarzystwie przydzielonego mu strażnika (relacja: 19.05.2021).

reszty rodziny. Pod względem udziału ogółu pracowników w systemie żywienia zbiorowego daleko nam było do wyników osiągniętych w „bratnich” krajach. W połowie lat 70. ze stołówek w Czechosłowacji i na Węgrzech korzystało ponad 30 procent, w NRD – ponad 40 procent, a w Związku Radzieckim – aż 75 procent wszystkich pracowników. W tym samym czasie w Polsce odsetek zatrudnionych spożywających swoje obiady w stołówce wynosił zaledwie 7 procent (Czekalski 2011: 81–82).

Temat stołówek w PRL-u nie doczekał się jak dotąd całościowej monografii. W ostatnich dwóch dekadach najwięcej uwagi poświęcili mu w swoich pracach dotyczących różnych kontekstów jedzenia w Polsce Ludowej tacy badacze historii i nauk społecznych, jak Mariusz Jastrząb, Błażej Brzostek, Maria Wąchała-Skindzier, czy Małgorzata Mazurek (Jastrząb 2004, Brzostek 2010, Wąchała-Skindzier 2017, Mazurek 2005, Mazurek 2010). Najbardziej syntetyczne ujęcie zagadnienia prezentuje wciąż jednak artykuł Tadeusza Czekalskiego *Przedsiębiorstwa żywienia zbiorowego w realiach PRL: model żywienia zbiorowego w warunkach przyspieszonej modernizacji i jego realizacja* (Czekalski 2011). Mój krótki szkic nie pretenduje do roli kolejnej syntezy. Ma on raczej zasygnalizować nową perspektywę badawczą tego zagadnienia – ukazanie typowych przestrzeni stołówek oraz miejsca stołówek w przestrzeni miasta. Kwestie przestrzenne bowiem w niemałym stopniu wpływały na mniejsze lub większe zainteresowanie stołówkami w PRL-u. Liczyły się nie tylko rozmiar, aranżacja i schludność wnętrza jadłodajni, ale także jej lokalizacja względem stanowiska pracy. Istotne w tym kontekście wydają się także sposoby funkcjonowania stołówki w przestrzeni miasta – czy konkurowała ona z gastronomią otwartą, czy dopuszczała stołowanie się osób spoza grona pracowników, w jaki sposób rekompensowany był jej brak na terenie zakładu pracy.

Wgląd w te zagadnienia dadzą nam między innymi pogłębione wywiady kwestionariuszowe przeprowadzone pod moim kierunkiem w latach 2016–2019 przez studentów etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Zawierające 22 pytania wywiady dotyczyły ideologicznych kontekstów jedzenia w PRL-u. Respondenci pochodzili z różnych miast Polski, a ich przekrój zawodowy w interesującym nas okresie był bardzo zróżnicowany. Reprezentowali oni zarówno wielkie przedsiębiorstwa przemysłowe, jak i małe zakłady usługowe, byli wśród nich wojskowi, nie zabrakło też gospodyń domowych. W kwestionariuszu tematu stołówek dotyczyły bezpośrednio trzy pytania – drugie: „Czy respondent korzystał ze stołówki, jeśli nie, to dlaczego? Jakie zachował wspomnienia ze swojej stołówki?”, siódme: „Czy państwo starało się zwalczać tradycje katolickich postów? Jakie dania podawano w Wielki Piątek i Środę Popielcową na stołówkach?” oraz siedemnaste: „Czy respondent pamięta hasła propagandowe na stołówkach, w sklepach spożywczych?”. Jak widać z treści powyższych pytań, kwestie przestrzenne mogły pojawiać tylko na marginesie udzielanych przez respondentów odpowiedzi.

Bazę źródłową artykułu stanowią również moje własne wywiady z pracownikami nowohuckiej gastronomii przeprowadzone w czerwcu 2016 roku oraz prasa. W przypadku tej ostatniej skupiłam się głównie na dwóch dużych centrach przemysłowych:

Nowej Hucie, w której w latach 1950–1956 wychodziła przeznaczona dla pracowników kombinatu gazeta „Budujemy Socjalizm” (dalej skrót: BS) oraz Trójmieście, w którym ukazywały się skierowane do szerokiego grona odbiorców „Dziennik Bałtycki” (od 1945 roku; dalej skrót DB) i „Wieczór Wybrzeża” (od 1957 roku; dalej skrót: WW). Wybór tych dwóch ośrodków związany był z ich specyficzną sytuacją demograficzną, gdyż do tych właśnie miast napływało z różnych stron Polski wielu młodych mężczyzn, poszukujących pracy w przemyśle metalurgicznym lub stoczniowym. Pozbawieni zaplecza rodzinnego niejako „skazani” byli oni na uczestnictwo w systemie zbiorowego żywienia.

Stołówka w przestrzeni miasta

Placówki żywienia zbiorowego, zwłaszcza te należące do największych zakładów, nie ograniczały się do wydzielonej sali czy jednego budynku. Przedsiębiorstwa zatrudniające kilkadziesiąt tysięcy pracowników wymagały całych kompleksów, na które składały się – poza typowymi stołówkami – bufety, bary mleczne i sklepy przyzakładowe. W końcu lat 60. Stocznia Gdańska im. Lenina dysponowała 3 stołówkami, 6 barami, 8 bufetami i 7 kioskami spożywczymi (Daszczyńska, Kobzdej 2013: 44). Posiadała też barobus oraz dwie rozdzielnie posiłków na oddziałach. W tym samym czasie na terenie Nowej Huty działało 9 stołówek, 14 barów, 20 kiosków spożywczych, kasyno i kawiarnia. Warszawskie Zakłady Wytwórcze Lamp Elektrycznych im. Róży Luksemburg prowadziły stołówkę i 5 bufetów, a ponadto gotownię mleka i kawy oraz kiosk spożywczy (Mazurek 2005: 246). Duże przedsiębiorstwa, zwłaszcza w latach 50., posiadały także własne zaplecze gospodarcze, usytuowane zazwyczaj poza miastem, niekiedy nawet w innym województwie. W jego skład wchodziły pomocnicze gospodarstwa ogrodniczo-warzywnicze, tuczu trzody chlewnej i hodowli bydła. Wspomniane Zakłady im. Róży Luksemburg dysponowały aż dwustuhektarowym gospodarstwem hodowlano-warzywniczym pod Warszawą. Nowa Huta prowadziła dużą wytwórnię wód gazowanych, przetwórnę mięsa i gospodarstwo w Lubocy, gdzie wypasano bydło i sadzono nowalijki. Czasami tego typu zakłady zaopatrywały nie tylko własnych pracowników, ale i resztę miasta. Tak było w przypadku wytwórni wód gazowanych należącej do cukrowni w Strzelinie. W latach 80. z tych zakładowych latyfundiów pozostały zazwyczaj tuczarnie świń, które żywiły się resztkami z robotniczych obiadów.

Stołówka w samym swoim zamyśle konkurowała z przestrzenią prywatną kuchni i jadalni. Nie przynależała jednak do przestrzeni publicznej, której podstawową cechą jest dostępność (Bierwiczonek 2016: 21). Jak trudno było przeniknąć przez mury zakładu, najlepiej obrazują szpalty gazet zapełnione anonsami o zagubionych przepustkach. Gdy w końcu lat 70. zrodziła się idea, by seniorzy realizowali wydawane im przez Zakłady Opieki Zdrowotnej bony obiadowe w zakładowych stołówkach, przedsiębiorstwa wzbraniały się „pełnić tę społeczną powinność”, argumentując, że ich stołówki znajdują się na terenie zamkniętym zakładu. Dziennikarz przypominał, że stołówki są dofinansowywane przez zakłady pracy, tym samym „do korzystania z nich uprawnieni

są (w zasadzie) wyłącznie pracownicy danego zakładu” (WW 1980, 18: 4). Zdarzały się jednak wyjątki. W gdyńskiej stołówce Banku Inwestycyjnego o obiady „dobijali się” pracownicy wielu innych instytucji, w tym chorzy na żołądek, których właśnie do tej, słynącej ze zdrowej kuchni, placówki kierowano (DB 1956, 179: 3).

Niekiedy ze stołówek mogli też korzystać członkowie rodzin. Od lat 50. obowiązywała zasada, że priorytetem jest zaopatrzenie pracowników, a „ich rodzinom pozwalano korzystać ze stołówek tylko w tych przypadkach, gdy nie utrudniało to załodze dostępu do stołówki i nie pogarszało jakości wydawanych w niej posiłków” (Jastrząb 2004: 259). Jak to wyglądało w praktyce? W końcu lat 60. stołówkę centralną Stoczni Gdańskiej wybudowano w sąsiedztwie słynnej później Bramy nr 2, tak aby z jej oferty korzystać mogły osoby z zewnątrz (Trzeciak 2020: 129). Łódzkie włókiarki postulowały zniesienie *stricte* pracowniczego charakteru żywienia zakładowego i udostępnienie stołówek dla członków rodzin (Mazurek 2010: 162). Najważniejsze było dla nich spożywanie obiadów w gronie rodzinnym, miejsce – dom czy fabryka – nie miało znaczenia. Ich postulaty nie zostały jednak wysłuchane. Wśród 116 respondentów opowiadających moim studentom o jedzeniu w PRL-u zaledwie kilkoro z nich wspomina wspólne rodzinne obiady spożywane w zakładowych stołówkach, przy czym w dwóch przypadkach chodzi tu o jadłodajnie nietypowe: kasyno wojskowe i stołówkę Politechniki Gdańskiej. Częściej słyszymy o zabieraniu obiadów do domu w tzw. trojczkach, połączonych wspólną rączką aluminiowych pojemnikach na poszczególne dania. Ślady wspólnego stołowania się w pracy znajdujemy w wybrzeżowej prasie. W konkursie na najlepszą stołówkę na Pomorzu w 1978 roku wśród zamieszczonych opinii czytelników znalazł się postulat, aby wydłużyć godziny otwarcia konkretnej placówki, „ponieważ rodziny pracowników często nie zdążają na obiad” (WW 1978, 119: 4).

Pracownicy zaspokajali głód w godzinach pracy także na inne sposoby. W latach 70. coraz bardziej popularne były bufety zakładowe. Od 1963 roku w zakładach, w których panowały uciążliwe warunki pracy, wydawano też tzw. posiłki regeneracyjne, czyli „zupy z wkładką” albo – jak głosiła ministerialna instrukcja – „jednodaniowe, wysokokalorycznego posiłki gorące dostarczane w czasie przerw bezpośrednio do stanowiska pracy” (Czekalski 2011: 81). Miały one zapewniać robotnikowi zastrzyk 700–1000 kalorii i jednocześnie nie dezorganizować procesu produkcji. Posiłki takie najczęściej przygotowywane były przez centralną stołówkę, choć respondentka pracująca w barze mlecznym opowiadała, że właśnie tam, w obiekcie gastronomii otwartej, zaopatrywała się w zupy i wkładkę (kiełbasę, mięso, boczek) oraz chleb jedna z trójmiejskich stoczni. Pracownikom zatrudnionym w szkodliwych dla zdrowia warunkach przysługiwały też mleko i mięta, szczególnie przydatna w przemyśle hutniczym.

Wiele zakładów pracy, zwłaszcza tych mniejszych, nieposiadających własnej stołówki, zapewniało swoim pracownikom jedzenie „na mieście”. Wydawano im specjalne talony, na które – często za symboliczną dopłatą – mogli oni otrzymać obiad w wybranych barach lub restauracjach. Podobne zasady obowiązywały w przypadku

pracowników przebywających w delegacji – mogli oni korzystać z gastronomii otwartej na koszt zakładu. W Nowej Hucie zaś to stołówki często „wychodziły na miasto”, poza obręb murów kombinatu. „W początkowych realiach nowohuckich stołówki pracownice mieściły się na terenie obozowisk junaków Służby Polsce, a z czasem w hotelach robotniczych” (Wąchała-Skindzier 2017: 41). W 1969 roku na osiedlu Złotej Jesieni powstała nowoczesna, modernistyczna stołówka, nagrodzona w architektonicznym konkursie „Mister Krakowa” (Smaga 2017: 118).

Przestrzeń stołówki

W wielu przekazach, nie tylko tych wspomnieniowych, ale i publikowanych na łamach oficjalnej, cenzurowanej wszak prasy, wewnątrz stołówki jawiło się jako przestrzeń odpychająca, nieestetyczna, brudna. Stołówka taka wytwarzała swoistą „przestrzeń wężową”, o której w swoich typologiach przestrzeni wspomina Edward Hall (Hall 1978: 76). Nie tylko „ścierkowo-pomyjowa” woń odstraszała potencjalnych konsumentów. Niekiedy już samo wejście nastroczało niemałe problemy. W Nowej Hucie funkcjonowała „warowna stołówka”, do której trudno było dojść „z powodu zbyt głębokiego błota” (BS 1954, 52: 2). Fizyczne utrudnienia były jednak niczym wobec bariery psychicznej, o której istnieniu świadczą niektóre z wypowiedzi moich respondentów. Potwierdzają to też inne świadectwa. „Najgorzej oceniano stołówki przy hotelach robotniczych. Stan sanitarny budynków przeznaczonych do konsumpcji był tak odrażający, że lepiej było jeść na zewnątrz budynku” (Czekalski 2011: 80). W latach 50. redakcja „Dziennika Zachodniego” apelowała do czytelników o zgłaszanie kandydatur do konkursu na największego brudasa województwa spośród zakładów żywienia zbiorowego (Brzostek 2010: 278). W Zakładach im. Róży Luksemburg w pomieszczeniach przeznaczonych do spożywania posiłków składowano jednocześnie i myto lampy, a robotnicy zmuszeni byli jeść swoje śniadania przy parapetach. W innych zakładach spożywano je w szatni albo „pod gołym niebem”, jak w Stoczni Północnej, gdzie pewien spawacz skarżył się, że „deszcz pada w posiłki” (DB 1968, 259: 3).

Nowohucka prasa z dużą otwartością pisała o „antysanitarnych warunkach” lokali działających na terenie kombinatu. Bar mleczny przy restauracji „Hutnik” usytuowany był na przykład na „niesamowicie brudnej” klatce schodowej (BS 1952, 7: 4). Dramatycznie przedstawiał się stan „straszego” baru mlecznego nr 2 w Zakładzie Koksowniczym: „brudne podłogi, niemyte widocznie od chwili powstania baru, czarne od brudu stoły, powykrzywiane stołki, okienko, przy którym wydaje się posiłki oblepione pozostałościami z potraw, brudny personel i wielkie roje much – wszystko to odstrasza konsumentów” (BS 1955, 127: 4). A przecież, jak zauważano, „jest rzeczą bezsporną, że posiłek w czystym schludnym lokalu lepiej smakuje” (BS 1954, 170: 2). Nowohuckie stołówki były też często niedoposażone. Brakowało w nich nie tylko takich luksusów, jak papierowa serwetka czy kwiat na stole, ale nawet zwykłych krzesel, co zmuszało robotników do spożywania obiadów na stojąco. Sytuacja nie wyglądała wcale lepiej w latach 60. – nierówna podłoga

sprawiła, że z talerzy wylewała się zupa, na podłodze stały kałuże wody, a z powodu niedostatecznej liczby miejsc przy stole posiłki trzeba było spożywać na schodach. Na drugim biegunie znajdowały się stołówki, które stawiano jako wzór do naśladowania. Do takich należała nowohucka stołówka nr 6, „bo proszę, sala czyściutka, przyjemnie udekorowana, posadzka, stoliki” (BS 1955, 13: 2). Taka też miała być nowa, reprezentacyjna stołówka, powstająca w 1955 roku: „Malarze starannie dobierają kolory. I tak złoty ugier wewnątrz sztukaterii, okna kremowe, drzwi mahoń jasny, kuchnia jaśnieje bielą” (BS 1954, 74: 2).

W roku 1950 „Dziennik Bałtycki” w swoim omówieniu zaniechań w portowych stołówkach podkreślał: „Spożycie smacznego posiłku w estetycznie urządzonej jadalni odpręża pracownika nie tylko fizycznie, ale i psychicznie” (DB 1950, 157: 2). Dziennikarze tejże gazety, badając w 1953 roku jakość stołówek w Gdyni, stwierdzali, że większość z nich znajduje się „w nieodpowiednich do tego celu pomieszczeniach”. Narzekali na złe wyposażenie, brak czystości i „wcale nie wonne zapachy kuchenne”, niedodające apetytu jedzącym. Jedynym pozytywnym przykładem była wspomniana tu już stołówka Banku Inwestycyjnego w Gdyni: „Jasne, czyste ściany, gustowne stoliki i wygodne krzesła – w przeciwieństwie do «warsztatowych» stołów i ław w innych tego rodzaju lokalach [...] stwarzają miłe wrażenie” (DB 1953, 15: 3). Była to zasługa kierowniczkii, dzięki której „stołówka nie stała się tym, czym są prawie wszystkie zakłady tego typu – brudnym pomieszczeniem, wydającym dosyć podłe obiady po niskiej cenie [...]. Sala jadalna wesoła i przytulna – ładnie nakryte stoliki, w oknach białe firanki, dużo kwiatów. No i największa niespodzianka – to same obiady, wyjątkowo smaczne, zupełnie nie «stołówkowe»” (DB 1956, 179: 3). Tuż po wojnie powstała piosenka ze słowami: „Stołówko, stołówko, ty jesteś brzydkie słówko” (*Czarna księga cenzury* 1978: 38). Jak widać, nawet oficjalna prasa traktowała określenie „stołówkowe” jako słowo o wyraźnie pejoratywnym zabarwieniu. Wzorcową placówką była też centralna stołówka Stoczni Gdańskiej. Był to przestronny, przeszklony budynek o żelbetonowej, dwupoziomowej konstrukcji, z wnętrzami zdobionymi dekoracjami z topionego szkła.

Zakończenie

Przestrzeń stołówek pracowniczych pełniła wiele różnych ról, a każda z nich zasługiwałaby na osobne, pogłębione badania. Tu można tylko wskazać możliwe tropy. Przede wszystkim była to przestrzeń integracji załogi. Na stołówkach zasiadali do obiadu zarówno inżynierowie, jak i prości robotnicy, i nawet jeśli wybierali różne stoliki, łączyły ich wspólne menu (Pyszny 2007: 219). Wspólnota pracowników zakładu przejawiała się też w inny, mniej pożądanym przez decydentów sposób: „bufety zakładowe były nie tylko miejscem konsumpcji, ale także stwarzały okazję do nieformalnej komunikacji, do rozmów o kłopotach zaopatrzeniowych. Zakład pracy stanowił naturalną przestrzeń do – społeczną i integrującą” (Mazurek 2010: 165). Niekiedy jednak zrywano z tą zasadą. W Nowej Hucie powstało luksusowe kasyno, w którym podejmowano oficjeli najwyższego szczebla. W 1983 roku w stołówce Stoczni Gdańskiej w tym samym celu

stworzono osobne wejście ze schodami poprowadzonymi od tyłu budynku, a dla partyjnych gości zamawiano catering w luksusowej restauracji „Pod Łososiem” (Daszczyńska, Kobzdej 2013: 46).

Stołówki pełniły też funkcje socjalne, to tu miały miejsce spotkania robotników, bale sylwestrowe i karnawałowe, obchody Dnia Kobiet i świąt branżowych. W stołówce Stoczni im. Lenina odbywały się również wystawy sztuki, kiermasze, działał punkt biblioteczny (Miler, Stormowska). Na ścianach stołówek, obok widoczków miast, pojawiały się też hasła propagandowe, których treści żaden ze 116 respondentów nie potrafił sobie jednak przypomnieć.

Stołówki stawały się też niekiedy przestrzenią polityczną, miejscem buntu przeciw komunistycznej władzy. Szczególnie burzliwe są losy stołówki centralnej Stoczni im. Lenina, w której podczas strajków sierpniowych magazynowano dary żywnościowe dla strajkujących i wydawano ciepłe posiłki członkom straży strajkowej (Miler, Stormowska). 13 grudnia 1981 roku ze stołówki zrobiono sypialnię (Gluza 1991: 42). W dzień obradował w niej komitet strajkowy, a w kuchni przygotowywano posiłki nie tylko dla obrońców stoczni, ale i dla oblegających ją żołnierzy (Leczkowska 1999: 181). Na dzień przed pacyfikacją stołówka zamieniła się w przestrzeń sakralną – odprawiono w niej mszę (Trzeciak 2020: 129).

Niezależnie od propozycji dalszych badań już teraz można pokusić się o kilka wniosków. Wydaje się, że stołówki nie alienowały swoich użytkowników z przestrzeni publicznej. Wykupienie obiadów w zakładzie pracy nie było równoznaczne z rezygnacją z gastronomii otwartej. Kelnerka nowohuckiej restauracji „Wisła”, Zofia Maślak opowiadała mi, że niegdysiejsza klientela funkcjonującej obok restauracji pijalni wódki i piwa rekrutowała się z hutników, „robociarzy w przepoconych kombinezonach”, którzy zaraz po pracy w Hucie szli zjeść swoje ulubione danie, a przede wszystkim napić się alkoholu, co nie było możliwe w stołówkach, które z zasady nie prowadziły wyszynku. Jak ocenia Tadeusz Czekalski, „w dużych miastach stołówki nie były w stanie zagrozić obiektom gastronomii otwartej, zwłaszcza barom szybkiej obsługi” (Czekalski 2011: 80). Stołówka nie musiała też stać w kolizji z rodzinnym spożywaniem posiłków. Wręcz przeciwnie – dzięki wynalazkowi „trojaczków” ułatwiała zorganizowanie domowego obiadu. Przestrzeń zakładowej stołówki zazwyczaj nie zachęcała do konsumpcji. „W przeciwieństwie do innych krajów bloku, polskie stołówki były niewielkie i stale zatłoczone, a ceny posiłków stosunkowo wysokie. W zdecydowanej większości tego typu obiektów nie sposób było rozwiązać problemu właściwej wentylacji” (Czekalski 2011: 82). W końcu lat 60. powstawały co prawda duże, nowoczesne, modernistyczne w formie jadalnie zakładowe, takie jak stołówka centralna w Stoczni Gdańskiej albo stołówka na osiedlu Złotej Jesieni w Nowej Hucie, ale były to dość rzadkie inwestycje. Projekt ideologiczny, w którym stołówka miała być jednym z elementów wiążących pracownika z zakładem pracy i tworzących przestrzeń alternatywną wobec miasta, z wielu względów się nie powiódł.

Bibliografia

- Bierwiazzonek K. 2016. *Spoleczne znaczenie miejskich przestrzeni publicznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Brzostek B. 2010. *PRL na widelcu*. Warszawa: Baobab.
- Czarna księga cenzury PRL 1978. T. 2. Londyn: Aneks.
- Czekalski T. 2011. Przedsiębiorstwa żywienia zbiorowego w realiach PRL: model żywienia zbiorowego w warunkach przyspieszonej modernizacji i jego realizacja. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Politologica* 5, 78–90.
- Daszczyńska H. i Kobzdej D. (red.) 2013. *Tu Stocznia*. Gdańsk: Fundacja Centrum Solidarności.
- Drzał-Sierocka A. 2018. Jedzenie taśmowe? Dzisiejsze czasy Chaplina jako głos w dyskusji na temat idei fast food. [W:] A. Kamler, D. Pietrzakiewicz, K. Seroka (red.), *Polska i świat przez kuchnię. Studia o dziedzictwie kulinarnym*. Warszawa: Grupa Cogito.
- Gluza Z. (red.) 1991. *W stanie*. Warszawa: Wydawnictwo „Karta”.
- Głuszczenko I. 2012. *Sowiety od kuchni. Mikołaj i radziecka gastronomia*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hall E. T. 1978, *Ukryty wymiar*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jarska N. 2015. *Kobiety z marmuru. Robotnice w Polsce w latach 1945–1960*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Jastrząb M. 2004. *Puste półki. Problem zaopatrzenia ludności w artykuły powszechnego użytku w Polsce w latach 1949–1956*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Zarządzania im. L. Koźmińskiego.
- Leczkowska J. 1999. Ciężkie sytuacje ludzi zbliżają, otwierają ich serca [W:] J. Kulas (red.), *Stan wojenny. Wspomnienia i oceny*. Pelplin: Bernardinum, 181–184.
- Mazurek M. 2005. *Socjalistyczny zakład pracy. Porównanie fabrycznej codzienności w PRL i NRD u progu lat sześćdziesiątych*. Warszawa: Wydawnictwo „Trio”.
- Mazurek M. 2010. *Spoleczeństwo kolejki. O doświadczeniach niedoboru 1945–1989*. Warszawa: Wydawnictwo „Trio”.
- Miler A. i Stormowska M. b.r.w. *Stocznia gdańska szlakami kobiet* (ulotka), Gdańsk: Instytut Kultury Miejskiej.
- Pyszny J. 2007. Co jada bohater? Kod kulinarny literatury socrealistycznej, czyli dieta a światopogląd [W:] K. Łeńska-Bąk (red.), *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 215–245.
- Smaga M. 2017. „Stylowa”, „Arkadia”, „Mozaika”... – wnętrza lokali gastronomicznych w Nowej Hucie z okresu PRL. [W:] M. Baran, *Bufet pod Kombinatem*, Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 87–125.
- Trzeciak A. 2020. *Stocznia Gdańska. Miejsca, ludzie, historie*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Wąchała-Skindzier M. 2017. Miasto socjalistyczne na widelcu, czyli rzecz o nowohuckich lokalach gastronomicznych. [W:] M. Baran, *Bufet pod Kombinatem*, Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, 37–85.

Autorka:

Dr Monika Milewska

Instytut Archeologii i Etnologii

Uniwersytet Gdański

ul. Bielańska 5, 80-851 Gdańsk

e-mail: monika.milewska@ug.edu.pl

Renata Hołda
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1019-2555>
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych

Prawo do ogrodu. Ogrodnicy w przestrzeni miasta

The right to a garden. Gardeners in urban space

Fresh, free and beautiful
Obordo 2018)

Abstract

The aim of my article is to present the activities of urban gardeners – a decentralized, grassroots movement that implements various forms of plant cultivation in the city. It is an intersection of a hobby interest in the cultivation of flowers, vegetables and herbs with various forms of urban activism, as well as ecological trends and an interest in the protection of the Earth and in the rational use of its resources. I treat urban gardening as one of the urban movements, and its activities as a kind of infra-politics. However, I point out that it cannot be treated only in terms of resistance, but that its analyses should take into account the reaction of the adversaries; a reaction which takes over the signs of social insubordination and turns it to its own advantage.

Keywords: urban gardening, urban movements, resistance, urban anthropology

Celem mojego artykułu jest przedstawienie działalności miejskich ogrodników – zdecentralizowanego, oddolnego ruchu realizującego różne formy upraw roślinnych w mieście. Krzyżują się w nim hobbyistyczne zainteresowania uprawą kwiatów, warzyw i ziół, różne formy aktywizmu miejskiego oraz tendencje ekologiczne, zainteresowania ochroną Ziemi i racjonalnym wykorzystaniem jej zasobów. Miejskie ogrodnictwo traktuję jako jeden z ruchów miejskich, a jego działania – jako rodzaj infrapolityki. Wskazuję jednak, że nie można go traktować wyłącznie w kategoriach oporu, lecz w jego analizach należy uwzględnić reakcję adwersarzy, która przejmując znaki oporu i obraca na swą korzyść.

Słowa kluczowe: miejskie ogrodnictwo, urban gardening, ruchy miejskie, opór, antropologia miasta

Odebrano / Received: 24.04.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Wprowadzenie

„Ogród” współcześnie kojarzy się zamkniętą i prywatną przestrzenią, zwykle z hodowlą kwiatów i innych roślin ozdobnych dobranych ze względu na ich oryginalność i walory estetyczne. Współczesne trendy miejskiego ogrodnictwa zmieniają to rozumienie, na nowo definiując, czym może być ogród, gdzie może się znajdować i czyją być własnością oraz w jaki sposób może być zagospodarowany. Jego zwolennicy dążą do harmonijnego połączenia przestrzeni miejskiej i architektury z zielenią, przy czym chodzi o coś więcej niż posadzenie pojedynczych drzew czy założenie trawników. Niektórzy ogrodnicy zresztą zdecydowanie odradzają zakładanie poletek strzyżonej trawy, wskazując, że jej utrzymanie w warunkach miejskich wymaga nie tylko nakładów pracy i stosowania zanieczyszczających powietrze maszyn, lecz wiąże się również z nadmiernym zużyciem wody, stosowaniem szkodliwych nawozów i pestycydów, a w efekcie – z marnowaniem zasobów i miejsca, które można wykorzystać w bardziej przydatny i przyjazny dla środowiska sposób (Flores 2006).

Zjawisko miejskiego ogrodnictwa, zdecentralizowanego ruchu miejskiego zajmującego się uprawą roślin w mieście lub w jego pobliżu, współcześnie przybiera na sile. Popularność zyskało w Stanach Zjednoczonych, na zachodzie Europy, coraz częściej pojawia się w Polsce. Krzyżują się w nim hobbystyczne zainteresowania uprawą kwiatów, warzyw i ziół, różne formy aktywizmu miejskiego oraz tendencje ekologiczne, zainteresowania ochroną Ziemi i racjonalnym wykorzystaniem jej zasobów.

Artykuł ma charakter przeglądowy i porządkujący, a nie empiryczny. Wykorzystuję w nim jednak – zwłaszcza w przypadku materiałów dotyczących Polski – również własne obserwacje oraz materiały z mediów społecznościowych udostępnianych przez zwolenników omawianego ruchu.

Konieczne rozróżnienia

Poza nazwą „urban gardening”, na określenie tego typu działalności pojawiają się także inne terminy, takie jak „urban farming” czy „urban agriculture”, które w języku polskim można określić odpowiednikiem „rolnictwo miejskie”. Związki między ogrodnictwem a rolnictwem miejskim są różnie definiowane. Jedni traktują rolnictwo jako szczególny typ miejskiej działalności ogrodniczej ukierunkowanej na uprawy użytkowe (Certomà 2015: 16; Prové, Kemper, Loudiyi 2018: 18), inni wskazują na nie, jako na bardziej ogólny termin. W tym ostatnim przypadku ujmowane jest szeroko jako:

wszystkie inicjatywy związane z produkcją żywności na obszarach miejskich i wokół nich. Oznacza to, że UA [urban agriculture – RH] obejmuje ogrody społecznościowe lub partyzanckie, istniejące profesjonalne gospodarstwa poszukujące połączeń z centrum miasta, a także bardziej innowacyjne formy UA, takie jak rolnictwo w pomieszczeniach (np. rolnictwo LED, hodowla kontenerowa, akwaponika, hydroponika), rolnictwo na dachach, rolnictwo wspierane przez społeczność oraz ogrody lecznicze, rekreacyjne lub edukacyjne (Prové, Kemper, Loudiyi 2018:18).

Tak szeroka definicja obejmować może również ogródki działkowe zlokalizowane często – tak jak w Polsce – nawet w dużych miastach¹. Rolnictwo miejskie oprócz działań wytwórczych może obejmować również dystrybucję żywności, a także hodowlę zwierząt, przede wszystkim niewielkich i tzw. pożytecznych drapieżników oraz pasiecznictwo. Na większą skalę aktywności te prowadzone są najczęściej w obszarach podmiejskich, jednak podejmowane są udane próby ich wprowadzenia w środowiska silnie zurbanizowane, także w centra dużych miast. W miejscach tych realizowane są uprawy kukurydzy (Baudry 2012: 42), eksperymentalnie również – na przykład na dachu pewnego budynku w Chicago (Beach 2016) – zainicjowano uprawę zboża, co jednak na razie nie przynosi satysfakcjonujących plonów.

Patrząc na zjawisko ogrodnictwa jak na miejski ruch społeczny, kładę nacisk zarówno na oddolny charakter tego ruchu i jego nieformalność, na działania zbiorowe oraz na fakt, że ma on zdolność kulturotwórczą, to znaczy ma potencjał dokonywania zmian. Idee upraw miejskich ucieleśniają się w różnorodnych formach. Przyjmują zarówno postać grządek przy parterowych oknach osiedlowych bloków, uprawę niewielkich ilości warzyw przeznaczonych na własne lub rodzinne potrzeby, jak i przypominające futurystyczne utopie plany pionowego obsadzania roślinnością olbrzymich drapaczy chmur. W swoim tekście skupię się jednak przede wszystkim na dwóch przejawach takiej aktywności, jakimi są tzw. partyzantka ogrodnicza (często uznawana *stricte* za ogrodnictwo miejskie) i ogrody społeczne, uwzględniając również informacje z Polski. W mojej opinii, choć wydają się one odmienne, można ujmować je jako powiązane ze sobą, niekiedy relacją przyczynowo-skutkową. Wybrane przede mną typy ogrodów łączy fakt uprawy ziemi, parcel i działek położonych w mieście, niebędących własnością użytkowników, którzy pracują grupowo i realizują cele pozaekonomiczne. Uzyskany „pożytek” ma być również udziałem większej liczby osób, a plody rolne przekazywane są im całkowicie nieodpłatnie lub tylko za udział w pracach nad ich pozyskaniem, co samo w sobie uznawane jest za wartość.

Miejskie ogrody często są następstwem pozaprawnych, „partyzanckich” działań, których efekty jednak – o ile mają przetrwać – wymagają jakiejś formy legalizacji i społecznego wsparcia.

Ziemia bez ogrodników...²

Współcześni miejscy ogrodnicy decydujący się na podjęcie nielegalnych upraw, często postrzegają miasto jako miejsce niewykorzystanej i porzuconej ziemi. „Porzucenie” nie oznacza braku prawnie określonego właściciela, ale raczej brak oznak aktywności

¹ W 2012 roku ogródki działkowe w Krakowie zajmowały około 400 hektarów i zlokalizowane były w kilku dzielnicach. Uprawiało je dwanaście tysięcy działkowców. Nie udało mi się znaleźć bardziej aktualnych danych (Skowrońska 2012).

² Mówiąc o „ziemi bez ogrodników” i „ogrodnikach bez ziemi” wykorzystuję wypowiedź Richarda Reynolds, Mooallem 2008.

i pozostawienie odłogiem w stanie zaniedbania lub pustki, w oczekiwaniu na wzrost cen lub możliwość korzystnej zabudowy. Richard Reynolds, aktywista i promotor partyzantki ogrodniczej w Wielkiej Brytanii, przekonuje, że istota tych prac polega właśnie na przejęciu i zagospodarowaniu „osieroconej ziemi”. Jego zdaniem, nawet chwilowe przejęcie nad nią pieczy sprawia, że działalność miejskich ogrodników może stać się impulsem korzystnych, prospołecznych zmian i narzędziem edukacji (Reynolds 2006; Hardman 2011:1).

Ideą, którą kierują się zwolennicy wznowienia upraw w środowisku zurbanizowanym jest maksymalne i wydajne wykorzystanie powierzchni ziemi, niemarnowanie jej, przy czym postulowane jest wykorzystywanie prostych narzędzi oraz ekologicznych środków ochrony roślin. Służyć temu ma przywrócenie tradycyjnych technik rolnych, rekultywacji i nawożenia oraz znajomości dawnych gatunków. Wiele takich działań za cel stawia sobie zwrócenie uwagi na kwestie bezpieczeństwa żywnościowego i potrzeby edukacyjne w zakresie zrównoważonego rozwoju (Kamvasinou, Milne, 2019: 176). Dodatkową motywacją dla nich jest również chęć stworzenia dodatkowych i niestandardowych rezerwuarów pożywienia. Miejska produkcja „zdrowego jedzenia” stosująca przyjazne dla ziemi techniki uprawy, z jednej strony miałyby być odpowiedzią na przewidywany kryzys żywnościowy i sposobem na uniezależnienie mieszkańców miast od dostaw pożywienia z zewnątrz, z drugiej – działaniem wpływającym znacząco na ograniczenie emisji spalin, pozostałych zanieczyszczeń związanych z transportem oraz innych śladów ekologicznych. Chociaż można odnaleźć statystyki wskazujące na potencjał rolniczy, jaki ma w sobie miasto³, mogące w opinii wielu zapewnić świeże i zdrowe pożywienie swoim mieszkańcom, pojawiają się także argumenty podkreślające nie tyle możliwości ośrodków miejskich jako producentów żywności, ile ogólny, pozytywny wpływ żywych organizmów wprowadzonych w ich przestrzeń. Wyrażać się on ma, nie tylko w poprawie estetyki, ale też w oczyszczającym powietrze i natleniającym działaniu roślin. Nie mniej istotnym walorem ogrodów miejskich ma być stworzenie miejsca do wypoczynku, rekreacji i wspólnych spotkań mieszkańców. Rośliny (warzywa, kwiaty, a nawet zboża) pojawiają się w mieście nie tylko jako ozdoba, ale i świadomie wprowadzony element mający zwiększyć bioróżnorodność środowiska i równowagę ekosystemu oraz wpłynąć pozytywnie na jego mieszkańców.

Należy jednak podkreślić różnice pomiędzy formami miejskiego ogrodnictwa.

Ogrodnicy bez ziemi...

Grupy, zorganizowane lub nie, a nawet pojedynczy miejscy ogrodnicy różnią się od siebie celami, sposobem działania, a także podejściem do swoich zajęć, których efekty

³ Z inicjatywy naukowców z Michigan State University, badających możliwości Detroit w zakresie samowystarczalności żywnościowej, przeprowadzono badania, z których wynikało, że do utrzymania swoich mieszkańców miasto potrzebuje 5000 akrów ziemi w intensywnej uprawie, co stanowi tylko 30% miejskich nieużytków, zob. Colasanti, Litjens, Hamm, 2010.

mogą planować długo lub krótkoterminowo, co przekłada się na doraźne akcje lub projekty względnie trwałe. W odmienny sposób podchodzą również do kwestii legalności swojej działalności oraz współpracy z instytucjami miasta czy innymi właścicielami terenów.

Osobami rozpoczynającymi konkretną działalność ogrodniczą kierują różne powody, a dla wielu obiektem działań niekoniecznie jest dobro lokalnej społeczności, lecz na przykład działania na rzecz praw mniejszości lub opór wobec praktyk władzy. Dla innych jeszcze jest to zabawa lub chęć ekscytującego czy twórczego spędzenia czasu, dla kolejnych – zamierzenie polityczne, chęć zasygnalizowania ważnego problemu społecznego lub rodzaj protestu. Są także tacy, którzy w poczuciu odpowiedzialności za los innych podejmują próby zabezpieczenia możliwości upraw w sytuacji spodziewanego światowego kryzysu żywnościowego (Hardman 2011: 3–4).

Wiele zamierzeń ogrodniczych ma charakter artystyczny (Patman 2015: 276), związane jest ze sztuką ekologiczną mającą uwrażliwić na problemy środowiska miejskiego, co nie oznacza oczywiście, że w ich realizacji nie przewidziano udziału czynnika społecznego – ludzi. W tym kontekście warto wspomnieć o artystycznym eksperymencie „Wheatfield – A Confrontation” Agnes Denes z 1982 roku, nawiązującym tytułem do dzieł Vincenta van Gogha. W ramach tworzenia swego dzieła, dziś uznawanego za profetyczne i niezwykle aktualne (Hoban 2019), obsiała pszenicą pustą, lecz świetnie zlokalizowaną, a przez to drogą działkę na Manhattanie, niedaleko Wall Street i istniejących wówczas wież World Trade Center – symboli światowych rynków finansowych. Większość prac pielęgnacyjnych na dwuakrowym polu wykonywano ręcznie i tradycyjnymi technikami, a w efekcie czteromiesięcznej hodowli zebrano 1000 funtów ziarna⁴. Zdaniem artystki:

Sadzenie i zbieranie pszenicy na ziemi wartej 4,5 miliarda dolarów stworzyło potężny paradoks. Wheatfield był symbolem, uniwersalną koncepcją; reprezentował żywność, energię, handel, handel światowy i ekonomię. Dotyczył niegospodarności, marnotrawstwa, głodu na świecie i troski o środowisko. Zwrócił uwagę na nasze źle ulokowane priorytety⁵.

Chociaż dzieło Agnes Denes nie było typowym zamierzeniem ogrodniczym (czy rolniczym), lecz wpisywało się w koncepcje sztuki environmentalnej, udało jej się zrealizować cele i nagłośnić problemy interesujące i ważne dla dzisiejszych aktywistów.

Projekty z zakresu miejskiego ogrodnictwa ujawniają ekologiczną, środowiskową i społeczną świadomość realizujących je wspólnot i ich zdolność do samoorganizacji. To właśnie one decydują o kształcie ogrodu oraz o harmonogramie działań i rodzaju podejmowanych w nim prac, co jednak w niektórych sytuacjach nie wyklucza udziału

⁴ Agnes Denes, 05.04.2021.

⁵ Agnes Denes, 05.04.2021.

ekspertów zewnętrznych. Twórcy ogrodów społecznych wskazują na istnienie innych możliwości zagospodarowania miasta niż propozycje instytucjonalne i odgórnie planowane. Zajmowanie kawałków ziemi i uprawianie na nich roślin może być rozpatrywane również jako przejęcie kontroli nad własnym otoczeniem i wzięcie odpowiedzialności za jego wygląd i przeznaczenie. Nie wszystkie tego rodzaju projekty są aktami oporu, wymierzonymi w kulturę „głównego nurtu”. Wiele działań miejskich ogrodników wpisuje się w działania rewitalizujące lub w zamierzenia planistyczne władz miasta, poszczególnych jego dzielnic lub – jak w Polsce – spółdzielni lub wspólnot mieszkaniowych zainteresowanych tanim zagospodarowaniem nieużytków.

Guerrilla Gardening i ogrody społeczne

Najbardziej radykalnym i zaangażowanym rodzajem miejskiego ogrodnictwa jest partyzantka ogrodnicza (*guerrilla gardening*).

Działalność ogrodnich partyzantów można zdefiniować lakonicznie jako „nielegalną uprawę cudzej ziemi” (Patman 2015: 275). O specyfice ich pracy decyduje brak zgody właściciela gruntu na jego uprawę, a często działanie na granicy prawa lub nawet jej przekraczanie.

Miejska partyzantka ogrodnicza polega na wyszukiwaniu nieużytków lub zdegradowanego niewielkiego kawałka ziemi należącego do miasta lub prywatnego właściciela, pustych parceli lub miejsc pomiędzy budynkami, a także dachów, uprzętnięciu ich, a następnie zajęciu pod uprawę roślin – kwiatów, warzyw, bylin lub niewielkich krzewów. Nasiona i rośliny pozyskiwane są nieodpłatnie – z darowizn, z własnych zbiorów lub przez podział większych egzemplarzy. Jako miejsca sadzenia roślin wykorzystywane są również szpary w murach i ścianach budynków, pasy przy jezdniach, wybetonowane lub wyłożone płytami placyki na osiedlach, na przykład przed garażami, przy śmietnikach lub w okolicach opuszczonych kotłowni. W miejscu takim zakładany jest ogród lub kwietna łąka traktowana jako alternatywa dla trawnika. Niekiedy rośliny zielone lub kwiaty sadzone są do pojemników zrobionych z wyrzuconych przedmiotów: plastikowych butelek, szuflad, zlewozmywaków, koszy na śmiecie czy nawet porzuconych wraków samochodów. W ten sposób realizując pomysły ogrodnicze, „partyzanci”, dekontekstualizując zwykle przedmioty, zbliżają się do działań z obszaru sztuki, przyczyniając się do zatarcia granic pomiędzy nią a życiem codziennym.

Dla „partyzantów” wejście na czyjąś parcelę jest działaniem przywracającym i sprawiedliwym. Oznacza ono wprowadzenie na nowo roślinności i życia na leżącą odłogiem ziemię, a zatem przywrócenie jej użyteczności i środowiskowej równowagi. Zawłaszczenie tej ziemi ujmowane jest jako wykorzystywanie przez potrzebujących tego, co nie jest aktualnie przydatne innym, w czym akcje takie przypominają – choć na nieco innym poziomie – *squatting*, lecz nie budzą aż tak negatywnych emocji (Mooallem 2008).

Większość takich działań jest przyjmowana przez otoczenie społeczne pozytywnie, z życzliwością, a czasem z podziwem, nawet gdy w świetle prawa łączą się

z wykroczeniem. Jednak są także takie, które z punktu widzenia władz miejskich lub inwestorów powodują znaczne szkody. Przykładem może być częściowe usuwanie płyt chodnikowych, by urządzić w nich klomby, wykorzystywanie do nasadzeń uszkodzeń w asfalcie lub wręcz ich wykuwanie (Barber 2017). Podobnie kontrowersyjne może być wypełnianie ziemią kontenerów na śmieci lub gruz i wypełnianie ich roślinnością, czy umieszczanie pojemników z roślinami na słupach wysokiego napięcia lub dźwigach. Mimo że odbiór tego rodzaju akcji może być różny (także i one wywołują niejednokrotnie uśmiech i zadowolenie oglądających), są klasyfikowane jako wandalizm, a twórcy ze względu na niebezpieczeństwo i konieczność poniesienia dodatkowych kosztów, które spowodowała ich akcja, mogą być ścigani. Sprawia to, że nierzadko działają w nocy i ukrywają swą tożsamość (Adams, Hardman 2014: 1103–1104). Tego rodzaju aktywność z reguły ma charakter doraźnej interwencji w miejską przestrzeń, a funkcjonowanie „ogrodów” obejmuje zazwyczaj jeden sezon wegetacyjny, a niekiedy trwa znacznie krócej. Nie oznacza to, że brakuje działań ogrodniczych bardziej trwałych i jawnych, dokonywanych na oczach przechodniów (Mooallem 2008).

Początki partyzantki ogrodniczej datowane są na lata 70. XX wieku. Artystka i działaczka społeczna, Liz Christy, wsparła wówczas powstanie grupy aktywistów działających pod nazwą Green Guerillas [!]⁶, która ukwiecała opuszczone domy w śródmieściu Nowego Jorku i specjalizowała się w „produkcji” bomb nasiennych – mieszaniny nasion, ziemi i wody umieszczonych w balonach, prezerwatywach lub szklanych kulach, a potem ich wrzucaniu na opustoszałe działki i pozostawianiu do wykiełkowania. Innym rodzajem działalności było zakładanie wśród nieużytków miejskich eksperymentalnych poletek z roślinami, które miały ujawnić potencjał upraw prowadzonych w nieprzyjaznych warunkach wielkiego miasta. Drugim przedsięwzięciem, w które zaangażowała się działaczka w tym czasie było założenie ogrodu na zaniedbanej parceli w dzielnicy Bowery na Manhattanie. Inicjatywa polegała na wspólnej uprawie ziemi, a potem sprawiedliwym korzystaniu z jej plonów przez osoby, które w świetle obowiązujących regulacji nie miały praw własności do tego gruntu. Tę aktywność także określała terminem „guerrilla gardening”. Pomysłodawczyni ruchu, realizując swój pierwszy projekt, z czasem postarała się jednak o uzyskanie stosownych zgód, a za użytkowanie działki wraz z innymi wolontariuszami wносиła władzom miejskim opłatę w wysokości jednego dolara miesięcznie (Palomar 2010: 290–291; Loggins 2007). Przestrzeń ogrodu miała być otwarta, czyli dostępna dla wszystkich, co oznaczało zarówno fizyczny brak ograniczeń, jak i możliwość swobodnego korzystania z przestrzeni oraz prowadzenia prac nad jej upiększeniem. To miało różnić to przedsięwzięcie od innych miejsc, takich jak parki i publiczne ogrody, w których obowiązywały zakazy i nakazy (np. zakazy wprowadzania psów, siadania na trawnikach, zbierania roślin). Ogród Liz Christy stworzony według tych założeń, a później poszerzony, przetrwał do dziś (jako Liz Christy’s

⁶ *Green Guerillas*, 11.04.2021.

Bowery-Houston Garden) i został wpisany do amerykańskiego rejestru miejsc historycznych (US National Register of Historic Places). Z czasem zmienił swój charakter⁷, stając się miejscem spotkań i celem wycieczek oraz wprowadzając ograniczenia, tym samym rezygnując z deklarowanej „otwartości”.

O sukcesie tej inicjatywy społecznej, a także następnych ogrodów organizowanych w porozumieniu z władzami miejskimi nie tylko w Stanach Zjednoczonych, zdecydował fakt, że poza zyskami społecznymi i ekologicznymi, zagospodarowanie terenu przy bardzo niskich kosztach zarządzania nieruchomością przyczyniło się do wzrostu atrakcyjności dawniej zaniedbanych miejsc oraz ich ochrony przed niepożądanym użytkowaniem, zaśmiecaniem i dewastacją. A zatem korzyści leżały również po stronie właścicieli gruntów, którzy zachowując swoje prawa, jednocześnie zyskiwali opiekę nad własnością i dodatkowe pożytki. Porozumienie z właścicielami dla ogrodników skutkowało możliwością kontynuowania upraw. Trend ten utrzymuje się nadal, obejmując różne kraje.

Współcześnie tego typu aktywność – tworzenie ogrodów społecznych – przybiera najczęściej formy ogrodów wspólnotowych lub sąsiedzkich. Granica między nimi nie jest ostra, a nazwy te bywają stosowane wymiennie. Jednak ogród sąsiedzki jest uprawiany przez ludzi połączonych miejscem zamieszkania, które stanowi kryterium doboru członków. „Wspólnotowy” łączy z kolei ludzi chcących razem pracować „na ziemi”, lecz niekoniecznie zamieszkujących tę samą przestrzeń. Różnorodność – wiekowa, genderowa, etniczna, rasowa – jest uznawana za dodatkowy walor miejsca i okazję do edukacji w zakresie tolerancji.

Niezależnie od typu ogrodu, nadrzędną ideą przyświecającą prowadzonym w nich pracom jest stworzenie miejsca „dla wszystkich”, czyli takiego, które uwalnia potencjał ludzkiej energii, przyjaznego dla ludzi i dla zwierząt, przyciągającego ptaki i pożyteczne owady. Miejsce, które stanie się częścią miejskiego ekosystemu, przyczyni się do jego bioróżnorodności (gatunki roślinne i zwierzęce) i nie będzie własnością uprzywilejowanych, lecz stworzy poczucie wspólnoty i odpowiedzialności. Stworzy okazję do wymiany doświadczeń i wiedzy, kreowania wspólnej pamięci i historii, w tym także przekazywania kolejnym pokoleniom wiedzy dotyczącej różnych gatunków roślin, sposobów wytwarzania żywności oraz ich zachowania na przyszłość.

Do aranżacji ogrodowego wnętrza wykorzystuje się wiele materiałów z odzysku oraz surowce wtórne, przede wszystkim materiały naturalne, ale wykorzystywane są także kanistry i większe pojemniki po np. olejach samochodowych, a także rynny. Są to między innymi drewniane skrzynie po warzywach, stare donice, palety, drewniane podkłady kolejowe. Nasadzenia są też robione w workach wypełnionych żyzną ziemią. W ogrodach nie używa się „chemii”: nawozów sztucznych i środków ochrony roślin. Aby przetrwały wymagane jest zaangażowanie lokalnej społeczności, gdy ono ustaje – narażony jest również byt tego rodzaju miejsc.

⁷ *Liz Christy Community Garden*, 11.04.2021.

Ogrodnictwo miejskie w Polsce

Trudno ustalić początek ogrodnictwa miejskiego w Polsce, można przyjąć jednak, że pojawiło się ono, jak większość ruchów miejskich, po 2004 roku, impulsem do czego była akcesja do Unii Europejskiej, co z jednej strony wywołało przyspieszenie inwestycji w mieście, z drugiej uruchomiło potencjał społeczny (Kubicki 2019:10). W dość skromnej literaturze przedmiotu dotyczącej miejskich ogrodów w Polsce można znaleźć stwierdzenie, że zaczęły się one pojawiać po 2010 roku (Maćkiewicz, Puente-Asuero, Pawlak, 2018: 132). Datę tę można jednak przesunąć o kilka lat wstecz i jako przykład takich działań wskazać zabiegi Jacka Powalki, mieszkańca warszawskich Kabatów, który w 2007 roku doprowadził do obsadzenia drzewami i innymi roślinami zaniedbanego osiedlowego skwerku, na którym powstał „Nasz Park”. Został on założony jako „samowola”, a pomysłodawca pierwsze drzewa sadził bez zgody, a nawet przy sprzeciwie urzędów, angażując wyłącznie własne środki. W zamierzeniu wzięli udział mieszkańcy sąsiednich domów, porządkując teren oraz sadząc kolejne drzewa, krzewy i zioła. Dawny nieużytek stał się rekreacyjnym „ogrodem sąsiedzkim”, który z czasem zalegalizowano. Stał się miejscem spotkań, pikników i koncertów (Wojtczuk 2007; Mazuś 2009). W wypowiedziach inicjatora akcji komentującego jej efekty wyraźnie pobrzmiwały tony nawiązujące do idei społeczeństwa świadomego swoich celów, działającego samodzielnie, bez interwencji i inspiracji władz:

(...)z pomocą przeszło 100 sąsiadów budujemy park. Może i nie jest on wielki jak prawdziwe parki, ale wierzę, że budzi on w nas nadzieję na odtworzenie społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwa, które bierze sprawy w swoje ręce i zmienia otaczającą nas rzeczywistość (*Parkowa samowola* 2014).

Partycypacja społeczna i mobilizacja mieszkańców wokół określonej przestrzeni mogą doprowadzić zarówno do powstania miejskiego ogrodu, jak i do realizacji innych zamierzeń służących wspólnocie. Aktywność taka może być ruchem mieszkańców współpracujących jednak na pewnym etapie z różnymi instytucjami (władzami spółdzielni mieszkaniowej, fundacjami, stowarzyszeniami pozarządowymi, instytucjami kultury takimi jak muzea i teatry) lub z organizacjami miejskimi. Możliwe jest również (od 2011 roku) zgłaszanie i realizacja takich działań w ramach budżetów obywatelskich różnych miast.

W wielu przypadkach ogrodnictwo miejskie wpisuje się w praktyki oporu, choć – jak się wydaje – skala działań nie jest tak duża, są mniej radykalne i nie tak spektakularne jak w Europie Zachodniej. Czynne są również grupy „guerrillas” zwane w Polsce Miejską Partyzantką Ogrodniczą lub Zielonymi Partyzantami. Działają w różnych miastach niezależnie i mają rozproszoną strukturę, choć pewną platformą wymiany informacji i koordynacji są media społecznościowe. Wiadomości o wielu ich akcjach nie są jednak upowszechniane, trudno zatem zweryfikować informacje i określić ściśle

początek tych aktywności w Polsce. Można wskazać na rok 2005, od kiedy swą działalność „«pod szyldem» Miejskiej Partyzantki Ogrodniczej” datuje działający na terenie Śląska architekt krajobrazu Witold Szwedkowski (*Witold Szwedkowski: 2020*). Polscy „partyzanci” swoje działanie motywują względami ekologicznymi i estetycznymi, a także dążeniem do zrównoważonego rozwoju miasta i rozwojem postaw obywatelskich – „Trzeba brać sprawy w swoje ręce. Jeśli mamy być obywatelami, to musimy reprezentować obywatelską postawę i działać, a nie czekać, aż ktoś to za nas zrobi. Sadzenie ma znaczenie” (Opyd 2013).

Interesujące jest to, że niektóre osoby biorące udział w zazielenianiu miasta krytycznie podchodzą do spontanicznych działań partyzanckich, przede wszystkim zasiewania nieużytków za pomocą bomb nasiennych. Wskazują, że łączy się to niejednokrotnie z nieuwzględnianiem harmonogramu prac porządkowych służb miejskich, co skutkuje niszczeniem wyrosłych roślin (na przykład ścinanych podczas koszenia), wskazują na problemy wynikające z niekontrolowanego wzrostu i następstw wprowadzenia szkodliwych – potencjalnie – nierodzimych lub inwazyjnych gatunków, wpływających destrukcyjnie na dotychczasowe biośrodowisko (*Bomby nasienne: 2019*). Jako kontrowersyjne i niepotrzebne uznawane są również akcje sadzenia roślin jadalnych (takich jak na przykład sałata) w dużych i zanieczyszczonych miastach lub w okolicach ruchliwych szos, co sprawia, że są one nieużyteczne dla ludzi i zwierząt. Dodać muszę jednak, że przygana nie wiąże się z wezwaniem do zaniechania takich działań, lecz raczej do namysłu nad wyborem strategii i ich konsekwencjami. W większości przypadków uprawa roślin (jadalnych i ozdobnych), nawet w miejscach w sposób oczywisty „nielegalnych”, spotyka się z przychylnym odbiorem i aprobatą. Pozytywny dyskurs dotyczący działań ogrodniczych, kładący nacisk na ich aktywność i sprawczość, rysuje się również w mediach. Kwestią, która pojawia się przy okazji takich nasadzeń jest kradzież „niczyich” roślin, które z przestrzeni publicznej przenoszone są do prywatnych ogrodów.

W polskich miastach podejmowane są również, choć na małą skalę, zasiewy zbóż. Miało to miejsce na przykład w Gliwicach, choć w tym przypadku nie chodziło raczej o produkowanie żywności (zboże posiano na małej przestrzeni i zbyt późno by spodziewać się plonów), ale o zwrócenie uwagi na problem zieleni i jej braku w mieście (*Zasiali zboże: 2017*). Polscy działacze ogrodowi włączają się również w światowe inicjatywy mające na celu sygnalizowanie niewystarczającego wykorzystania rolniczych zasobów miasta. Czynnie obchodzą „Międzynarodowy Dzień Partyzanckiego Sadzenia Słoneczników” (1 maja) oraz „Światowy Dzień Siania Dyni w Miejscach Publicznych” (16 maja).

Wiele zamierzeń ogrodniczych w Polsce przybiera formę ogrodów społecznych⁸, rozumianych jako: „teren zagospodarowany ogrodniczo i rekreacyjnie przez lokalną

⁸ W tej części pracy wykorzystuję swoje obserwacje dotyczące ogrodów społecznych w Krakowie. Wykorzystałam również materiały i zdjęcia oraz informacje umieszczane przez wspólnoty ogrodnicze w mediach społecznościowych.

społeczność, który wpływa na łączność w miastach ze środowiskiem naturalnym oraz działa w oparciu o zasadę zaufania społecznego” (*Szkola Miejskich Ogrodników* 2018). Także i w tym przypadku tworzeniu ogrodów towarzyszą deklaracje o otwartości i możliwości włączenia się do prac kolejnych zainteresowanych osób. Ze względu na rodzaj terenów branych pod uprawę (przestrzeń między budynkami, wewnętrzne place, dachy), w praktyce inicjatywy takie przybierają najczęściej formułę ogrodów sąsiedzkich, a ich istnienie jest uregulowane formalno-prawnie, co obejmuje również zasady użytkowania i członkostwa. Użytkownicy takich ogrodów różnie podchodzą do wspomnianej kwestii „otwartości”, często rozumiejąc ją jako propozycję ograniczoną do konkretnej grupy. „Wspólna uprawa” może być również różnie rozumiana. Oznaczać może rzeczywiste grupowo podejmowane prace lub uprawę wydzielonych grządek na terenie uznawanym za „własność” ogółu. Źródłem środków finansowych dla ogrodów mogą być składki jego użytkowników lub też zbiórki publiczne i granty, co zwykle wymaga także przyjęcia jakiejś prawnej formuły organizacyjnej (stowarzyszenie, fundacja). Ogrody organizowane w myśl tych zasad powstają w porozumieniu z dysponentami gruntów – lokalnymi spółdzielniami mieszkaniowymi, władzami miasta czy innymi instytucjami na zasadzie umów dzierżawy lub użyczenia. Muszą również respektować lokalne plany zagospodarowania.

Ogrody mają różne wielkości, mogą to być zaledwie skrawki niegdyś zdeptanego terenu (tzw. mini ogrody), ale też tereny większych rozmiarów. Na przykład Stowarzyszenie Drwinka z Krakowa urządziło ogród o powierzchni pięciu arów, a ponadto agituje na rzecz większego projektu, utworzenia Parku Rzecznego między osiedlami Kozłówek i Piaski. Stowarzyszenie ochroniło przed zabudową dziesięcioarową działkę miejską i wywalczyło powstanie na niej ogrodu sensorycznego „Synestezja” (przy ulicy Adama Bochenka), sfinansowanego ze środków publicznych i ocenianego jako przykład udanej współpracy instytucji i społeczności lokalnej (Kajdański 2017).

Wiele projektów ogrodowych realizowanych w przestrzeni miasta pomyślanych jest jako przedsięwzięcia czasowe, zaplanowane tylko na kilka lat lub – jak ogrody przy dawnej Fabryce Norblina w Warszawie – na jeden sezon. W ich przypadku nie chodzi o stworzenie trwałych założeń ogrodowych, ale o akcje uświadamiające, edukacyjne i zachęcające do naśladownictwa już na własny rachunek. Znane są również przypadki, gdy zakładano ogrody, które początkowo gromadziły liczną grupę zainteresowanych, a potem, pozostawione same sobie, niszczały. Przykładem może być ogród działający przy Teatrze Współczesnym w Warszawie.

Niezależnie od przyjętej formuły działania, deklarowanym celem ogrodów społecznych ma być „ożywienie” miasta. Jest ono ujmowane szeroko. Oznacza nie tylko wprowadzenie zieleni i mikroorganizmów, ale również odnowę wspólnoty, zmniejszenie anonimowości osób mieszkających w blokowiskach, poprawę bezpieczeństwa, zbliżenie generacji starszych i młodszych oraz wykreowanie grupy sąsiedzkiej złożonej z ludzi połączonych prawdziwymi i głębokimi więzami społecznymi.

Czyje jest miasto?

Zjawisko miejskiego ogrodnictwa często jest interpretowane jako działanie polityczne, w tym sensie, że dotyczy relacji między dominującymi i podporządkowanymi. Ci pierwsi mają nie tylko władzę, lecz również zasoby oraz biurokratyczną sprawczość. Sprzeciw może mieć charakter rozproszony, niebezpośredni i wyrażać się w wielu formach (Ortner 2015), niekoniecznie przybierając wyraz „tradycyjnych” działań zmierzających do zdobycia lub utrzymania władzy, co rzecz jasna, nie wyklucza takich starań (Erbel 2014). Podporządkowani mogą „wziąć sprawy w swoje ręce”, a przez chociażby realizację projektów ogrodowych krytykować władze i wskazywać na ich uchybienia. Oznacza to kwestionowanie (świadome lub nie) gentryfikacji, neoliberalnej polityki w zakresie budownictwa wielomieszkaniowego i poczynań deweloperów, które prowadzą do fragmentacji miejskiej przestrzeni oraz jej prywatyzacji. Zmiany te zachodzące kosztem słabszych (mniej zamożnych i wpływowych) mieszkańców oceniane są jako niekorzystne i wykluczające, a zatem przeciwstawianie się im poprzez prowadzenie niezależnych prac ogrodniczych przywracających, choć częściowo, równowagę, jest traktowane jako forma krytyki i oporu (Baudry 2012: 35). Reakcja może przyjmować formę jawnego lub ukrytego kwestionowania sposobów zarządzania miastem i zagospodarowywania miejsc publicznych. Może wyrażać się chęcią wyręczenia władz w obszarach, które te – zdaniem mieszkańców – zaniedbały lub w których oficjalne działania nie przynoszą zadowalających rezultatów. Łączą się z żądaniami przywrócenia „prawa do miasta” (Harvey 2013; Adams, Hardman 2014: 1106), to znaczy odzyskania chociaż częściowej decyzyjności i kontroli nad zamieszkiwaną przestrzenią oraz możliwości wpływania na jej kształt. W tym miejscu pojawiają się więc społeczne inicjatywy stworzenia miejskich ogrodów i parków.

Interpretacja miejskiego ruchu ogrodniczego jako infrapolityki jest trafna, lecz powinna uwzględniać również działania drugiej strony. Wiele z nich, podejmowanych przez władze miasta czy, szerzej, właścicieli gruntów jako reakcja na obywatelskie zagospodarowywanie przestrzeni, przypomina zjawisko, które John Fiske nazwał inkorporacją, oznaczającą proces przejścia znaków protestu i oporu, w wyniku czego „obracają się na korzyść osób, instytucji, czy zjawisk, którym się sprzeciwiają” (Fiske 2010: 19). Termin ten odnosi przede wszystkim do usiłowań różnych instytucji chcących ukierunkować i kontrolować oddolne aktywności ogrodnicze i włączyć je w swoje programy i strategie działań. Warto zauważyć, że niektóre ogrody społeczne funkcjonujące w Polsce powstały jako rezultat działań odgórných (Maćkiewicz, Puente-Asuero, Pawlak 2018: 148), co potwierdza tezę o przejmowaniu działań wyrażających sprzeciw oraz ich „naturalizacji”. Wymownym przykładem innej kategorii praktyk inkorporujących `mogą być również bomby nasienne – militaryzujący symbol zielonych partyzantów, ich „wizytówka” i jednocześnie narzędzie pracy. Dzisiaj są one produkowane przez przedsiębiorstwa hodowlano-nasienne, sprzedawane przez sklepy i supermarkety jako „gadżet” dla „fanów ekologii” lub zabawka edukacyjna dla dzieci. Tym samym tracą wymowę narzędzia

radykalnych aktów społecznych, stając się jednym z wielu neutralnych w wymowie towarów i akcesoriów ogrodniczych.

Zakończenie

W XXI wieku władze wielu miast stanęły w obliczu zmian w sposobie wartościowania miejskiej przestrzeni, co wiąże się ze zmianą trendów w metodzie oceny „pustych” (niezagospodarowanych infrastrukturalnie) miejsc w miastach, które do niedawna rozpatrywane były w kategoriach niepowodzenia modernizacji, zaniedbań i marnotrawstwa przestrzeni (Kamvasinou, Milne, 2019: 153). Aktualnie tendencja odwróciła się, pożądane jest zazielenianie miast i tworzenia w nich miejsc przyjaznych dla mieszkańców i ich rozwoju, co zresztą koresponduje ze zgłaszanymi przez nich postulatami. Władze municypalne są zainteresowane niskobudżetowym zagospodarowaniem terenów pozostających pod ich kontrolą, zwłaszcza nieatrakcyjnie zlokalizowanych lub nieprzedstawiających wartości dla przedsiębiorców budowlanych. Organy miejskie opracowują systemy zachęt mających motywować właścicieli działek i entuzjastów miejskiego ogrodnictwa do współpracy. W San Francisco oferują prywatnym właścicielom niezabudowanych nieruchomości znaczące ulgi podatkowe, jeżeli zgodzą się przekazać swoje działki na potrzeby projektów związanych z miejskim ogrodnictwem na pięć lat lub na dłużej (Buren 2016). Zarząd Zieleni Miejskiej w Krakowie realizuje wiele projektów z zakresu miejskiego ogrodnictwa i *urban agriculture*, współpracując w tym zakresie z instytucjami Unii, proponując grupom co najmniej trzyosobowym zawarcie umowy oraz zapewniając im pomoc, szkolenia i wsparcie, a także nasiona i sadzonki roślin. Organizowano ponadto cykliczne warsztaty ogrodnicze o charakterze praktycznym – Szkołę Miejskich Ogrodników. Podobną działalność prowadzi również Zarząd Zieleni stołecznego miasta Warszawa. W innych, nie tylko polskich, miastach zachęca się mieszkańców i właścicieli posesji do aktywności, wskazując, że zagospodarowana działka zyska na estetyce, nie tylko upiększy okolice, ale również zyska na wartości. Towarzyszą temu hasła edukacyjne i socjalizacyjne, skłaniające do podjęcia działań wspólnotowych i pracy na rzecz przestrzeni miejskiej ukazywanej jako konkretne społeczne dobro. Oczywiście, działania takie w wielu aspektach pokrywają się z oczekiwaniami mieszkańców, nie sposób jednak nie odnieść wrażenia, że jest to – jak również „wspólnotowa” retoryka – próba wyprzedzenia i skanalizowania bardziej wyraźnych oznak niezadowolienia i stanowczych prób odzyskania miasta.

Z drugiej strony jednak, zaangażowanie instytucji w promowanie miejskiego ogrodnictwa można ocenić jako sukces wizji miasta i wartości wykreowanych przez aktywistów tego ruchu, który może być czynnikiem zmian kulturowych. Jak zauważyła Sherry Ortner: „Polityka zewnętrznej dominacji oraz wewnętrzna polityka subordynowanej grupy mogą bowiem współgrać lub odpierać się nawzajem; kultury dominujących i podporządkowanych mogą skutecznie przemawiać do siebie nawet wtedy, gdy mówią przeciw sobie” (Ortner 2015:177). Zmiana stosunku do miasta, „oswajanie”, rezygnacja

z jego wyobrażeń jako miejsca „cywilizacji”: przemysłu, pośpiesznego ruchu i anonimowości, a także zacieranie dychotomii wieś – miasto są również efektem tych przemian.

Różne przejawy miejskiego ogrodnictwa rozpatrywać można zatem jako sytuacje dwustronnego dostosowania, relacyjne i wpływające na stan względnej równowagi między siłami rywalizującymi o miasto, lecz również zainteresowanymi jego rewitalizacją.

Bibliografia

- Adams D., Hardman M. 2014. Observing Guerrillas in the Wild: Reinterpreting Practices of Urban Guerrilla Gardening, *Urban Studies*, No. 6 (May), 1103–1119.
- Barber A. 2017. *Guerrilla gardeners warned to stop filling in Bath's potholes with flowers by council officials*, 15.05. <https://www.bathchronicle.co.uk/news/bath-news/guerrilla-gardeners-warned-stop-filling-60095>, 14.04.2021.
- Baudry S. 2012. Reclaiming Urban Space as Resistance, *Revue Française d'Études Américaines*, No. 131, Infrapolitics and mobilizations /Infrapolitique et mobilisations (1er Trimestre), 32–48.
- Beach G. 2016. *Rooftop wheat fields elevate Chicago's urban farming scene to exciting new heights*, 27.09, <https://inhabitat.com/rooftop-wheat-fields-elevate-chicagos-urban-farming-scene-to-exciting-new-heights/>, 08.04.2021.
- Bomby nasienne oraz ogrodnictwo partyzanckie*, 2019, <https://dzicyzapylacze.pl/bomby-nasienne-oraz-ogrodnictwo-partyzanckie/>, 14.04.2021.
- Buren D. van. 2016. *Can Cities Feed Themselves? A Look at Urban Farming in 5 Major American Urban Centers*, 09.03., <http://yardfarmers.us/can-cities-feed-themselves-a-look-at-urban-farming-in-5-major-american-urban-centers/>, 30.11.2018.
- Certomà C., 2015. Critical Urban Gardening. *RCC Perspectives*, No. 1, Think Global, Eat Local: Exploring Foodways, 13–18.
- Colasanti K., Litjens Ch., Hamm M. 2020. *Growing Food in the City: The Production Potential of Detroit's Vacant Land*, https://www.canr.msu.edu/foodsystems/uploads/files/Growing_Food_in_the_City_-_Colasanti_Litjens_Hamm.pdf, 30.11.2018.
- Erbel J. 2014. Ruchy miejskie jako nowa forma zaangażowania społecznego. *Władza Sądzenia*, nr 4, 37–47.
- Fiske J. 2010. *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Flores H. C. 2006. *Food Not Lawns: How to Turn Your Yard Into a Garden and Your Neighborhood into a Community*, Chelsea Green Publishing.
- Hardman M. 2011. Understanding guerrilla gardening: an exploration of illegal cultivation in the UK, *Working Paper*, no. 1, Centre for Environment and Society Research, Birmingham.
- Harvey D. 2013. *The Right to the City*, 04.10, <https://davidharvey.org/media/righttothecity.pdf>, 14.03.2021.
- Hoban P. 2019. *Agnes Denes's Prophetic Wheatfield Remains As Relevant As Ever*, [online] <https://www.architecturaldigest.com/story/agnes-denes-prophetic-wheatfield-remains-as-relevant-as-ever>, [dostęp: 10.04.2021].

- Kajdański J. 2017. Synestezja przy ul. Bochenka, *Wiadomości*, 10.07. <http://wiadomosciopodgorze.pl/synestezja-przy-ul-bochenka/>, 29.11.2018.
- Kamvasinou K., Milne S. A. 2019. *Surveying the creative use of vacant space in London, c. 1945–95*, [W:] *Empty Spaces. Perspectives on Emptiness in Modern History*, C. J. Campbell, A. Giovine, J. Keating (eds.), University of London Press; Institute of Historical Research, 151–178.
- Kubicki P. 2019. Ruchy miejskie w Polsce. Dekada doświadczeń, *Studia Socjologiczne* nr 3 (234), 5–30.
- Loggins D., 2007. *Houston between Bowery & Second Avenue*. <http://www.lizchristygarden.us/>, 15.07.2020.
- Maćkiewicz B., Puente-Asuero R., Pawlak K. 2018. Reclaiming urban space: a study of community gardens in Poznań, *Quaestiones Geographicae*, 37, 131–150.
- Mazuś M. 2009. Sąsiadki rządzą w parku na Kabatach, *Gazeta Wyborcza. Gazeta w Warszawie*, 22.06. https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,95190,6741881,Sasiadki_rzadz_w_parku_na_Kabatach.html, 14.04.2021.
- Mooallem J. 2008. Guerrilla Gardening, *The New York Times Magazine*, 08.06, <https://www.nytimes.com/2008/06/08/magazine/08guerrilla-t.html>, 11.04.2021.
- Obordo R. 2018. Fresh, free and beautiful: the rise of urban gardening, *The Guardian*, 07.06 <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/07/fresh-free-and-beautiful-the-rise-of-urban-gardening>, 14.04.2021.
- Opyd J. 2013. Miejska Partyzantka Ogrodnicza w Katowicach sadi rośliny nocą, *Dziennik Zachodni*, 24.06., <https://dziennikzachodni.pl/miejska-partyzantka-ogrodnicza-w-katowicach-sadi-rosliny-noca-zdjecia/ar/928693>, 15.04.2021.
- Ortner S. 2015. *Opór i problem etnograficznej odmowy*, przeł. A. Pasięka, [W:] *Opór i dominacja. Antologia tekstów*, A. Pasięka, K. Zielińska (red.), Kraków, 159–180.
- Palomar C. 2010. From the Ground Up: Why Urban Ecological Restoration Needs Environmental Justice, *Nature and Culture*, No. 3, Special Symposium on Urban Ecological Restoration (Winter), 290–291.
- Parkowa samowola*. 2014. 07.08., <http://synchronicity.beczmania.pl/parkowa-samowola/>, 14.04.2021.
- Patman S. 2015. A New Direction in Garden History, *Garden History*, 43, No. 2, 273–283.
- Prové Ch., Kemper D., Loudiyi S. 2018. The Modus Operandi of Urban Agriculture Initiatives, *Nature and Culture*, No. 1, Civil Society and Urban Agriculture in Europe, 17–46.
- Reynolds R. 2006. Gardeners without borders, *The Guardian*, 20.04., <https://www.theguardian.com/news/blog/2006/apr/20/guerrillagarde>, 06.04.2021.
- Skowrońska M. 2012. Ogródki działkowe znikną, zamiast nich wyrosną bloki?, *Gazeta Wyborcza. Gazeta w Krakowie*, 30.06. https://krakow.wyborcza.pl/krakow/1,44425,12043706,Ogrodki_dzialkowe_znikna_zamiast_nich_wyrosna_bloki_.html, 14.04.2021.
- Szkola Miejskich Ogrodników – projektowanie ogrodu społecznego*, 2018, <https://zsm.krakow.pl/aktualnosc/500-szkola-miejskich-ogrodnikow-projektowanie-ogrodu-spoiecznego.html>, 14.04.2021.
- Szwedkowski Witold*. 2020. 21.09., <https://sak.org.pl/szwedkowski-witold/>, 17.04.2021.

- Wojtczuk M. 2007. Kabaty – powstaje nielegalny park, *Gazeta Wyborcza. Gazeta w Warszawie*, 08.06., <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/1,54420,4212717.html>, 14.04.2021.
- Zasiali zboże nad tunelem DTŚ. “Chcemy zwrócić uwagę na zielen w mieście”. *Co na to urzędnicy?*. 2017. <https://www.24gliwice.pl/wiadomosci/zasiali-zboze-nad-tunelem-dts-chcemy-zwrocic-uwage-na-zielen-w-miescie-co-na-to-urzednicy/>, 14.04.2021.

Źródła internetowe

- Agnes Denes* : <http://www.agnesdenesstudio.com/works7.html>, 05.04.2021.
- Green Guerillas* : <https://www.greenguerillas.org/>, 11.04.2021
- Liz Christy Community Garden*: <http://www.lizchristygarden.us/>, 11.04.2021.

Autorka:

Dr Renata Hołda

e-mail: renata.holda@uj.edu.pl

Aleksy Szymkiewicz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3792-5106>
Faculty of Anthropology and Cultural Studies,
Adam Mickiewicz University
Poznan, Poland

Identity, place and values. On construction and internalization of festival normalities on the examples of music festivals in Poland

Tożsamość, miejsce i wartości. O konstruowaniu i internalizacji festiwalowych normalności na przykładzie festiwali muzycznych w Polsce

Abstract:

The aim of this paper is to compare of how two different festivals stimulate specific norms and perceptions, and therefore to present the way in which the visions of the festival cities are reproduced by the festival audience based on the axio-normative orders contained in the missions of the events. Based on the shared symbols and life strategies promoted by festivals, participants (re)build their identity which they manifest in chosen cultural practices. The article attempt to answer the following question: what is shared by festival-goers? Are the main motivations for participating in the vent due to shared musical tastes or also specific values and lifestyles, and consequently a common identity? It has been shown that the values promoted during festivals are declared by their organizers – they are present in the visual identification, seminars, workshops, etc. Festivals create their narratives based on symbols such as logos, attitude smartphones, or festival slogans which contain condensed axio-normative systems that create the boundaries of the community. It influences the behavior of festival goers: the city's vision, ways of spending free time, and their identity.

The places where the fieldwork was conducted were: “Henryk Rasiewicz National Festival of Unbreakable and Independent Songs in Kraków”, “Ostróda Reggae Festiva” in Ostróda, and the “Song of Our Roots Festival” in Jarosław.

Keywords: festivals, identity, life styles, reproduction of place, axio-normativity

* * *

Celem artykułu jest porównanie stymulacji określonych normy i sposobów percepcji dwóch odmiennych festiwali, a tym samym ukazanie metody reprodukcji wizji festiwalowych miast przez festiwalowiczów w oparciu o aksjonormatywne porządki zawarte w misjach tych wydarzeń. W oparciu o wspólne symbole i strategię życiowe promowane przez festiwale uczestnicy (re)produkują swoją tożsamość, manifestowaną później w wybranych praktykach kulturowych. Artykuł jest próbą odpowiedzi na następujące pytanie: co łączy festiwalowiczów? Czy głównymi motywacjami do udziału w imprezie są wspólne upodobania muzyczne, czy też specyficzne wartości i style życia, a w następstwie wspólna tożsamość? W artykule wykazano, że organizatorzy festiwali deklarują określone wartości poprzez lokowanie ich w tematach seminariów, treści warsztatów, obecności w identyfikacji wizualnej etc. Festiwalowe narracje konstruowane są w oparciu o symbole takie jak logo, stosunek do smartfonów czy hasła festiwalowe, które w swojej treści zawierają, skondensowane systemy aksjonormatywne, wyznaczające granice wspólnoty. Wszystko to ma istotny wpływ na zachowanie festiwalowiczów: ich wizję miasta, sposoby spędzania wolnego czasu czy tożsamość uczestników. Miejscem prowadzenia badań terenowych były: „Ogólnopolski Festiwal Piosenki Niezniszczalnej i Niezależnej im. Henryka Rasiewicza” w Krakowie, „Ostróda Reggae Festival” w Ostródzie oraz „Festiwal Pieśń Naszych Korzeni” w Jarosławiu.

Słowa kluczowe: festiwale, tożsamość, style życia, reprodukcja miejsca, aksjonormatywność.

Odebrano / Received: 25.03.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

It is impossible to understand culture in isolation from the technology that gives life to it and makes it coherent. The power of the imagination – and thus the hegemony of interpretation – is not possible without control over the circulation of cultural content, i.e. the media. Understood in an anthropological way, the media defines the environment in which our ideas about the world function. (...) That is why the way in which the imagination of a given time relates to the media can tell us a lot about important social changes. Usually it is the “new” media that has been attacked by supporters of old communication technologies.

Marcin Napiórkowski, *The Power of Imagination*, 2014.

It is an early summer evening. We are standing on the historic market square in front of the courtyard of the Orsetti townhouse in the city of Jarosław, which hosts the city museum. The sun is slowly setting to the west, which adds to the mood and colour. Old, uneven cobblestones, black, arched lanterns and the brick wall of the courtyard evoke the undefined history of this place. We are waiting for an impromptu concert. We only found out about it a couple of hours ago. A group of young Italians are waiting, sitting on the stairs and eating pizza straight from the box. Before we enter, we scan the courtyard for our places, soon it will be dark. The only source of light is the sodium lamp at the back of the yard. It illuminates an old iron gate placed in the wall with a warm orange light. A few people who could not participate in the concert due to pandemic

restrictions¹ are peering over it, resting their heads on the top. Other lamps and portable light sources either were not working or were simply not there, the same with the loudspeakers. We are sitting on chairs, stones, curbs and a low wall.

A Corsican singer, Jean-Étienne Langianni, is the artist of the moment and is presenting his traditional, national songs with a choir from Vilnius, whilst Julia translates his words between songs into Polish. This intimate concert, which takes place on August 23 2020, opens the “Song of Our Root” festival. Everyone is dressed in black. Their slender figures are only just illuminated by an LED lamp next to the sheet music stand. They are barely visible in the dark. Jean-Étienne emphasises that both the songs and the entire Corsican tradition are still alive. His words contrast with the pop music that comes from a window of one of the flats in a neighbouring townhouse. At one point, he tells a story about how, before the era of television, people met by the fire, in the market square, and told stories, and now they sit alone in their homes. When Julia finishes translating his words, she says that she would like to tell one of her own stories, because it reflects what the artist was talking about. Some time ago, she looked after an old woman in Corsica. Every day she wanted to go out on the balcony, but when there, she mourned that: “Nothing is happening here. It’s a city where you can die”. Apparently, she saw every detail – people opening the shutters, hanging up the laundry, etc. – her life was about what happened on the street, but was not visible any longer. One day she said that “all of this” was because of TV – “it ruined it all”. Julia adds after a pause: “And I think it is the case”. The silence in which the tale resounds, blends with laughter and applause. The moment is interrupted once again by the music coming from a nearby flat. Some people comment that the malicious neighbour is trying to disturb the concert in retaliation for the annual festival night fun. “Jarosławians are pure malice!” – adds one of the regular participants of the festival.

This nostalgia for the past world, which was not subject to such rapid changes, combined with the slight decadence and criticism of modernity, seems significant – especially here: in the old market square of Jarosław, during the “Song of Our Roots” festival, where early music is played among people dressed in the colours of the earth, “natural” fabrics or clothing with a mountain-tourist twist. Later, I notice that none of the festival participants were taking pictures with their phones, they rarely telephoned others, but instead wrote text messages. Taking your phone out (let alone flaunting it) was seen as tactless. Curiosity pushes me to try and catch someone using their phone, surreptitiously take a photo to post on some social networking site – but none of this

¹ During the summer of 2020 in Poland, three local restrictions were introduced depending on the number of residents infected with coronavirus and the country was divided into green, yellow and red zones. The restrictions pertaining to public places changed depending on the number of those infected in a given locality (powiat)

happens. The vast majority of them do not even have such a possibility, because their phones are equipped with keyboards and lack LCD screens on which you can browse Instagram and Facebook. Nobody pulls out their phone while waiting for a concert or workshop. After four days, it looks like an unwritten rule. Only in the evening, with the stories told at the table, do old friends fill each other in with photos that circulate on the few telephones with large screens, showing important moments which they have captured just to show them to others.

Two months earlier, in July 2020, when we were conducting research at the “Ostróda Reggae Festival”, no one had any problems with talking on the phone, taking pictures or recording videos and sharing them in real time on the internet. In comparing the two events, the main question I ask myself is: what connects and divides these two patterns of action? How is it related to festivals and the places where they take place? And most of all: is there anything in it that is not accidental?

This article is based on ethnographic field research carried out as part of the project entitled “*Festivalisation of values: Axionormative dimensions of contemporary music festivals in Poland*”. So far, the vast majority of festival research has focused on the division into the sacred and the profane (Durkheim 1961; Mauss 2004), the concept of secular and sacred time (Eliade 1959) or ritual, performance and liminality (Turner 1957, 1969, 1987). Although these works draw attention to “festive forms”, a lot of time has passed since their publication. Many things have changed. The previous, traditional festive forms were included in the value systems of the entire community, being part of everyday life. *Today, festivals are attended mainly during the summer holidays*, chosen willingly from a range of possibilities. Since then there have been festivals like The Woodstock Music and Fair (Bennett 2004) in the United States of America, Woodstock Festival in Poland (Żyła 2017), and for many iconic Jarocin (Kuligowski 2015) which significantly changed the festival life. Today, the sphere of values is declared more explicitly. Festivals openly display their missions. They consist of official “festival missions”, organizers’ declarations, symbolic gestures, and the behavior of both artists and participants, as well as language and visual codes. They are also experienced differently, they usually happen during the summer holidays and have become part of both global and local tourism. Current perspectives include those touching the problem of the image of place (Bjällesjö 2002; Kozorog 2011; Selberg 2006), spirituality (Gilmore 2010), or present ecological, multi-faced approach (Frost 2016).

Investigating music festivals requires the use of many different research methods. Field ethnography is an essential tool and technique used in the project. The research team consisted of seven people who conducted both interviews (qualitative method) and surveys (quantitative method), but also used participant observation, notes, as well as audio, video and photo recordings. We expanded the research with art-based research techniques, which complement the fieldwork with a specific qualitative element in order to try to capture the subjective experience of research partners through creative artistic

activities. *So far, the research has been carried out during the “Henryk Rasiewicz National Festival of Unbreakable and Independent Songs” in Kraków (in 2019, before the coronavirus pandemic) and in 2020 during the “Ostróda Reggae Festival” (hereinafter: “ORF”) in Ostróda and the “Song of Our Roots Festival”(hereinafter: “SORF”) in Jarosław (during the coronavirus pandemic)². The materials collected at the latter two constitute the empirical basis of this article.*

At this point, it is worth noting that an important tool in my work is the axio-normative theory, which I develop further in the article. It is applied to festival research. As it was mentioned before, the attempt of this paper is to understand music festivals as zones for promoting certain values, observe how these values are internalized, and try to recreate the narrative about modernity, technology, and festival values based on axio-normative orders. Therefore I refer to Florian Znaniecki who wrote about the cultural patterns of social systems that include certain values and norms. For the record, I will mention that the smartphones and TV sets mentioned in the ethnographic description will be understood as manifestations of festival normality, as media filled with festival values and norms.

Values are an important issue not only in the academic world, but also the festival industry is consciously turning its attention to them. Yourope is the European Festival Association founded in 1998 with the purpose of improving the European festival scene and connecting cultures. It has since evolved into the most important association of European popular music festivals. Today it represents 108 festivals and associated members from 26 European countries. On their website, we can find that it was established by dedicated working groups that deal with health and safety (YES Group), sustainability and green operations (GO Group), and social awareness (TAKE A STAND).

All of 2020's festivals and music events were uncertain. Most of them did not take place at all or took place in a restricted, “pandemic” formula, which required compliance with certain sanitary and epidemiological requirements. In Poland, as well as the previously mentioned zoning there was also a restriction on public gatherings. The number of participants at the “Ostróda Reggae Festival” was limited to 999 people (this is how many could enter the city amphitheatre building, where the festival was moved to). As well as this, the event was subject to other minor restrictions, as the city was in the green zone. By contrast, the “Song of Our Roots Festival”, which took place in Jarosław, was uncertain until the last moment, as the city was in the red zone (of which we were reminded by street announcements). About 150 people attended the event, while “normally” there would be three or four hundred participants.

² It is worth noting here the size diversity of festival cities. Cracow is the second most populous city in Poland (less than 800,000 inhabitants). Jarosław, located in the Subcarpathian Voivodeship, has 38,000 inhabitants, while Ostróda in the Warmian-Masurian Voivodeship has 33,000.

Most of the music events could not take place physically and were therefore transferred to the virtual sphere and kept alive thanks to the internet. Sometimes they took the unique form of events taking place in accordance with the restrictions in force at the time. The situation raised concerns of the organizers (related to organizational problems as well as uncertainty as to the number of visiting participants) and, to a lesser extent, festival-goers (who might have been afraid of an epidemiological threat). After all, a lot of people we spoke to said that the ongoing coronavirus pandemic was a danger, but a greater loss than the disease itself was not to come to the festival, which they have been waiting for the whole year. For the above reasons, the festivals that took place in 2020 were exceptional editions – on the one hand, they were limited by numerous restrictions, on the other hand, they brought together the most die-hard fans who, despite the raging pandemic, decided to come and take part in them.

Two models of experiencing festivals

We meet participants of both festivals in identical situations – organised despite the pandemic. When we ask festival-goers why they came and whether they were afraid of the coronavirus, we usually get a similar answer:

I had doubts whether it would take place (festival) and whether it made sense to come. I found the risk to be less than the loss of if I wasn't here. And it [the risk] can be reduced with precautionary measures (Jarosław, male, 35);

The virus didn't influence my decision, although something could have happened – I was in quarantine right before. But whether something would happen here (someone would fall sick) was not important to me (Jarosław, female, 33);

I don't think about it (coronavirus). You forget about it in places like this. I think about it every day. Mostly because of my relatives, that I could get sick and infect others (Ostróda, female, 29);

(Coronavirus) is dangerous. We don't know what to do. We are in panic. The fact that it exists is being abused. But I'm not afraid of it here (Ostróda, male, 52); I'm not afraid. I didn't even think for a moment about not coming here. There is a virus, but I don't panic (Ostróda, male, 37)³.

The vast majority of people were thirsty for social contact, claiming that they “couldn't imagine not coming to the festival they had been waiting the whole year for” (Jarosław,

³ All materials can be made available upon request.

female, 31). Therefore, it is possible to say that the festival community of both events expected a meeting of people who shared similar views (as the research conducted during both festivals showed). However, their attitude towards values associated with the smartphone and Internet was utterly different.

In an article entitled *Multi-sensory culture of an event* Tomasz Szlendak claims that the process of festivalization (of culture) is accompanied by a social compulsion to emit sensations: “Any sensations one experiences should be emitted today, shown, externalised, transferred to the network data reservoir” (Szlendak 2010: 84). This is because there is a lot going on, there is a lot of excitement, but it is temporary and it fades quickly. As Bernadette Quinn writes, festivals become “a public spectacle for outsiders” (Quinn 2009: 19). Festivalisation is an accumulation and intensity of events: workshops, lectures, concerts, shows, etc., which, according to Szlendak, offer experiences, excitement and sensations that are extremely ephemeral. “Experience, excitement, sensation (counted and thrown into the collection of other sensations) have today replaced the old type of spiritual elation that was once experienced in contact with art” (Szlendak 2010: 89). Indeed, the festival in Ostróda is an example of a condensed event. You can experience a concert, wait in line for a grilled sausage or beer, or buy “Nepalese” sirwal trousers, and then soon after be wearing them and swinging along to the music next to a sound system. There are tents with toys, clothes or food on the grass by the promenade. Similarly, during the main concert there are seats for the audience, a separate dancing area and a gastronomic zone where you can buy food, but also meet for a beer or smoke a cigarette. All of this is captured in photos and videos, which then almost immediately are sent to, for example, a Facebook group for the festival goers. The group is a very active one: there are posts almost every day, and members share their excitement of everything revolving around reggae, be it even tangentially.

Experiencing the events of the “Song of Our Roots” festival is different – participants start their day with matins in the collegiate church, which is a liturgy focused on singing in Latin. Soon after there are choir workshops, which last about five hours with a break. After that, everyone participates in masses and vespers, and then, in slightly smarter attire, they go to a concert that takes place in the adjoining church. It is usually experienced as elation, somewhere between sleep and wakefulness. When the concert ends, everyone gathers next to the Siwa Kurka restaurant to organise a spontaneous dance with live music that lasts several hours. Our research group were the only people who recorded these events. In “normal” circumstances (except for the pandemic), photos are taken by a photographer and later displayed on a line strung outside the museum in the Orsetti townhouse, where those interested can choose prints. There is no activity on the Facebook festival group, except for the organiser posting some information from time to time. Even the programme of events is difficult to find, instead it is passed on orally, from participant to participant.

The reasons for the different experiences of the discussed festivals can be found in various life strategies defined by the community and the festival mission. Both events, like any other cultural event, require cultural competencies that are understood differently. These differences may result from a different distribution of accents both in the sphere of values and norms, as well as their different axio-normative orders.

Two festival missions

Festival organisers create the festival mission and seem to be the most influential in “designing” the spectrum of participants’ experiences. The mission, regardless of how it is “conceived of” (what values it presents), indicates a direction of thinking about the festival, and the perception of concerts, workshops and accompanying events (Getz 2008; Poprawski *et al.* 2015). It also has an impact on the experience of the city, its spaces, attractions and monuments. The festival’s mission includes condensed ideas, goals and visions. The goal of the both festivals is to hit the appropriate audience with their set of values and norms. A specific axio-normative order is internalized by attendants what tight boundaries of community and make it somehow homogeneous. The issue of adapting the festival’s mission to the pressure or desires of festival-goers seems interesting also. It is worth to developing as a separate issue in a further research paper. The subject cannot be properly exhausted in this paper due to the page limits.

Given this, it is worth taking a closer look at the organisers’ statements. The organiser of the “Ostróda Reggae Festival”, when asked if the festival is promoted with specific values in mind, replied:

Sure it is. (...) For example, we don’t invite homophobes, and there are lots of them in Jamaican music, who want to burn people with different views, to get rid of them once and for all. We do not tolerate such artists, colloquially speaking – they are banned from performing with us. I understand that maybe the public is waiting for a concert by such artists, but at our festival, which has specific assumptions and a message, such an artist won’t find a place here. Certainly, there won’t be an artist who will promote, in some way, nationalism, a too extreme nationality, because these phenomena are foreign to us and we do not want to participate in them⁴.

It is clearly visible from this statement that the festival’s mission is inclusiveness and aimed at including a wide range of participants with certain values, including: “a message primarily of respect, tolerance, love, mutual acceptance, a smile”. When asked about a “typical” festival-goer, the organiser describes two models of participants, although he accepts that there may be more. The first group includes people who identify

⁴ All statements by the ORF organiser come from interviews conducted remotely (online), during the first wave of the pandemic (March – May) in Poland in 2020.

with the Rastafari movement and live according to its principles (dreadlocks and vegetarianism are among the distinguishing features). The second model is represented by people quite loosely related to reggae music, who come to the festival with their families, children, and for whom the main goal is relaxation and a good time, combined with consumption – eating and drinking. During the conversation, the organiser also notices that there is a permanent group of fans who always appear at the festival regardless of the line-up and circumstances. The organiser estimated that this accounts for about 20–30% of people, who buy tickets before the line-up is even released. One of the festival's institutions to promote values is the Reggae University, which is defined as a series of events and debates aimed at educating and promoting “respect, tolerance and mutual acceptance”.

By contrast, when asked about the key values for the festival, the organiser of the “Songs of Our Roots” replied:

Certainly tradition, because it is impossible not to refer to it. And the community: in singing, in music, in meeting each year. People even talk – without us bringing it up – about the Jarosław family. People who are here, when they meet somewhere in Poland, refer to themselves in this way⁵.

When he talked about his first volunteering experiences during the festival, he emphasised that he immediately “felt part of the community”, but also about a different attitude to other music festivals, which is about “a (different) approach to festival guests, less emphasis on the line-up, and more on creating a week filled with workshops and seminars”. The seminars are one of the key elements of the festival that is emphasised by the participants. They provide the opportunity to talk with artists and debate together. A few days after the festival, we received a message from the second organiser, in which he wrote that he wanted to add something when it came to looking for an answer to the question of the necessity to address tradition and to develop the topic of the extent to which it is possible to “experience the past”. At this point, it is worth paying attention to the characteristic figure of a bee, which is part of the visual identification of the festival, and therefore appears on posters, T-shirts, bags and badges. We heard from the same organiser that:

the bee has been with us from the beginning. It represents us and our guests. We fly around the trunk, the root and try to get inside, to that hive, to grab something and talk about tradition. This is our symbol.

⁵ The statements come from interviews with the organisers that took place during the SORF festival in 2020.

On the other hand, another organiser speaks about the image of a bee as follows:

a tree has a root, a trunk, leaves, it symbolises the whole culture, along with tradition, something that is the core of this tradition and something that grows out of it. People are bees who fly around this great tree. Volunteers and organizers identify with these bees.

The above statements clearly show how some characteristic features of both the discussed festivals are parts of totally different missions. The key issue is that both of these contemporary festivals are built on a precise selected message and mission. The purpose of this phenomenon is to promote values and differentiate one festival from another. The “Ostróda Reggae Festival” brings together people who are part of the sub-culture, but also those who come to the festival to find various attractions, drink beer and eat something together, as well as those who travel to various festivals on the summer season. ORF is a festival promoting specific values – respect, tolerance and mutual acceptance. Among other festivals is distinctive by anti-homophobia statements. In this case, the “Reggae University”, aims to promote certain values and attitudes among participants. Reggae music legends, role models and public figures meet there to talk about and debate specific ideas. We can therefore say that ORF reveals a certain axio-normative sphere to festival-goers in order to emphasise its positive values. The “Song of Our Roots”, from the other hand, is based on a different axio-normative set. The festival is visited by people for whom tradition, experiencing the past, and the need to extract, search for and talk about them is an essential part of the participants’ identity. Although neither the organisers nor the festival goers emphasised this fact too much (perhaps they consider it obvious), religion is also one of the festival’s main values. It is the seminars, lectures and debates that form the core of the festival. Music is an addition, a pretext for discussion, an opportunity to start a debate and an opportunity to meet. The festival-goers are a narrow group of people (the average audience is between three and four hundred people), and as the organisers say, the measure of success, is: “*when only a few people come, I would say perversely, because then a community is formed*”. In view of what has been presented earlier, the festival in Jarosław can be called homogeneous, as it gathers a narrow audience whose identity is based on a specific sphere of values. The goal of the festival’s events is to strengthen this sphere, to tighten community ties and create a “Jarosław family”. The success of both festivals is the fact that its mission reaches a homogeneous group of people that accept, share and identify with a given axio-normative set.

Florian Znaniecki and axio-normative order

The way in which both groups of festival-goers interact with new technologies says a lot about their axio-normative attitudes. The attitude of the participants of both festivals to modernity and new media, as well as the way of experiencing events, i.e. participation in them directly and also through various media, proves that they accept the

norms and values defined for a given community. The media, and in this case the attitude towards them, will serve as a starting point for tracing the axio-normative systems of festival goers from Ostróda and Jarosław. The media will not be understood here as a figure mediating access to information, but as a part of the social world, embedded in the network of relations between actors. And above all as forms imposed on festival attendants that materialize a normative sphere of a festival.

Mark Boyle (Boyle 1997) points to the involvement of power dynamics in the organisation of festivals and argues that events are socially constructed in different ways by specific groups to promote particular ideas and beliefs. Both in *Festivalization of Culture* (Bennett *et al.* 2014), Getz's review (Getz 2010) and in Kuligowski's work (Kuligowski 2019) we can find claims that one of the essential features of the festivalization of culture is organising festivals to promote and communicate certain moral and ideological values (and for modelling personal image, for example through social media).

In an article entitled *Sociometry and Sociology* published in 1943, Florian Znaniecki writes:

The cultural pattern of a social system includes certain axiological standards which participants in the system are supposed to apply in evaluation of each other and the system as a whole, as well as certain norms by which they are expected to be guided in their actions. In so far as they accept and conform with these standards and norms, the social system manifests a dynamic inner order which may be termed "axio-normative" (Znaniecki 1943: 225).

This order is revealed in action, and in the case of the Jarosław festival, it is the communication of the participants' relations with technology, modernity, history or decadence. In a book devoted to Znaniecki, Elżbieta Hałas (Hałas 1991: 21) writes about ideological models and calls them "culturally designated ways of experiencing meanings and values". These values and attitudes are internalised through a festival mission that imposes methods of participation in events and activities in the community.

Integration through distinction is an essential property of order for a community. By this I mean the attitude of a given community to other members of society. The axio-normative order appears when selected ideological attitudes are accepted by the greater part of the community, which allows for defining the group's identity, boundaries, norms and standards. In order for individuals to function together, they must communicate and, at least to a minimal extent, share normative knowledge. It is these standards that allow for mutual unity with each other in opposition and relation to others who are outside the sphere of shared attitudes. The attitudes and values in question are manifested in action through various forms of participation. For example, the smartphone mentioned in the ethnographic description at the beginning of the article is understood as representing new media (in this case also television), but also everything that is associated with modernity. A modern lifestyle, rooted out, devoid of tradition, is

understood by the festival participants in Jarosław as being in some way harmful, causing unfavourable social changes – it is a synonym for individualisation and breaking community ties. As for the festival in Ostróda, I propose the slogan “One Love”, repeated regularly by the participants as the equivalent of the telephone. It represents an attitude of openness, respect and tolerance towards the Other, regardless of origin, skin colour or sexual orientation. It follows that the activities undertaken at the festival are value-driven and aimed at regulating social interactions – they are linked according to specific norms and manifest selected ideological attitudes. We can therefore define them as axio-normative, because they introduce these values into the *lebenswelt* (the world of everyday life).

Festival life strategies

As has already been established, the festivalization of culture is about treating events as a medium to promote certain moral and ideological values (Bennett *et al.* 2014; Getz 2010; Kuligowski 2019). Another key factor in this process is understanding music festivals as places of coming together, where activities are aimed at maintaining relationships within the community. The place itself is understood in this case as the background for shaping a personal image (Bennett *et al.* 2014; Getz 2010) and it is therefore worth looking at these festivals from the perspective of the concept of lifestyle.

In one of his most important works entitled *Modernity and Self-Identity* (Giddens 1991) Anthony Giddens presents the concept of “lifestyle” as a necessary and fundamental feature of late modernity. Life strategy⁶ today is “adopted”, chosen from a range of others, and not inherited from ancestors along with their pedigree, which, according to the author, was supposed to have taken place “earlier”, in the “pre-modern” era. A lifestyle, according to Giddens, “can be defined as a more or less integrated set of practices which an individual embraces, not only because such practices fulfil utilitarian needs, but because they give material form to a particular narrative of self-identity” (Giddens 1991: 81). These practices are eating habits, ways of speaking and dressing, habits of meeting in certain spaces, and as Giddens notes, they are not about what to do, but who to be. Referring to values and norms, life strategies are an imaginary set of traits to which one can aspire. We share them with the community with which we identify. In other words, like shared values and norms, life strategies allow for a feeling of belonging to a group.

In their volume already cited above, Andy Bennett, Jodie Taylor and Ian Woodward (Bennett *et al.* 2014: 14) write: “Festivals therefore produce a temporal, yet highly visible and in some cases inherently spectacular, display of commonly shared lifestyle preferences”. We will not find homophobes or nationalist content at the festival in Ostróda. Similarly, at the festival in Jarosław, some content will be valorised as inappropriate or received unfavourably. Although the participants we interviewed declared that

⁶ Used interchangeably for “lifestyle” due to problems with excessive popularity of this term.

non-believers could also participate in the festival, they belonged to a definite minority (I personally met only one person who described himself as a non-believer). We, too, as social and/or humanities researchers, heard from one of the leading artists (often cited as an authority) that “modern humanities are useless and introduce unnecessary relativism that could be avoided by using medieval thinkers”. Referring to the boundaries of a community, the certain norms that create it (an order) allow for defining collective and individual identity (Barth 1969; Getz 2010; Znaniecki 2001). According to Znaniecki, this order is manifested in the decisions taken. In my opinion, we can understand these decisions as choices of life strategies that (re)construct our collective and individual identity.

The festival’s “missions” promise to fill the ideological space, the axio-normative sphere, by making choices of life strategies, as it were, for the festival goers. It is on the basis of these spheres that festivals create their narratives, which organise the festival community – and thanks to which, one can speak of a “Jarosław family”. Activities expressing and externalising strategies and orders allow for the creation of a temporary “dream reality” that promises specific visions of freedom (participants feel free during the festivals they identify themselves with) or social reality – as one of the participants of the “Ostróda Reggae Festival” told me: “Ostróda should last 350 days, and the remaining five should be normal life”. This sense of freedom can be considered as universal for music festivals:

With regard to festivals, it is therefore possible to identify a process whereby the freedom to choose, via careful segmentation, from a range of distinct festival brands with correspondingly distinct, tailored and preferred (niche) experiences is simultaneously accompanied and enabled by drawing on an over-arching mythology of festivals that promises its own set of freedoms and opportunities, including – among other things – freedom from ‘everyday structures and systems’; the possibilities of hedonism and excessive consumption; authentic connections with others; and alternative expressions of identity and identity-formation (Morey *et al.* 2014: 253–254).

If attendants have any needs, the organizers meet them. Our participants, when asked what they would change in festivals and whether they need something more, usually did not answer this question. During the events, participants have the opportunity to buy not only festival gadgets but also books, clothing, and music CDs. In Ostróda, there were marketplaces with clothing from Nepal, toys for children, in Jarosław, in turn, a stand with books on religious topics and early music. Following this lead, ORF organized sound systems at pier, and SORF evening dances to early music.

At this point, it is worth noting that the identity of the participants is probably already formed before they encounter the festival – in spite of all, participants voluntarily choose the festival they wish to go to. However, what is happening during these

events is (re)creation and confirmation of the identity of the participants. What allows these activities and strengthens them at the same time is the mission of the festival, which contains a complete set of information about the values and norms of the festival. Therefore, we can say that the essential experience expected by the audience of the festival is authenticity – the authenticity of values, norms and emotions with which they will be able to identify with. Festivals give their participants the freedom of choice and expression, which strengthens ties with other group members and with the event. These feelings also have a significant impact on the way in which the festival space is constructed and imagined by the festival goers.

Reproduction of places: two visions of the city

The festival missions, present in the narratives, together with the “sets” of values and life strategies embedded in them, both create and strengthen the existing visions of cities and spaces in which they take place. Festivals offer the sought-after “authenticity” of an experience, as first noted by Dean MacCannell (MacCannell 1976). Quinn describes these great musical events as “a vehicle for expressing the close relationship between identity and place” (Quinn 2009: 22). Festivalisation is both a tool for the promotion of individual places or regions, and a way to create a cultural or historical policy of a place (Bennett *et al.* 2014; Derret 2003; Getz 2010; Kuligowski 2019). Waldemar Cudny observes that “an extremely important function of festivals and other cultural events is to create the image of the host cities. Festivals create the brand of a given location, which may have the characteristics of a product’s brand” (Cudny 2016: 88). In turn, according to Selberg, one of the main goals of modern festivals is “to signify that the location where they take place are unique in a globalized world” (Selberg 2006: 299).

Participants internalize not only the values contained in the festival’s mission but also the image of the place that is proposed to them. Festivals construct the spaces in which they take place, creating places that become festival cities in the imagination of festival-goers – this is achieved through promotional material, media image, and narratives; the type of music, the design of the festival venue, or substantial values are also important. This is noteworthy because so far issues related to the impact of the festival’s popularity on local residents or place-branding have been discussed (Cudny 2016; Kozorog 2011; Selberg 2006).

What image of the festival venues emerge from the stories told by the organisers and participants? I consider this issue important because it can reveal a lot about how the festival is conceived of and imagined, how it exists in the imagination, and thus it tells us a lot about the narratives about the festival’s “missions”, axio-normative promises and life strategies. The ontology of the authenticity of this image seems to be equally interesting and important (Frost 2016, Getz 2008). Unfortunately, due to size restrictions, there is no space to cover this here, I would nonetheless like to note that the main objects of my reflection are the experiences of festival-goers – how the place is perceived

by them, and not whether this image is “real”⁷. I am inclined to support the thesis that the vision of a place is the result of festival, tourism and marketing reinvention.

It is significant that both the festival in Ostróda and in Jarosław promote the city or region. Both have a positive view of the festival’s locations, describing the city very often as “beautiful” and suitable for tourists. Likewise, with both festivals, the city is associated with the event and the name of the place was used interchangeably with the name of the festival. Despite these surface similarities however, the perception of both locations is different and depends on the axio-normative sphere and characteristics of both festivals.

For ORF participants, the city and the region are seen as attractive places for visitors. Participants associate the festival more with a place of relaxation where you can eat, drink and go to a concert. The city is identified with the festival, and temporary restrictions (for example with regard to drinking alcohol in public places) are lifted, an element emphasised by festival goers. Participants also appreciate the goodwill of the police and the inhabitants of Ostróda. During “normal” (non-pandemic) editions parents can leave their children in designated zones under the care of appropriate staff and take advantage of festival attractions, and it is a popular option according to the organiser. Many people use the festival as an excuse to go hiking and explore the Warmia-Masuria region, while some perceive the event as an opportunity to go camping. For the participants of the SORF festival, Jarosław, on the other hand, is a city rich in history and outstanding architecture. This is interesting because both Jarosław and Ostróda received city rights in the 1420s. Festival-goers often emphasised the fact that the city used to be located at the intersection of trade routes (from Silesia to Ruthenia and from Gdańsk to Hungary), which made it a city of merchants and fairs in the past. One of the participants said during an interview that “events during the festival happen in places along the trade route”. We also heard that “the festival brings back the origins and reminds us of history”, and “immersion in early music makes me focus more on the tradition of the place where it is made” – this sensory stimulation is also important, referring the participants to the specific ideas of the festival venues. The rhythm of the day, which was imposed by the organisers of both festivals is also an important aspect that is worth pointing out. At the festival in Ostróda, a concert is the main attraction of the day, and, while waiting for it, festival-goers can fill the time with various activities, such as: workshops, sound systems, talks or shared meals. The possibilities of spending time are mainly based on searching for activity and hanging around. On the other hand, the festival in Jarosław has a strictly defined (almost monastic) rhythm of the day determined by masses, workshops, seminars and evening concerts. This division is respected by a majority of

⁷ To a small extent, we can trace the discussion about the “nature” of the image in an article by Bernadette Quinn (Quinn 2009).

participants and, according to their statements, seems to be an important factor in achieving spiritual elation.

Both festival cities are perceived by participants in fundamentally different ways. On the one hand, we have Ostróda, which is seen by festival-goers as a centre of local tourism, rich in attractions. The city is perceived as a place of rest and recreation. On the other hand, we have Jarosław, perceived by the “Song of Our Roots” regulars as a former trade and merchant centre and a place steeped in history. They perceive the place and region as rich in tradition, culture and history that they can “discover” through music and participation in the festival.

Conclusions

In light of the above, can we say that smartphones offer us a hidden narrative about the “Song of Our Roots” festival in Jarosław, its space and life strategies? For its participants, tradition is the axis of identity and the backbone of the story that they tell during the annual event, while smartphones are a symbol of the unfavourable changes that have come along with modernity. Their story is about the search for this identity among the walls of the old city, churches, basilicas and the monastery, where some of the participants sleep. While the phones were only a starting point, they told us much more about the nature of the festival events and community than we could have expected, and the TV story Julia told during Jean-Étienne Langianni’s concert was by no means accidental.

As has been shown, music festivals have their “mission”, which, in a condensed form, contains both a specific axio-normative order and selected life strategies. They are the basis on which the festival community builds its own identity and can contrast with others. The symbols of the festival missions, in which certain orders are inscribed, are manifested in the activities and strategies chosen. In order for festival communities to coexist and participate in events, it is necessary to share knowledge, values and norms, thanks to which they will be able to make decisions and practice. Participants of certain festivals not only share tastes in music and clothing, but also specific values and lifestyle, and as a consequence, even to some extent, identity. In both cases, we can see that the festivals’ values are clearly specified by the organisers. They can be found in visual identification, narratives about the city and space, ways of spending time or workshops, seminars and discussions. Festival-goers share them and identify with them, thanks to which they strongly associate with symbols, space and call themselves “family”.

Of course, not all the relevant issues could be addressed. I think it is the manner in which values and norms are manifested in this process, as well as the role of festival authorities, is worth examining. Links between festivals and city/local authorities that influence the image of the region and local tourism are also an interesting issue. This list could be also expanded by the concept of “empathic communities”, which may turn out to be extremely important and fertile, especially in the context of music, which, after all, also serves to evoke emotions.

References

- Barth F. (ed). 1969. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget
- Bennett A. (ed). 2004. *Remembering Woodstock*. Burlington, Ashgate.
- Bennett A. Taylor J. and Woodward I. (eds.). 2014. *The Festivalization of Culture*. Farnham: Ashgate.
- Bjällesjö J. 2002. The Place in Music and Music in Place. *Ethnologia Scandinavica* 32, 20–33.
- Boyle M. 1997. Civic Boosterism in the Politics of Local Economic Development – ‘institutional positions’ and ‘strategic orientations’ in the Consumption of Hallmark Events. *Environment and Planning A* 29 (11), 1997–1997. <https://doi.org/10.1068/a291975>.
- Cudny W. 2016. *Festivalisation of Urban Spaces*. Switzerland: Springer Geography.
- Derret R. 2003. Making Sense of How Festivals Demonstrate a Community’s Sense of Place. *Event Management* 8 (1), 49–58.
- Durkheim É. 1961. *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Collier Books.
- Eliade M. 1959. *The sacred and the profane. The nature of religion*, New York: Harcourt, Brace & World.
- Frost N. 2016. Anthropology and Festivals: Festival Ecologies. *Ethnos* 81(4), 569–583.
- Getz D. 2008. Event tourism: Definition, evolution, and research. *Tourism Management* 29, 403–428.
- Getz D. 2010. The nature and scope of festival studies. *International Journal of Event Management Research* 5 (1), 1–47.
- Giddens A. 1991. *The modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilmore L. 2010. *Theater in a Crowded Fire. Ritual and Spirituality at Burning Man*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Hałas E. 1991. *Znaczenia i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanięckiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Kozorog M. 2011. Festival Tourism and Production of Loality in a Small Slovenian Town. *Journal of Tourism and Cultural Change* 9(4), 298–319.
- Kuligowski W. 2015. Sentymentalizacja, topofilia i pokoleniowość. Jarocin re-study. *Czas Kultury*, 4 (31), 32–42.
- Kuligowski W. 2019. «They sold the festival out!». Axionormativity as a Future of Festivals. [In:] Mazierska, E. Gillon, L. Rigg, T. (eds.) *Popular Music in the Post-Digital Age. Politics, Economy, Culture and Technology*. New York-Oxford-New Dehli-Sydney: Bloomsbury Academic, 93–110. <https://doi.org/10.5040/9781501338403>.
- MacCannell D. 1976. *The Tourist: a New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Mauss M. 2004. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. Routledge: London & New York.
- Morey Y. Bengry-Howell A. Griffin Ch. Szmigin I. and Riley S. 2014. Festivals 2.0: Consuming, Producing and Participating in the Extended Festival Experience. [In:] A. Bennett, J. Taylor and I. Woodward (eds.) *The Festivalization of Culture*. Farnham: Ashgate, 251–258.

- Poprawski M., Firych P., Landsberg P., Kieliszewski P., MękarSKI M., Jakubowska A., Brodniewicz M., Kędzierska R., Kłosiewicz E., Michalczuk J., Zielińska K., Gorgoń J., Węglarska K. i Wróblewski F. 2015. *Oddziaływanie festiwalu na polskie miasta. Studium kompetencji kadr sektora kultury oraz synergii międzysektorowe. Raport z projektu badawczego*. Poznań: Związek Miast Polskich.
- Quinn B. 2009. Festivals, events, and tourism. [In:] Jamal T. and M. Robinson (eds.) *The Sage Handbook of Tourism Studies*. London: Sage, 483–503.
- Selberg T. 2006. Festivals as Celebrations of Place in Modern Society: Two Examples from Norway. *Folklore* 117(3): 297–312.
- Szlendak T. 2010. Wielozmysłowa kultura iwentu. Skąd się wzięła, czym się objawia i jak w jej ramach oceniać dobra kultury? *Kultura Współczesna* 4 (66), 80–97.
- Turner V. 1957. *Schism and continuity in an African society*. Manchester: University Press.
- Turner V. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Pub.
- Turner V. 1987. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Znaniński F. 1943. Sociometry and Sociology. *Sociometry* 5 (3), 225–233.
- Znaniński F. 2001. *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żyła M. 2017. Przystanek Woodstock XXI wieku, czyli teatralizacja społeczeństwa i zmierzch kultur. *Świat i Słowo*, 2 (29), 133–145.

Author:

MA Aleksy Szymkiewicz, PhD Student

Doctoral School in the Humanities

Collegium Maius

ul. Fredry 10, 60-701 Poznań

e-mail: aleksy.szymkiewicz@amu.edu.pl

"This article was written as part of the project "Festivalization of Values. An axionormative dimensions of contemporary music festivals in Poland", number 2018/31/B/HS3/00584 (NCN OPUS), financially supported by the National Center of Science (Poland)."

Piotr Aptacy
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3628-7202>
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Kulturze

Nowe formy doświadczania przestrzeni oraz tradycji kulturowych w erze komunikacji cyfrowej

New forms of experiencing spaces and cultural traditions in the era of digital communication

Abstract

The category of space has been present in the discourse on computer networks from the moment they became an environment enabling all kinds of social activity. The phenomena described in the article below focus on two main threads. The first is the transformation of the traditionally understood spatiality (topography) taking place as a result of the combination of satellite image technology, geolocation, geographic information systems and mobile applications. Their combined capabilities create the so-called “augmented space”, a conglomerate of real locations and digital data related to them. The second issue is the transformations which, owing to modern information and communication technologies, take place in the relationship between man and local culture – its tradition and modernity.

Key words: information and communication technologies, neogeography, augmented space, cyber-memory, local culture

* * *

Kategoria przestrzeni obecna jest w dyskursie dotyczącym sieci komputerowych od momentu, gdy stały się one środowiskiem umożliwiającym wszelkiego rodzaju aktywność o charakterze społecznym. Zjawiska opisywane w poniższym artykule skupiają się na dwóch głównych wątkach. Pierwszym z nich jest transformacja tradycyjnie rozumianej przestrzenności (topografii) zachodząca pod wpływem połączenia technologii zdjęć satelitarnych, geolokalizacji, systemów informacji geograficznej i aplikacji mobilnych. Ich zsumowane możliwości tworzą tzw. „przestrzeń rozszerzoną”, konglomerat realnych lokalizacji i danych cyfrowych z nimi związanych. Drugim zagadnieniem są przeobrażenia, które dzięki współczesnym technologiom informacyjno-komunikacyjnym zachodzą w relacji człowieka z kulturą lokalną – jej tradycją i współczesnością.

Słowa kluczowe: technologie informacyjno-komunikacyjne, neogeografia, przestrzeń poszerzona, cyberprzestrzeń, kultura lokalna

Odebrano / Received: 31.03.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Postępująca od dziesięcioleci cyfryzacja niemal każdego aspektu aktywności ludzkiej osiągnęła w ostatnich latach poziom, na którym widać już tendencję do stabilizacji. Opublikowany w 2020 roku raport Centrum Badania Opinii społecznej wydaje się potwierdzać taką tezę, przynajmniej w aspekcie demograficznym. Odsetek osób korzystających z Internetu przynajmniej raz w tygodniu wynosił 68% (w roku 2019 uzyskano wynik 69%). Korzystanie w tym zakresie z urządzeń mobilnych zadeklarowało 96% respondentów, co daje dwuprocentowy przyrost w stosunku do roku poprzedniego (CBOS 2020). Bardziej zauważalne zmiany dotyczą tego, w jakim aspekcie internauci wykorzystują możliwości komunikacji cyfrowej, wciąż zwiększa się na przykład liczba osób dokonujących zakupów online. Wrażenie stabilizacji oczywiście może być mylne, być może to tylko krótki okres przed kolejnym przyrostem statystycznym. Rozważania takie są jednak już tylko spekulacjami.

Użytkownicy aplikacji mobilnych i serwisów internetowych doświadczają rzeczywistości w sposób zmediatyzowany. Dotyczy to także relacji człowieka z otaczającą go przestrzenią czy tradycją kulturową. Zjawiska te nieustannie pozostają w obrębie zainteresowań badaczy wywodzących się z różnych dziedzin naukowych. Głównym celem niniejszego artykułu jest zebranie i charakterystyka rozproszonych propozycji terminologicznych próbujących opisać charakter zmian zachodzących na tym polu. Przedstawione w poniższym artykule tezy oparte są głównie o refleksję medioznawczą, jednak lokują się też na pograniczu geografii i etnologii, zwłaszcza gdy nauki te zmuszone są łączyć swoje siły, by opisać zjawiska rodzące się na styku cyfrowych technologii i ich tradycyjnego zakresu badań.

Dyskurs toczący się wokół charakteru przestrzeni tworzących się w obrębie technologii sieci komputerowych rozwinął się w drugiej połowie lat 90. XX wieku. Podjęto wówczas próbę rewizji znaczenia słowa „cyberprzestrzeń”, używanego powszechnie, choć często intuicyjnie od ponad dekady. Termin ten, wywodzący się z tradycji literackiej cyberpunku, zaczął pojawiać się w tekstach propagujących możliwości cyfrowych technologii oraz w publikacjach naukowych, choć ówczesna rzeczywistość technologiczna daleka była od wizji Williama Gibsona¹. Stanowił jednak swoistą obietnicę tego, czym

¹ Autor powieści *science fiction* uznawany za pioniera cyberpunku. Użył określenia „cyberprzestrzeń” w opublikowanym w 1982 roku opowiadaniu *Wypalić Chrom* [przyp. aut.].

sieci komputerowe mogły wkrótce się stać. Podobną funkcję pełniło pojęcie „infostrady” (*information superhighway*) wykorzystywane przez administrację prezydenta Billa Clintona w trakcie toczącej się na przełomie wieków debaty publicznej dotyczącej rozwoju infrastruktury Internetu.

Tego typu określenia (jak promowane ostatnio „cyfrowe miasta”) mają wspólną cechę – opisują w przystępnych kategoriach zjawiska, których dokładne (z uwagi na wymiar technologiczny) wytłumaczenie na poziomie szerokiego dyskursu społecznego może okazać się niefunkcjonalne. Wciąż jednak są w obiegu, pełniąc rolę „słów wytrychów”, prowadząc do prostych i czytelnych skojarzeń. Do uproszczeń tego typu należy jednak podchodzić z dystansem, zwłaszcza wtedy, gdy używane są w dyskursie naukowym. Stephen Graham stwierdza, że:

Zbyt często powszechne opieranie się na metaforach przestrzennych i technologicznych powoduje zaciemnienie złożonych relacji zachodzących między nowymi technologiami komunikacji i informacyjnymi a przestrzenią, miejscem i społeczeństwem. W prostych, binarnych tezach mówiących, że nowe technologie pomagają nam uzyskać dostęp do nowej „przestrzeni elektronicznej” lub „miejsca”, które są w jakiś sposób równoległe do doświadczalnych materialnych przestrzeni ludzkiej terytorialności, zawiera się mało świadomej myśli konceptualnej o tym, jak nowe technologie informacyjne faktycznie odnoszą się do przestrzeni i miejsc związanych z ludzkim życiem terytorialnym (Graham 1998, 167).

Podobnie rzecz ujmuje Krzysztof Janc, który nawiązując do tez Marka Grahama zauważa, że metafory przestrzenne, takie jak pojęcie cyberprzestrzeni:

[...] nie mogą w pełni operacjonalizować podmiotu badań wielu dyscyplin, w tym geografii. Jednak przez wiele lat w literaturze naukowej to właśnie metafora cyberprzestrzeni, była i jest w dalszym ciągu wykorzystywana. Używana głównie dla określenia zawartości sieci (np. serwisów internetowych) jest obecnie krytykowana, jako nie do końca oddająca złożoność interakcji pomiędzy ludźmi i wymiany informacji dzięki internetowi² (Janc 2017, 24).

Autor podkreśla fakt, że to właśnie przestrzeń fizyczna nadal stanowi podstawę wszelkich procesów związanych z technologią. W dziedzinie tej oczywiście lokują się szeroko rozumiane procesy komunikacji medialnej. Te krytyczne uwagi są bez wątpienia słuszne, jednak metafory przestrzenne stosowane przy opisie zjawisk komunikacji cyfrowej stały się tak powszechne, że badacze cyberkultury są w zasadzie skazani na ich stosowanie. Co ważniejsze, ich pojawienie się w dyskursie naukowym zwróciło uwagę badaczy na zjawiska będące przedmiotem dalszych rozważań.

² Publikacja, do której odwołuje się autor to (Graham 2013).

Między-przestrzenie

W trakcie ostatnich dziesięcioleci wykształciła się odmienna od wszystkiego, z czym ludzkość miała do tej pory do czynienia, relacja między technologią i kulturą, człowiekiem i mediami. Przejawem tych przemian były pojawiające się pod koniec lat 90. publikacje poświęcone, jak to wówczas określano, „wirtualnej geografii”, które głównym polem zainteresowania uczyniły rozważania dotyczące tego, w jaki sposób używać kategorii topograficznych w opisie infrastruktury technicznej sieci (Batty 1997). Procesy komunikacyjne zachodzące w Internecie badano także pod kątem statystycznym (liczby użytkowników korzystających z konkretnych domen, szybkości przesyłania danych pomiędzy węzłami itp.; Dodge 1998). W okresie tym dominowało jednak podejście wywodzące się z myśli Howarda Rheingolda³, akcentujące fakt, że domeny cyfrowe tworzą przede wszystkim środowisko komunikacyjne.

Charakter pierwszych społeczności cyfrowych był efektem wspólnoty zainteresowań internautów. Czynnikiem atrakcyjności tego typu grup była przede wszystkim możliwość komunikowania się w skali globalnej. Stosunkowo rzadko czynnikiem łączącym ich uczestników była bliskość terytorialna, etniczna lub kulturowa. Przeciwnie, pojawiały się ideologie o charakterze, nazwijmy to, „separatystycznym”, co odzwierciedlało powstanie takich pojęć jak „obywatel sieci” (*netizen*). Dość szybko jednak badacze dostrzegli coraz wyraźniejsze tendencje do manifestowania różnych form odrębności czy też wspólnotowości, zwłaszcza w przypadkach, kiedy możliwość ta była ograniczana przez różne czynniki. Przykładowo, już pod koniec lat dziewięćdziesiątych zeszłego wieku Derek Alderman i Daniel Good opisywali, jak w obrębie forów społecznościowych obywatele południowych stanów USA rekonstruują i manifestują swoją tożsamość kulturową (Alderman; Good 1997).

Oba wspomniane zjawiska – konstruowania nowej, cyfrowej topografii, która wchodzi we współzależność z realną oraz redefiniowania tożsamości kulturowej w obrębie cyfrowych domen – posiadają wspólny aspekt. Lokują się na pograniczu bezpośredniego i medialnego doświadczenia realności. Przydatne wydaje się być zatem wprowadzenie kategorii „między-przestrzeni”, wywodzącej się z myśli Dicka Higginsa, na gruncie polskim opisywanej między innymi przez Konrada Chmieleckiego (Chmielecki 2008). Opisując dynamikę relacji między mediami a ich odbiorcami, pisze on:

Wspomniane przemiany wpływają [...] na wszystkie aspekty procesów kulturowych, których naczelną cechą jest kształtowanie się przestrzeni medialnej, wchodzącej w dialog i proces wzajemnej wymiany z rzeczywistością realną. Wirtualna rzeczywistość mediów przenika do rzeczywistości realnej, wywołując tym samym jej wirtualizację, która z kolei pociąga za sobą proces odwrotny – ontologizację rzeczywistości medialnej (Chmielecki 2008, 17–18).

³ Pisarz amerykański, jeden z pierwszych badaczy społeczności tworzących się w obrębie sieci komputerowych, autor publikacji *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier* (1993).

Autor zwraca uwagę na fakt, że kategoria „między-przestrzeni” stanowi odpowiedź na szereg problemów pojawiających się, kiedy próbie opisu poddaje się zjawiska zachodzące na pograniczu codziennego, potocznego doświadczenia życiowego – środowiska, w którym funkcjonuje współczesny człowiek – i szeroko rozumianej przestrzeni medialnej. Co więcej, używanie słowa „pogranicze” nie jest do końca właściwe, bowiem granice między tymi domenami uległy zatarciu,

sfera ta przestaje być granicą (miejscem oddzielenia zjawisk), a staje się miejscem spotkania, tymczasowej styczności, przechodzenia jednego zjawiska w drugie i przestrzenią kształtowania się nowych jakości (Chmielecki 2008, 25).

A zatem proces przenikania (choć może lepiej byłoby użyć sformułowania „nachodzenia na siebie”) cyfrowej przestrzeni i rzeczywistości postępuje w dwóch kierunkach. Wirtualność, dzięki zastosowaniu technologii rzeczywistości rozszerzonej⁴, nałożona zostaje na topograficzną rzeczywistość przestrzeni miejskich. Z drugiej strony otaczająca nas rzeczywistość, poddana procesowi cyfryzacji, zostaje zapisana i ulokowana w bazach danych, zyskując swoje coraz doskonalsze, bo nieustannie aktualizowane odbicie. Lev Manovich w artykule *The Poetics of Augmented Space* pisze o technologiach przestrzeni komórkowych (*cellspace technologies*), które przywracają cyfrową kopię rzeczywistości do „mobilnej przestrzeni fizycznej mieszkańców” (Manovich 2002, 3). Autor ten, nawiązując do pojęcia „rzeczywistości rozszerzonej”, wprowadza kategorię „przestrzeni rozszerzonej”⁵, w której fizyczne koordynaty funkcjonują równolegle z informacjami dostarczonymi przez systemy monitoringu, czujników, zdjęć satelitarnych itd. Cytując:

W rezultacie przestrzeń fizyczna zawiera teraz o wiele więcej wymiarów niż wcześniej i chociaż z fenomenologicznej perspektywy podmiotu ludzkiego pierwszeństwo mogą mieć „stare” wymiary geometryczne, z perspektywy technologii i jej społecznego, politycznego i ekonomicznego punktu widzenia nie są już ważniejsze niż inne wymiary (Manovich 2002, 8).

Między-przestrzeń, posiadająca do tej pory charakter raczej symboliczny, zyskuje wymiar bezpośredni, lokując się w interfejsach akcesoriów towarzyszących współczesnemu człowiekowi na każdym kroku. Łukasz Mirocha ujmuje to w następujący sposób:

⁴ Technologia rozwijana od początku lat 90. ubiegłego wieku, „zapewnia równoczesną obserwację świata rzeczywistego wraz z nałożonymi nań obiektami wirtualnymi uzupełniającymi świat rzeczywisty, ale go niezastępującymi. Wyróżnikami rzeczywistości rozszerzonej są połączenie rzeczywistości wirtualnej ze światem realnym, interaktywność w czasie rzeczywistym oraz lokalizacja obiektów wirtualnych w przestrzeni trójwymiarowej” (Mazur *et al.* 2019, 88).

⁵ Termin ten tłumaczony jest także jako „przestrzeń poszerzona”, jednak w takiej formie jest on wykorzystywany także w terminologii medycznej, w kontekście niezwiązanym z omawianymi tu zagadnieniami.

Poszerzona rzeczywistość składałaby się [...] z klasycznej czasoprzestrzeni, doświadczanej za pomocą nieuzbrojonych zmysłów oraz komponentu cyfrowego, do którego zyskujemy dostęp dzięki pośrednictwu urządzeń. Zanurzenie użytkownika w rzeczywistość kreowaną dzięki pracy urządzeń logicznych postępuje wraz z ich miniaturyzacją i zwiększeniem zakresu zastosowań. W związku z tym zmienia się także postawa samego człowieka wobec statusu tych artefaktów w otaczającej go rzeczywistości – istnieją one w niej już nie tylko jako podległe mu narzędzia, lecz w znacznym stopniu budują tę rzeczywistość, w coraz większej mierze znajdując się poza kontrolą użytkowników (Mirocha 2013, 179–180).

Przytoczone powyżej rozważania można powiązać z koncepcją neogeografii, badającej praktyki związane z wykorzystaniem narzędzi geoinformacyjnych w praktykach społeczno-kulturowych. Przeglądu głównych idei związanych z tym pojęciem dokonuje Krzysztof Janc w książce *Geografia internetu* (Patrz: Janc 2017, 29–32). W jego ujęciu nowa topografia, tworzona przez internautów oraz możliwości geolokalizacji, ma strukturę warstwową. Na fizyczną, materialną przestrzeń nałożone zostają cyfrowe mapy zsynchronizowane z bazą zdjęć generowanych przez systemy satelitarne obrazowania Ziemi. Umożliwia to funkcjonowanie serwisów takich jak Google Maps, HERE We Go, czy Google Earth, dostępnych zarówno z poziomu przeglądarek internetowych, jak i aplikacji mobilnych. W połączeniu z możliwościami systemu nawigacji satelitarnej tworzą one tzw. GeoWeb. Upowszechnienie tych technologii w urządzeniach mobilnych dało możliwość geotagowania zdjęć oraz filmów wykonywanych za ich pomocą i dystrybuowanych poprzez media społecznościowe. W ten sposób na przestrzeń materialną nadpisywane zostają kolejne warstwy informacji. Powstaje w ten sposób cyberpejzaż (*cyberscape*), który „tak jak pejzaż tradycyjnie pojmowany – czyli obraz przedstawiający krajobraz, prezentuje obraz (obrazy), który odzwierciedla również społecznie konstruowaną rzeczywistość. Jest ona inna w różnych miejscach. Związane jest to z różnymi uwarunkowaniami kulturowymi, społecznymi, ekonomicznymi, technologicznymi” (Janc 2017, 31). Miejsce z kolei staje się cybermiejscem (*DigiPlace*), hybrydą przestrzeni fizycznej z wszelkiego typu danymi przechowywanymi i udostępnianymi w cyfrowych domenach. Lokalność ulega zatem degradacji, przede wszystkim z uwagi na fakt, że jej dystans (w znaczeniu dosłownym) od innych lokalności przestaje być ważny. Staje się dostępna dla każdego.

Najbardziej chyba charakterystycznym przykładem opisywanych zjawisk jest wydana w 2020 roku, najnowsza wersja gry Microsoft Flight Simulator, symulatora lotu umożliwiającego graczowi nieskrępowaną nawigację na przestrzeni całego globu. Dzięki wykorzystaniu danych topograficznych pozyskiwanych z baz danych w czasie rzeczywistym i uzupełnieniu ich o informacje o warunkach pogodowych panujących w konkretnej lokalizacji, stało się możliwe wytworzenie fotorealistycznego obrazu dowolnego miejsca na Ziemi.

Cyberpamięć i cyfrowa lokalność/globalność

Jak zauważa Krzysztof Janc: „miejsce jest tworzone zarówno przez materialne, jak i wirtualne (przebiegające w przestrzeni cyfrowej) procesy społeczne. Stąd też, przykładowo, materialne miejsca posiadające duże wartości symboliczne dla danej społeczności, będą szczególnie intensywnie reprezentowane przez cyfrowe miejsca” (Janc 2017, 31–32). Słowa te prowadzą do następującej kwestii. Technologie komunikacji cyfrowej wprowadzają zmianę na poziomie relacji człowieka z jego tradycją kulturową, którą Joanna Dziadowiec określa jako:

[...] pewne wybrane dobra kulturowe przekazywane selektywnie (już nie tylko na linii międzypokoleniowej) w transmisji zarówno bezrefleksyjnej, jak i świadomej – podlegającej ocenom prawdziwości, przydatności oraz mechanizmom akceptacji, integracji, identyfikacji i uzupełnienia – za pomocą mediów różnego rodzaju (przekaz nie musi lub miejscami wręcz nie może mieć już dziś charakteru jedynie bezpośredniego) (Dziadowiec 2013, 60).

Udział mediów w podtrzymywaniu tradycji kulturowych wydaje się niezaprzeczalny i powiększa się wraz z rosnącym znaczeniem mediów społecznościowych. Szczególnie widoczna staje się tendencja kultywowania wartości lokalnych.

Historię lokalnych zbiorowości budują ważne i mniej istotne zdarzenia, lokalni bohaterowie, nad których losami rzadko pochyla się profesjonalista akademicki. Ważne są także rzeczywiste i legendarne ślady zostawione przez wielkie postacie, które dotarły do społeczności przypadkiem lub intencjonalnie. Mamy tutaj do czynienia z długim trwaniem takiej społeczności i nawarstwianiem się faktów, mitów, zbiorowych wyobrażeń i przekonań, obyczajów, zwyczajów, losów jednostkowych i rodzinnych (Szczepański, Słezak-Tazbir. 2010, 15).

Ten obszar pamięci lokalnej sytuował się zwykle w obrębie archiwów społecznych, pozostających zwykle pod kuratelą administracji lokalnych, różnego rodzaju stowarzyszeń (np. kombatanckich) lub fundacji (Ziętał 2012, 7). Zjawisko prosumcji, które wraz z postępującą konwergencją mediów coraz bardziej zyskiwało na znaczeniu, przyczyniło się jednak do zmiany sposobu, w jaki osoby identyfikujące się w kontekście konkretnych wspólnot lokalnych lub grup etnicznych, umiejscawiają się w stosunku do swojej tradycji. Historycznie ukonstytuowane, instytucjonalne formy przechowywania i przekazywania dziedzictwa kulturowego (muzea, instytucje kulturalne, publikacje) współcześnie funkcjonują równolegle z oddolną aktywnością internautów, użytkowników serwisów społecznościowych. Wykorzystują oni technologie ICT⁶ do tworzenia i udostępniania własnych archiwów, opierając się na zebranych materiałach, prywatnych zasobach, informacjach pozyskanych z rozmów itd. Ich praca przekłada się na tę część cyfrowej noosfery, którą określa się mianem „cyberpamięci” rozumianej jako:

⁶ Technologie informacyjno-komunikacyjne (ang. *Information and Communication Technologies*) [przyp. aut.].

treści prezentujące temat przeszłości: wydarzeń, miejsc, przedmiotów i ludzi (zarówno bohaterów, jak i antybohaterów), to również sposoby upamiętniania tej przeszłości oraz specyficzne praktyki kulturowe związane z procesem komunikacji za pośrednictwem nowych mediów (Sztóp-Rutkowska 2013, 142).

Cyberpamięć zaczyna pełnić coraz istotniejszą rolę w procesie podtrzymywania tożsamości lokalnej, zastępując niejako tradycję ustną, która zawsze uwzględniała własny i niepowtarzalny punkt widzenia jednostki lub wspólnoty, często także wchodząc w relacje z oficjalnymi źródłami historycznymi lub oficjalnym obrazem konkretnych wydarzeń. Tożsamość jest „wizerunkiem własnym, obrazem siebie i swojej grupy” (Mach 2008, 7), składają się na nią zarówno właściwości spajające jednostkę ze społecznością, do której przynależy, jak i te świadczące o jej indywidualności. Równie istotne dla cyberpamięci stają się więc jednostkowe mikronarracje, osobiste, zawierające detale, które umożliwiają weryfikację zuniwersalizowanej wersji historii.

Zjawisko to Katarzyna Sztóp-Rutkowska określa jako „rozbicie kanonu pamięci”, wskazując na dwa czynniki szczególnie dla niego charakterystyczne – personalizację przekazu oraz ujawnianie dyskursów pamięci sepizowanych (przemilczanych lub unieważnianych; Sztóp-Rutkowska 2013, 144). Współczesny, medialny prosument otrzymuje do dyspozycji szeroki wachlarz narzędzi pozwalających wnieść swój własny wkład do cyfrowego repozytorium cyberpamięci. Są to tradycyjne strony internetowe, ale także wszelkie formy blogów (videoblog, photoblog, audioblog), serwisy społecznościowe itd. Jak pisze Magdalena Kołodzińska:

Pamiętanie online opiera się na zrozumieniu znaczenia udziału i interakcji. Współcześnie społeczeństwa pośredniczą w rozprzestrzenianiu relacji minionych wydarzeń. Pragnienie i potrzeba, by zapamiętać przeszłość (a czasem by ją zapomnieć), stały się podstawowymi elementami współczesnej kultury historycznej (Kołodzińska 2015, 13).

Tworzy się zatem globalny dyskurs odzwierciedlający indywidualną wizję każdej z osób biorących udział w jego kreowaniu. Magdalena Kołodzińska nie bez przyczyny przywołuje w tym kontekście pojęcie „zbiorowej inteligencji”, którego twórcą jest Pierre Lévy. Elementy wiedzy, także tej dotyczącej historii lokalnych, tworzone przez jednostki, wprawdzie niewspółpracujące ze sobą, lecz przynajmniej częściowo wzajemnie świadome swojej obecności, tworzą kalejdoskopowy obraz złożony z osobistych fascynacji i wizji historii. Cytując francuskiego teoretyka: „Nikt nie wie wszystkiego. Każdy wie coś. Całą wiedzę ma ludzkość” (Lévy 1997, 20; cyt. za: Kołodzińska 2015, 14).

Potencjał „zbiorowej inteligencji” realizuje się w różnym stopniu, zależnie od kompetencji jednostek generujących treści. Można w tym kontekście mówić o dwóch tendencjach. Pierwsza to opisane w dyskursie dotyczącym procesów konwergencji zatarcie różnic między profesjonalistami a amatorskimi twórcami mediów (określanymi

mianem „pro-am”⁷), którzy niejednokrotnie potrafią swoje zaangażowanie i pasję przełożyć na efekt końcowy niewiele ustępujący w jakości oficjalnym publikacjom. Z drugiej strony, jeśli przyjmiemy punkt widzenia reprezentowany przez Andrew Keena, otwarty model generowania treści w Internecie nieuchronnie prowadzi do komunikacyjnego chaosu, w którym weryfikacja informacji być może nie jest całkiem niemożliwa, jednak wymaga od potencjalnego odbiorcy zaangażowania i nakładu pracy. W efekcie powstaje dezinformujący wielogłos, w którym nieistotny jest fakt, która informacja posiada większą wartość merytoryczną, lecz to, która została odczytana jako pierwsza (Keen 2007). Dodatkowo każda informacja umieszczona w Internecie może zostać wykorzystana jako element innych treści, skopiowana, sparafrazowana lub umieszczona w mylącym kontekście.

Magdalena Kołodzińska zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt omawianych zagadnień – cyberpamięć nieuchronnie wiąże się z procesem zapominania. Zachodzi ono na różnych poziomach, z których dwa wydają się najistotniejsze. Treści rozrzucone po wielu repozytoriach cyfrowych giną w zalewie innych informacji. Dotarcie do wszystkich fragmentów jest niemożliwe, stworzenie w miarę pełnego obrazu wiedzy cyfrowej, skupionej wokół wybranej społeczności lokalnej, stanowi spore wyzwanie. Poza tym funkcjonuje swoisty mit lub (łagodniej ujmując) powszechne intuicyjne przekonanie dotyczące natury samych sieci cyfrowych, które współczesnym internautom jawią się jako trwałe historycznie tworzywo archiwizacji. Patrząc jednak nawet z niewielkiego dystansu historycznego, można dojść do wniosku całkowicie przeciwnego.

Bruce Sterling zwraca uwagę na fakt, iż „istnieje cały łańcuch punktów newralgicznych, nieodłącznie związanych z naturą współczesnych komputerów” (Sterling 2003, 20). Odchodzą technologie, ale też i artefakty przy ich pomocy stworzone. Formaty zapisu danych starzeją się. Zapis cyfrowy zapewnia wprawdzie bezstratne kopiowanie, jednak nie oznacza to, że zapisane dane są niezniszczalne. Przeglądając zasoby Internetu, które powstały w latach 90. XX wieku nazbyt często można natrafić na komunikat informujący, że treści, do których prowadzi wybrany link, są już niedostępne. Karol Król pisze wręcz, iż żyjemy w „erze utraconych danych”, jako przykład podaje likwidację dwóch serwisów usług hostingowych: katalogu witryn internetowych Onet (2017 r.) oraz serwisu bezpłatnych usług hostingowych Republika WWW (2018 r.), w wyniku których z sieci zniknęła olbrzymia ilość treści (Król 2019). Okazuje się więc, że w dłuższej perspektywie cyberpamięć może okazać się bardzo ulotna.

Jak pisze Monika Krakowiak-Drzewiecka, autorzy definicji wspólnot lokalnych podkreślają przede wszystkim dwa elementy. „Jednym z nich jest obszar, terytorium zamieszkałe przez określoną społeczność. Drugim są społeczne interakcje zachodzące

⁷ Amatorscy profesjonalści – osoby, które „wspierają woluntarystycznie produkcję medialną” (Kopecka-Piech 2011, 24).

między jego mieszkańcami (szczególnie więzi ich łączące) oraz system wyznawanych przez nich wartości” (Krakowiak-Drzewiecka 2017, 71). W dobie komunikacji cyfrowej często pojawia się postulat mówiący, że więzi te ulegają dezintegracji pod wpływem procesu globalizacji, która w wymiarze komunikacji międzyludzkiej bardziej sprzyja tworzeniu więzi opartych na zainteresowaniach i aktywności zawodowej, spychając na bok relacje oparte na bliskości terytorialnej. Piotr Siuda określa takie stwierdzenie jako „duże uproszczenie i zakrzywienie rzeczywistości”, dodając, że:

[...] śmierć geografii pojmowana jako oderwanie ludzi i relacji od konkretnych lokacji to jedno z większych nieporozumień współczesnych nauk społecznych. Przestrzeń fizyczna jest natomiast ściśle połączona z symbolami kulturowymi pozwalającymi artykułować lokalność przez wspólne ich przeżywanie oraz dzielenie. Fizyczność nie przekreśla ponadto sieciowości i globalności, wpływających na charakter ludzkich relacji i redefiniujących kształt społeczności lokalnych. [...] Dochodzi do tego charakterystyczne dla każdego człowieka dążenie do posiadania tak zwanych „korzeni”, kulturowej tożsamości silnie splecionej z codziennym życiem (Siuda 2019, 15).

Zaproponowana przez Rolanda Robertsona koncepcja glocalności, polegającej na adaptowaniu globalnych działań do lokalnych warunków, częściowo rozwiązuje ten problem (Robertson 1995). Krzysztof Nowak stawia tezę, iż glocalność można traktować jako oddolną (określa ją nawet jako „niepokorną”) reakcję na procesy globalizacyjne, próbę ich odrzucenia lub przystosowania się (na własnych warunkach) do zachodzących zmian. „W glocalnym świecie ludzie pragną tego, co namacalne, co jest bliżej nich, co jest niemal w zasięgu ich ręki. Często jest to odpowiedź na problem nadmiaru informacji (przeładowania informacyjnego), co może rodzić poczucie chaosu, a tym samym bardziej odpychać, niż przyciągać odbiorców do mediów” (Nowak 2018, 30). Autor zwraca uwagę, że treści posiadające charakter lokalny i w tradycyjnych mediach zyskujące zasięg ograniczony terytorialnie, obecnie tracą ten atrybut. Dostęp do nich nie podlega przecież żadnym ograniczeniom, możliwy jest na poziomie krajowym i ogólnosiwiatowym. Ich żywot nie kończy się także po tym, kiedy dotarły do członków wspólnoty lokalnej. Agregatory wiadomości lub witryny wykorzystujące ich mechanizm działania są w stanie rozdystrybuować konkretną informację, jeśli tylko uznają ją za zgodną ze spersonalizowanymi zainteresowaniami swoich użytkowników. W efekcie „przekaz, który do tej pory był przekazem jedynie lokalnym, stał się hiperlokalny, choć jedynie w sensie geograficznym, gdyż pod względem treści dalej zachowuje swój pierwotny, lokalny charakter” (Nowak 2018, 31). W podobnym duchu wypowiada się Ryszard Kowalczyk, zauważając, iż klasyczny, historyczny już podział na media lokalne i globalne został zrujnowany przez:

możliwości Internetu i jego wykorzystanie nie tylko do emisji różnorodnych, lecz tradycyjnych mediów, w tym mediów lokalnych, lecz także powstawanie w tym środowisku nowych, zwykle interaktywnych środków komunikowania społecznego [...]. W konsekwencji oznacza to globalny zasięg mediów lokalnych, których jednak zasadniczą cechą pozostaje terytorialnie ograniczone zainteresowanie (Kowalczyk 2011, 66–67).

Powyższe rozważania dobrze podsumowują słowa Agnieszki Roguskiej:

Wielość treści lokalnych, owych kapitałów społecznych budowanych przez poszczególne społeczności i upowszechnianych przez Internet, zaświadcza o nieprzebranym bogactwie kulturowym całego świata, ludzkości. Internet przybliży różnorodność lokalną pod każdą postacią, wynikającą z lokalnych tradycji i uwarunkowań, uprzedzeń, lęków, stereotypów, ale też ciekawości, potrzeb edukacyjnych, duchowych, wyznaniowych, otwartości w poznawaniu zmian w kulturze i zachowaniach człowieka (Roguska 2015, 52).

W artykule niniejszym, szczególnie we fragmentach poświęconych kategorii cyberpamięci oraz podtrzymywaniu więzi z lokalnymi kulturami i ich historią, celowo zrezygnowano z ilustrowania wywodu konkretnymi przykładami. Analizy takie podejmowane są przez badaczy, zarówno w Polsce, jak i za granicą⁸. Procesy tworzenia wirtualnej pamięci lokalnej uległy unifikacji, zaś wykorzystywane narzędzia – standaryzacji. Każda analiza sprowadzałaby się w takiej sytuacji do podobnego schematu, prezentującego poszczególne platformy komunikacji cyfrowej oraz strategie ich wykorzystywania – serwisy lokalne instytucji samorządowych, blogi i vlogi prowadzone przez fascynatów konkretnych kultur lokalnych, strategii promocji regionu pod kątem turystyki lub inwestycji ekonomicznych itp. Pomijając bezinteresowny wkład osób wykorzystujących cyfrowe technologie komunikacyjne do „prywatnej wojny” o podtrzymanie pamięci o swoich „małych ojczyznach”, większość tego typu treści znamionuje często podejście czysto pragmatyczne, przekształcające lokalne tradycje „w atrakcje regionalne, które łączą się [...] z nowoczesnymi atrakcjami społecznymi w nową całość” (Dziadowiec 2013, 62).

Zaprezentowane propozycje badawcze nie tworzą spójnego, jednolitego obrazu. Są raczej świadectwem nieustannie podejmowanych prób uchwycenia zmian generowanych przez cyfrowe technologie informacyjno-komunikacyjne. Stanowią też podstawę do zadawania kolejnych pytań. W jaki sposób przełożyć zaproponowaną przez Lva Manovicha kategorię „przestrzeni rozszerzonej” na rzeczywiste relacje użytkownika aplikacji mobilnych z bliskimi mu lub geograficznie odległymi przestrzeniami? Czy cyfrowe metadane wizualizowane na ekranach urządzeń nie przesłaniają korzyści

⁸ Na gruncie polskim przykładowo: Kaprańska *et al.* (red.) 2010; Przybylska 2010.

płynących ze spontanicznej, bezpośredniej percepcji rzeczywistości? Założenie, że obie sfery koegzystują ze sobą w medialnej między-przestrzeni, sumując się w jedno, spójne doświadczenie, wydaje się być logiczne. Podobnie rzecz się ma, gdy rozważymy opisane tezy dotyczące cyberpamięci i rekonstruowania tożsamości lokalnej w Internecie. Tu także pojawia się szereg kwestii, z których najważniejszą chyba jest określenie roli, jaką w obrębie archiwistyki społecznej pełni (lub spełni) oddolna inicjatywa internetowych kronikarzy lokalnych wspólnot. Przyjmując tezę Wolfganga Ernsta, że „akt archiwizacji jest gestem oddzielenia dokumentów od bezpośredniego oddziaływania teraźniejszości w celu przechowania materii, energii lub informacji dla ich ponownego użycia w przyszłości” (cyt. za: Wilkowski 2012, 56), funkcjonalizacja dorobku twórców cyberpamięci w klasycznym paradygmacie archiwistyki staje się problematyczna.

Bibliografia

- Alderman D. H, Good D. B. 1997. Exploring the Virtual South: The Idea of a Distinctive Region on „The Web”, *Southeastern Geographer* 37, 20–45.
- Batty M. 1997. Virtual Geography. *Futures* 29, 337–352.
- Chmielecki K. 2008. *Estetyka intermedialności*. Kraków: Wydawnictwo Rabid.
- Dodge M. 1998. The geographies of Cyberspace. *Network and Communication Studies* 12/4, 383–396.
- Dziadowiec J. 2013. Internet jako szansa na promocję lokalnych tradycji i lokalnej kultury. [W:] K. Kosiński (red.), *2.0: Nowe technologie informacyjne w promocji samorządowych instytucji kultury i jednostek samorządu terytorialnego*. Kraków: far beyond business, 59–74.
- Graham M. 2013. Geography/Internet: ethereal alternate dimensions of cyberspace or grounded augmented realities? *The Geographical Journal* 179/2, 177–182.
- Graham S. 1998. The end of geography or the explosion of space? Conceptualizing space, place and information technology. *Progress in Human Geography* 22/2, 165–185.
- Janc K. 2017. *Geografia internetu*. Wrocław: Wydawnictwo I–BiS.
- Kapralska Ł. et al. (red.) 2010. *Agora czy Hyde Park. Internet jako przestrzeń społeczna grup mniejszościowych*. Kraków: Zakład Wydawniczy »NOMOS«.
- Keen A. 2007. *Kult amatora. Jak Internet niszczy kulturę*. Warszawa: Wydawnictwa. Akademickie i Profesjonalne.
- Kołodzińska M. 2015. Cyberpamięć i inne formy upamiętniania w przestrzeni Internetu jako czynnik kształtowania kultur pamięci miast. *Media – Kultura – Komunikacja społeczna* 11/3, 9–20.
- Kopecka-Piech K. 2011. Koncepcje konwergencji mediów, *Studia medioznawcze* 3 (46), 11–26.
- Kowalczyk R. 2011. Miejsce i rola mediów lokalnych we współczesnym społeczeństwie informacyjnym (refleksje medioznawcze). *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne* 1, 65–80.
- Krakowiak-Drzewiecka M. 2017. Przeobrażenia wspólnot lokalnych w dobie globalizacji – wybrane aspekty ekonomiczne. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach* 334, 69–78.

- Lévy P. 1997. *Collective intelligence: Mankind's emerging world in cyberspace*. Cambridge: Perseus Books.
- Mach Z. 2008. Przedmowa. [W:] T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, 7–16.
- Mazur R. et al. 2019. Rzeczywistość rozszerzona jako element partycypacji w kształtowaniu przestrzeni architektonicznej. *Architectus* 2(58), 85–94.
- Mirocha Ł. 2013. Poszerzona przestrzeń ery cyfrowej. Analiza poziomów ontologicznych oraz sieci relacji między mediami, artefaktami ery cyfrowej a człowiekiem. [W:] A. Radomski (red.), *Zwrot cyfrowy w humanistyce. Internet / Nowe media / Kultura 2.0*. Lublin: E-naukowiec, 177–184.
- Nowak K. 2018. Znaczenie internetowych narzędzi lokalnego porozumiewania politycznego w dobie globalizacji. Podejście teoretyczne. *Com.Press* 2(1), 26–37. Wydanie elektroniczne dostępne pod adresem <https://compress.edu.pl/e-wydania/item/media-i-komunikacja-spoleczna-2018-2>, 24.03.2021.
- Przybylska A. 2010. *Internet i komunikowanie we wspólnocie lokalnej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Robertson R. 1995. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. [W:] M. Featherstone et al. (red.), *Global Modernities*. London: Sage Publications, 25–44.
- Roguska A. 2015. Miejsce mediów lokalnych w internetowej rzeczywistości. *Kultura – Media – Teologia* 23, 44–60.
- Siuda P. 2019. Społeczność lokalna i jej różne ujęcia – wprowadzenie. [W:] P. Siuda (red.), *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość (ver. 2.0)*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 7–24.
- Sterling B. 2003. Digital Decay. [W:] A. Depocas et al. (red.), *Permanence Through Change: The Variable Media Approach*. New York: Guggenheim Museum Publications, 11–22. Wydanie elektroniczne dostępne pod adresem: https://www.variablemedia.net/e/preserving/html/var_pub_index.html, 26.03.2021.
- Szczepański M. S., Ślęzak-Tazbir W. 2010. Region i społeczność lokalna w perspektywie socjologicznej, *Górnośląskie studia Socjologiczne* 1, 13–33.
- Sztop-Rutkowska K. 2013. Cyberpamięć czyli o tym, o czym (nie)pamiętamy w Sieci. Analiza pamięci lokalnej — Białystok i Lublin. [W:] A. Radomski (red.), *Zwrot cyfrowy w humanistyce. Internet / Nowe media / Kultura 2.0*. Lublin: E-naukowiec, 139–151.
- Wilkowski M. 2012. Co się dzieje z archiwum w internecie? Kilka wątków teoretycznych. [W:] K. Ziętał (red.), *Archiwistyka społeczna*. Warszawa: Ośrodek KARTA, 53–57. Wydanie elektroniczne dostępne pod adresem: https://archiwa.org/sites/default/files/files/Archiwa_spoleczne_podrecznik.pdf, 17.11.2021
- Ziętał M. 2012. Wstęp. [W:] K. Ziętał (red.), *Archiwistyka społeczna*. Warszawa: Ośrodek KARTA, 7–13. Wydanie elektroniczne dostępne pod adresem: https://archiwa.org/sites/default/files/files/Archiwa_spoleczne_podrecznik.pdf, 17.11.2021

Źródła internetowe

CBOS 2020, *Korzystanie z internetu*, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_085_20.PDF, 04.05.2021.

Król K. 2019. *Era utraconych danych – zgnilizna bitów, rozkład danych i cyfrowe popioły*, <http://homeproject.pl/2019/01/07/era-utraconych-danych-zgnilizna-bitow-rozklad-danych-i-cyfrowe-popioly/>, 24.03.2021.

Manovich L. 2002. *The Poetics of Augmented Space*, http://manovich.net/content/04-projects/034-the-poetics-of-augmented-space/31_article_2002.pdf, 22.03.2021.

Autor:

Dr Piotr Aptacy

Ul. Artura Grottgera 5/3; 41-902 Bytom

email: piotr.aptacy@us.edu.pl

Kamilla Dolińska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0505-4732>

Instytut Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego

Justyna Kajta

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2428-8876>

Instytut Nauk Społecznych, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

Julita Makaro

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2589-0519>

Instytut Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego

Natalia Niedźwiecka-Iwańczak

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7894-3274>

Instytut Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego

Elżbieta Opiłowska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7084-2631>

Instytut Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego

Miasta podzielone i pogranicza w studiach socjologicznych – o wyzwaniach i kierunkach badawczych¹

Divided cities and borderlands in sociological studies: challenges and research trends

¹ Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego „(De/Re)Konstruowanie granic – narracje i imaginacje o miastach podzielonych w Europie Środkowej w perspektywie porównawczej” finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki w ramach konkursu OPUS, umowa nr UMO-2018/29/B/HS6/00258.

Abstract

In recent years, borders have become the focus of attention of researchers from many disciplines and a focal point of public discourse. The optimistic vision of a borderless world which was propagated after the fall of the Iron Curtain turned out to be an illusion. The migration crisis, Brexit or the coronavirus pandemic have demonstrated that borders are still an important instrument of state policy. The aim of this article is to reflect on new trends in the sociology of borderland, in particular on the use of the concepts of narratives in urban studies. The article is the result of the workshop “Narratives and imaginaries of divided cities: between the urban sociology and the sociology of borderland” held on 15–16 October 2020 at the Centre for Regional and Borderlands Studies at the Institute of Sociology, University of Wrocław. The article presents a synthesis of the most important conclusions from the proceedings, while also discussing new research trends and challenges related to the analysis of borderlands and divided cities located.

Keywords: divided towns, borders, borderlands, narratives

* * *

W ostatnich latach granice znalazły się w centrum zainteresowania zarówno badaczy wielu dyscyplin, jak i opinii publicznej. Propagowana po upadku „żelaznej kurtyny” optymistyczna wizja świata bez granic okazała się iluzją. Kryzys migracyjny, *brexit* czy pandemia koronawirusa pokazały, że granice wciąż są ważnym instrumentem polityki państwa. Celem niniejszego artykułu jest próba refleksji nad nowymi trendami w socjologii pogranicza, w szczególności nad wykorzystaniem koncepcji narracji w studiach miejskich. Artykuł jest wynikiem warsztatów „Narracje i imaginacje w miastach podzielonych: między socjologią miasta a socjologią pogranicza”, które odbyły się w dniach 15–16 października 2020 r. w Ośrodku Badań Regionalnych i Obszarów Pogranicza w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego. Tekst przedstawia syntezę najważniejszych wniosków z obrad, a jednocześnie omawia nowe kierunki badań i wyzwania związane z analizą pograniczy i zlokalizowanych w nich miast podzielonych.

Słowa kluczowe: miasta podzielone, granice, pogranicza, narracje

Odebrano / Received: 30.03.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Wstęp

Granice i pogranicza cieszą się od kilku dekad dużym zainteresowaniem badaczy i badaczek różnych dyscyplin – geografii społecznej, politologii, antropologii czy socjologii. W polskiej socjologii powstała nawet subdyscyplina – socjologia pogranicza (Kurcz 2020), która skupia się na przestrzeni pograniczy i zachodzących tam procesach społecznych.

The current article was prepared within the framework of the research project “(De/Re)Konstruowanie granic – narracje i imaginacje o miastach podzielonych w Europie Środkowej w perspektywie porównawczej” (“(De/Re)Constructing borders – narratives and imaginaries on divided towns in Central Europe in comparative perspective”) financed from the National Science Centre funds as part of the OPUS contest, contract no. UMO-2018/29/B/HS6/00258.

Pogranicze jest przestrzenią kształtowaną przez wielu aktorów społecznych na licznych poziomach – jednostki, które w codziennych sytuacjach bezpośrednio doświadczają pogranicza, instytucjonalne podmioty, które tworzą struktury funkcjonowania pograniczy oraz globalne dyskursy o „świecie bez granic” czy też „europejskiej fortecy”. Narracje i imaginacje związane z granicami ulegają ciągłym przemianom, redefinicjom i często są odpowiedzią na wydarzenia geopolityczne. Kiedy upadła „żelazna kurtyna”, a państwa Europy Środkowej i Wschodniej weszły na drogę demokracji, granice postrzegano przede wszystkim w ujęciu funkcjonalnym jako bariery dla swobodnego przepływu ludzi, kapitału, towarów i usług. Wzrost globalnych powiązań między państwami, gospodarkami i społeczeństwami na świecie spowodował, że imaginacje „świata bez granic” (Ohmae 2008) i kosmopolitycznej Europy (Beck i Grande 2006) na dobre zagościły w dyskursie publicznym. Te określenia nie oznaczały jednakże zniesienia granic czy upadku państw narodowych, ale były raczej luźną metaforą rodzącej się gospodarki neoliberalnej (Paasi 2009). Światowy turysta od zawsze miał swoje *alter ego*, jak pisał Zygmunt Bauman – włóczęgę (Bauman 1996), przed którym świat nie stał otworem, którego nikt nie witał, a raczej próbował unikać, odgradzając się granicami.

Atak na World Trade Center w 2001 roku jeszcze bardziej wzmocnił działania odgraniczania się w imię bezpieczeństwa. Powróciły kontrole graniczne, tym razem w bardziej wyrafinowanych formach – kontroli biometrycznych czy śledzenia ludzi na podstawie wielkich danych (*big data*). Kryzys gospodarczy, a potem tzw. kryzys uchodźczy utrwały imaginację o granicach jako barierach – chroniących przed terrorystami czy też migrantami. Ostatnim wydarzeniem, które sprawiło, że granice stały się jednym z głównych tematów debaty publicznej, był wybuch pandemii koronawirusa w 2020 roku. I choć, jak podkreślają eksperci, wirus nie zna granic, to wiele państw zdecydowało się na wprowadzenie tymczasowego ograniczenia swobody podróżowania jako skutecznej metody przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się Covid-19.

Studia nad granicami i pograniczami nie pozostają obojętne wobec tych wydarzeń i zmieniających się narracji. Badacze i badaczki uważnie śledzą nowe reakcje społeczeństw i prognozują wpływ, jaki pandemia będzie miała na wykładnię granic (Dolińska i Makaro 2020; Opiłowska 2021; Wille i Weber 2020).

Zespół Ośrodka Badań Regionalnych i Obszarów Pogranicza (OBROP) w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego, który od 2019 roku realizuje projekt badawczy w ramach konkursu NCN OPUS „(De/Re)Konstruowanie granic – narracje i imaginacje o miastach podzielonych w Europie Środkowej w perspektywie porównawczej”² również aktywnie włącza się w najnowsze dyskusje dotyczące granic i pograniczy. W 2020 roku wydaliśmy – w wersji drukowanej oraz cyfrowej – *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*, którego celem było stworzenie syntetycznego opracowania mapy haseł dotyczących kwestii teoretyczno-metodologicznych oraz

² Więcej o projekcie znajduje się na poświęconej mu stronie internetowej: <https://granice.uni.wroc.pl/>.

kluczowych zjawisk zachodzących na pograniczach europejskich. Tego typu publikacja nie była dotąd opracowana w języku polskim, choć podobne inicjatywy możemy odnaleźć w zachodniej Europie (Gerst i in. 2021; Wassenberger i Reitel 2020, Wilson i Donnan 2012).

Celem podjęcia dyskusji nad nowymi trendami w socjologii pogranicza, ale w szczególności nad wykorzystaniem koncepcji narracji w studiach miejskich, w dniach 15–16 października 2020 roku zorganizowaliśmy warsztaty „Narracje i imaginacje w miastach podzielonych: między socjologią miasta a socjologią pogranicza”. Do udziału w nich zaprosiliśmy badaczki i badaczy zajmujących się problematyką miejską, pogranicza oraz konceptualizacją narracji. Niniejszy artykuł jest próbą syntetycznego przedstawienia najważniejszych wniosków z naszych obrad, a jednocześnie nakreślenia kierunków badań i wyzwań związanych z analizą pograniczy i zlokalizowanych w nich miast.

Pogranicza w teorii i empirii

Granice i pogranicza są przedmiotem wzmoczonych interdyscyplinarnych dociekań, co niesie za sobą istotne konsekwencje – konieczność dookreślenia obszaru badawczego i doprecyzowania terminologii. Niestety, wciąż jeszcze brakuje zgody co do zakresu znaczeniowego podstawowej kategorii, jaką jest pogranicze, a także relacji pomiędzy nią a kategoriami pokrewnymi („przygranicze”, „transgranicze”). W ramach refleksji nad pograniczem uwypuklają się trzy kwestie, które trzeba rozstrzygnąć. Po pierwsze, pojawia się tutaj dylemat czy pogranicze jest fenomenem terytorialnym, przestrzennym czy można je ujmować metaforycznie – przykładowo jako pogranicze w człowieku. Po drugie, czy wymaga ono uwzględnienia granicy państwowej i jej względnej bliskości. Po trzecie, czy pogranicze może istnieć (i być interesujące dla socjologa) bez brania pod uwagę jego społecznego substratu, wchodzących w relacje społeczno-kulturowe ludzi, różniących się swymi etnicznymi odniesieniami (Niedźwiecka-Iwańczak 2020). Można uznać, że dla większości (polskich) socjolożek i socjologów bezdyskusyjne jest założenie o terytorialności pogranicza, jak również położenie nacisku na jego społeczny aspekt – międzykulturowe kontakty społeczne i to, co w ich konsekwencji się konstytuuje, co wyznacza swoistość pograniczy w zestawieniu z nie-pograniczami, a co ujmowane być może jako efekt pogranicza. Ową specyfikę upatrywać można także w wielości praktyk ogniskujących się wokół granic – społeczno-kulturowych i politycznych, które składają się na rzeczywistość społeczności pogranicza. Zarysowane stanowisko, na polskim gruncie mające już prawie trzydziestoletnią tradycję, zdaje się przyjmować podobną perspektywę w zestawieniu z kompleksowym podejściem do granic, rozwijanym w nowszych zachodnich koncepcjach – *borderescapes* lub refleksją nad takimi procesami, jak *bordering*, *ordering*, *othering* (van Houtum i van Naerssen 2002). *Novum*, którego dotąd brakowało w polskiej socjologii pogranicza, stanowi polityczne zaangażowanie – rozpoznawanie procesów inkluzji i ekskluzji w ich etycznym oraz

normatywnym aspekcie zawierające się w koncepcji krajobrazów przygranicznych (Brambilla 2015). Postulat wykorzystywania efektów badań na potrzeby funkcjonowania pogranicza może być dość istotny także dla polskich badaczy, na co wskazywał w trakcie warsztatu Maciej Kowalewski, mówiąc o możliwościach uzupełnienia aktywności badawczej o praktyki wpisujące się w zakres socjologii publicznej.

Wychodząc od międzykulturowych kontaktów społecznych osadzonych przestrzennie, kluczowe w kontekście dalszych decyzji badawczych jest podjęcie zagadnienia delimitacji pogranicza. Jest to kolejna kwestia, która w ramach socjologii pogranicza nie doczekała się do tej pory satysfakcjonującego rozwiązania (Raczyk 2020). Wrocławski zespół przedmiotem swych zainteresowań badawczych uczynił miasta podzielone (Cieszyn-Czeski Cieszyn i Słubice-Frankfurt n. Odrą), w których procesy z granicami „w tle” przyjmują szczególną intensywność, co zyskało w literaturze przedmiotu swoje potwierdzenie (Dolińska i in. 2018). Jerzy Kaczmarek i Łukasz Rogowski, biorący udział w projekcie „DE-RE-BORD. Socio-spatial transformations in German-Polish interstices” obok badania mieszkańców Frankfurtu (Oder), Słubic, wiosek Późnej i Griessen uwzględnili w swej próbie osoby zamieszkujące Poznań i Berlin, przyjmując kategorię „poszerzonej granicy” i zakładając, że obszar jej oddziaływania jest znacznie szerszy niż tylko tereny z nią bezpośrednio sąsiadujące. Rozwiązania przyjęte w obydwu projektach unaoczniają wciąż istniejący w obrębie subdyscypliny problem z rozpatrywaniem pogranicza i jego zasięgu – jak daleko dostrzec możemy przepływy i powiązania ponadgraniczne, a to znajduje swój wyraz także w wykorzystywaniu kategorii przestrzeni powiązań (*Verflechtungsraum*).

Popularność oraz rozwój studiów nad granicami i pograniczami, których wskaźnikiem jest z pewnością bogactwo literatury przedmiotu (ujęć teoretycznych i egzemplifikacji empirycznych) stanowić może przesłankę do naszkicowania mapy badań nad pograniczem. Ewentualne wykonanie takiej mapy jest jednak narażone na ryzyko niedokładności, a zarazem i niespójności. Pierwszy problem, jaki się tutaj pojawia, jest ściśle związany z rozwojem refleksji teoretycznej i powiązanych z nim odmienności pojęciowych umożliwiających analizowanie i opisywanie specyfiki rzeczywistości (po)granicznej. Rzeczą dotyczy – co podnosiła Kamilla Dolińska – interdyscyplinarności refleksji nad granicami i pograniczami, zmian paradygmatów w myśleniu o nich (od modernistycznego, przez konstruktywistyczny, po postmodernistyczny), kontekstu społeczno-kulturowego warunkującego treści w jej ramach podejmowane oraz języka opisu.

Nawet gdyby tworzyć mapę badań wyłącznie w odniesieniu do polskich pograniczy byłaby ona niedoskonała nie tylko z uwagi na brak spójności pojęciowej, ale i z uwagi na podejmowane przez badaczy decyzje metodologiczne (o których nierzadko nic nie wiemy z racji braku/niepełnych not metodologicznych w publikacjach). Różnorodność przedsięwzięć badawczych nie jest powiązana wyłącznie z wyborem określonego paradygmatu, skłaniającego do stosowania odmiennych metod i technik badawczych, w konsekwencji sposobów opowiadania o pogranicznej rzeczywistości. To również wynik

decyzji związanych między innymi z (a) konceptualizacją kluczowych kategorii, nieporównujących udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytania „czym jest pogranicze?”, „jak daleko sięga pogranicze?”, (b) z ustaleniem sposobu doboru próby z uwagi na cechy mające (z założenia) znaczenie przy orzekaniu o specyfice pogranicza, ale nierzadko też ze względu na dostępność określonej kategorii badanych, a także, (c) z rozstrzygnięciem, w jakim czasie pogranicze poddawane było empirycznemu oglądowi. Zasygnalizowane wybrane aspekty różnorodności metodologicznej uniemożliwiają spełnienie warunku istotnego dla konstrukcji potencjalnej mapy – ekwiwalentności porównań w zakresie pomiaru, jednostek obserwacji, punktów w czasie (Słomczyński 2014). W ramy problemu z nieporównywalnymi pomiarami wchodzi również zakres dostępnych badaczowi danych wtórnych „po dwóch stronach” granicy, między innymi sposób ich agregowania, kompletność – na co, w odniesieniu do pary miast podzielonych Cieszyn-Czeski Cieszyn oraz Słubice-Frankfurt nad Odrą, zwracali uwagę Julita Makaro i Marcin Dębicki. To jednocześnie kolejny sygnał wskazujący na trudności stworzenia mapy badań realizowanych „na pograniczach” dyscyplin, paradygmatów, tradycji teoretycznych i kontekstów społeczno-kulturowych.

Badania miast pogranicza

Analizując miasta podzielone (Makaro 2020), badacze stają przed wyzwaniem odpowiedzi na pytanie, „na ile obserwowane procesy dają się zrozumieć i wyjaśnić na gruncie już istniejących teorii wypracowanych przez socjologię miasta”, a tym samym, jakie są możliwości „odseparowania czynników determinujących procesy i zjawiska społeczne w miarę powszechnych, uniwersalnych ujawniających się w każdym miejskim układzie osadniczym [...], a co jest konsekwencją przygraniczności tych miast” (Kłopot 2019: 126). W związku z tym, porównując pary miast podzielonych, uwaga badawcza powinna kierować się zarówno w stronę ich własności przygranicznych (oddziaływanie centrum-peryferia; asymetrie ekonomiczne pomiędzy krajami; relacje pomiędzy władzami na różnych poziomach: lokalne-centralne, lokalne-lokalne i centralne-centralne; historia i pamięć; zróżnicowanie etniczne) i miejskich, choć wyzwanie stanowi orzekanie o rozłączności obu tych kategorii.

Idea porównywania miast podzielonych wynika z dwóch potrzeb. Po pierwsze ustalenia, czy dwie pary miast o różnej historii, położone na różnych pograniczach (a zatem istniejące w odmiennych kontekstach historycznych, politycznych i społecznych) są bytami porównywalnymi, posiadającymi wspólny rdzeń (inny niż tylko historia podziału jednego organizmu miejskiego), upoważniający do ich zestawiania. Po drugie, dokonane porównanie może wyposażyć badacza w wiedzę, która pozwoli wyodrębnić fenomeny mogące pełnić funkcje zmiennych wyjaśniających, uniwersalnych dla wielu przypadków. Przyjmując te założenia rozstrzygnąć należy, w jakich obszarach dokonywać porównań, jakie cechy uwzględnić w charakterystykach miast, by móc powiedzieć, że stanowią one dane, które pozwolą zrozumieć kształt narracji o miastach podzielonych.

Wybierając zmienne mające stanowić fundament charakterystyki miast, poszukiwaliśmy tych, które można by powiązać z immanentnie miejskimi walorami oraz te, które wiążą się z ich pogranicznością. Jak wspominał Krzysztof Bierwiaczonek, definicje miasta nakazywałyby skupienie się na cechach układów osadniczych, które charakteryzuje wewnętrzne zróżnicowanie, obecność Innych/Obcych, ale również tworzenie więzi. Porównując wybrane miasta w ramach naszego projektu, postanowiliśmy się skupić na dostępnych danych charakteryzujących ich potencjał ludnościowy, poszukiwaliśmy również danych pozwalających opisać kapitał społeczny i kulturowy mieszkańców – tu szczególnie dało się odczuć, że badacze są raczej skazani na dostępne informacje, niż mogą sami określać potrzebne wskaźniki: różna wielkość miast oraz ich ułożenie w trzech państwach sprawia, że dane nie są dostępne dla wszystkich czterech miast, a to przekłada się na trudność budowania wniosków uogólniających.

Miejskość i pograniczność miast podzielonych uchwycona w danych i pozwalająca je opisać (ta pierwsza bardziej – ale nie wyłącznie – dotyczy czterech miast, ta druga par miast) jest problematyczna dla badaczy podobnie jak miejskość i pograniczność traktowana jako cecha zjawisk wyjaśnianych i wyjaśniających, która pozwala je zrozumieć. Przywołany przez Radosława Zenderowskiego *casus* pomnika słupa granicznego, postawionego przy głównej ulicy Czeskiego Cieszyna w setną rocznicę jego powstania (która jest jednocześnie rocznicą podziału Cieszyna) jest interesującym dla badacza wskaźnikiem budowanej narracji. Z jednej strony można powiedzieć, że samo świętowanie rocznicy i jego forma (słup graniczny zdaje się być kwintesencją ciągłego podtrzymywania komunikatu o przebiegu granicy) jest opowieścią reborderyzacyjną – za sprawą postawienia pomnika odnowiona (symbolicznie) została granica między Cieszynami, ale z drugiej strony jego znaczenie – gdy porzucić perspektywę transgraniczną – może być fundamentalne dla nadal trwającego procesu budowania tożsamości mieszkańców czeskiego miasta oraz relacji między zamieszkującą je polską mniejszością i czeską większością.

Zdaniem Krzysztofa Bierwiaczonka, badania miast, w tym tych przygranicznych, mogą koncentrować się też na takich aspektach, jak tożsamość miasta i mieszkańców; granice społeczno-kulturowe konstruowane w mieście i wiążące się z pojęciami swojskości i obcości, mających czasami swoje przestrzenne odpowiedniki (np. osiedla grodzzone); przestrzeń publiczna i jej społeczne znaczenia oraz narracje miejskie. Skupiając uwagę badawczą na narracjach miejskich, ważne jest dookreślenie aktorów społecznych, którzy mówią w mieście i o mieście. W związku z tym istotne jest dostrzeżenie, że nie ma jednej miejskiej narracji, a to, jakie one będą, zależy między innymi od pozycji zajmowanej przez daną osobę lub instytucję w strukturze społecznej miasta. Narracje tworzone przez różnych aktorów mogą się uzupełniać, zderzać, jak i wykluczać nawzajem, a uchwycenie tego zróżnicowania narracyjnego stanowi jeden z celów badawczych. Jak wiadomo z innych badań miast (Bierwiaczonek i in. 2017), opowieści o mieście konstruowane odgórnie mogą być bardziej lub mniej ukierunkowane, zakorzenione

w przeszłości lub narzucające konkretną narrację dotyczącą przyszłości. Dużą rolę odgrywa tutaj historia i to, jakie różni aktorzy i instytucje mają pomysły na jej opowiedzenie. Odwołując się do przykładu współcześnie tworzonych muzeów, Piotr Kulas zwraca uwagę na to, jak ważna jest ta narracyjność opowiadanej historii i jak odmienne interpretacje przeszłości mogą ze sobą konkurować w ich przypadku. Zgadając się z tezą, że wykorzystując narracje indywidualne można empirycznie zbliżyć się do tożsamości jednostkowej, należy mieć jednocześnie na uwadze, że rozszerzenie kategorii narracji na inne – niż jednostka – podmioty „opowiadające” o społecznej rzeczywistości może przynieść rezultaty pozwalające powiązać te opowieści z kontekstem społecznym, w którym są wytwarzane. Ponadto interesujące są również tematyczne opowieści o codziennych doświadczeniach w określonej przestrzeni.

Jednym z pytań, przed jakim stają badaczki i badacze zajmujący się narracjami w mieście, a jakie zadaje między innymi Maciej Kowalewski, jest to o transformację narracji publicznej w prywatną? W jaki sposób wielkie wydarzenia albo ich lokalne manifestacje przekładają się na praktykowanie miasta, jak i obszaru pogranicza? W jaki sposób to, co pojawia się na poziomie opowieści generowanych przez elity lokalne staje się częścią społecznej świadomości? Czy można takie przejście zbadać? Wydaje się, że nie można udzielić jasnej odpowiedzi na ostatnie z pytań i nie jesteśmy w stanie – jako badacze – uchwycić procesu inkorporowania treści pojawiających się w narracjach publicznych w te prywatne. Podobnie nie jesteśmy w stanie pokazać, w jaki sposób narracje prywatne włączane są w publiczne. To, co jesteśmy w stanie zrobić, to zestawiać te różne poziomy narracji i porównywać je zarówno w zestawach prywatne–prywatne, prywatne–publiczne oraz publiczne–publiczne. W ten sposób możemy zaprezentować to, co jest dla nich wspólne, jak i to, co je odróżnia.

Inną kwestią rozpalającą socjologiczne rozważania jest nie tylko rozstrzygnięcie, co badać, ale również, jak to można czynić, a jak należy. Jerzy Kaczmarek i Łukasz Rogowski, charakteryzując metodologię badań w projekcie „DE-RE-BORD”, wskazali na wykorzystanie takich procedur badawczych, jak między innymi wideo spacer, rejestrowanie danych przez aplikację służącą geolokalizacji respondentów i tym samym identyfikowanie ich codziennych praktyk. Co ważne, żadna z tych metodologii nie została wykorzystana jako samodzielne źródło danych, a raczej dopełnienie tradycyjnego rzemiosła socjologicznego – informacje uzupełniające albo pozytywne bodźce w czasie tradycyjnego wywiadu.

W projekcie poznańskim i wrocławskim ważną rolę odgrywają fotografie. Badani w projekcie „DE-RE-BORD” mieszkańcy pogranicza zostali poproszeni o robienie zdjęć, które nie tylko pomagały tworzyć mapę ich aktywności (co było powiązane z aplikacją geolokalizacyjną), ale również miały dostarczyć badaczom wiedzę na temat przejawów re/deborderyzacji (badani zgłaszali problemy ze zrobieniem zdjęć, szczególnie w odniesieniu do przejawów deborderingu, czyli podania namacalnych przykładów zamazywania się granicy). Jednakowoż samo wykonywanie zdjęć powodowało również

u samych respondentów wzbudzenie dodatkowej refleksyjności na temat granicy, co z kolei sprawiło, że wtedy łatwiej się na ten temat rozmawiało. Zatem za istotną z punktu widzenia projektów włączających analizę zdjęć należy uznać kwestię medium zdjęć – kto wytwarza treści, z jakiego powodu/dla jakiego celu, w jaki sposób docierają one do badacza. W badaniu narracji w miastach podzielonych jednym z elementów pozwalających je odtworzyć miało być badanie szaty informacyjnej miasta i w tym celu członkinie zespołu tworzyły fotograficzną dokumentację inwentaryzującą komunikaty w miejskich przestrzeniach miast podzielonych. Ale już czas pandemii (który ograniczył wyjazdy badawcze), wywołujący również niecodzienne perturbacje na granicach administracyjnych kraju, skłonił nas do skorzystania z fotografii rejestrujących komunikaty ulotne pojawiające się w badanych miastach, które były dystrybuowane w mediach społecznościowych oraz internetowych wydaniach gazet. Zatem nawet jeśli – zgadzając się z propozycją Katarzyny Kajdanek – nie potraktujemy sytuacji pandemicznej jako czynnika ‘wywracającego’ projekt, a raczej go krystalizujący, to jednak te nowe okoliczności mogą wymagać modyfikacji metodologicznych i większej otwartości – choćby na fotografie wytwarzane poza środowiskiem projektowym.

Pogranicze „migotliwe”: pomiędzy badaniem procesu a badaniem momentów?

Wspominana sytuacja pandemiczna wiąże się jeszcze z innym pytaniem: czy badać proces czy moment? Czy skupiać się na analizach długiego trwania czy raczej na wydarzeniach mających miejsce w danym momencie? Zdaniem Macieja Kowalewskiego większe uzasadnienie współcześnie może mieć kierowanie się w stronę badań pogranicza „migotliwego” – badaniach momentów zakotwiczonych w rzeczywistości dziejącej się „tu i teraz”. Jego zdaniem może być to rozwiązanie dla sytuacji, w których nagle pojawiające się zmiany – jak na przykład przywrócenie kontroli granicznych – zmieniają charakter pogranicza i do pewnego stopnia „obcinają” jego długą historię trwania. Pandemia i wiążący się z nią powrót granicy jako realnej, fizycznej bariery, rzeczywiście dobrze ilustruje takie zjawisko. Granica w miastach podzielonych na przestrzeni lat stała się właściwie niezauważalna, a jej codzienne przekraczanie zakotwiczyło się w codziennych doświadczeniach wielu mieszkańców pogranicza (Dolińska i in. 2018). Jej nagłe pojawienie się ujawniło, jak dalece znormalizowana została sytuacja otwartej granicy, a jednocześnie – jak szybko ta sytuacja może ulec zmianie. W przypadku analizowanych w projekcie miast podzielonych (Cieszyn i Czeski Cieszyn oraz Słubice i Frankfurt nad Odrą) zamknięcie granic znacząco wpłynęło na sytuację pracowników transgranicznych (niemogących początkowo kontynuować pracy ze względu na wymóg przechodzenia kwarantanny przy każdorazowym przekraczaniu granicy), uczniów, przedsiębiorców, jak i rodzin zamieszkujących po obu stronach granicy. W związku z tym na pograniczu mogliśmy obserwować różne reakcje na granicę: od performatywnych inicjatyw wyrażających tęsknotę za sąsiadem, przez oficjalne apele do władz centralnych, po akcje

protestacyjne zwracające uwagę na pułapkę, w której znaleźli się mieszkańcy pogranicza (Dolińska i Makaro 2020). Sytuacja stała się też przyczynkiem do lokalnych badań i opracowań, mających na celu zdiagnozowanie społeczno-ekonomicznych konsekwencji dla mieszkańców i całego regionu, oraz zaproponowanie strategii na wypadek kolejnych tego typu kryzysów (Kasperek i Olszewski 2020; Olszewski 2020).

Pandemia i wiążące się z nią reborderyzacyjne decyzje polityczne stały się istotnym tłem zarówno dla samych mieszkańców pogranicza, jak i dla badaczy przyglądających się procesom zachodzącym na pograniczach. Z pewnością jako badacze i badaczki nie jesteśmy w stanie „zamazać” oddziaływania pandemii na dziejące się już badania, ale jesteśmy w stanie uelastycznić się i ukierunkować się na zbadanie jednego z bardzo ważnych historycznie momentów „powrotu granicy” i obserwować jego konsekwencje. Możemy spojrzeć na pandemię, jak mówi Katarzyna Kajdanek, jako zjawisko wpisujące się w cykl wydarzeń, podczas których granica czasami się zamazuje, a czasami jest odtwarzana. Zależy nam bowiem przede wszystkim na jak najlepszym opisanu i wyjaśnieniu rzeczywistości społecznej, a nie potwierdzeniu naszych założeń o tym, jaka ta rzeczywistość jest. Wydaje się, że najważniejsze w badaniach są tutaj: elastyczność i otwartość na zmianę oraz czujność i refleksyjność, jeśli chodzi o interpretację gromadzonego materiału badawczego. Dla zrozumienia procesów, dziejących się w określonych momentach konieczna jest wiedza o przeszłych wydarzeniach. Bez odniesienia się do procesu „zanikania” granicy i wpływu wejścia Polski i Czech do strefy Schengen w 2007 roku nie byłibyśmy w stanie zrozumieć reakcji miast podzielonych na ponowne i nagłe pojawienie się kontroli granicznej. Przykładem ilustrującym badanie „momentu” w odniesieniu do historii są badania Radosława Zenderowskiego, który skupia się na analizie dyskursu wokół obchodów setnej rocznicy podzielenia miasta Cieszyna, a dokładniej wokół słupa granicznego, jaki został postawiony w Czeskim Cieszynie w ramach tych obchodów. Bez znajomości historii polsko-czeskich relacji trudno byłoby zrozumieć ten moment, jak i wypowiedzi przedstawicieli obu miast, które zostały zebrane w materiale badawczym.

Warto też zwrócić uwagę, że to właśnie pandemia wydaje się w pełni unaoczniać fakt, że w badaniach należy uwzględniać bardzo różne konteksty, jakie mogą się pojawić i jakie mogą całkowicie zmienić sytuację polityczną. Granice mogą być (re)konstruowane i dekonstruowane nie tylko w wymiarze społeczno-kulturowym, ale mogą też pojawiać się fizycznie. Trzeba mieć też świadomość różnych aktorów społecznych doświadczających granicy. Specyfiką pandemicznego zamknięcia granic jest fakt, że strategia ta została zastosowana przez większość państw i dotknęła obywateli Unii Europejskiej. Jest to jednak jeden z momentów reborderyzacyjnych, które są obserwowane i doświadczane w ciągu ostatnich lat, między innymi przez migrantów spoza UE, w tym uchodźców. Takie szersze społeczno-polityczne konteksty również powinny być uwzględniane przez badaczy i badaczki.

Wydaje się, że odpowiedzią na dylemat pomiędzy badaniem długiego procesu a badaniem momentów jest łączenie obu tych perspektyw – bycie czujnym

obserwatorem życia społecznego, „chwytającym” dziejące się zmiany, ale ze świadomością przeszłości i różnych poziomów kontekstu. Należy tutaj uwzględnić zarówno konteksty bezpośrednio towarzyszące danym momentom, jak i te poprzedzające je. Bez ich znajomości tracimy bowiem – jako badacze i badaczki – ważną wiedzę niezbędną dla zrozumienia i zinterpretowania tego, co obserwujemy.

Zamiast podsumowania – wyzwania badania granic i pograniczy

Badanie zjawisk zachodzących na pograniczach stanowi wyzwanie dla naukowców różnych dyscyplin. Po pierwsze granice i przestrzenie pograniczy znajdują się w dynamicznym procesie przemian, na które wpływ mają różni aktorzy społeczni. Globalne powiązania współczesnego świata sprawiają, że wydarzenia w jednej części globu bezpośrednio oddziałują na dyskursy, narracje i działania podmiotów w drugiej części świata. Granice nie są już postrzegane jedynie jako statyczne linie na mapach świata, oddzielające suwerenne państwa, ale jako mobilne i kompleksowe zjawiska, które badacz może „uchwycić” tu i teraz, co wymaga jego ciągłej uwagi i refleksyjności. Jest o tyle trudniejsze w przypadku analizowania miast podzielonych, że na procesy okołograniczne nakładają się procesy wynikające z przemian miast. Z drugiej strony nie możemy zapominać, że przestrzenie pogranicza kształtowały się przez wiele lat i kluczem do zrozumienia współczesnych procesów de-/re-borderingu jest wiedza historyczna – kiedy granica została ustanowiona? Jakie stosunki panowały między mieszkańcami pogranicza? Jak wyglądały relacje pomiędzy częściami miast podzielonych i przez jakie procesy były kształtowane? Czy wokół granicy toczyły się spory? To właśnie często te granice niewidoczne, określane w literaturze jako fantomowe (Hirschhausen 2020), niezaznaczone na mapach, ale wciąż manifestujące się w mentalności i praktykach mieszkańców czy w animozjach historycznych, są najtrudniejsze do zbadania.

Po drugie, kompleksowość granic wymaga podejścia interdyscyplinarnego. Jak podkreśla Christian Wille (2021), w studiach nad granicami zaszły w ostatnich latach trzy zwroty, dla których nadrzędną stała się wykładnia granic jako praktyk społecznych. Pierwszy z nich, zwrot procesualny (*processual shift*) oznaczał odejście od rozumienia granicy jako stałej i sztywnej linii podziału w kierunku interpretacji granicy jako produktu społecznych procesów konstrukcji. Drugi zwrot, nazwany multiplikacyjnym (*multiplicity shift*), należy rozumieć jako kontynuację i rozszerzenie zwrotu procesualnego. Granice jako wytwory społeczne stają się coraz bardziej zróżnicowane, i wielowymiarowe, muszą być wyjaśniane z różnych perspektyw. Ważne jest zatem nie tylko, jak są (re)produkowane, ale przez kogo i wobec kogo, a także w imię czyich interesów. Trzeci zwrot, kompleksowy (*complexity shift*), podkreśla, że (de)konstruowanie granic jest dynamicznym procesem wynikającym ze złożonych relacji między wiedzą, dyskursami, działaniami, obiektami i ciałami, które wytwarzają i są wytwarzane przez granice, są powiązane w różnorodny sposób i powinny być analizowane w ich społecznym, materialnym, przestrzennym i czasowym wymiarze.

Podsumowując, można stwierdzić, że przed badaczami oraz badaczkami granic i pograniczy stoi wiele wyzwań. Wynikają one z wielowymiarowości, wieloznaczności i kompleksowości granic. Należy tutaj pamiętać, że badacze nie są jedynie uważnymi obserwatorami, ale jako twórcy wiedzy biorą czynny udział w konstruowaniu tekstur granic.

* * *

Bardzo dziękujemy badaczkom i badaczom, którzy zgodzili się wziąć udział w organizowanych przez nas warsztatach: dr. hab. Krzysztofowi Bierwaczonkowi, prof. UŚ; dr. hab. Marcinowi Dębickiemu, prof. UW; śp. dr. hab. Jerzemu Kaczmarkowi, prof. UAM; dr. hab. Katarzynie Kajdanek, prof. UW; dr. hab. Maciejowi Kowalewskiemu, prof. US; dr. hab. Piotrowi Kulasowi, dr. Łukaszowi Rogowskiemu oraz prof. dr. hab. Radosławowi Zenderowskiemu.

Bibliografia

- Bauman Z. 1996. *Tourists and vagabonds: heroes and victims of postmodernity*, Reihe Politikwissenschaft /Institut für Höhere Studien, Abt. Politikwissenschaft, 30. Wien: Institut für Höhere Studien (IHS), 1–15. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-soar-266870>.
- Beck U. i Grande U. 2006. *Europa kosmopolityczna Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*. Warszawa: Scholar.
- Bierwaczonok K., Dymnicka M., Kajdanek K. i Nawrocki, T. 2017. *Miasto Przestrzeń Tożsamość. Studium trzech miast Gdańsk, Gliwice, Wrocław*. Warszawa: Scholar.
- Brambilla Ch. 2015. Exploring the critical potential of the borderscapes concept. *Geopolitics* 20(1), 14–34.
- Dolińska K. i Makaro J. 2020. O rodzeniu się wielokulturowości z transgraniczem w tle. Na przykładzie pandemii COVID-19 (i jej skutków) w miastach podzielonych. *Przegląd Zachodni* 4/2020, 225–243.
- Dolińska K., Makaro J. i Niedźwiecka-Iwańczak N. 2018. *Cud pogranicza? Zgorzelczanie, gubienie i słubiczanie o życiu w miastach podzielonych*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Gerst D., Klessmann M. i Krämer, H. (eds.) 2021. *Grenzforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden: Nomos.
- Hirschhausen von B. 2020. Granice fantomowe. [W:] E. Opiłowska, M. Dębicki, K. Dolińska, J. Kajta, Z. Kurcz, J. Makaro i N. Niedźwiecka-Iwańczak (red.), *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*. Warszawa: Scholar, 144–157.
- Kasperk B. i Olszewski M. 2020. *Społeczno-gospodarcze skutki zamknięcia polsko-czeskiej granicy dla pracowników transgranicznych w Euroregionie Śląsk Cieszyński w związku z pandemią COVID-19*, <http://www.olza.pl/pl/pliki-do-pobrania/>, 30.04.2021.
- Kłopot S. 2019. Wrocławskie socjologia miasta w latach 2009–2019. [W:] E. Wojtaś i J. Wojtaś (red.) *Wrocławskie reminiscencje socjologiczne. Kontynuacje*. Wrocław: D1 CUBA, 125–135.

- Kurcz Z. 2020. Socjologia pogranicza. [W:] E. Opiłowska, M. Dębicki, K. Dolińska, J. Kajta, Z. Kurcz, J. Makaro i N. Niedźwiecka-Iwańczak (red.), *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*. Warszawa: Scholar, 389–399.
- Makaro J. 2020. Miasta podzielone. [W:] E. Opiłowska, M. Dębicki, K. Dolińska, J. Kajta, Z. Kurcz, J. Makaro i N. Niedźwiecka-Iwańczak (red.), *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*. Warszawa: Scholar, 218–229.
- Niedźwiecka-Iwańczak N. 2020. Pogranicze. [W:] E. Opiłowska, M. Dębicki, K. Dolińska, J. Kajta, Z. Kurcz, J. Makaro i N. Niedźwiecka-Iwańczak (red.), *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*. Warszawa: Scholar, 283–294.
- Ohmae K. 2008. The End of the Nation State. [W:] F.J. Lechner i J. Boli (eds.), *The Globalization Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 223–227.
- Olszewski M. 2020. *Model Komunikacji w Sytuacjach Kryzysowych Model Krizové Komunikace*, <http://www.olza.pl/pl/dzialalnosc-statutowa/publikacje/16/>, 30.04.2021.
- Opiłowska E. 2021. The Covid-19 crisis: the end of a borderless Europe? *European Societies* 23(sup1), 589–600. DOI: 10.1080/14616696.2020.1833065.
- Paasi, A. 2009. Bounded spaces in a 'borderless world': border studies, power and the anatomy of territory. *Journal of Power* 2 (2), 213–234. DOI: 10.1080/17540290903064275.
- Raczyk A. 2020. Delimitacja obszarów pograniczy. [W:] E. Opiłowska, M. Dębicki, K. Dolińska, J. Kajta, Z. Kurcz, J. Makaro i N. Niedźwiecka-Iwańczak (red.), *Studia nad granicami i pograniczami. Leksykon*. Warszawa: Scholar, 56–63.
- Słomczyński K. M. 2014. Empiryczne analizy porównawcze w badaniach pogranicza. [W:] M. Zielińska, B. Trzop (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy*. Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe, 87–99.
- Van Houtum H. i van Naerssen T. 2002. Bordering, Ordering and Othering. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 93(2), 125–136.
- Wassenberg B. i Reitel B. (red.) 2020. *Critical Dictionary of Borders, Cross-Border Cooperation and European Integration*. Bruksela: Peter Lang.
- Wille C. i Weber F. 2020. Analyzing border geographies in times of Covid-19. [W:] G. Mein and J. Pause (eds.) *Self and Society in the Corona Crisis. Perspectives from the Humanities and Social Sciences*. Melusina Press.
- Wille C. 2021. Vom processual shift zum complexity shift: Aktuelle analytische Trends der Grenzforschung. [W:] D. Gerst, M. Klessmann i H. Krämer (eds.), *Grenzforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden: Nomos, 106–120.
- Wilson T. M. i Donnan H. (eds.) 2012. *A Companion to Border Studies*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Materiały

- Bierwiazonek K. 2020. *Miasto jako struktura społeczno-przestrzenna – przestrzenie publiczne i ich znaczenie, narracje miejskie, tożsamość miasta i jego mieszkańców*. Prezentacja wygłoszona

podczas warsztatów „Narracje i imaginacje w miastach podzielonych: między socjologią miasta a socjologią pogranicza”.

Kaczmarek J. i Rogowski Ł. 2020. *Projekt "DE-RE-BORD. Socio-spatial transformations in German-Polish "interstices". Practices of debordering and rebordering". Wyzwania badania terenów przygranicznych i miast podzielonych, metodologia badań wizualnych i mobilnych*. Prezentacja wygłoszona podczas warsztatów „Narracje i imaginacje w miastach podzielonych: między socjologią miasta a socjologią pogranicza”.

Kulas P. 2020. *Koncepcja narracji jako kategorii teoretycznej i empirycznej. Socjologiczne ujęcie narracji w kontekście innych dyscyplin*. Prezentacja wygłoszona podczas warsztatów „Narracje i imaginacje w miastach podzielonych: między socjologią miasta a socjologią pogranicza”.

Zenderowski R. 2020. *Nikdo nic nevi, czyli krótka historia czesko-cieszyńskiego słupa granicznego*. Prezentacja wygłoszona podczas warsztatów „Narracje i imaginacje w miastach podzielonych: między socjologią miasta a socjologią pogranicza”.

Autorki:

dr hab. Kamilla Dolińska

e-mail: kamilla.dolinska@uwr.edu.pl

dr Justyna Kajta:

e-mail: jkajta@swps.edu.pl

dr hab. Julita Makaro, prof. UW

e-mail: julita.makaro@uwr.edu.pl

dr hab. Natalia Niedźwiecka-Iwańczak,

e-mail: natalia.niedzwiecka-iwanczak@uwr.edu.pl

dr hab. Elżbieta Opilowska, prof. UW

e-mail: elzbieta.opilowska@uwr.edu.pl

Adres do korespondencji z Autorkami:

OBROP, Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski

ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław

Zbigniew Jasiewicz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4734-1470>
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Etnologii i Antropologii
Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu

Wielokulturowość w dziełach Kolberga. Obecność wielu kultur i ideologia

Multiculturalism in the works of Oskar Kolberg. Co-existence of cultures and the ideology

Abstract

Oskar Kolberg (1814–1890) documented the folklore of the territories of the former Commonwealth of Poland. In his lifetime, he produced 33 volumes of *Lud* and *Obrazy etnograficzne*. More than 20 regional monographies from his archives were published after his death. Field notes, articles and correspondence confirm the multicultural character of the areas he researched. They also confirm Kolberg's attitude towards the co-existence of cultures. He accepted cultural diversity and saw it as an inherent feature of Poland's multi-ethnic and multicultural political nation. Material recorded by Kolberg is greatly valued and used not only in Poland but also in the Ukraine, Belarus and Lithuania.

Keywords: Oskar Kolberg, co-existence of cultures, multiculturalism, ideology of multiculturalism, Polish ethnology, inter-cultural relations, cultural identity, folklore

Oskar Kolberg (1814–1890) dokumentował folklor na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Opublikował za swego życia 33 tomy „Ludu” i „Obrazów etnograficznych”; kilkadziesiąt kolejnych tomów monografii regionalnych opublikowano po jego śmierci z jego archiwum. Zawarte w nich zapisy terenowe, artykuły i korespondencja potwierdzają wielokulturowość badanego przez niego terenu. Potwierdzają także stosunek badacza do multikulturalizmu. Akceptował on zróżnicowanie kulturowe i traktował je jako cechę wielokulturowego i wieloetnicznego politycznego narodu polskiego. Materiały zarejestrowane przez Kolberga cenne są i wykorzystywane nie tylko przez badaczy polskich, lecz także ukraińskich, białoruskich i litewskich.

Słowa kluczowe: Oskar Kolberg, wielokulturowość, współistnienie kultur, multikulturalizm, ideologia multikulturalizmu, etnologia polska, stosunki międzykulturowe, tożsamość kulturowa, folklor

Odebrano / Received: 01.02.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Kolberg był obyty z wielokulturowością w różnych jej postaciach, związanych z różnicami etnicznymi, wyznaniowymi i społecznymi, w odmienny sposób skonfigurowanymi na różnych terenach i w formach osad: wsi, miasteczku i w mieście. Żył otoczony wielokulturowością, wielokulturowość postrzegał jako oczywistość. Urodził się w Przysusze, małym mieście, na „rynku polskim”, obok którego były dwa inne: „rynek żydowski” i „rynek niemiecki”, o czym napisał w autobiografii (Oskar Kolberg 2014: 31). Mieszkał w dużych miastach, w Warszawie i Krakowie. Gromadząc materiał do swoich prac, wędrował po wsiach w wielu regionach dawnej Rzeczypospolitej. Pochodził z rodziny, która doświadczyła wielokulturowości, polonizując się i wybierając polską tożsamość narodową. Dzieci w domu Kolbergów za złamanie zakazu mówienia po niemiecku musiały wrzucać grosz do skarbonki (Skrukwa 2014: 13). Zauważał, że niekiedy brano go za Niemca. Usilnie poszukiwał słowiańskiej genealogii swojej rodziny. Protestant, stykał się z katolickim otoczeniem i choć ostrożny w umieszczaniu w swoich pismach uwag na temat religii, w korespondencji wypowiadał się krytycznie na temat fanatyzmu i konserwatywnych poglądów niektórych przedstawicieli kleru.

Oskar Kolberg dokumentował kulturę głównie ludu, ludności wiejskiej. W opublikowanych tomach i w rękopisach pozostawił jednak także informacje dotyczące miasteczek i ich mieszkańców. Najczęściej miasteczka pojawiają się w rozdziale „Kraj”. Rozdziału tego nie ma w pierwszej monografii regionalnej, jaką było *Sandomierskie*. Wprowadzony został w drugiej monografii, *Kujawy* i odtąd powtarzany w kolejnych. Informacji o miasteczkach w tych rozdziałach jest wiele, są jednak nierówne, przypadkowe, zazwyczaj krótkie, często jednozdaniowe, dotyczą położenia geograficznego, historii i zabytków architektury, także archeologicznych, rzadziej ludności i źródeł jej utrzymania. Zaczerpnięte zostały, prawie wszystkie, z publikacji. Pierwszy tego rodzaju opis pochodzi z „Listów z Kujaw” ogłoszonych przez Józefa Błazińskiego:

Wjeżdżając w Kujawy... napotyamy miasteczko Lubień. Małe, drewniane, ze skromnym kościółkiem, dość brudne i ciche, ożywione jedynie bywa targami piątkowymi i jarmarkami licznie uczęszczanymi (Kolberg 1962, t. 3: 3).

O mieście swego urodzenia umieścił notatkę:

Przysucha miasteczko, niegdyś własność Morsztynów, później Dębińskich, Urszula z Morsztynów Dębińska, starościna wobromska wystawiła w r. 1780 kościół z kamienia

ciosowego na miejscu dawnego drewnianego. Miasteczko ma trzy rynki: polski, żydowski i niemiecki. Już na początku 18-go stulecia dziedzice sprowadzili tu rzemieślników cudzoziemców. W pobliżu kopalnie rudy żelaznej, walcownia, pudlingarnia i inne zakłady przemysłowe (Kolberg 1964, t. 20; 13).

Zabytek architektury z przeszłości, ale także jego późniejsze wykorzystanie, dominuje w opisie Lanckorony:

Lanckorona. Na górze ostrym słupem zakończonej, u której podnóża ciągnie się szlak wiedeński, wznosi się ruina zamku lanckorońskiego. Miał go wymurować Kazimierz W[ielki]. Słyszał on pobytem Bekiesza, Szwedów, a w końcu konfederatów barskich (1768–1770). Później, stojąc pustkami, dostarczył materiałów do wielu domów budujących się w mieście Lanckoronie (Kolberg 1968, t. 44: 18).

W niektórych z opisów ukryte są interesujące informacje o charakterze tworzącej miasteczko społeczności:

Zaklików, miasteczko na płaszczyźnie piaszczystej wśród lasów, rolnicze (lubo tutaj uprawą zajmują się częstokroć kobiety, czasem przy pomocy najemników i parobków, gdy mężowie ich idą na wyrobek do Ireny [pobliska osada fabryczna – Z. J.]). Zaklika była nazwą moźnej rodziny niegdyś tu osiadłej, resztki gruzów z zamku na wyspie wielkiego stawu są pamiątką siedziby owej rodziny. Mieszczanie, katolicy (żydów tu bardzo mało) trudnią się przeważnie mularstwem i odróżniają się (jak wszędzie u nas po miasteczkach) ubiorem *od waszecia* nazywanym. Piękny kościół z kopułą (Kolberg 1962, t. 16: 17).

W rozdziale „Kraj” często wymieniane są nazwy miejscowości z uwagą „dawniej miasteczko, dziś osada wiejska” (np. Kolberg 1963, t. 26: 6), potwierdzające niestabilność miasteczek, ale także społeczną pamięć o utraconym statusie. Określeniami „miasto”, „miasteczko” Kolberg posługuje się, nie podając uzasadnienia dla tego rozróżnienia, czego przykładem są między innymi ich wykazy z Wielkopolski (Kolberg 1963, t. 9: 22 i in.).

Miasteczko występuje w materiałach Kolbergowskich najczęściej jako miejsce, do którego przychodzą ludzie ze wsi: na targ, do kościoła czy innej świątyni lub do urzędu. W notatce wziętej z prasy, opatrzonej nazwą miejscowości „Zadwórze”, Kolberg przedstawił scenę z jarmarku. Pełna jest informacji o ludziach z różnych środowisk kulturowych: Żyd, chłop Rusin, towar zachwalany jako atrakcyjny, bo pozwalający zbliżyć się do stanu i etniczności polskiego szlachcica. Na jarmarku Żyd chcąc sprzedać kozuch, ubiera w niego chłopca i go zagaduje:

A hdez Jwan? Wże ny ma Jwana, ny ma, ny ma, ale no, a tylko je pan Jan, pan Jan! Ca ca ca ca! (Kolberg 1976, t. 56: 57).

Na ubiór, jako ważny element zróżnicowania kulturowego ludzi zdążających na jarmark i tworzących na nim wielokulturową zbiorowość, wskazuje, tym razem własna, obserwacja Kolberga:

Na całej drodze od Stanisławowa do Buczacza spotykałem grupy ludzi z okolicznych wsi na jarmark do Monasterzysk spieszących, a każda grupa innym prawie odznaczała się strojem (Kolberg 1965, t. 64: 659).

Obszernych opisów doczekały się wielkie miasta, np. Warszawa, Kraków, Lublin, Poznań, także niektóre średnie, np. Wieliczka. Kolberg również w nich korzystał z publikacji, niekiedy tylko uzupełniając je informacjami przez siebie zebranymi. Do opisu Wieliczki dołączył usłyszaną opowieść o uratowaniu kopalni przed zalaniem (Kolberg 1962, t. 5: 62). Poszerzone opisy miasteczek są rzadkie. Wyjątkowa jest relacja o Biłgoraju. Rozpoczyna się w rozdziale „Kraj”: „Biłgoraj, miasto słynące z przemysłu sitarskiego”, z zapowiedzią jednak jej uzupełnienia (Kolberg 1962, t. 16: 16). Znajdujemy je w tymże tomie w rozdziale „Praca” pod tytułem „Sitarze w Biłgoraju” oraz w rozdziale „Obrzędy”, w którym umieszczony został opis wesela w Biłgoraju. Kolberg podaje liczbę mieszkańców, różnicowaną nie na podstawie etniczności, a wyznania, obliczaną w przybliżeniu na 3600 chrześcijan i 2400 żydów. Informuje o podziale pracy przy wyrobie i sprzedaży sit, w którym kobiety wytwarzają „płócienska” natomiast mężczyźni oprawiają je „w łuby” i rozprawdają nie tylko w Królestwie i Galicji, ale także w cesarstwie rosyjskim, Austrii, na Węgrzech i w księstwach naddunajskich. Sitarstwem zajmują się także Żydzi. Nie ma bezpośredniej konkurencji między sitarzami chrześcijańskimi a żydowskimi, ci ostatni wytwarzają inny rodzaj sit, sita „niemieckie”. Sitarze chrześcijańscy mają ponadto brońący ich cech. Pojawia się jednak lichwa wywołana potrzebą nakładów na zakup drogiego surowca. Sąsiedztwo tworzy kontakty. Panna młoda w czasie wesela odbiera jako prezenty „korowale” [korowaje – Z.J.] „od dalszych także znajomych, a nawet i od Żydów” (Kolberg 1962, t. 16: 160). Długotrwała nieobecność mężczyzn wędrujących z towarem stwarza sytuację, w której kobiety przejmują kierowanie warsztatem i gospodarstwem rolnym. Powszechne zajmowanie się sitarstwem powoduje, że miasteczko to jest kulturowo różne od innych. Ma „dobry byt”, kobiety „posiadają dosyć kosztowne swoje ubiory, a przy nich złote i srebrne medale, korale, sznury” (tamże, 95), odrębne zwyczaje, inne miejsce w strukturze społecznej kobiet.. Wśród cech negatywnych wymieniane jest pijaństwo. I w tym opisie miasteczka nie ono, jako forma osadnicza i społeczność, wymagające w analizie antropologicznej uwzględnienia wielu elementów rzeczywistości, jest głównym przedmiotem zainteresowania badacza.

Kolberg zajmował się przede wszystkim, o czym wiemy, gromadzeniem materiałów dotyczących kultury ludności wiejskiej. Lud i jego kultura nie były jednakże izolowane, zamknięte w sobie, stanowiły zdaniem Kolberga ważną część narodu i jego kultury:

Chociaż bowiem w narodzie, dwa te stany, całym ogromem przywilejów dla jednego, a uległości i pracy dla drugiego, de jure rażąco od siebie odskakiwały, to jednakże tyle między nimi było stopniowań i analogii, że różnice te de facto znacznie się łagodziły, a w części zacierały (Kolberg 1962, t. 2: 173).

Termin „kultura”, rozumiany jako atrybut grup ludzkich i ludzkości, stosował rzadko, częściej posługiwał się nim, zwracając uwagę na wysoki poziom upraw. Przedmiot swoich zainteresowań określał, wymieniając jej elementy i aspekty w podtytułach poszczególnych tomów *Ludu*: „zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce”. Najważniejszym wyznacznikiem zróżnicowania kultury ludowej była dla Kolberga przestrzeń, to w przestrzeni prowadził on badania terenowe i gromadził związane z nią materiały zastane, odnajdywane w publikacjach i archiwach. To w przestrzeni umieszczał badane przez siebie grupy ludu i elementy ich kultury, przedstawiane w wydawanych przez niego monografiach jako zbiór kultur regionalnych. Granice przyjmowanych regionów, na terenie ziem dawnej Rzeczypospolitej nazywanych najczęściej prowincjami, dokumentowanych w poszczególnych tomach *Ludu* i *Obrazów etnograficznych*, wyznaczał przy pomocy nie jednego, a wielu kryteriów, nie tylko historycznego, administracyjnego i właściwości geograficznych (Waszczyńska 2014: 23 i n.; Antyborzec 2015: 88 i n.), ale także etnicznego. Materiały z guberni lubelskiej, zamieszkałej w jej części przez przemieszana ludność polską i ruską/ukraińską, podzielił na dwie monografie: *Lubelskie* (Kolberg 1962, t. 16 i 17) i *Chełmskie* (Kolberg 1964, t. 33 i 34).

Kształtowanie się kultur, w tym kultur grup etnicznych i regionalnych, widział jako proces podporządkowany wielu czynnikom. Przy okazji tłumaczenia charakteru guseł, zabobonów i związanych z nimi wyobrażeń, napisał:

[...] skłócone i spalone zostały wielorako przymieszkami innostronnymi, jak również i wstrząśnieniami dziejowymi (do których należały: wędrówki narodów, klimat, zmienione położenie geograficzne, nacisk sąsiadów, stosunki handlowe i t. d.) [...] (Kolberg 1962, t. 7: XIII–XIV).

Dostrzegał znaczenie zapożyczeń, dyfuzji kulturowej, przeciwstawiał się kulturowemu izolacjonizmowi, przypisywaniu wybranej grupie większej kreatywności w zakresie kultury oraz formułowaniu twierdzeń o prawie własności do wytworów kulturowych:

[...] na tym polu powiększa się zapas z każdym dniem, bo i zagranica dużo nam daje nowego, i to takich materiałów, które – choć nam się zdaje, że mamy je swojskie i na tym gruncie możemy powiedzieć: to jest słowiańskie i polskie – znajdujemy tym czasem w odległych miejscach (Kolberg 1971, t. 63: 418).

Badacz koncentrował swoją uwagę na grupach ludności wiejskiej uznanych za rodzime, nazwane „pierwotnymi” (Kolberg 1963, t. 9: 44). Dlatego materiały dotyczące ludności napływowej: Żydów, Niemców, Tatarów, Ormian, Karaimów i innych, bez względu na czas ich przybycia na ziemię dawnej Rzeczypospolitej i liczebność, zajmują w jego dziełach marginalne miejsce i pojawiają się głównie w postaci informacji o ich relacjach z ludnością autochtoniczną. Nie ograniczał się jednak do grup regionalnych etnicznie polskich, ale swoimi badaniami i zainteresowaniami obejmował również ludność etnicznie niepolską, przede wszystkim Rusinów, głównie Ukraińców, ale także Białorusinów oraz Litwinów. Joanna Tokarska-Bakir, stwierdzając, że Kolberg za lud polski uważał na przykład Hucułów i Bojków (Tokarska-Bakir 2004: 51), uznała, iż nie dostrzegał on odrębności etnicznych. Nie zauważyła wielokrotnie podkreślanych różnic o charakterze etnicznym i tego, że określanie „ludu ruskiego” jako „ludu naszego” (np. Kolberg 1965, t. 64: 105), „ludu bratniego” (Kolberg 1966, t. 65: 626), a więc bliskiego, ale nie tożsamego z ludem polskim, nie oznacza pozbawienia tego ludu odrębności etnicznej, lecz włączenie go w ramy idei polskiego narodu politycznego, niezwykle ważnej dla Kolberga. Kulturę Rusinów/Ukraińców udokumentował w wydawanych przez siebie i bezpośrednio po jego śmierci ogłoszonych ośmiu tomach jego materiałów, w tym cennych czterech tomach *Pokucia* (Kolberg 1962–1963, t. 29–32). Z pozostawionych materiałów rękopiśmiennych opracowano i ogłoszono, w ramach działalności Redakcji Dzieł Wszystkich Kolberga i Instytutu im. Kolberga, jeszcze 17 dodatkowych tomów monografii regionalnych i suplementów do nich poświęconych Rusinom – Ukraińcom i Białorusinom. Badacz poszedł śladami poprzedników, ludoznawców epoki oświecenia i romantyzmu, których poszukiwania na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej, obecnie na terenie Ukrainy i Białorusi, dały początek etnologii polskiej (por. Kopernicki 1885: 16; Krzyżanowski 1956: 26; Jasiewicz 2004: 15 n.).

Etnografia uprawiana przez Oskara Kolberga, a uznawał siebie za etnografa i zbierał materiały etnograficzne, realizowała cele przyjmowane w tej nauce za jego czasów i długo później, zakładające gromadzenie materiałów dotyczących grup ludzi stanowiących lud, zasiedlających określoną przestrzeń i wyróżnianych na podstawie ich odmienności kulturowych. Dostarczyła dokumentacji wielu takich grup o kulturach ludowych, nie całkiem autonomicznych, bo powiązanych z kulturą innych stanów, szlachty i mieszczan, o cechach jednakże odrębnych, ukształtowanych przez miejsce tych grup i kultur w strukturze społecznej i sposób życia oraz pracy, także historię, podlegających działaniu warunków środowiska geograficznego, a również, na ziemiach polskich po upadku Rzeczypospolitej, państw zaborczych z ich systemami prawnymi, polityką gospodarczą, szkolnictwem i wojskiem.

Badania terenowe Kolberga oraz zgromadzone przez niego materiały zastane i przygotowane na ich podstawie monografie regionalne objęły znaczną część ziem dawnej Rzeczypospolitej, oczywiście nie w sposób pełny. Poszerzyły wiedzę o różnorodności kultury ludowej na tych ziemiach i potwierdziły ich wielokulturowość, rozumianą,

w znaczeniu opisowym, jako obecność różnych kultur. Ujmowane całościowo stworzyły obraz wielokulturowości rozległego obszaru o granicach wyznaczonych przez badacza posługującego się historią, służącą stworzeniu ideologii trwałości dziedzictwa Rzeczypospolitej. Obszaru, na którym poszczególne kultury i posługujące się nimi grupy ludzi występowały oddzielnie, w różnych warunkach właściwych zamieszkałym przez nie terenom, kontaktując się najczęściej jedynie z najbliższymi przestrzennie sąsiadami. Obszaru pozbawionego wspólnych uniwersaliów kulturowych, takich choćby jak jeden język czy religia, o przerwanych przez granice państw zaborczych procesach asymilacyjnych i integracyjnych, zapoczątkowanych przez pierwszą Rzeczpospolitą i podzielonego na skutek włączenia do odrębnych systemów politycznych i społeczno-gospodarczych państw zaborczych. Trudno wyobrazić sobie kontakty i trudne byłoby porównanie ludności z któregoś z powiatów Wielkiego Księstwa Poznańskiego z Kurpiami z Mazowsza czy Hucułami i Bojkami z Pokucia. Kolberg akceptował i podkreślał odmienność kulturową ludu na terenach dawnej Rzeczypospolitej. W recenzji zatytułowanej *Rzecz o obchodach weselnych ludu w Polsce i na Rusi* książki Zygmunta Glogera *Obchody weselne* (1869) przeciwstawił się jego twierdzeniu, że w obyczajach:

[...] odbija się hierarchiczny porządek Rzplitej, bo pod jego wpływem wyrabiała się nowa jednolitość obyczajów wszystkich ziem polskich (Kolberg 1971, t. 63: 267).

Dowodził, że państwo jako instytucja, z jego granicami, nie było w stanie zapobiec wielokulturowości, będącej w części wynikiem oddziaływania sąsiadów:

[...] boć żaden naród ni państwo w Europie chińskim murem od sąsiedniego odgrrodzone nie jest i nie było... obyczaje, tradycje, mniemania, przesady, pieśni miejscowe, będąc ruchomymi jak ludzie, przechodzą z jednego do drugiego narodu i na odwrót (Kolberg 1971, t. 63: 286).

Obok obrazu wielokulturowości rozległego obszaru w granicach dawnej Rzeczypospolitej, wielokulturowości regionów, w których badacz koncentrował się na jednej tylko grupie ludności pochodzenia miejscowego i jej kulturze, skrupulatność dokumentalisty, gromadzącego informacje szczegółowe z miejsc oznaczonych geograficznie, pozwala poznać w jego dziełach inny jej rodzaj. Była to wielokulturowość pograniczy etnicznych, a także powiatów, miasteczek i wsi, terenów mniejszych niż regiony, na których grupy ludności różniące się kulturowo żyły w przemieszaniu, pozostając we wzajemnych relacjach i różnie reagując na siebie. Przestrzenie ograniczone, np. miasta i miasteczka, zamieszkane przez różne kulturowo grupy ludzi, uznawane są za wyjątkowo interesujące i ważne także dla współczesnych badań nad wielokulturowością. Kolberg nie tylko potwierdzał zróżnicowanie kulturowe na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej, ale także uważał tereny wielokulturowe za wyjątkowo interesujące dla nauki:

[...] Augustowskie stanowi mozaikę ludów, wiar, mniemań itd., i właśnie przez to tym ciekawszym staje się dla etnografa i filologa (Kolberg 1965, t. 64: 114).

Z wielu możliwości analizowania danych o sytuacji na terenach wielokulturowych, dostarczonych przez Kolberga, wybieram dwie: sąsiedztwa ludności polskiej i niemieckiej w Wielkopolsce oraz wspólnego zamieszkiwania Rusinów/Ukraińców i chłopów polskich we wsiach na wschodzie dawnej Rzeczypospolitej. Pozostawiam bez omówienia niezmiernie ważny społecznie udział ludności żydowskiej w tak rozumianej wielokulturowości, wymagający jednakże oddzielnego opracowania. Artykuły Joanny Tokarskiej-Bakir *Żydzi u Kolberga* (Tokarska-Bakir 2004) i Aliny Całej *Portrety obcego* (Cała 2014), ważne, bo podejmujące próbę przedstawienia miejsca Żydów i kultury żydowskiej w postawach chłopów i tekstach kultury ludowej XIX wieku, z wykorzystaniem materiałów Kolbergowskich, określiły Żyda jako „mieszkańca antyświata, uczestnika antywspólnoty” (Tokarska-Bakir 2004: 62), a świat ich kultury jako „świat na opak” (Cała 2014: 2). Uzasadnieniem były dominujące w tych materiałach manifestacje obcości i wrogości, które jednak nie mogą być jedynymi świadectwami długotrwałego współżycia społecznego. Zabrakło informacji wskazujących na kontakty pozbawione konfliktu, choć nie bez uprzedzeń, które współżyciu towarzyszyły i są obecne w materiałach. Tokarską-Bakir zastanawia ponadto brak, w przekazywanych przez Kolberga wiadomościach o niektórych oskarżeniach Żydów, na przykład o „porywaniu dzieci na macę”, zdecydowanych komentarzy lub choćby cudzysłowów wskazujących na własne poglądy badacza. Rzeczywiście, zgodnie z naszymi obecnymi przekonaniem, byłyby one konieczne. Autorka nie uwzględniła jednak zasady przyjętej przez Kolberga dostarczania surowych materiałów, a także przede wszystkim tych tekstów w jego dziełach i w korespondencji, które nie pozwalają sądzić o niechęci badacza wobec ludności żydowskiej.

Na terenie Wielkopolski ludność polska od dawna sąsiedowała z ludnością niemiecką, zarówno na terenach wiejskich, jak i w miastach. Włączenie części regionu w czasach zaborów w ramy państwa pruskiego, a później niemieckiego, prowadzącego od lat 70. XIX wieku politykę germanizacyjną, wprowadzającego jednakże reformy społeczne i utrzymującego zasady państwa prawa, stwarzało szczególną sytuację wzajemnych stosunków tych grup i określało charakter wielokulturowości tego obszaru. Kolberg opublikował siedem tomów *Wielkiego Księstwa Poznańskiego* (1962–1963) i w nich znajdujemy informacje o panujących tam stosunkach i procesach związanych z wielokulturowością

Odrębności kulturowe w Poznaniu Kolberg identyfikował z różnicami narodowościowymi, rozumianymi jako etniczne, z ich głównymi cechami, jakimi były odmienne język i religia. Cechy te u wiejskiej ludności polskiej nie były jeszcze przekształcone w świadomość narodową. Pisząc o popularności w ubiorze pasów wojskowych ze sprzączką ze słowem *Vaterland*, umieścił uwagę:

[...] którego to wyrazu chłop polski, zaledwie pojmujący znaczenie wyrazu *Ojczyzna* (w rozleglejszym znaczeniu), wcale nie rozumie (Kolberg 1963, t. 9: 67).

Na terenach wiejskich współzycie ludności polskiej z jej odmiennymi kulturowo sąsiadami było różne, w zależności od czasu, terenu i wielu czynników na nim działających. Warunki wspólnego zamieszkiwania powodowały, że często stosunki były poprawne. Informując o relacjach między ludnością polską i niemiecką w zachodniej Wielkopolsce, Kolberg stwierdził:

Atoli w stosunkach pożycia sąsiedzkiego jak i obopólnego niekiedy interesu, mimo że każdy z obojga narodów usiłuje według własnych żyć nawyknień, zmuszone one są spotykać i znosić się z sobą grzecznie i wzajemne robić sobie w wielu razach ustępstwa... (Kolberg 1963, t. 10: 33).

Identyczność jednej z cech kulturowych, a mianowicie wyznania, jakim był katolicyzm oraz współzycie z ludnością polską, spowodowały zbliżenie do kultury polskiej Bambrów, przy zachowaniu pewnej ich odrębności:

Przyniesli z sobą obyczaj i język południowo-niemiecki. Ciągłe atoli stosunki z niższą klasą mieszczaństwa (przeważnie polskiego), jak niemniej katolicyzm, który wyznawali, a skutkiem czego przyłączono ich do parafii miasta katolicko-polskich (ze szkołkami polskimi) wpłynęły u wielu na zmianę domowego ich języka, a po części i obyczaju... (Kolberg 1963, t. 9: 45).

Wspólne wyznanie nie zawsze jednak prowadziło do asymilacji i nie zawsze sprzyjało poprawnemu współzyciu, kiedy pojawiała się ingerencja polityki i związanej z nią ideologii:

W większych wsiach składających Sierakowszczyznę [Wielkopolska – Z.J.] jest niemała liczba katolików Niemców już po polsku mówiących; lud nasz długo uważał ich za swoich, dopóki się nie przekonał po ostatnich wypadkach i zamachu rządu na narodowość naszą, jak dalece u nich pociąg rasowy zagłusza poczucie wspólnej nawet religijności (Kolberg 1963, t. 11: 119).

Zrozumienie i tolerancja, tak ważne na terenach wielokulturowych, zakłócone były przez politykę państwa zaborczego:

Na Niemców osadników (olendrów), z którymi niewiele mając styczności domowej, żyje w zgodzie, acz bez zażyłości i przyjacielskich stosunków... jest pobłażającym. Przyznać

trzeba, że i postępowanie systematyczne większej części tych olędrów... nie dałoby powodu do nieporozumień i kłótni, gdyby nie wielorakie poduszczenia z góry i wyraźna we wszelkich sprawach żywota publicznego protekcja żywiołu i języka niemieckiego z krzywdą i lekceważeniem polskiego, która rozbudzając między nimi namiętności narodowe, i jad zawiści w spokojne dotychczas szczerpiąc serca, zgodę tą co chwila rozrywa (Kolberg 1963, t. 9: 54–55).

Procesy asymilacyjne, powodujące polonizację Niemców, działały oczywiście również w drugą stronę, prowadząc do pozbywania się cech kulturowych polskich. Germanizację powodowała szkoła, wojsko, a także praca i bliski kontakt z ludnością niemiecką:

[...] gdy np. polski parobczak idzie za młodu w służbę do Niemca i jego rodziny (Kolberg 1963, t. 9: 45).

Reformy społeczne, przede wszystkim wczesne zniesienie pańszczyzny, ale także zachowane pewne zasady państwa prawa, kształtowały jednak podmiotowość mieszkańców tego terenu oraz tworzyły warunki zachowania i obrony odrębności kulturowych, między innymi dzięki liczным stowarzyszeniom polskim o charakterze ekonomicznym i kulturalnym. Kolberg, który w zaborze pruskim dostrzegł najwyższy stopień zagrożenia kultury polskiej, widział również potrzebę działań, jakie jego mieszkańcy muszą prowadzić:

[...] aby zachować narodowość naszą i na korzystniejszym niż dotąd utrzymać się stanowisku wobec nieprzyjaciela (Kolberg 1966, t. 65: 262).

Wyrażał jednocześnie przekonanie o możliwości zachowania cech kulturowych związanych z etnicznością:

[...] chłop stoi przy swojej narodowości niewzruszenie, i mimo coraz gwałtowniej zadawanych jej przez szkołę i wojskowość niemiecką ciosów, i długo jeszcze, a wytrwale stać przy niej będzie (Kolberg 1963, t. 10: 27).

Wielokulturowość na terenach zamieszkałych w przemieszaniu przez ludność rusińską/ukraińską i polską w XIX wieku na dawnych kresach wschodnich Rzeczypospolitej, w Chełmskiem w zaborze rosyjskim i w tak zwanej Galicji Wschodniej, w obrębie zaboru austriackiego, polegała, podobnie jak w Poznańskim, na różnicach kulturowych związanych z językiem i religią. Osadzona była jednakże w odmiennym kontekście społecznym i politycznym. Rusini/Ukraińcy byli głównie etnoklasą, pozostawali ludem wiejskim niedawno wyzwolonym z pańszczyzny, czego Kolberg był świadom i o czym

informował w pozostawionych przez siebie materiałach. Ludność polska dzieliła się na szlachtę nazywaną przez Rusinów Lachami oraz chłopów i niekiedy drobną szlachtę, niewiele różniącą się od chłopów, występujących zwykle pod mianem Mazurów¹. Różnice społeczne i majątkowe, także religijne i oczywiście językowe oraz pamięć niedawnej pańszczyzny i jej okrucieństw, oddziaływały ostrą granicą ziemian polskich i szerszą grupę ludzi należących do stanu szlacheckiego od chłopów Rusinów. Nie oznacza to, że nie było wymiany kulturowej między tymi grupami. Rusini/Ukraińcy, obok zapożyczeń w zakresie kultury materialnej, przejmowali niektóre elementy obrzędowości zaobserwowane we dworze. Polska szlachta natomiast sięgała po rusińską/ukraińską kulturę ludową, czego świadectwem były między innymi ruch bałagulski i kozakofilstwo oraz tzw. „szkoła ukraińska” w literaturze polskiej (por. m.in. Čubinskij 1872: 246–247; Vahnina 2015: 241 n.). Kolberg w *Chełmskiem* zamieszcza wiersz Wójcickiego, opublikowany w roku 1835, który jest, jego zdaniem, naśladownictwem jednej z rusińskich pieśni weselnych (Kolberg 1964, t. 33: 208).

Stosunki między rusińskimi/ukraińskimi chłopami a chłopami polskimi, Mazurami, żyjącymi w ich otoczeniu, bywały dobre, sprzyjały wymianie kulturowej, powodowały ich rutenizację. Świętowano wspólnie uroczystości religijne, mające różne miejsca w kalendarzu. W tomie *Lubelskie* Kolberg umieścił wyjątkowy, bo powstały w trakcie wywiadu zbiorowego przeprowadzonego w domu informatorów, tekst dostarczony przez Władysława Ciesielskiego, jednego z jego korespondentów, pozostającego w bliskim kontakcie ze środowiskiem wiejskim, potwierdzający zapraszanie się przez Polaków wyznania rzymskokatolickiego i Rusinów obrządku greckokatolickiego na swoje święta. Wzajemne zapraszanie się jest ważnym wskaźnikiem kontaktów międzykulturowych. Tekst wskazuje na wzajemną tolerancję, ale także na sytuację rodzenia się stereotypów, tak ważnych dla przyjmowanych tożsamości i charakteru wielokulturowości:

Od Tarnogóry, Szczebrzeszyna, doniesiono nam w r. 1865: Mieszkańcy rzymsko-katolickiego wyznania zapraszają często na Wiliją Bożego Narodzenia sąsiada obrządku greckiego do siebie, aby wspólnie pożywać wieczerzę. Tak samo i Grecki sąsiad zaprasza Łacinnika na wilię swoją. To nazywa się: „gierbować na pośnik”... Zachęcałem do śpiewania [kolęd – Z. J.]... „Ta ruska” pochwyliła gospodyni... „no kumie, wy ta znacie”. Kum Rusin namyślał się, poskrobał głowę, a przyparty nawałem prósb, – zaczął pieśń, miesząc strofy, ale mniej

¹ Tak zwanych Mazurów, bo nie byli to wyłącznie, ani nawet głównie, na ziemiach zamieszkałych przez Rusinów/Ukraińców, osadnicy z Mazowsza. Do podjęcia badań nad tymi Mazurami zachęcał, już w połowie XIX wieku, Antoni Rolle. On też pierwszy postawił pytanie o to, kim są ludzie objęci tą nazwą. Czy wskazuje ona na pochodzenie osadników, na etniczność, wyznanie, czy też status społeczny? (Rolle 1857: 3). Paweł Czubiński, badacz ukraiński, traktował Mazurów odrębnie od Polaków (Čubinskij 1872: 318). Społeczne głównie, chłopskie i niekiedy drobnoszlacheckie, znaczenie nazwy potwierdził Edward Pietraszek (Pietraszek 2007: 49 i n.). Etnicznej i kulturowej autonomii grupie nadawało na Rusi nieidentyfikowanie jej z Lachami – szlachtą.

niż tamci robiąc błędów w wymowie: „Predwieczny narodził sia pred wiéki” i t.d. ... gospodarz zastanawiał się głośno: „ze tyz to jeden Bóg, a odwroty niejedne są”, t. j. że święta z obrządkami i pieśniami z powodu kalendarza nie razem przypadają i nie są jednakie. „To téz to to! Rzekł Rusin – „zawsze to odłożnie... powiadają u naszych, że na polskie to Pan Bóg się rodzi, a na ruskie to krzci”. „Ej co krzci, to krzci – chyba tak! Bo téz to was ta dobrze w téj wodzie święconej natapłają, hłuboko, j-az po uszy! odezwał się z uśmiechem gospodarz robiąc gest odpowiedni. „A rodyt-sia wam nie wolno”, – dodała gospodyni, – ino lęgnąć; bo tylko u nas jest każdy urodzony. „A kto ta wié, co ta lepij, cy takie rody, cy takie chrzty” – rzekł Rusin. „Bóg ta świąnty może wiedzieć; my ta ślepi, – w opiskach to mają” odezwała się gospodyni. „A już-ci!” powtórzyli domownicy (Kolberg 1962, t. 16: 323).

Rezultatem kontaktów grup o różnej kulturze były nie tylko związki uczuciowe, ale również małżeństwa, o których mówią teksty folklorystyczne. Teksty te traktuję jako pomocne, po uwzględnieniu ich specyficznego języka i poetyki, w dotarciu do rzeczywistości konkretnej społeczności, osadzonej w konkretnym czasie. Pieśni opowiadają o miłości:

Oj znaty, znaty, kto luby Polku,
wyduptaŭ steżku czerez fasolku.
Oj znaty, znaty, kto luby Rusku,
Wyduptaŭ steżku czerez petruszku.
(Kolberg 1979, t. 57/2/2: 912)

Poświadczają również małżeństwa mieszane, tak ważne jako wskaźnik stosunków międzykulturowych:

Komuz ja się, mołodeńka, pod/gistanu,
cy diak'owy, cy Lachowy – sudy Boże.
Jak diakowy i Lachowy – sudy Boże,
Jak jakomu pyjakowy – ne daj Boże
(Kolberg 1978, t. 57/2/1: 181–182).

W małżeństwach mieszanych wielokulturowość, oznaczona wyznaniem i etnicznie, zaadoptowana jednak do codziennego współżycia, wchodziła do wnętrza rodzin. Tak zwani Mazurzy w okolicach Kołomyi:

[...] biorąc śluby to w kościele, to w cerkwi (unickiej), stosownie do tego gdzie panna młoda jest zapisana, potomstwo swoje także zacierają, bo synowie idą po ojcu, a córki po matce. Z tego powstają całe rodziny, składające się razem z unickiego oraz rzymsko-katolickiego obrządku, mówiące po rusińsku (Kolberg 1962, t. 29: 347).

Kontakty i przekaz kultury między ludnością rusińską/ukraińską i polską były inne na terenach pograniczy, o względnie zwartym zasiedleniu grup i tam, gdzie ludność ta żyła w przemieszaniu. W Chełmskiem i gdzie indziej:

[...] na całym tym etnograficznym pasie granicznym w rozlicznym onegoż krzyżowaniu się jak i na dalszych odeń obszarach wschodnich, przejął lud ów ruski (mimo zachowania wielu jeszcze cech zasadniczego swego pierwoobytu) niemało właściwości ruchliwszego i zamowniejszego swego sąsiada polskiego, bądź-to koniecznością ściślejszego obcowania, bądź potrzebą zgodnego z nim porozumiewania się wywołanych (Kolberg 1964, t. 33: VII).

Dalej na wschód, na kresach południowo-wschodnich dawnej Rzeczypospolitej, Kolberg odnotował zanik kultury polskiej u tak zwanych Mazurów podlegających rutenizacji przy jednoczesnym przekazywaniu niektórych jej elementów Rusinom:

Popęd kolonizacyjny Mazurów unosił ich, tak włościan jak i zaściankową szlachtę, całymi gromadami na żyzniejsze pola Wołynia, Podola, Pokucia, Rusi halickiej [...]. Gromady i grupy te, o ile były gęściejsze i świeższej daty, a oraz mieszały bliżej swych dawnych granic, o tyle też stalej zachowywały swą narodowość i zwyczaje, udzielając po części właściwości swych i okolicznym Rusinom. Natomiast ronily je zwolna, a nawet zatracaly swą narodowość, gdy razem z językiem przejmowały (czasami przez koligacje) i obrządek ruski, co się zdarzało wówczas, gdy się zapuszczaly w coraz głębsze Rusi obszary (Kolberg 1964, t. 33: VIII).

Wielokulturowość koncyliacyjną, adaptacyjną, nie konfrontacyjną dostrzegł Kolberg także na wschodnich rubieżach Podlasia, zamieszkałych przez Polaków, Rusinów/Białorusinów i Litwinów:

W dziwnej bo też komitywie żyją tu te ludy pograniczne obok siebie, splatane z sobą wielorako interesem, potrzebą wspólnego pożycia i wzajemnej pomocy (Kolberg 1964, t. 28: VIII).

Możliwości stworzone przez język polski, a także propozycja Wojciecha Burszty (Burszta 1998: 152), pozwoliły oddzielić terminologicznie wielokulturowość rozumianą jako kategoria opisowa, potwierdzenie wielości kultur na określonym terenie, od myślenia o takiej sytuacji, budowania w oparciu o nią ideologii oraz działań zmierzających do jej kształtowania i nadać im nazwę multikulturalizmu. Obydwa terminy i związane z nimi studia pojawiły się stosunkowo niedawno, w czasach Kolberga różnice kulturowe, przekraczające stanowe, wiązano przede wszystkim z narodowością oraz religią i mówiono o Rzeczypospolitej i jej ziemiach jako państwie i obszarze wielu narodów i religii.

Postawę Kolberga wobec wielości kultur określić można, zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Andrzeja Walickiego (Walicki 1993: 221), jako taką, w której multikulturalizm, w postaci idei wielokulturowego oraz wieloetnicznego polskiego narodu politycznego, łączył się z unitaryzmem, zakładającym wspólnotowość składających się na ten naród grup ludzi. Polityczny naród polski widział Kolberg jako historycznie wytworzoną, wielokulturową wspólnotę mieszkańców dawnej Rzeczypospolitej i zajmowanego przez nich obszaru. Naród ten, obok warstw elitarnych, w poważnym stopniu spolonizowanych, obejmował lud o różnej kulturze i charakterze etnicznym: polskim, rusińskim/ukraińskim czy białoruskim oraz litewskim. Tak różny lud Kolberg traktował, co już odnotowałem, jako „lud nasz” (np. Kolberg 1965, t. 64: 105), nie oznaczało to jednak zaprzeczenia występujących w jego ramach odrębności kulturowych i etnicznych. Wielokulturowość kultur ludowych, w tym również etnicznie niepolskich, i budowana na ich podstawie koncepcja multikulturalizmu, była bezpieczna, nie zagrażała idei zróżnicowanego etnicznie i kulturowo politycznego narodu polskiego. Kolberg nie dostrzegł, że przyjęta przez niego koncepcja narodu, odwołująca się do tradycji państwowej i praw historycznych, podzielana w czasach zaborów przez wielu myślących o odbudowie państwa Polaków, uznawana była, już w XIX wieku, za anachroniczną, nie tylko z powodów politycznych, ale także ze względu na zapoczątkowane procesy narodotwórcze wśród niepolskich grup etnicznych na terenach dawnej Polski (Walicki 2002: 111). Był niezmiernie przywiązany do tej idei i na niej budował swój patriotyzm i widzenie świata.

Terence Turner wprowadził pojęcie multikulturalizmu różnicującego, przejęte przez Adama Kupera, przeciwstawiane multikulturalizmowi krytycznemu (Kuper 2005: 201). Przyjmując te pojęcia, choć wymagają dookreślenia. Bez świadomości zróżnicowania kulturowego nie ma multikulturalizmu, krytycyzm ma także różne postacie. Multikulturalizm różnicujący, a jednocześnie unitarny, jaki przyjmował Kolberg polegał na tym, że w myśleniu o wielokulturowym społeczeństwie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej badacz przypisywał główną rolę grupie kulturowo i politycznie najliczniejszej i najsilniejszej, narodowi tytularnemu, jakim byli Polacy. Multikulturalizm różnicujący, jak napisał Kuper, „rozpiera duma z powodu znaczenia danej kultury i jej roszczeń do wyższości” (Kuper 2005: 201). Natomiast Kolberg nie wartościował całościowo dokumentowanych przez siebie kultur ludowych, właściwych różnym grupom etnicznym, uznawał je za wartości autonomiczne. Jego multikulturalizm w stosunku do tych kultur był multikulturalizmem traktującym je jako równorzędne. Rzadko stosował związane z oceną kultury rozróżnienie ziem zachodnich Rzeczypospolitej od ziem wschodnich, Zachodu od Wschodu. Elementy kultury ludowej grup niepolskich stawiał niekiedy wyżej w porównaniu z kulturą ludową grupy polskiej dla ich znaczenia dla nauki i wartości estetycznych, zapewne zdając sobie sprawę z tego, że jego poglądy nie są przyjmowane powszechnie. Charakteryzując obrzędy „domowe” ludu krakowskiego, napisał:

[...] nie dorównują one szczegółom w obrzędach i pieśniach weselnych włościan bardziej ku wschodowi mieszkających, osobliwie ruskich... (Kolberg 1963, t. 6: III).

Ocenę pieśni ruskich/ukraińskich kontynuował we wstępie do II części *Pokucia*:

Wspomnieliśmy we wstępie do tomu pierwszego niniejszego dzieła, o etycznym tak obrzędu jak i pieśni ludowej znaczeniu. Uwydatnia się też ono i w pieśniach ruskich, wśród których znachodzimy częstokroć utwory pierwszorzędnej wartości poetycznej, jak to wykazali dowodnie poeci nasi i estetycy [...] (1963, t. 30: VII).

Kolberg szanował kulturę ludową grup ludności niepolskiej, nie widział jednak potrzeby tworzenia przez nie kultury wysokiej, atrybutu narodu, której ważnym elementem była literatura. Jego przekonania, nakazujące równą ocenę kultur ludowych, kończyły się wówczas, kiedy dostrzegał, że uczestnicy tych kultur pragną ich narodowego rozwoju. Nie chciał, aby jego prace były przekładane i drukowane „po rusku” (Kolberg 1966, t. 65: 687). Odmawiał prawa do rozwoju literatury litewskiej:

Literatura litewska nie ma snadz warunków i przyczyny istnienia. Mowa Gedyminów pozostała tylko językiem ludowym (Kolberg 1966, t. 53: 72).

Próby stworzenia literatury kaszubskiej określał jako „mrzonkę” (Kolberg 1965, t. 64: 295–296). Obawiał się, na podstawie informacji, które do niego docierały, że aspiracje narodowe grup niepolskich stworzą zagrożenie dla idei politycznego narodu polskiego oraz dążeń do odbudowy państwa w granicach dawnej Rzeczypospolitej. Skrupulatnie i z determinacją dokumentował jednak kulturę ludową grup etnicznie niepolskich i pozostawił cenne, często unikatowe, bo nie zarejestrowane przez innych badaczy, materiały jej dotyczące. Dziedzictwo Kolberga poświadcza, jak skomplikowana może być relacja między osobowością i światopoglądem badacza a charakterem i skutkami jego prac. Zgromadził materiały, z zakresu literatury ludowej i innych dziedzin kultury, w tym stroju, które poddane symbolizacji i upolitycznieniu stały się ważne w procesie tworzenia i konsolidowania się narodu, głównie ukraińskiego, ale także białoruskiego i litewskiego. Badania jego weszły do historii etnologii tych narodów, a materiały, utrwalone przez niego, służą kolejnym pokoleniom etnologów i folklorystów (zob. m.in. I. Zbyr (Zbyr 2014; Zbyr 2015) i I. Cerkowniak (Cerkowniak 2015)).

Dzieła Kolberga dostarczają wiedzy o różnych postaciach wielokulturowości i multikulturalizmu jego czasów. Uzasadniają również zawsze ważne twierdzenie, że różnice kulturowe, jeśli tylko nie zagrażają innym i traktowane są bez ideologii je deprecjonującej, nie muszą zakłócać współżycia i wywoływać konfliktów. Są jednakże, w każdej formie nierówności społecznej, ekonomicznej i politycznej, dobrym podkładem do tworzenia się postaw wrogości wobec innych i multikulturalizmu konfrontacyjnego.

Bibliografia

- Antyborzec E. 2015. *Monografie regionalne Oskara Kolberga. Zakożenia i realizacja*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga.
- Burszta W. 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Cała A. 2014. *Portrety obcego*, „Tygodnik Powszechny” z 19 lutego, <http://tygodnik.onet.pl>, dostęp 10. 06. 2014.
- Cerkowniak I. 2015. Dziedzictwo folklorystyczne Oskara Kolberga w pracach ukraińskich badaczy [W:] E. Antyborzec (red.) *Ja daję materiał właśnie... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, 447–452.
- Čubinskij P. 1872. Poláci ůgo-zapadnago kraã. [W:] *Trudy ètnograficesko-statičeskoj èkspedicii v zapadno-russkij kraj. Materialy i izsl'edovaniã sobr. P. P. Čubinskim*, t. 7. Sankt-Peterburg, 215–330.
- Jasiewicz Z. 2004. Wschód a polska etnologia i antropologia społeczno-kulturowa. Doświadczenia i perspektywy. [W:] Z. Jasiewicz (red.) *Wschód w polskich badaniach etnologicznych i antropologicznych*. Poznań: Biblioteka Telgte, 9–30.
- Kolberg O, 1962, Sandomierskie, Warszawa 1865. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 2.
- Kolberg O. 1962. Kujawy, cz. I, Warszawa 1867. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 3.
- Kolberg O. 1962. Krakowskie, cz. I, Kraków 1871. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 5.
- Kolberg O. 1962. Krakowskie, cz. III, Kraków 1874. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 7.
- Kolberg O. 1962. *Lubelskie*, cz. I, Kraków 1883. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 16.
- Kolberg O. 1962. *Lubelskie*, cz. II, Kraków 1884. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 17.
- Kolberg O. 1962. *Pokucie*, cz. I, Kraków 1882. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 29.
- Kolberg O. 1962. *Pokucie*, cz. IV, Kraków 1889. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 32.
- Kolberg O. 1963. *Krakowskie*, cz. II, Kraków 1873. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 6.
- Kolberg O. 1963. *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. I, Kraków 1875. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 9.
- Kolberg O. 1963. *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. II, Kraków, 1876, Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 10.
- Kolberg O. 1963. *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. III, Kraków 1877. Reedyca fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 11.

- Kolberg O. 1963. *Wielkie Księstwo Poznańskie*, cz. IV, Kraków 1879. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 12.
- Kolberg O. 1963, *Mazowsze*, cz. III, Kraków 1887. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 26.
- Kolberg O. 1963. *Pokucie*, cz. II, Kraków 1883. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 30.
- Kolberg O. 1963 *Pokucie*, cz. III, Kraków 1888. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 31,
- Kolberg O. 1964. *Radomskie*, cz. I, Kraków 1887. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 20.
- Kolberg O. 1964. *Mazowsze*, cz. V, Kraków 1890. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 28.
- Kolberg O. 1964. *Chełmskie*, cz. I, Kraków 1890. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 33.
- Kolberg O. 1964. *Chełmskie*, cz. II, z materiałów pośmiertnych wydał dr I. Kopernicki, Kraków 1891. Reedycja fotooffsetowa: PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 34.
- Kolberg O. 1965. *Korespondencja*, cz. I, zebrała i opracowała M. Turczynowiczowa, red. A. Skrukwa i E. Krzyżaniak, PTL, Wrocław-Poznań. „Dzieła wszystkie” 64.
- Kolberg O. 1966. *Korespondencja*, cz. II, zebrała i opracowała M. Turczynowiczowa, red. A. Skrukwa i E. Krzyżaniak-Millerowa, PTL, Wrocław-Poznań „Dzieła wszystkie” 65.
- Kolberg O. 1966. *Litwa*, z rękopisów opracowali Cz. Kudzinowski i D. Pawlak, wstęp W. Armon, red. M. Tarko, PTL, Wrocław-Poznań „Dzieła wszystkie” 53.
- Kolberg O. 1968. *Góry i Podgórze*, cz. I., z rękopisów opracowali Z. Jasiewicz i D. Pawlak, red. E. Miller, PTL, Wrocław-Poznań „Dzieła wszystkie” 44.
- Kolberg O. 1971. *Rzecz o obchodach weselnych ludu w Polsce i na Rusi, ze szczegółowym zwrotem do dzieła „Obchody weselne” przez Pruskiego (Zygmunta Glogera), 1872*, w: *Studia*, rozprawy, artykuły, opracowały i zredagowały E. Miller i A. Skrukwa, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 63, 259–306.
- Kolberg O. 1971. *Głos w dyskusji nad referatem P. Chmielowskiego*, W: *Studia*, rozprawy, artykuły, opracowały i zredagowały E. Miller i A. Skrukwa, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 63, 416–418.
- Kolberg O. 1971. *Ruś Czerwona*, cz. I, z rękopisów oprac. W. Kuraszkiewicz, B. Linette, M. Tarko, red. M. Tarko, PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 56.
- Kolberg O. 1978. *Ruś Czerwona*, cz. II, z. 1, z rękopisów oprac. W. Kuraszkiewicz, B. Linette, M. Tarko, red. M. Tarko, PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” 57.
- Kolberg O. 1979. *Ruś Czerwona*, cz. II, z. 2, z rękopisów oprac. W. Kuraszkiewicz, B. Linette, M. Tarko, red. M. Tarko, PTL, Wrocław-Poznań, „Dzieła wszystkie” t. 57.
- Kopernicki I. 1885. *O etnografii i etnologii, ich przedmiot, rozwój i znaczenie naukowe dla encyklopedii wychowawczej*, nadbitka z Encyklopedii wychowawczej, t. 3. Warszawa: Wydawnictwo J. Jaworski.

- Krzyżanowski J. 1956. Oskar Kolberg i jego dorobek w dziedzinie literatury ludowej. *Lud* 42, 9–34.
- Kuper A. 2005. *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Oskar Kolberg, 1815–1890. Autobiografia 2014. [W:] *Album*, opracowanie tekstu i ilustracji K. Markiewicz. Radom-Warszawa: Muzeum Wsi Radomskiej, Instytut Muzyki i Tańca.
- Pietraszek E. 2007. Mazury i Lachy na Ukrainie i w południowo-zachodniej Małopolsce. [W:] I. Kotowicz-Borowy (red.), *Dziedzictwo kulturowe pograniczy. Drobna szlachta*. Warszawa: Wydawnictwo SGGW, 49–61.
- Rolle A. 1857. Podole. Wycieczka w naddniestrzańską okolice. Do Antoniego B. *Gazeta Codzienna* 14, 3–4.
- Skrukwa A. 2014. *Oskar Kolberg, 1814–1890*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, Instytut Muzyki i Tańca.
- Tokarska-Bakir J. 2004. Żydzi u Kolberga. [W:] tejsze, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny: Wydawnictwo „Pogranicze”, 49–72.
- Vahnina L. 2015. Ukraińs'ka škola v pol's'koj literaturi XIX stolittâ âk fenomen ukraińs'ko – pol's'kogo kul'turnogo pogranicâ. [W:] L. Vahnina (red.) *Ukraińs'ko – pol'ski kul'turni vzaamini*. Kiïv: Wydawnictwo IMFE, 241–250.
- Walicki A. 1993. Koncepcja tożsamości narodowej i terytorium narodowego w myśli polskiej czasów porobiorowych. *Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej* 38, 215–231.
- Walicki A. 2002. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Waszczyńska K. 2014. Metody pracy, zasady i praktyka podziału regionalnego w monografiach Oskara Kolberga. *Lud* 98, 17–39.
- Zbyr I. 2014. *Oskar Kolberg i joho zbirnik „Pokuttâ”*. Lviv: LNU.
- Zbyr I. 2015. *Wkład Oskara Kolberga w rozwój ukraińskiej folklorystyki końca XIX i początku XX wieku*. [W:] E. Antyborzec (red) *Ja daję wlaśnie materiał... O dziele Oskara Kolberga w dwusetną rocznicę Jego urodzin*. Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga, 433–445.

Autor:

Prof. dr Zbigniew Jasiewicz

email: jasezb@amu.edu.pl

Ryszard Vorbrich
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7310-9400>
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Antropologii i Etnologii

Tidili Centre – stolica gminy. Embrion struktury miejskiej w środowisku wysokogórskim Maroka

Tidili Center – the capital of a commune. An embryo of an urban structure in the high-mountain environment of Morocco

Abstract

This study presents the history of the creation of a small settlement called the Tidili Center, forming a kind of "embryo" of the urban structure, in the heart of the High Atlas. The analysis presents the natural, historical and socio-political context accompanying the emergence of this micro-urban environment. The settlement was established *in cruda radice* in the traditional lands of the Ait Tidili tribe, and formally became the capital of the commune. By assuming many economic, social (administrative) and cultural functions, the settlement in question took the form of a heterogeneous local community and became an expression of changes that took place in this area over four decades, where until now a relatively closed and homogeneous local (sub-regional) community is included in a wider system national community.

Keywords: Maroc, Atlas, Berberes, Tidili, tribe, *duar*, urban structure, rural commune, long duration processes

Niniejsze opracowanie przedstawia historię powstania w ukrytej wśród szczytów Atlasu Wysokiego niewielkiej osady zwanej Tidili Centre, stanowiącej dziś rodzaj „embrionu” struktury urbanistycznej. Analiza, odwołująca się do koncepcji procesów długiego trwania, przedstawia kontekst przyrodniczy, historyczny i społeczno-polityczny towarzyszący powstawaniu tego mikromiejskiego środowiska. Osada powstała „na surowym korzeniu” na tradycyjnych ziemiach plemienia Ait Tidili, stając się formalnie stolicą gminy. Pełniąc wiele funkcji gospodarczych, społecznych (administracyjnych) i kulturalnych, omawiana osada tworzy ramy

przestrzenne społeczności lokalnej o heterogenicznym charakterze. Jest też wyrazem zmian, jakie zaszły na tym obszarze na przestrzeni czterech dekad, gdzie dotychczas stosunkowo zamknięta i jednorodna lokalna (subregionalna) społeczność włączona została do szerszego systemu wspólnoty narodowej.

Słowa kluczowe: Maroko, Atlas, Berberowie, Tidili, plemię, duar, struktura miejska, gmina wiejska, procesy długiego trwania

Odebrano / Received: 20.03.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Celem niniejszego studium jest przedstawienie procesu powstawania protomiejskiej osady Tidili Centre ulokowanej w centrum masywu Atlasu Wysokiego w Maroku. Prowadzone przeze mnie w ciągu 30 lat badanie terenowe w tym regionie pozwoliły mi na zastosowanie metody antropologicznych badań nad procesami długiego trwania¹, rekonstruującej okoliczności i etapy formowania się osady, reprezentującej typ mikro-urbanizacji, właściwy dla regionów górskich Maroka².

Staralem się ukazać, w jaki sposób warunki naturalne – typowa struktura długiego trwania oraz historycznie ukształtowane czynniki ekonomiczne, polityczne oraz kulturowe (etniczne) wpływały na strukturalną i funkcjonalną izolację oraz marginalizację omawianego subregionu i przetrwanie społeczeństwa o cechach plemiennych. Ukazując

¹ W ujęciu antropologicznym koncepcja procesów długiego trwania różni się nieco od tej zaproponowanej przez nauki historyczne, zwłaszcza Fernanda Braudela, który operował stuleciami („historiami bardzo długiego trwania”), rzadziej dekadami (Braudel 1999: 49). W sytuacji społeczeństw niepiśmiennych (lub w znacznej części niepiśmiennych) brak źródeł pisanych ogranicza pole badawcze do jednego – dwóch pokoleń. Sięgnięcie dalej w przeszłość wymaga już zastosowania metod etnohistorii.

² Brak miejsca nie pozwala mi tu rozwinąć szerzej kwestii metodologii i metodyki tych badań. Nadmienię jedynie, że przybrały one formę typowych dla antropologii (etnologii) badań terenowych. Objęły one sześć sezonów badawczych (1990, 1995, 1997, 1998, 2013, 2016). Moje pobyty, trwające od kilku tygodni do kilku miesięcy, realizowane były w różnych formułach organizacyjnych: jako stypendysty (tzw. postdoc) na Université Mohammed V w Rabacie, kierownika grantu badawczego KBN/NCN oraz kierownika projektów badawczo-edukacyjnych z polskimi studentami (finansowanych m.in. przez UAM w Poznaniu, Fundację Batorego lub Air Maroc). Dało mi to możliwość poznania życia mieszkańców doliny oraz pozyskania przychylności lokalnych władz. Badania terenowe rozłożone na dekady unaocznili mi dynamikę zmian, jakie zaszły w badanym terenie w ciągu życia więcej niż jednego pokolenia, dało mi też dostęp do niepublikowanych danych urzędowych oraz zasobów pamięci najstarszych mieszkańców (w tym najstarszych stażem pracowników urzędu gminy). Pozyskana sieć kontaktów dała mi możliwość kontynuowania badań w latach późniejszych, także w formule zdalnej w czasach pandemii (2020/2021). W tym miejscu chciałbym podziękować wszystkim Ait Tidili za okazana mi pomoc i gościnę podczas kilku dekad moich badań. Nie sposób przywołać ich tu wszystkich z imienia. Jednak szczególnie wdzięczny jestem pani Fatimie Elyamal oraz panu Rachidowi Garoud, którzy umożliwili mi wgląd do oficjalnej dokumentacji gminy oraz wspomogli mnie zasobami swojej pamięci, sięgającej początków gminy Tidili.

dynamikę ostatnich 100 lat³, wskazując, jak za sprawą zmiany okoliczności politycznych i ekonomicznych, w tym kontekście przystających do braudelowskiej koncepcji „wydarzenia”, następowało stopniowe otwieranie się doliny Tidili na świat zewnętrzny (struktury państwa i społeczeństwa typu narodowego), prowadzące do przekształcenia miejscowego, tradycyjnego modelu siedzisk ludzkich oraz form organizacji społecznej.

Tidili, a dokładniej Tidili Centre, to osada powstała „na surowym korzeniu” w ciągu ostatnich 40 lat w jednej z dolin Wysokiego Atlasu marokańskiego. W tym surowym i wymagającym środowisku naturalnym, podczas życia dwóch pokoleń uformowała się, praktycznie z „niczego”, stolica gminy wiejskiej. Dzisiaj stanowi ona swoisty „embrion” struktury miejskiej, z wieloma funkcjami administracyjnymi, gospodarczymi, społecznymi i kulturowymi.

Dno doliny Tidili wznosi się na wysokość ok. 1900 m n.p.m. i otoczone jest szczytami sięgającymi niemal 4000 m n.p.m. Dolina leży na południowym skłonie masywu Atlasu Wysokiego, co przez wieki determinowało jej warunki naturalne, kondycję ekonomiczną, sytuację społeczną i etniczną oraz status polityczny⁴.

Nieliczne przełęczce przecinające masyw Atlasu (położone na wysokości 2000–2400 m n.p.m.), zasypane śniegiem w porze zimowej, pozbawione były do pierwszych dekad XX wieku solidnych dróg, co powodowało sezonowe odcięcie prowincji presaharyjskich od politycznego i gospodarczego centrum kraju.

Do lat 20. XX wieku w Maroku zaznaczał się podział na dwie tradycyjne strefy: *bled el makhzen* oraz *bled es siba*. *Bled el makhzen*⁵ to kraj poddany władzy sułtana, czyli dosłownie „kraj rządowy”. Obejmował on głównie doliny położone na północny zachód od masywu Atlasu. Uznać go można za rdzeń państwa.

Bled es siba – dosłownie: „kraj lwa” – to kraj odrzucający polityczne zwierzchnictwo sułtana. Bardziej niż skromny aparat państwa nie mógł go efektywnie kontrolować ani eksploatować⁶, choć władza centralna wywierała tu swój wpływ ideologiczny, kulturowy, gospodarczy i polityczny. W regionie Tidili granica pomiędzy *bled el makhzen* i *bled es siba* miała dość trwały charakter i biegła wzdłuż grzbietów górskich, nieco na północ od omawianej doliny.

³ Na co pozwalały źródła zastane (opracowania historyczne odnoszące się głównie do epoki Protektoratu) oraz informacje „wywołane” z pamięci mieszkańców doliny.

⁴ Emberger 1955, Vorbrich 1996.

⁵ Etymologicznie termin wywodzi się od *el makhzen* – „magazyn”. W średniowieczu używano go w odniesieniu do kufra – skarbcza sułtańskiego. Z czasem pojęcie to zaczęto używać na określenie władzy centralnej. Współcześnie władzę centralną w Maroku określa się mianem „neomakhzenu” (Vorbrich 1996).

⁶ Namiastką aparatu fiskalnego Maroka przed kolonialnego były zbrojne wyprawy armii sułtańskiej (z suwerenem na czele), które przemierzały poszczególne prowincje *bled es siba* co kilka lat, łupiąc mieszkańców, zbierając daniny, pieniądze, konie oraz inne dobra. W ostatnich dekadach epoki przedkolonialnej takie wyprawy na tereny położone na południe od masywu Atlasu zdarzały się raz na pokolenie (Norman 1980–81).

Pozwoliło to na zachowanie przez mieszkańców doliny pewnej odrębności kulturowej i językowej. Przetrwała tu do dzisiaj kultura i język berberski. Jeszcze w 1990 roku, gdy zacząłem tu badania terenowe, miejscowe kobiety nie znały języka arabskiego. Znajomość tego języka wśród mężczyzn była, dzięki szkołom koranicznym, już lepsza, natomiast znajomość języka francuskiego była bliska zeru⁷.

Do czasu objęcia Maroka francuskim protektoratem, ludzie z doliny Tidili, podobnie jak większość mieszkańców masywu Atlasu, funkcjonowali w ramach segmentarnej struktury plemiennej. Mówiąc w uproszczeniu, kluczowym ogniwem organizacji społecznej były struktury rodowe. Ujawniały się one w przestrzeni fizycznej pod postacią wydzielonych i ulokowanych w pewnym dystansie od siebie zgrupowanych zabudowań – czymś w rodzaju przysiółku lub wsi (o homogennym charakterze), zwanych tu *duar*. Taki tradycyjny układ organizacji przestrzeni reprezentuje zamknięty, plemienny model urbanistyczny, wyrażony między innymi ufortyfikowaną linią zewnętrznych zabudowań oraz wioskową cytadelą w centrum osady (fot. 1).



Fot. 1. Dolina Tidili. Na pierwszym planie *duar* Tammes – przykład tradycyjnego założenia urbanistycznego o homogennym charakterze w układzie fortyfikacyjnym, w tle Adrar Tidili (3915 m n.p.m.), fot. R. Vorbrich 1990

⁷ Wskaźnik analfabetyzmu utrzymuje się w gminie do dzisiaj na wysokim poziomie – 58% (kobiety 73%, mężczyźni 40%), przy średniej krajowej – 38.5% (*Carte d'Identité..., Alphabetisation au Maroc...*)

Kilka *duarów* (obejmujących po kilkanaście – kilkadziesiąt rodzin) tworzyło tzw. *taqbilt*, zwany w literaturze etnologicznej frakcją plemienia. Członków *taqbiltu* (1000–2000 osób) łączyła ideologia pokrewieństwa (często fikcyjnego), wyrażana w etnonimie⁸, a zwłaszcza wspólnie opanowana i zagospodarowana przestrzeń (sieć tarasów uprawnych, a zwłaszcza sieć kanałów irygacyjnych oraz wspólnotowe pastwiska). W ten sposób *taqbilty* tworzyły, względnie samowystarczalną, wspólnotę ziemi, wody i pracy⁹.

Taqbilty łączyły się w jednostki taksonomiczne wyższego rzędu zwane *qbila* – „plemię”. Istota *qbila* była i jest trudna do zdefiniowania. Posiadało ono, co prawda wspólne terytorium, ale jego granice nie były z reguły ściśle ustalone. Takie plemię określić można mianem „górskiej republiki”. Plemię posiadało władzę ustawodawczą – zgromadzenie starszyzny rodowej – *dżemaa* i mianowanego przez nią na trwającą od roku do dwóch lat kadencję przewodniczącego – *amghara*. Wśród czynników integrujących *qbila* wymienić można jeszcze świadomość wspólnej historii, tradycji, w tym mitycznego przodka i powiązany z nim etnonim (w naszym przypadku – Ait Tidili) oraz peryferyjne (wysokogórskie) pastwiska komunalne, świętego patrona, flagę plemienną, a zwłaszcza plemienny targ¹⁰.



Fot. 2. Tidili Centre – przykład otwartego założenia urbanistycznego o charakterze administracyjno-handlowo-usługowym, na pierwszym planie budynku *college'u*, fot. R. Vorbrich 2016

⁸ Etonimy berberskich segmentów plemiennych składały się z dwóch członów; *Ait* – „synowie” i rdzenia odnoszącego się do imienia „przodka” lub częściej do cech miejscowego środowiska naturalnego. Na przykład nazwa Tidili wywodzi się berberskiego *tadella* oznaczającego zalesiony obszar.

⁹ Vorbrich 1996.

¹⁰ Vorbrich 1996.

Cotygodniowy targ należy uznać za kluczową instytucję integrującą członków plemienia, a zarazem instytucję umożliwiającą kontakt z szerszym światem. Tworzył on przestrzeń, wokół której skupiały się najważniejsze funkcje oraz instytucje *qbila*. Plac targowy, targ – *sug* – był miejscem neutralnym, gdzie członkowie rodów ogarniętych wendetą spotykali się w pokoju. Stanowił miejsce pod ochroną sakralną – *horm*¹¹, przestrzeń eksterytorialną, wyjętą spod jurysdykcji poszczególnych *taqbiltów*.

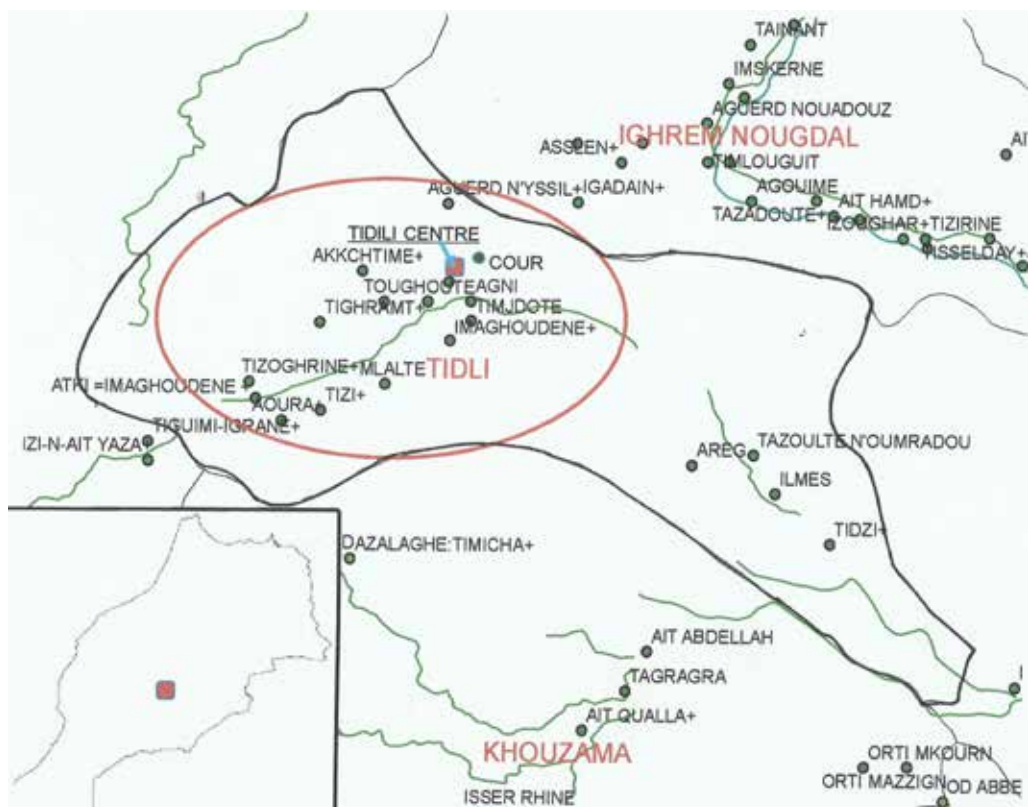


Fot. 3. Plac targowy Souk el Had. Brak budynków powstałych w następnych dekadach, fot. R. Vorbrich 1990

Przez stulecia masyw Wysokiego Atlasu, będący głównie regionem rolniczym, pozostawał na marginesie procesów urbanizacyjnych kraju. Atutem gór, były ukryte wśród skał złoża minerałów, zwłaszcza rud metali. Od wieków średnich rozwinęły się tu ośrodki górnictwa, miedzi, ołowiu, srebra i żelaza, ukierunkowane nie tylko na obsługę dolin atlantyckich, ale także na handel transsaharyjski (Dziubiński 1983: 86). Takimi zasobami naturalnymi dysponowały także okolice doliny Tidili. Poświadcza to między innymi miejscowa toponimia, na przykład takie nazwy, jak Bou Tazoult, Tazoulte-n-Oumradou (*tazult* – berb. „ołów”). Wraz z nastaniem epoki kolonialnej (a nawet o dekady

¹¹ Za naruszenie „pokoju” w przestrzeni *horm* groziły sankcje sakralne i drakońskie kary przewidziane przez prawo zwyczajowe (Benet 1957:198–208).

wcześniej) oraz towarzyszącemu jej otwarciu kraju na Europę, napływowi importowanych towarów przemysłowych, a zarazem upadkowi handlu transsaharyjskiego, ośrodek ciężkości gospodarki marokańskiej przesunął się jeszcze bardziej ku północy, ku wybrzeżu atlantyckiemu. Od początku XX wieku, wraz z utratą niepodległości politycznej przez Maroko, spolaryzowany rozwój gospodarczy i społeczny kraju wzmocnił marginalizację regionów górskich. Nastąpił upadek ośrodków wydobywczych, a w ślad za tym uwiąd ośrodków protomiejskich masywu Atlasu.



Fot. 4. Plan gminy Tidili, na podstawie: *Carte d'Identité ...*

Legenda: linia czarna – granice gminy Tidili, linia czerwona – przybliżone granice plemienia Ait Tidili

W tym samym czasie, w latach 20. XX wieku, miała miejsce utrata niezależności politycznej górskich wspólnot plemiennych. Było to efektem pacyfikacji regionów górskich, dokonanej rękoma wojsk francuskich (i marokańskich oddziałów pomocniczych), działających nominalnie w imieniu sułtana. Regiony dawnego *bled es siba* zostały ostatecznie i na trwałe włączone w struktury państwa marokańskiego, będącego francuskim protektoratem. „Górskie republiki” były wówczas kontrolowane i przez oficerów Biura do Spraw Tubylczych (*Bureaux des Affaires Indigènes*). Kadra Biura (około 300 osób)

tworzyła namiastkę administracji terenowej (Gandini 2016). Ze względu na szczupłość kadr, pełnili oni nie tyle funkcje administracyjne, co raczej rozpoznawczo-pacyfikacyjne¹². W praktyce wspólnoty górali żyły własnym życiem, regulowanym przez tradycyjne *dżemaa*, tolerowane przez Francuzów jako forma rządów pośrednich¹³.

Jednak to w okresie Protektoratu dolinę Tidili włączono w sieć dróg krajowych (i lokalnych). Załedwie o 30 kilometrów (w linii prostej) od terytorium plemienia Ait Tidili, poprzez przełęcz Tizi-n-Tichka (2260 m n.p.m.), wytyczono w latach 20. XX wieku strategiczną drogą przecinającą masyw Atlasu Wysokiego. Od niej odchodziła, licząca 26 km, gruntowa droga do plemiennego targu – w okolicach osady Sour, od lat 50. XX wieku dostępna dla samochodów terenowych. Dla górali oznaczało to możliwość łatwiejszego kontaktu ze światem zewnętrznym.

W przypadku plemienia Ait Tidili nadzór szcztąkowej, należałoby powiedzieć „objazdowej” administracji był dość słaby. W ostatnich latach Protektoratu, podjęto próby stworzenia struktur administracyjnych na poziomie „gminy”. Na przełomie 1951 i 1952 roku powołano między innymi do życia omawianą tu gminę Tidili. W praktyce była to jednak jednostka organizacji terytorialnej o charakterze nominalnym¹⁴. Formalnie stolicą gminy była największa wieś w okolicy – duar Sour. W tym czasie osada ta miała istotne znaczenie gospodarcze, była bowiem siedzibą gminy żydowskiej¹⁵. Po wyjeździe wszystkich Żydów na przełomie lat 50. i 60., znaczenie Sour podupadło. Pozostała już tylko zwykłą osadą rolniczą.

Zbiegło się to z uzyskaniem niepodległości przez królestwo Maroka. Jednym z najpilniejszych zadań władz centralnych królestwa – *neomakbzenu* – było wówczas pełne zintegrowanie regionów górskich z resztą kraju oraz rzeczywiste podporządkowanie ich w wymiarze politycznym i ekonomicznym. Droga do tego celu wiodła poprzez zbudowanie nowoczesnej administracji. Po 1956 roku zlikwidowano Biuro do Spraw Tubylczych i podległe im *dżemaa*. Kraj podzielono na prowincje, regiony, okręgi, gminy (wiejskie i miejskie) oraz sekcje gmin¹⁶.

¹² Najbliższa placówka Biura do Spraw Tubylczych znajdowała się w Ouarzazate, odległym od doliny Tidili o około 100 km.

¹³ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że względna swoboda pozostawiona góralom związana była z tzw. „polityką berberską” Protektoratu, w ramach której Francuzi dążyli do zmiany statusu prawnego i kulturowego marokańskich Berberów w celu oddzielenia ich od marokańskich Arabów (Vorbrich 1996, 2020).

¹⁴ Nowo erygowana gmina zarządzana była praktycznie z odległego o 93 km Ouarzazate, a od 1963 roku z oddalonego o 36 km Irgthem Ougdal (badania własne).

¹⁵ Żydzi marokańscy znajdowali się pod zwyczajową ochroną sułtana. Gminy żydowskie występowały głównie w większych miastach. Jednak także wśród górskich plemion spotkać można było niewielkie liczebnie osady (gminy) żydowskie, wzbogacające paletę zawodów ludności wiejskiej. Trudnili się oni rzemiosłem i handlem. Zapewniali usługi parbankowe. W latach 50. XX wieku liczbę marokańskich Żydów szacowano na 270 tysięcy. Na przełomie lat 50. i 60. XX wieku, w wyniku zakrojonej na szeroką skalę akcji przesiedleńczej, większość Żydów wyemigrowała do Izraela (Adam 1968, Toledano 1989).

¹⁶ Ashford 1961.

W myśl polityki unifikacji kulturowej kraju, budowy nowoczesnego „narodu marokańskiego”, naczelnym imperatywem określającym kształt jednostek administracyjnych było zatarcie podziałów etnicznych oraz śladów struktur kolonialnych. Granice tworzonych jednostek administracyjnych odwoływały się zatem raczej do faktów geograficznych niż do etnicznych. O ile było to łatwiejsze na poziomie prowincji i okręgów, to okazało się trudniejsze na poziomie gmin wiejskich, zwłaszcza na terenach górskich, gdzie granice plemion wpisywały się w struktury fizyczne, a granice plemion przebiegały graniami szczytów górskich. Powołana dla wyznaczenia granic gmin wiejskich, specjalna objazdowa komisja rządowa, posługiwała się oficjalnym sloganem zniszczenia plemiennych struktur. Jak jednak okazało się w praktyce, było to często niewykonalne. Zgodnie z instrukcją Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, „nadzwyczaj ważna operacja techniczna reformowania gmin polega na dzieleniu plemion na jednostki, które będą ekonomicznie samowystarczalne, politycznie spójne i etnicznie zharmonizowane”¹⁷. W efekcie kształt wielu gmin wiejskich odtwarzał wyraźnie tradycyjne granice plemienne¹⁸.

W ten sposób ziemie plemienia Ait Tidili, wpisujące się idealnie w krajobraz, a zarazem eksploatowane przez samowystarczającą gospodarczo wspólnotę subregionalną¹⁹, mającą własne tradycje władzy przedstawicielskiej, znalazły się w granicach jednej gminy. Gmina zwana była początkowo Commune rurale Douar Sour (Şour), później także gminą Souk el Had (od nazwy cotygodniowego targu – ar. *had* – niedziela). Od 1992 roku gmina nosi oficjalną nazwę Commune rurale Tidili²⁰ – znajduje się w okręgu Amerzgane, prowincji Ouarzazate.

W 1974 roku podjęto decyzję przeniesienia siedziby administracji gminy do miejsca położonego o 1500 m od duaru Sour, w przestrzeni wówczas „pustej” z perspektywy urbanistycznej. Rozpoczęła się budowa materialnej infrastruktury gminy. W roku 1976 ostatecznie wytyczono tu nowy plac targowy, wokół którego wyrosła, na „surowym korzeniu” protomiejska osada zwana dzisiaj Tidili Centre²¹.

¹⁷ Ashford 1961: 357.

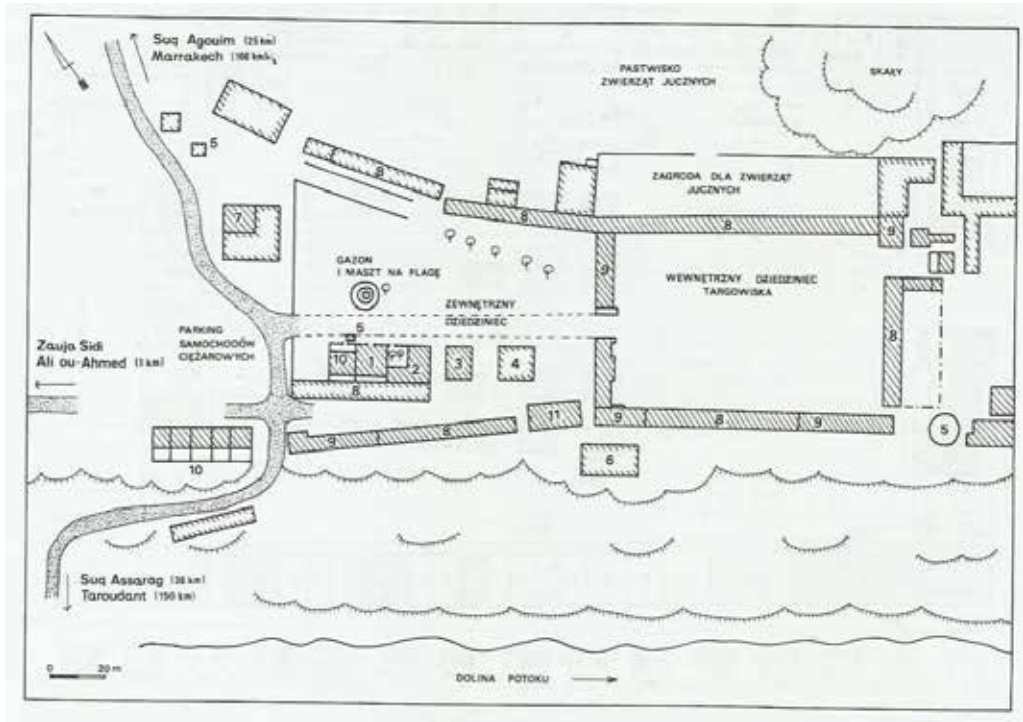
¹⁸ Struktury plemienne okazały się zatem żywotniejsze, niż sądzili ideolodzy modernizacji kraju. Względy ekologiczne i ekonomiczne zdecydowały, iż z 726 gmin wiejskich Maroka ponad 50% nawiązuje do tradycyjnych struktur plemiennych i granic *dżemaa* z epoki Protektoratu (Zartman 1964).

¹⁹ Dzięki wspólnym panowaniu nad komplementarnymi typami środowiska naturalnego.

²⁰ Co było nawiązaniem do tradycyjnej etymologii plemiennych i stanowiło praktyczny wyraz rewitalizacji i legitymizacji kultury berberskiej w Maroku. Zarazem stanowiło dobrą ilustrację szerszej polityki terytorialnej państwa i kompromisów w ramach produkcji toponimicznej w tym kraju (Boujrouf, Hassani 2008).

²¹ Kwestia wyłaniania się struktur mikro-urbanistycznych z tradycyjnych osad wiejskich była przedmiotem zainteresowania badaczy marokańskich (a wcześniej jeszcze francuskich doby Protektoratu). O ile badacze francuscy (Despois, Noin 1972; Troin 1975) koncentrowali się na procesie przekształcania się wiejskich targów w „embriony miasta”, jako forpoczty gospodarki towarowej, o tyle współcześni antropolodzy i geografowie marokańscy skupiają się raczej na

W kolejnych latach plac targowy o powierzchni ok. 8000 m² został otoczony z czterech stron linią parterowych (niekiedy dwukondygnacyjnych) budynków, mieszczących sklepy, magazyny i warsztaty usługowe, herbaciarnie i jadalnie (fot. 3, 5).



Fot. 5. Schematyczny plan placu targowego Souk el Had z przylegającymi zabudowaniami.

Stan z 1995 roku, zacznin osady Tidili Centre, rys. R. Vorbrich

Legenda: 1 – urząd gminy, 2 – poczta; 3 – ośrodek zdrowia, 4 – przedszkole, 5 – wieża ciśnien; generator prądu; 7 – piekarnia i łaźnia, 8 – sklepy, warsztaty, magazyny, 9 – gospody i herbaciarnie, 10 – domy urzędników, 11 – magazyn spółdzielni. Linia przerywaną zakreślono budynki powstałe w okresie 1991–1994

Jeszcze w latach 90. wszystkie te przybytki ożywiały się jedynie w dzień targowy, gdy przybywali kupcy z ośrodków miejskich i okolicznych gmin. Z czasem do kwadratu

relacjach łączących zjawisko migracji (i związanych z nim przepływów finansowych – „lokowanych w kamieniu”) z przemianą siedlisk wiejskich w osady o cechach miejskich oraz na ich dostosowaniu strukturalnym i funkcjonalnym do importowanych standardów (Berriane 1997; Ait Hamza 2002). Na obszarach wysyłających migrantów w całym Maroku ta gorączka budowlana przekształcała niektóre wioski w miasta (Fadloulah i in. 2000). Z kolei powstawanie nowych struktur miejskich przekłada się w Maroku na spadek dynamiki demograficznej większych aglomeracji, w tym zwłaszcza Casablanki (Schafar, Nassori 2016).

placu targowego dobudowano półotwarty dziedziniec, tworzony przez parterowe budynki mieszczące także magazyny i sklepy²². W przestrzeni zewnętrznej dziedzińca wybudowano na przełomie lat 70. i 80. szereg niewielkich budynków użyteczności publicznej: urząd gminy, ośrodek zdrowia (z felczerem), przedszkole (dla dzieci funkcjonariuszy gminy), urząd pocztowy oraz skromny dom mieszkalny dla pracowników gminy. Całość uzupełniały zagrody dla jucznych mułów oraz bydła (opodal ubojni zwierząt), a także dwie wieże ciśnień, budynki mieszczące generator prądu (włączany okazyjnie dla ładowania akumulatorów) lub piekarnię połączoną z łaźnią.

W połowie lat 80., już poza dziedzińcem zewnętrznym, wybudowano pięć, na owe czasy nowoczesnych, parterowych domów dla pracowników gminy (zob. il. 5)²³. Budynki te, ich lokalizacja oraz standard, wyznaczyły dalszy rozwój aglomeracji, która rozszerzyła się w latach 90. XX wieku na północ i północny zachód od placu targowego. Rozwój aglomeracji uległ zintensyfikowaniu na przełomie XX i XXI wieku, obejmując kilkadziesiąt parterowych (lub dwu- trzykondygnacyjnych) budynków w nieregularnym układzie ulicowym. W ten sposób powstała osada nawiązująca do nowego na tym terenie otwartego modelu urbanistycznego (fot. 2, 6).

Wśród nowych budynków są głównie takie, które wyznaczają „miejskie” funkcje osady: nowoczesny urząd gminy, gminny ośrodek zdrowia z izbą porodową, szkoła ponadpodstawowa (*college*), z internatem dla uczniów, meczet, dwie kawiarnie (herbaciarnie) oraz gospoda. Obecnie (2020) w Tidili Centre – według danych urzędu gminy – funkcjonuje 200 (!) sklepów (*boutiques*), zapewniających w ciągu tygodnia (nie tylko w dzień targowy) szeroką gamę towarów. W miejscowej ofercie handlowej znaleźć można głównie obuwie i odzież (także z wyborem sukni ślubnych, co uważa się tu za „towar miejski”), kosmetyki, galanterię przemysłową, tanią elektronikę, przybory szkolne, literaturę religijną i świecką, części zamienne do samochodów i gospodarstwa domowego. W otoczeniu sklepów znaleźć można dwie nowe, nowoczesne piekarnie oraz liczne warsztaty – stolarskie (produkcja mebli) i ślusarskie (produkcja żelaznych płotów i bram) oraz krawieckie. Wśród tego bogatego wyboru dóbr i usług nie brakuje także apteki (*Pharmacie Tidili*) (il. 9), punktów telefonii komórkowej oraz usług parabankowych.

Plany rozwojowe aglomeracji Tidili Centre²⁴, kładą nacisk na rozszerzenie dostępu do infrastruktury i podstawowych usług społecznych, takich jak ochrona zdrowia

²² Zabudowania placu targowego nie są własnością kupców, lecz gminy. Są one udostępniane za drobną opłatą.

²³ Jeden z nich służył jako „dom gościnny” dla funkcjonariuszy publicznych (agronomów itp.) wizytujących gminę. W roku 1990 został on przydzielony na kilka miesięcy autorowi niniejszego studium.

²⁴ Plan powstał w 2010/11 roku, dzięki wsparciu Ministerstwa Planu oraz Narodowej Inicjatywy na rzecz Rozwoju Ludzkiego (*l'Initiative Nationale pour le Développement Humain – INDH*), dysponującej miliardowym funduszem. Ogłoszona w drugą rocznicę krwawych zamachów bombowych w Casablance (w 2003 roku) inicjatywa INDH ma na celu poprawienie jakości życia Marokańczyków w obszarach

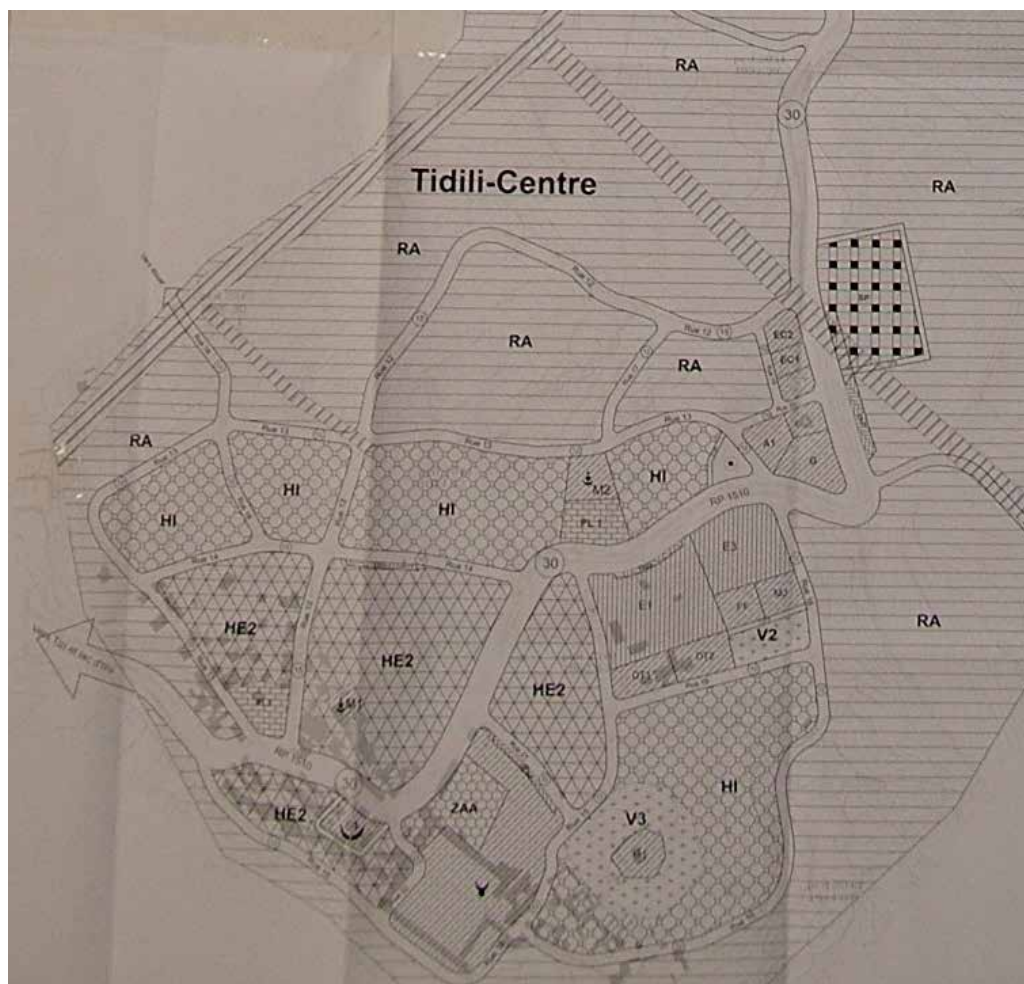


Fot. 6. Tidili Centre. Zdjęcie satelitarne, Google Earth, 16.08.2020

(zatrudnienie lekarza) i edukacja, udostępnienie „uzbrojonych” terenów pod zabudowę mieszkalną, wody, energii elektrycznej, kanalizacji, a także budowę dróg, centrów młodzieżowych i obiektów kulturalnych i sportowych. Plan wyznacza przestrzeń rozbudowy omawianej aglomeracji o nowe dzielnice oraz kierunki uzupełnienia infrastruktury instytucjonalnej, o specjalistyczne agendy państwa, takie jak liceum, posterunek policji oraz urząd pocztowy (fot. 7).

Infrastrukturę materialną gminy uzupełnia, wybudowana w 2011 roku, droga asfaltowa (26 km), dająca bezpieczne (wcześniej droga gruntowa dostępna była w sezonie jesienno-zimowym jedynie dla samochodów terenowych) połączenie ze strategiczną, transatlasyjską szosą (Ouarzazate – Marrakesz). Powstanie solidnego połączenia drogowego dało impuls do dynamicznego rozwoju motoryzacji. Do osady, dla której jeszcze na początku lat 90. XX wieku jedynym połączeniem ze światem zewnętrznym (oprócz zwierząt jucznych) był samochód ciężarowy docierający tu z zaopatrzeniem raz w tygodniu, obecnie kursują codziennie tzw. *grand taxi*. Zaś w dniu targowym ulice i place wypełniają dziesiątki (ponad sto) samochodów osobowych i ciężarowych, podczas gdy w zagrodzie dla jucznych mułów dostrzec można zaledwie pojedyncze zwierzęta (fot. 6).

niedorozwoju, a przez to zapobiegać migracji do miast i powstawaniu warstwy zdeprymowanych mieszkańców biednych dzielnic wielkich aglomeracji (Vorbrich 2015).



Fot. 7. Plan rozwoju Tidili Centre, 2012. *Commune rurale Tidili ...*

Legenda: HE2 – działki 80 m²; domy z dziedzińcem 16 m²; zabudowa zwarta, 3-kondygnacyjna (wys. 11,40 m) ze służebnością podcieni (2 m) dla sklepów; HE1 – działki 80 m², zabudowa zwarta, 2-kondygnacyjna (wys. 8,50 m); HI – strefa ogrodów warzywnych, izolowane siedliska, działki 1000 m², budynki dwukondygnacyjne; RA – strefa rolnicza, działki 5000 m²; domy dwukondygnacyjne (wys. 8 m); ZAA – obszar działalności rzemieślniczej, pomieszczenia 25 m² (wys. 4 m); V1, V2, V3 – przestrzeń rekreacyjna, „zielona”; P – parking; PL – Plac; E1, E2, E3 – College, szkoła podstawowa, liceum; DT1, DT2 – internaty dla chłopców, dla dziewcząt; M1, M2 – meczety; A1 – administracja

Ważne funkcje społeczne pełnią dwie kawiarnie oraz plac przed meczetem, gdzie na co dzień zbiegają się ścieżki tutejszych mieszkańców i przybyszy z okolicznych dularów. Cotygodniowy targ – *sug*, zachował swoją tradycyjną rolę społeczną, sprzężoną z funkcjami kulturowymi, jako przestrzeń dystrybucji wyrobów rzemieślniczych,

świeżych warzyw, owoców i mięsa, miejsce spotkań, kojarzenia małżeństw, występów wędrownych grajków itp. W kontekście funkcji społecznych osady wspomnieć należy o domie spotkań młodzieży, wybudowanym w stylu tradycyjnej, ufortyfikowanej *casby*. Budynek będący własnością stowarzyszenia *l'Association de bienfaisance islamique d'établissement de protection sociale de Dar Talib et Taliba* (Islamskiego Stowarzyszenia Charytatywnego Zakładów Opieki Społecznej Dom Uczniów i Uczennic) symbolizuje otwarcie mieszkańców gminy na ponadlokalne struktury społeczne i kulturalne. Pełni on bowiem między innymi funkcje domu gościnnego dla grup młodzieżowych, goszczących w gminie w ramach różnego rodzaju projektów kulturalnych i rozwojowych²⁵.

Inną instytucją gminną, wzmacniającą heterogeny charakter osady Tidili Centre, a przez to wpływającą na tempo i zakres zmian społecznych i kulturowych całej gminy, jest pierwsza w regionie szkoła ponadpodstawowa – *college* (odpowiednik gimnazjum) – nosząca imię Lmokhtar'a Essoussi (fot. 2)²⁶. Powstała w 2012 roku, szkoła zatrudnia 38 nauczycieli. Pobiera w niej naukę 325 dzieci, w tym 64 dziewczęta (19,7% uczniów szkoły) (*Carte d'Identité...*)²⁷. W tym kontekście należy zaznaczyć, że „wysłanie” dzieci, a zwłaszcza dziewczynek do szkoły ponadpodstawowej stanowi poważne wyzwanie logistyczne dla rodzin mieszkających w bardziej odległych osadach. Dystans (w skrajnych wypadkach kilkanaście kilometrów), a zwłaszcza zimowe zaśnieżenie szlaków, wręcz uniemożliwia codzienne dotarcie do szkoły. Taka sytuacja dała asumpt do rozwoju ciekawego zjawiska. Bardziej posażne rodziny (np. przedsiębiorcy budowlani lub transportowi) nie korzystają z internatu, a budują w Tidili Centre dodatkowe domy, w których zamieszkują sezonowo uczniowie *college'u* (często z młodszym rodzeństwem) pod opieką matki. W weekendy (co w tym wypadku oznacza dzień targowy) dołączają do nich ojcowie i reszta rodziny. Budowa tego typu domów wpływa bezpośrednio na rozrost aglomeracji²⁸.

²⁵ W 2016 roku, został on nieodpłatnie użyczony grupie studentów etnologii UAM w Poznaniu, przebywających tu w ramach warsztatów terenowych.

²⁶ Imię patrona szkoły jest znamienne w kontekście berberskiego pochodzenia Ait Tidili oraz delikatności kwestii berberskiej w Maroku (Vorbrich 2020). Lmokhtar Essoussi (1900–1963) był Berberem (Amazigh), ale zarazem zwolennikiem tezy o wyższości języka arabskiego i kultury arabskiej, znawcą islamu (*sufi*), pisarzem i politykiem zasłużonym dla odzyskania niepodległości przez Maroko. Pełnił funkcję ministra do spraw wyznań (1956–1963). Jest zatem wzorem postawy wyrażającej wierność wartościom islamu oraz lojalności Berberów wobec monarchii (Bouskous 1999).

²⁷ Ta dysproporcja jest nieco mniejsza w ramach szkolnictwa podstawowego i kształtuje się na poziomie 41,4% dziewczynki oraz 58,5% chłopcy. Należy dodać w tym miejscu, że na terenie gminy działają 23 jednostki szkolne rozmieszczone na prawie całym jej terytorium. Jednak wskaźnik skolaryzacji (zapisów do szkoły podstawowej) pozostaje w gminie Tidili na drastycznie niskim poziomie i wynosi 37%, przy wskaźniku 72,5% w skali całego Maroka i 62,4% w środowisku wiejskim (*Carte d'Identité..., Enseignement primaire...*).

²⁸ Na rozrost aglomeracji wpływa także zwyczaj budowania tu domów przez emigrantów (pracujących we Francji), dla których będą one „przystanią”, gdy przejdą na emeryturę i wrócą w ojczyste strony.

College tworzy przestrzeń krzyżowania się heterogennych wzorów kulturowych. Jedne nawiązują do rodzimej kultury berberskiej. Inne odwołują się do (miejskiego pochodzenia) prądów fundamentalizmu muzułmańskiego lub do elementów kultury zachodniej²⁹. W konsekwencji można zaobserwować tu zjawisko hybrydyzacji kultury – czyli łączenia elementów kulturowych lokalnego pochodzenia z, w sposób wybiórczy przetworzonymi, wzorami importowanymi. W 2013 roku miałem możliwość uczestniczenia w próbie szkolnego teatru, przygotowującego inscenizację sztuki S. Becketta *Czekając na Godota*. Następnego dnia miałem okazję uczestniczenia w koncercie piosenek berberskich (z „hymnem” Ait Tidili: *Tifulki Tidili* (Ukochane Tidili). Dziewczęta wykonujące te piosenki były jednak ubrane na wzór miejski, z chustami szczerlnie zasłaniającymi włosy (il. 8)³⁰.



Fot. 8. Uczennice *college'u* w Tidili Centre, fot. R. Vorbrich 2013

²⁹ W 2016 roku, w budynku *college'u* zorganizowana została wystawa prezentująca dokumentację fotograficzną z 25 lat badań naukowych autora niniejszego studium.

³⁰ Ich niepiśmienne matki – jako Berberki – jeszcze ćwierć wieku wcześniej nie zakrywały włosów. Co najwyżej, fantazyjnie przewiązane chusty jedynie zdobiły im czubek głowy.

Omawiana gmina przyjęła obecny kształt terytorialny w 1978 roku, gdy przyłączono do niej peryferyjne tereny, położone wokół Tazoulte-n-Oumradou – dawnego zagłębia górniczego (zob. fot. 4). Obecnie gmina Tidili, jak i inne jej podobne, funkcjonuje według zasad wyznaczonych przez ustawę (*dahir* no 1-15-85 z 20. dnia ramadanu 1436) z 7 lipca 2015 roku, zawierającą tzw. prawo organiczne (no 113–14), a w jego ramach tzw. Kartę gminy (*Charte communale*), która daje gminom szeroki zakres kompetencji. Gmina liczy 15 285 mieszkańców i obejmuje 48 duarów, podzielonych na cztery frakcje: Ammas, Ait bouyehda waddir, Alighane i Tizgui adekki³¹, przy czym wielkość populacji poszczególnych duarów jest skrajnie różna (od 60 do 760 osób, przeciętnie około 300).

Ustrój gminy ujawnia jej heterogeny charakter, jako niższego poziomu segmentu władzy państwowej – *neomagbzenu*, a zarazem wyrazu samorządności, nawiązującej do tradycji plemiennej. Kieruje nią zarząd, tworzony przez 17 wybieranych członków (w tym dwie kobiety). Na czele zarządu (Biura) stoi przewodniczący (*président*), pomaga mu czterech wiceprzewodniczących, sekretarz, zastępca sekretarza i dziesięciu radnych³². „Władzę” z wyboru wspiera 16 etatowych urzędników o charakterze merytorycznym bądź technicznym, odpowiedzialnych za funkcjonowanie służb publicznych (*Carte d’Identité...*). Znacząca część (ponad 50%) etatowych pracowników urzędu gminy, a także 95% pracujących na jej terenie nauczycieli nie wywodzi się z Ait Tidili. Potrzeba zapewnienia im odpowiednich warunków mieszkaniowych stanowi troskę władz gminy, a zarazem istotny czynnik stymulujący *boom* budowlany w Tidili Centre.

Pracownicy etatowi gminy (148 osób w 2020 roku), urzędnicy, personel techniczny i medyczny oraz nauczyciele, wnoszą istotny wkład w poszerzanie wachlarza wzorów kulturowych, zasięgu i charakteru relacji społecznych ogółu mieszkańców gminy, zwłaszcza na terenie jej „stolicy” – Tidili Centre³³.

W kontekście rozbudowanych funkcji administracyjnych, ekonomicznych i społeczno-kulturowych koncentrujących się w przestrzeni fizycznej Tidili Centre zastanawiać może stosunkowo mała liczba zameldowanych tu na stałe – 77 mieszkańców (2014). W istocie poświadcza to jednak specjalny status osady, jako wielofunkcyjnego i heterogenicznego centrum wspólnoty gminnej. Na stałe mieszka tu niewiele osób

³¹ Dane uzyskane bezpośrednio z urzędu gminy.

³² Wśród członków zarządu gminy 2 osoby są z wykształceniem wyższym, jedna na poziomie średnim, 7 na poziomie podstawowym, a 10 bez formalnego wykształcenia (*Carte d’Identité...*).

³³ Wzrastająca populacja osób wykształconych w formalnym systemie edukacji, usankcjonowała obecność wszystkich „oficjalnych” języków (berberskiego, arabskiego i francuskiego) w przestrzeni publicznej osady (zob. fot. 9). W kontekście wielojęzyczności warto wspomnieć o zjawisku „berberyzacji”, co najmniej językowej, kobiet (urzędniczek, nauczycielek), które pochodziły z arabskojęzycznych miast, a osiadły w Tidili Centre. Wzory kulturowe cywilizacji islamskiej, kładące nacisk na separację płci, „skazywały” je (zwłaszcza 20–40 lat temu) na kontakt towarzyski jedynie z Berberkami nieznającymi wówczas języka arabskiego. Mogłem zauważyć, że kobiety te szybciej przyswajały język berberski i „wnikały” w świat tutejszych kobiet.



Fot. 9. Ulica centralna w Tidili Centre, szyldy w językach: arabskim, berberskim i francuskim, fot. R. Vorbrich 2013

(nie licząc sezonowych „gości”, w tym uczniów *college’u* oraz ich rodziców), bowiem „przybysze”, nauczyciele, urzędnicy itp. mieszkają w okolicznych duarach, wynajmując tam mieszkania, pojedyncze pokoje lub we własnych, nowo wybudowanych domach. W ten sposób cztery okoliczne duary, rozlokowane w promieniu 1,5 km, zamieszkałe przez około 2000 osób, przejmują funkcje satelickich osad stolicy gminy, swego rodzaju „sypialni” dla osób zawodowo aktywnych w Tidili Centre.

Za kilka, kilkanaście lat będzie można stwierdzić, w jakim stopniu wspomniany plan rozwoju przyczyni się do konsolidacji przestrzennej osady i wzbogacenia jej o silniejszy komponent o charakterze mieszkalnym, tworząc z Tidili Centre aglomerację małomiasteczkową.

To będzie już jednak doświadczeniem kolejnych pokoleń. Niniejsze studium, nieograniczające się do formuły „etnograficznej fotografii”, odwoływało się do przeszłości, zależnie od dostępnych źródeł, sięgając do początków ubiegłego stulecia lub do doświadczeń żyjących pokoleń (w tym doświadczenia antropologa). Przyjęcie perspektywy procesów długiego trwania pozwoliło nie tylko na uchwycenie kierunku i tempa zmian, ale na wskazanie kluczowych faktów historycznych (braudelowskich „wydarzeń”),

wyznaczających etapy powstawania protomiejskiej osady Tidili Centre, takich jak: włączenie górskich wspólnot plemiennych w struktury państwa, przeniesienie urzędu gminy z odległego miasta na teren gminy, wyznaczenie (i infrastrukturalne wyposażenie) plemiennego/gminnego targowiska, przeniesienie urzędu gminy w bezpośrednie sąsiedztwo placu targowego, powstanie gminnych instytucji oświatowych i ochrony zdrowia, a w końcu wybudowanie asfaltowej drogi. Wymienione „wydarzenia”, same w sobie o ograniczonym wymiarze czasowym, wyznaczały jednak, na zasadzie synergii, kierunek procesu.

Bibliografia

- Adam A. 1968. *Casablanka. essai sur transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*. Paris: CNRS.
- Ait Hamza M. 2002. *Mobilité socio-spatiale et développement local au sud de l'Atlas marocain (Dadès-Todgha)*, Passau: L.I.S. Verlag.
- Ashford D. 1961. *Political change in Morocco*. Princeton: Princeton University Press.
- Benet F. 1957. Explosive Markets: The Berbers Highland. [W:] K. Polanyi (red.), *Trade and market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe: Free Press, Glencoe, 188–217.
- Berriane M. 1997. Emigration Internationale du Travail et Mirco-Urbanisation dans le Rif Oriental: Cas du Centre de Taouim. [W:] *Migration Internationale et Changements Sociaux dans le Maghreb*. Tunis: Université de Tunis, 75–97.
- Boukous A. 1999. Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la difference. [W:] A. Kadri (ed.), *Parcours d'intellectuels maghrébins: scolarité, formation, socialisation et positionnements*. Paris: Khartala.
- Boujrouf S., Hassani E. 2008. Toponymie et recomposition territoriale au Maroc : Figures, sens et logiques. *L'Espace politique* 2, 40–52.
- Braudel F. 1999. *Historia i trwanie*. Warszawa: Czytelnik.
- Emberger L. 1955. Une classification biogéographique des climats. *Recueil, travaux de laboratoire géolo-zoologique, Faculté des sciences. Service botanique Montpellier* 7, 3–43.
- Despois J., Noin D. 1972. La Population rurale du Maroc. *Annales de Géographie* 81, n°444, 248–250.
- Dziubiński A. 1983. *Historia Maroka*. Wrocław: Ossolineum.
- Fadlollah A., Berrada A., Khachani M. 2000. *Facteurs d'Attraction et de Répulsion des Flux Migratoires Internationaux*. Rapport National: Le Maroc. Rabat: Commission Européenne.
- Norman D. 1980–81. Les expéditions de Moulay Hassan. Essai statistique. *Hesperis-Tamuda* 19, 123–152.
- Schafar A., Nassori D. 2016. Lacroissance urbaine marocaine: convergence vs concentration. *Revue économique* 67, 207–226.
- Toledano J. 1989. *Les Juifs maghrébins. Fils d'Abraham*. Bruxelles-Jerusalem: Brepols Col Fils Abraham.

- Troin J.-F. 1975. *Les souks Marocains. Marché ruraux et organization de l'espace dans la moitié nord du Maroc*. Aix-en-Provence: EDISUD
- Vorbrich R. 1996. *Górale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejaawy marginalizacji*. Wrocław: PTL.
- Vorbrich R. 2015. „Plemię obywatelskie” a monarchia szaryfijska. *Instytucjonalizacja i etatyzacja rozwoju we współczesnym Maroku*. [W:] A. Żukowski (red.), *Komunikowanie w Afryce. Endo- i egzogeniczne aspekty. Etniczność-kultura-religia*. Olsztyn: UWM, 29–52.
- Vorbrich R. 2020. Od Berberów do Amazigh. *Kultura i Społeczeństwo* 1, 169–196.
- Zartman W.J. 1964. *Morocco. Problems of New Power*. New York: Atherton Press.

Źródła

- Carte d'Identité Territorial de la Commune Rurale de Tidili* b.d. m.w., dokument gminy Tidili
- Commune rurale Tidili* 2012. [in:] *Plan de developpement du centre de Tidili*, dokument gminy Tidily.

Źródła internetowe

- Alphabetisation au Maroc plan d'action 2012–2015*, <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/pdf/Maroc.pdf>, 01.03.2021
- Gandini, J. 2016, *Affaires indigènes. L'officier des Affaires Indigènes*, <https://www.ouarzazate-1928-1956.fr/armee/affaires-indigenes/92-lofficier-des-affaires-indigenes.html>, 20.01.2020.
- Enseignement primaire: Hausse significative de la scolarisation des enfants*, <https://fnh.ma/article/actualites-marocaines/enseignement-primaire-hausse-significative-de-la-scolarisation-des-enfants>, 02.03.2021.
- Tidili Centre. Zdjęcie satelitarne, Google Earth, <https://www.google.com/maps/place/Maroko/@31.1000774,-7.6088923,479m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0xd0b-88619651c58d:0xd9d39381c42cfc3!8m2!3d31.791702!4d-7.09262>, 16.08.2020

Autor:

Prof. dr hab. Ryszard Vorbrich

e-mail: vorbrich@amu.edu.pl

Dagnosław Demski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3977-0294>
Polska Akademia Nauk
Instytut Archeologii i Etnologii

Etnografia jako „sztuka pomijania” – odsłona II. Migawki z badań terenowych w Gudźaracie (Indie), 1992

Ethnography as an „art of leaving out”, part II. Close-ups from field studies in Gujarat (India), 1992

Abstract

The main purpose of this article is to show the specifics of field research in India in the early 1990s. The presented reflections are based on previously unpublished notes written in March and April 1992. The article shows how ethnographic field activities understood as an “art of leaving out” were carried out in research on the same group, but differently in two neighbouring countries, India and Pakistan. By the term “art of leaving out” I mean the elements of ethnographic fieldwork visible in the notes, which, however, are either omitted in the process of creating anthropology or not used in publications. These notes reflect the aims, vision and evolution of that time, techniques and transformation of research implementation in the villages – on the outskirts of Bhuj, the capital of Kutch District (now its suburbs). A return to old notes gives an opportunity to look at the classic meanings of ethnographic field from a contemporary perspective. Then, it was assumed that field experience was about being with the “Other”. Encountering the interlocutors gave them their own voice instead of objectifying them. The article sheds light on the two kinds of interlocutors in India: professional guides providing knowledge about the studied group on the one hand, and on the other, members of the group itself, where knowledge was acquired through being with them. The article compares two ways of doing fieldwork on a group sharing common origins in Pakistan and India.

Key words: ethnographic fieldwork, field notes and texts, ethnographic encounters, Gujarat, India

Głównym celem artykułu jest pokazanie specyfiki badań terenowych w Indiach na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Przedstawione refleksje oparte są na niepublikowanych wcześniej notatkach spisanych w marcu i kwietniu 1992 roku. Artykuł pokazuje, w jaki sposób etnograficzne działania w terenie rozumiane jako „sztuka pomijania” były realizowane w badaniach nad tą samą grupą, jednak odmiennie w obu sąsiadujących ze sobą krajach – Indiach i Pakistanie. Pod określeniem „sztuka pomijania” rozumiem elementy etnograficznej pracy terenowej widoczne w notatkach, które jednak albo nie zostają wykorzystane w publikacjach, albo zostają pominięte w procesie tworzenia antropologii. Notatki te odzwierciedlają ówczesne cele, wizje, techniki badań oraz przemiany realizacji badań na przedmieściach – ówczesnych wioskach – Bhudź, stolicy dystryktu Kaczh. Powrót do starych zapisków daje możliwość spojrzenia na klasyczne znaczenia terenu ze perspektywy współczesnej. Zakładano wówczas, że doświadczenie terenowe polega na byciu z „Innym”. Takie spotkania oznaczały poznanie rozmówców poprzez oddanie im głosu zamiast prób obiektywizowania ich. Artykuł rzuca światło na dwa rodzaje rozmówców w Indiach: profesjonalnych przewodników dostarczających wiedzę o badanej grupie, a z drugiej strony przedstawicieli samej grupy, gdzie wiedzę nabywano poprzez przebywanie z nimi. Tekst ten porównuje również dwa sposoby prowadzenia badań nad grupą o wspólnym pochodzeniu w Indiach i Pakistanie.

Słowa kluczowe: teren etnograficzny, notatki w dzienniku badań, etnograficzne spotkania, Gudżarat, Indie

Odebrano / Received: 14.02.2021

Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Etnograf pracuje w terenie. Choć dziś „teren” rozumiany jest szerzej, dawniej oznaczał obecność etnografa w innym środowisku lub miejscu, w powiązaniu z prowadzeniem wywiadów i uczestniczeniem w życiu lokalnej społeczności. Informacje zdobyte w ciągu dnia, jak i osobiste refleksje etnografa, były zwykle zapisywane w dzienniku terenowym, który stanowił materialne świadectwo „żywych” spotkań, umożliwiających, przynajmniej niekiedy, dostęp do postrzegania i rozumienia świata z perspektywy miejscowej ludności.

Owe „żywe” momenty spotkań, które wykraczały poza zaplanowane działania, a które były wywoływane poprzez wejście badacza w intersubiektywną przestrzeń między informatorem a etnografem, są w tym przypadku przedmiotem refleksji. Artykuł stanowi jednocześnie rozwinięcie tekstu, w którym analizowałem zapiski terenowe z Pakistanu z 1992 roku (Demski 2020). Tym razem wracam do dziennika terenowego z tego samego roku, jednak moje uwagi dotyczą Indii, gdzie byłem wielokrotnie w latach 1984–1996, czego głównym efektem była książka (Demski 2007). W 1992 roku dobrze znałem już rejon Kaczhu, ze stolicą Bhudź (Bhuj), mniejszymi miastami oraz pasterzami rabari¹.

Punktem wyjścia, podobnie jak w przypadku omawiania notatek z Pakistanu, jest dla mnie etnografia, rozumiana jako „sztuka pomijania”. O ile jednak we wcześniejszym

¹ Rabari stanowią tradycyjną grupę pasterzy wyznawców hinduizmu z Gudżaratu, Radżastanu (Indie) i Sindhu (Pakistan). Do niedawna zajmowali się głównie hodowlą wielbłądów, owiec i kóz, wyrabiali kolorowe tkaniny, nosili tradycyjne stroje. Rabari jest nazwą kastową, dlatego piszę ją z małej litery.

tekście rozumiałem tę metaforę jako rozziw między zapiskami z prowadzonego przeze mnie dziennika terenowego a materiałem przedstawionym w późniejszych publikacjach naukowych, o tyle w niniejszym artykule „sztukę pomijania” łączę z określonym aspektem w procesie nabywania wiedzy – porzucaniem pewnych wyobrażeń, klisz, etnocentryzmów i matryc myślenia. Podając przykłady z Indii, pokazuję, jak pewne doświadczenia w terenie, zmieniają wcześniejsze założenia i wyobrażenia w taki sposób, że można je wiązać z procesem zdobywania wiedzy. Notatki z 1992 roku wykorzystuję do dokonywania porównań i snucia refleksji o tym, jak patrzyłem na teren wówczas i jak postrzegam wydarzenia z przeszłości współcześnie.

Jeśli przyjąć, że to, na co patrzymy nie jest tożsame z tym, co widzimy, to kwestia tego, co powoduje te różnice, ma znaczenie. Cel, jaki postawiłem sobie w tekście polega na ukazaniu, jak nabywałem wiedzę² w warunkach prowadzenia badań terenowych. Wiele wsi, w których wówczas pracowałem, stanowi dziś część krajobrazu miejskiego. Stolica tego leżącego na granicy z Pakistanem dystryktu Bhudź rozrasta się, stając się centrum administracyjnym, handlowym i wojskowym.

Kieruję się stwierdzeniem Donalda Davidsona, że „nabywanie wiedzy nie opiera się na postępie od subiektywności do obiektywności. Wyłania się jako całość i od początku ma charakter holistyczny i interpersonalny” (Davidson 2004: 18). W dzienniku terenowym zapisałem informacje i doznania, które pojawiały się podczas rozmów ze zróżnicowanymi pod wieloma względami interlokutorami. W pierwszym etapie procesu poznawania czerpałem informacje od pośredników, w tym przewodników, tłumaczy, znających badaną grupę pasterzy z powierzchniowych kontaktów czy z literatury. Później zacząłem bezpośrednio obcować z nimi, biorąc udział w wydarzeniach ich życia. W obu przypadkach miałem dostęp do innego rodzaju wiedzy. Bezpośrednie bycie i wspólne przeżywanie wymaga większego zanurzenia się w życie i praktyki Innych, co „pozwała nam odejść z bogatym, choć z natury subiektywnym, zrozumieniem ludzkiego życia” (Inhorn 2006: 346).

W niniejszym artykule podejmuję refleksję nad tym, co stanowi punkty kulminacyjne spotkań z Innym – nad momentami niezrozumienia i odkrywania zrozumienia, nad szokiem, zaskoczeniem, rolą wyobraźni w procesie nabywania wiedzy na dany temat.

Problem ten był już niejednokrotnie dyskutowany w literaturze (Jackson 1998), ja jednak analizuję go poprzez wykorzystanie konkretnych przykładów z konkretnego terenu. Materiały terenowe zostały zebrane przede wszystkim w Kaczhu, jednak część z nich pochodzi również z Gudżaratu i Radżastanu. Wywiady miały różny charakter, prowadzone były w różnych językach, osobiście lub z pomocą tłumacza, w dużych miastach i wsiach, z ludźmi o różnym statusie społecznym i materialnym, wieku i płci.

² Określenie „nabywanie wiedzy” używane było przez różnych autorów jako nabywanie praktyki (Hastrup 2018: 138, 143), nabywanie nowej świadomości mięśniowej (Hastrup 2018: 151), praktyka jako wiedza (Irving 2018: 81), wreszcie wiedza (Patzer 2018: 114, 121).

Z dzisiejszego punktu widzenia, nie mam wątpliwości, że pewna epoka skończyła się. Trzydzieści lat temu badania na tym terenie dotyczyły kultury tradycyjnej dawnych koczników, mającej niewiele wspólnego z miastem. Obecnie stolica Kaczhu wchłaniając okoliczne wioski, m.in. Bhujodi, przekształca je w przedmieścia. Dziś „wiejska” warstwa przeszłości jest całkowicie zapominana i pomijana. Zapiski utrwalone w moim dzienniku terenowym można więc potraktować jako opowieści ze świata, który odszedł.

Obszar doświadczenia

Spotkania i rozmowy z ludźmi, uczestnictwo w wydarzeniach lokalnych należą, moim zdaniem, do specyficznej kategorii zbliżenia. Słowa „zbliżenie” używam w tym przypadku na określenie rodzaju spotkania, które stanowi wyjście poza ogólną narrację i przejście do bardziej szczegółowego poznania. Zbliżenie zmienia optykę. Miejsce oceniającego spojrzenia z daleka zajmuje kontakt bezpośredni, interakcja, wyłania się intersubiektywna przestrzeń spotkania. W zbliżeniach coś się dzieje, może wyłonić się inna przestrzeń, jest ruch. W takiej sytuacji zaczyna się odrębna historia, rodzaj relacji między dwoma osobami, ale przede wszystkim, przynajmniej na początku, między dwoma wyobrażonymi postaciami, przynależącymi do nieznanym sobie światów. Choć obserwacja wciąż trwa, dochodzą dodatkowe elementy. Nierzadko rozpoczyna się wchodzenie w relację, dzięki czemu zaczynamy patrzeć z innej perspektywy na to samo. Wszystko to otwiera intersubiektywną przestrzeń, w której przeprowadza się wywiad.

Nie można zapominać, że badania prowadzone są w dynamicznym procesie przypadkowych i sprzecznych relacji w terenie (Waterston 2019). Najczęściej nie wiemy, kogo widzi w nas informator. To pierwsza odsłona zbliżenia, dopuszczenie do rozmowy. Na to nakłada się kontekst. Z jednej strony tworzy go konkretne miejsce, z drugiej, czas (np. istotne jest, czy spotkaniu towarzyszą inne wydarzenia lokalne).

Słowa, odczucia fizyczne, myśli, emocje składają się na nabywanie praktyki lub na doświadczenie, które przeżyliśmy. Dawniej niewiele z tego było wykorzystywane w publikacjach, ale dzisiaj wszystko to staje się elementem etnologicznej opowieści.

Idąc tym ostatnim tropem, można przyjąć, że głównym celem badacza terenowego jest przedostać się poza powierzchnię opisu, stąd hasło „ujawnić źródła naszego poznania” (Rakowski 2018: 25), skupić się na momentach, w których po raz pierwszy pojawia się zarys przyszłego poznania. W tym podejściu akcent kładziony jest na to, co przedtekstowe i fenomenologiczne w naszym doświadczeniu.

Wątek niezrozumienia omawiany był już jako kategoria analityczna w etnografii (Mörrike 2016). Potraktowany jako „funkcjonalne nieporozumienie” (*working misunderstanding*) prowadzi do rozpoznania sytuacji. Starsze pokolenia etnografów szukały drogi do odsłonięcia, a następnie nazwania nienazwanego. Dzisiaj rozumiemy, że sytuacja spotkania była wówczas tylko szczególnym wydarzeniem, jednym z wielu. W związku z tym uznajemy, że tradycyjny proces nazywania nienazwanego nie ma końca, powtarza się na nowo.

Wszystkie nasze spotkania stanowią rodzaj zamkniętej historii. Jej granice określa relacja, miejsce, czas, wymiana i specyficzne doznania, odczucia i myśli. W sposób najbardziej wyrazisty wpływa na to interakcja, wzajemne oddziaływanie na siebie obu stron. Wyjście poza interakcję zmienia kontekst i nakreśla nowe granice, cel.

Realizując swój plan, badacz wchodzi w krąg lokalnej pamięci. Nie-dokończone historie są zmorą, a może losem etnografa. Może on skupić się tylko na tym, czego doświadczył, kogo spotkał, z kim rozmawiał. W ten sposób wyznacza granice lub kontury wydarzenia, które miało swój początek – wejście, środek – rozwinięcie całej historii wydarzenia i zamknięcie – wyjście z sytuacji. Większość z tego zapisuje w swoim dzienniku. „Zażyła etnografia” (*intimate*) pokazuje jak poprzez to, że każdy i wszystko jest powiązane ze sobą, możliwe staje się przeobrażanie i zmienianie świata (Waterston 2019).

Z punktu widzenia relacji badacza z miejscowymi są to niedokończone historie, choć z perspektywy trajektorii etnografa wchodzi one w ciąg mniej lub bardziej spójnej historii badań. Pozostają one częścią historii etnografii albo historii indywidualnej badacza, choć sama relacja nie zawsze się rozwija. Etnograf wyjeżdża, a ludzie żyją dalej. Badacz pisze swoje teksty, a miejscowi pozostają aktywni z całym swym bogactwem.

Rzeczywisty czy wymaginowany inny?

Alisse Waterston stwierdza, że pozycjonując jednostkę w centrum projektu, antropolog rzadziej popada w esencjalistyczne przedstawienia ludzi i miejsc lub w homogenizowane doświadczenia i punkty widzenia. Jest on jednocześnie bardziej skłonny do oferowania zniuansowanej charakterystyki życia i czasów portretowanych (Waterston 2019: 12).

Spośród dziesiątków wywiadów, jakie przeprowadziłem, część oceniam jako bardzo dobre, część jako nieudane. Choć zawsze stoi przed nami żywy człowiek, to czasem trudno jest określić, czy sami rozmawiamy otwarcie i z otwartą osobą, czy nie dyskutujemy z naszym wyobrażeniem o danej osobie. Pośród wielu ludzi, których poznałem, byli pasterze rabari. Ich historie interesowały mnie najbardziej. Równie dużo, jeśli nie więcej, rozmów przeprowadziłem jednak z ludźmi żyjącymi w tym samym, co rabari, miejscu. Jedną z kategorii stanowili tzw. profesjonalni przewodnicy. Zwykle byli to ludzie, którzy pozostawali w raczej odległej relacji z pasterzami, wykazywali się znajomością języka angielskiego, byli otwarci i zabiegali o kontakt z przyjezdnymi. Z pewnością przynależeli do kultury miejskiej. Część z nich zarabiała na mediowaniu między badaczami a rabari, inni oprowadzali turystów po wioskach, mając z pasterzami umowę na to, że ostatecznie turyści kupią ich tkaniny. Była to forma zarobku dla jednych i drugich. To od profesjonalnych przewodników dowiedziałem się, że oprócz turystów spragnionych wrażeń, szukających pięknych wyrobów w terenie, a także badaczy, coraz częściej w wioskach rabari pojawiały się ekipy filmowe czy dziennikarze. Jeden z przewodników

opowiadał mi, że Judy Frater³ napisała artykuł do *Indian Magazine*, w którym zdała relację z wydarzeń, jakie miały miejsce w okolicy (Frater 1997). Przyjechała też ekipa, która pracowała dla National Geographic. Podobno przeznaczono na to przedsięwzięcie 50 000 dolarów. Przez ponad rok jej członkowie mieli zajmować się przede wszystkim grupą Dheberiya rabari, jednak nie miało być to studium naukowe, a relacja w rubryce *adventure*, jak ujął to przewodnik. Wśród członków ekipy telewizyjnej była kobieta, Robyn Davison⁴, jeżdżąca własnym jeepem, ale mająca kłopoty ze znalezieniem kobiety tłumaczki⁵, o którą było wówczas trudno (dziennik, luty 1992).

Nabywanie wiedzy zachodziło w wielu sytuacjach i w wielu miejscach. Tak oto wracam do „starych znajomych”. W 1992 roku miałem kontakt z kilkoma pośrednikami, część z nich traktowałem jako przewodników po lokalnej kulturze Kaczhu, innych jako tłumaczy. Każdy miał swoją historię, posiadał różne zainteresowania i żywił różne oczekiwania. W tym miejscu wspominam jedynie kilku z nich.

Mój zaprzyjaźniony przewodnik był szczupły, inteligentny, wesoły. Znał sytuację w Bhudź i całym regionie, choć mieszkał na przedmieściach. Był przewodnikiem filmowców z Bombaju i jedną z tych lokalnych anglojęzycznych postaci, które spotyka się, gdy pojawia się badacz zainteresowany lokalną kulturą. Jego ambicją było napisanie doktoratu z teorii pokrewieństwa. Mówił, że „5 rupii za pieśń i 12 rupii za opowiadanie to są dobre stawki według niego. Nie jestem pewien, co do tej drugiej ceny. Warto jednak od czegoś zacząć” (dziennik, luty 1992). Z moich zapisków wynika, że w 1992 roku byłem już świadomy, że pojawił się rynek usług przewodnictwa i tłumaczenia. Zdjęcia kosztowały. Inni badacze kupowali wyroby tkackie, z których znani byli rabari i inne grupy. Nawet pieśni i opowiadania miały już swoją cenę.

Znajomy Manilal był tymczasem strażnikiem z zewnątrz grupy. Pisał o rabari, zbierał różne dane, które oferował ekipom filmowym i/lub telewizyjnym.

Innym z moich przewodników w terenie był pochodzący z innego stanu nauczyciel, Vadher, który wówczas mieszkał ze starszym synem w sąsiedniej wsi. Opowiadał mi, że z jego obserwacji owadów (np. mrówek lub pszczoł) wynika, że walka i agresja pojawia się tam, gdzie jest seks. Vadher przyznał się, że był na dziesięciodniowym seminarium buddyjskim i miał tam prawdziwe przeżycie boga. Jest to praktyka medytacyjna Vipashya, w owym czasie nauczano jej w Kaczhu. Vadher zamierzał wybrać się tam jeszcze raz. Spodobało mu się to (dziennik, luty 1992).

Tymczasem pochodzący z niższej kasty tłumacz był z wykształcenia prawnikiem, ale nie miał zleceń, więc dorabiał oprowadzając turystów. Spotkania z kolejnymi

³ Judy Frater – amerykańska badaczka, zajmująca się wytworami materialnymi pasterzy z Kaczhu, autorka wydanej w 1997 roku książki *Threads of Identity: Emroidery and Adornment of the Nomadic Rabari* (Frater 1997).

⁴ Australijska podróżniczka, autorka kilku książek. Książka *Desert Places* ukazała się w 1997 roku (Davison 1997).

⁵ Chodziło o kobietę ze znajomością języka angielskiego, jednocześnie niezależną i ze społeczności akceptującej kontakt z pasterzami rabari, co miało znaczenie w latach 90.

przewodnikami różniły się. Posiadali oni wiedzę o samych pasterzach i brali udział w moich, szczególnie pierwszych, spotkaniach z rabari. Wówczas moja wiedza pochodząca od samych pasterzy była jeszcze ograniczona.

Z tego powodu warto zrobić rozróżnienie na spotkanie z rzeczywistym lub wyimaginowanym Innym, choć dla przybyszów z zewnątrz nie zawsze miało to znaczenie. W większości przypadków wystarczał pośrednik znający język, adresy, czasem dysponował też pojazdem, by dotrzeć do bardziej odległych wiosek. Już wtedy oferowano przybyszom krótkotrwały pobyt w oryginalnej wiosce, wejście do chaty miejscowych kontakt z ucieleśnionym Innym, targowanie się. W ten sposób spotkania z mieszkańcami przekształcały się we wspomnienia turystów związane z zakupem niezwykle kolorowych tkanin, zrobieniem okolicznościowych zdjęć, choć w 1992 roku turyści jeszcze nie docierali do wiosek rabari masowo.

Aby mieć możliwość bezpośredniego spotkania z lokalną kulturą, należało znaleźć sposoby ominięcia pośredników.

Doświadczenie lokalnych kontrastów a niezrozumienie

Z punktu widzenia etnografa najistotniejsze są momenty zrozumienia (Jackson 1998), gdyż wówczas badacz nabywa wiedzę w terenie. W każdej rozmowie pojawiają się punkty kulminacyjne, choć nie zawsze muszą one oznaczać zrozumienie. Czasem oznaczają one maksymalną polaryzację, czyli brak zrozumienia.

Rozumienie sytuacji, a przez to Innego, przychodzi także poprzez nieporozumienia (Patzner 2018), poprzez chwile odrzucenia obecności etnografa. Takie momenty często oznaczają możliwość wejścia w inne wymiary lokalnej rzeczywistości i czasem powodują zmianę perspektywy badacza. Momenty te mogą być różne – niezrozumienie, spięcia, nieporozumienia, chwile pustki albo braku jakiegokolwiek analogii z naszego świata przeżywanego⁶.

W sytuacji badania dość hermetycznej grupy pasterzy, ważne było dla mnie zanurzenie się w badanym świecie, stanie się „niewidocznym”, zapomnianym, jednym z „nich”. Wówczas niezakłócając ich życia, miałem szansę stać się częścią ich codzienności. Równocześnie zachowywałem uśpioną czujność, wrażliwość na to, co wydarzało się nieoczekiwanie, nie należało do dotychczasowej konstrukcji obrazu ich życia, a czasem wręcz zaprzeczało wszystkiemu. Poza wydarzeniami, które wpisywały się w scenariusz zdarzeń, pojawiały się również momenty spoza tego wymiaru. Aby badać zjawisko pod określonym kątem, oceniać je z określonej pozycji, konieczne są punkty wejścia⁷. Pod tym pojęciem rozumiem wydarzenia, obejmujące zarówno działania badanych, uczestnictwo

⁶ Grzegorz Godlewski używał określeń: „strategia lunety”, oznaczające, że przyjęta teoria poprzedza rozpoznanie badanej rzeczywistości oraz „strategia radaru”, oznaczające, że z samej rzeczywistości płyną wyzwania poznawcze, później poddawane opracowaniu (Godlewski 2016).

⁷ Każdy z badanych światów ma tzw. wejście sensoryczne (Hall 2003: 15).

w nich, jak i rozmowy z badanymi. Takie epizody wywołujące przeżycia, prowadziły do tego, że na tym poziomie wglądu moje wyobrażenia o rabari, pochodzące z rozmów z pośrednikami, wydawały się zmieniać i bardziej pasować do ich codziennych czy rytualnych praktyk, które badałem.

Przykładem doświadczenia zbliżenia i poszerzenia wyobraźni była wyprawa na wzgórze Temri. Tu moja wiedza krystalizowała się, a właściwie ewoluowała w sytuacjach kontrastów, zaskoczeń, prób wykluczenia mnie z rozwijającej się, nieznannej mi odsłony rzeczywistości. Poznawana rzeczywistość pojawiała się w strzępach, przypadkowo, chaotycznie, mieszając porządki, oddzielając oficjalne narracje przez konfrontacyjne dyskursy, które nie wiadomo dlaczego, próbowały przebić się do świadomości badacza. To, co kulturowe, zbiorowe, publiczne zderzało się lub mieszało z tym, co jednostkowe, indywidualne, prywatne. Chaos informacji często przytłaczał, ale zapowiadał też nurty, o których jeszcze nie miałem pojęcia. Badacz rejestruje wszystko to, co ogarnia jego percepcja, przede wszystkim zaś jego wrażliwość, która dopuszcza lub nie, to, co nie pasuje do jego aktualnego obrazu całości. Najistotniejsze jest, co z robimy z tym, co nie pasuje – odrzucamy, czy włączamy w nasze poszukiwania? A może pytanie powinno brzmieć, kiedy i na jakim etapie to pomijamy? Co w nas, ale i na zewnątrz, poza nami, ostatecznie decyduje, że pomijamy fragmenty tego, co zarejestrowaliśmy – czy to określone pytanie badawcze, cel publikacji, obrany kierunek, słup światła reflektora naszej świadomości? Wyprawa na wzgórze stała się dla mnie źródłem wielu refleksji.

Po południu jadę z przewodnikiem do Temri Hills, jest tam Temri Rai mandir. Facet szukał dość długo drogi, ale chciał tam pojechać ze swoimi synami i złożyć ofiarę (*prasad*) bogini. [...] Świątynia leży 25 km na południe, na drodze do Khuri w stronę granicy z Pakistanem. Ta droga jest zakazana dla obcokrajowców, trzeba mieć specjalne pozwolenie. Po drodze zatrzymała nas policja, ale mój przewodnik jakoś to załatwił, tłumacząc, że ja nie jestem turystą, tylko związany jestem z uniwersytetem w Delhi i jadę tylko do świątyni. Przejechaliśmy dalej. Świątynia stoi na skale. Jej fundamenty są stare, ale górna część jest nowa. Wchodzi się po stopniach. Przy nich stoją groby (*samadhi*) poprzednich bhopów⁸. Miejscowy bhopa pochodzi z radżpuckiego rodu Cauhan i jest niemową. Na samym początku zareagował agresywnie, pokazując mi, żebym usiadł z boku, nie pozwolił mi w ten sposób wejść do świątyni. Siedziałem tuż przed wejściem i obserwowałem, co robi mój przewodnik z trzema synami. Rozmawiając z kapłanem, wyjmował po kolei kawałki prasadu, zapalił ogień, agarbati, którym okadzał różne miejsca w środku i na zewnątrz. Jako ofiarę przyniósł także piwo. Podobno ci, którzy piją whisky, przynoszą whisky dla bogini. Czekamy dość długo. Okazuje się, że czekamy na ostatni akord całej procedury składania ofiary – znaku, że została pomyślnie przyjęta. Po pewnym czasie wokół przeslizgowały się

⁸ Przypomina to tradycyjne enklawy w Radżastanie, miejsca schronienia i zawieszenia walk (Demski 2007). Bhopa to kapłan wchodzący poprzez trans w bezpośredni kontakt z bóstwem.

szczury, znikąd pojawiły się wróble. Pałące słońce, zniewalająca cisza, wokół pusta przestrzeń. [...] Kiedy tak siedzieliśmy, do świątyni zbiegły się szczury. To dobry znak, kiedy szczury zbiegają się od razu, aby zjeść prasad. Jeśli ich nie ma, ludzie czekają długo aż się one pojawią (dziennik, marzec 1992).

Nie wiem, czy chodzi o to, że uczymy się lokalnych zasad współżycia. Obecność i uczestnictwo rozszerza możliwości percepcji. A może dociera do nas i zachwyca obraz wewnętrznych kontrastów obcego świata. Nie chodzi wówczas o inność badacza, ale o złożoność kultury próbującej ogarnąć nieznaną nam, przeciwstawne siły, czasem tak odległe od siebie, że niemożliwe do ujęcia w jedność. Przekroczenie granic naszego świata pozwala nam wejść w świat odczuć, reakcji wewnętrznych na niespotykane wydarzenia.

W przedstawionym opisie sprawa rozgrywała się w ramach relacji kapłana obrządku z wyznawcą i badaczem. W obu przypadkach chodziło o naruszenie pewnych niewidocznych dla mnie reguł, a w rezultacie niedopuszczenie mnie zbyt blisko. Jednak z drugiej strony sprawa rozgrywała się na szerszym planie, obserwatora rejestrującego i doświadczającego lokalnej rzeczywistości w jej kontrastach, znaczącym rozwarstwieniu. Tym, co działało na wyobraźnię, były odgłosy pustyni, pustka, a właściwie cisza. Ale również niewidoczna z początku ruchliwość. Kontrast między nieskończoną przestrzenią a nieoczekiwaną ruchliwością, bogactwem, żywotnością w danym miejscu. Zdałem sobie sprawę, że czasem to bliższe spotkanie odsłania swoje niezwykle żywotne fragmenty niewidoczne z daleka. Subiektywny charakter spotkania powoduje, że obiektem refleksji nie tylko stają się pytania „jak to jest?” lub „z czym miałem do czynienia?”, co raczej rozróżnienie wiedzy o nich od wiedzy z ich perspektywy.

Szukanie kontaktu z przedstawicielami miejscowej kultury to jedna sprawa. Doświadczanie sprzeczności lub dysonansów miejscowego świata poprzez obserwacje, ale i poprzez uczestnictwo lub zażyłość z przedstawicielami skonfliktowanych części społeczności, to druga sprawa. Zderzenie z inną rzeczywistością miało miejsce na małym miasteczkowym dworcu autobusowym:

W Tharad na dworcu poczułem, co to znaczy lądowanie na księżycu, lub pojawienie się pierwszego obcego człowieka w okolicy. Ludzie otoczyli mnie zwartym kręgiem, kątem oka zobaczyłem, że nie było wyjścia. To dziwne uczucie, co najmniej setka ludzi otoczyła mnie przed wejściem na dworzec autobusowy i oglądała mnie, dorośli, dzieci, starzy, kobiety i mężczyźni. Czas zamarł – to niewygodne odczucie, ale mogłem się tylko temu poddać. Trwało to ...wielki, poczułem setki oczu utkwionych we mnie ze zdziwieniem i pytaniem, co ja tu robię i o co mi chodzi. Nie padło żadne słowo, nieznaną, choć mocno nabrzmiała cisza. Po pewnym czasie odpuścili patrzeć i zaczęli się rozchodzić (dziennik, kwiecień 1992).

Wydarzenie to należy do kategorii życia w działaniu. Był w tym element całkowitego niezrozumienia. Zabrakło mi wówczas wiedzy o tym oddalonym od głównych

szlaków miejscu, warunkującym lokalną rzeczywistość. Kirsten Hastrup na chwilę zauważalnej rozłączności między kodem i terytorium użyła określenia „surowy moment”. Może on być nie tyle chwilą dezorientacji, ale „chwilą umiejscowienia w obszarze terenu badań rzutującą na podmiotowość i umożliwiającą niezapośredniczoną percepcję czegoś, czego nie można nazwać, lecz co przejawia się jako obecność” (Hastrup 2018: 51). W miarę szybko wyrwałem się z tej miejscowości i pojechałem do Diyodar. Tu znowu musiałem zmienić autobus, i znowu sensacja i zamieszanie. Kolejny autobus i duża ulga, bo wyrwałem się z tego niezwyklego zaułka Sanchore-Tharad-Diyodar.

Odniosłem wówczas wrażenie, że na granicy obu stanów zacierała się komunikacja. Być może w tle miało miejsce jakieś znaczące wydarzenie, o którym nie wiedziałem, a może wpływ miała bliskość granicy z Pakistanem. Z dzisiejszego punktu widzenia widzę w tym kontrast między spojrzeniem a odczuwaniem. To miejsce nie stanowiło dla mnie terenu badań, raczej tylko miejsce pomiędzy. Nie potraktowałem tego jako zbliżenia. Gdybym wybrał je jako teren badań, wszedłbym w kontakt wychodzący poza spojrzenie zza szyby autobusu, czy z perspektywy dworca autobusowego.

Tymczasem uczestnictwo w nocnych obrzędach pasterzy ku czci bogini pozwoliło mi na poznawanie rzeczywistości pozawerbalnie. Kontakt z grupą, w której prowadzimy badania, odbywa się najczęściej za poziomu słów. W przypadku braku swobodnego posługiwania się miejscowym językiem, kontakt nawiązuje się również poprzez reakcje pozasłowne. W pewnych sytuacjach kontakt pozawerbalny staje się istotnym medium komunikacji⁹. Człowiek bierze udział w codziennych zajęciach, nosi miejscowy ubiór, mniej lub bardziej świadomie przejmując i wykonując pewne gesty. Kiedy badacz ma mało czasu, stara się być jak miejscowi, jednak kiedy przebywa z miejscowymi dłużej, proces przejmowania gestów odbywa się w sposób dla niego samego niezauważalny i nieświadomy. W pewnym sensie staje się „nimi”. Poza gestami i zachowaniem, stawianiu się „nimi” sprzyja również zainteresowanie, rodzaj fascynacji, chęć głębszego zrozumienia „ich” świata.

Moje początkowe rozmowy w terenie sprowadzały się do próby zrozumienia przez nich, kim jestem, co robię i czego oczekuję od nich. To nie oznaczało wcale zgody na kontakt, raczej opór przed dzieleniem się swoim światem z badaczem. Próby usunięcia mnie z ich osiedli miały miejsce, niechęć istniała początkowo. Dopiero udział w świętach, także tych, o których profesjonalni przewodnicy ze stolicy niewiele mieli do powiedzenia, o których nigdy nie czytałem albo o których z różnych powodów niezręcznie było pisać, zmienił sytuację. Z obcego intruza powoli stawałem się „swoim”, choć nigdy do końca¹⁰. Udział w tych wydarzeniach oznaczał drogę w otwartą przestrzeń:

⁹ Helena Patzer wspomina o wiedzy „wypalającej się w ciele” (Patzer 2018: 122).

¹⁰ Na Podlasiu używa się słowa *prymak*. Oznacza to, że nie jesteś jednym z nich z urodzenia, ale jako *prymak* należysz do nich.

Jechałem autobusem o 14-tej z Hira Mamu. Jechała nim duża grupa rabari. Wysiedliśmy przed Lodhai i całą grupą poszliśmy pieszo. Po drodze, szukaliśmy studni. Było więcej rabari, więc co chwilę dyskutowali, która droga jest lepsza. Ze studni korzystali jacyś muzulmanie, kobiety prały (jedna), mężczyzna przyszedł posiedzieć przy studni. [...] Woda była mętna, więc wypilem tylko trochę. Odrzucało mnie. Poszliśmy dalej przed siebie. Świątynka Momay maty stała w szczerym polu pod drzewem – mała, nieco większa od Vachara Dady z Sanosary. Był tam już Asa Hira i paru znajomych rabari. Każdy nowo przybyły siadał przed wizerunkiem mata przez chwilę w skupieniu, dawał jakieś pieniądze, po czym wstawał i witał się ze wszystkimi ram ram. Na ten dżatar przychodzą Kachchi, Dheberiya i Wagadhiya rabari. Nie ma żadnej ofiary z kozła, jedzą chyba khira, chociaż dzisiaj nie dopytałem. [...] Poza tym nic, tylko czaj. Śpiewali całą noc, zaczęli jeszcze przed zmierzchem dla rozgrzewki. O zmierzchu była arti, którą celebrował bhopa. Księżyc prawie pełny wschodził na wprost Momay maty i powoli zataczał półokrąg na niebie, aż nad ranem znikł za górą. Wówczas też odprawiono ostatnią arti i odśpiewano ostatni dhor. Obie arti wyznaczały czas tego dżataru. Były dwie silne grupy celebrantów, rabari z Sanosary wspomagani trochę przez innych Kachchi oraz Dheberiya. Kachchi śpiewali głównie pieśni do bogini – dhor i robili to zespołowo, prawie bez użycia bębna. Dheberiya natomiast dużo używali bębna, często śpiewali indywidualnie z pogłosem chóru i nie zawsze to był dhor. Dużo było pieśni o Pabuji i o bhopach. Dało się natomiast zauważyć wyraźną rywalizację między nimi. Asa bhopa przewodził ludziom z Sanosara, a u Dheberiya było kilku bhopów. Dheberiya więcej też tańczyli i wydawali dziwne gardłowe dźwięki (hum) niż Kachchi. Intensywna świetna noc, mnóstwo wrażeń, prawie nie spałem (dziennik, kwiecień 1992).

Kobiety spały na ziemi tuż obok siebie, jak gdyby w razie czego miały się bronić. Niektóre z nich siedziały pochylone nieco do przodu, spały w tej pozycji. Miały na kolanach małe dzieci. Było to niesamowite – takie okrągłe ‘placki’ śpiących kobiet. Wszystkie spały na piachu, przykrywszy się od stóp do głów swoimi ldoi lub innym kocem. Zakończenie było piękne, rabari śpiewali właśnie dhor, kiedy bhopa rozpoczął arti. Robiło się jaśniej (dziennik, kwiecień 1992).

Czy moje nabyte umiejętności zachowania odpowiadały tamtej rzeczywistości? Nie do końca. Byłem znany w „mojej” wsi i może w okolicy. Jednak nie wśród koczowników pochodzących z innych regionów. Moja znajomość wielu aspektów życia rabari zaskakiwała nowo poznanych uczestników obrzędów, jednak to nie było podstawą zażyłości. Moim zdaniem znaczenie miało to, że znałem historie ich życia, choć nie w całości, ale także przeżyte wspólnie wydarzenia. Hira Mamu był człowiekiem, z którym miałem najlepszy kontakt. Był biedny, nie miał ani zwierząt, ani pola. Zatrudniał się sezonowo do pracy na roli. Miał dzieci, te zaś cierpiały na problemy z oczami. To częste w tym rejonie. Jego żona pochodziła z sąsiedniej wsi. Jego życie nie było lekkie. Podobnie

jak pewna część pasterzy z jego pokolenia, nie skończył 4 klas szkoły podstawowej. Był jednym z najlepszych śpiewaków, znał teksty wielu pieśni charakterystycznych dla pasterzy. Ich znajomość pochodziła z przeszłości, pamiętał, co śpiewali jego ojciec, wujowie i dzadkowie. Posługiwał się pamięcią i zawsze brał udział w obrzędach i w nocach, w których pieśni doprowadzały innych do transu. Miejscowy nauczyciel opowiadał mi, że kiedyś Hira Mamu prosił go, żeby ten w jego imieniu napisał list do mnie.

Asa Hira był starszy, ostatni bhopa starej daty we wsi. Nie pozwolił, by jego synowie poszli do szkoły, bronił tradycji pasterzy. Był świetnym śpiewakiem, czuwał nad integracją pasterzy ze wsi. Przyjaźniłem się z jednym z jego synów Kattrą. Młodsze pokolenie – wówczas 12–15-latków – uczyło się w szkole, poza dialektem sindhi, znali gudżarati oraz hindi. To oni zapisywali mi teksty pieśni. Część z nich uczyła się dalej, jednostki poszły do college'u. Większość jednak szukała pracy w mieście, głównie jako kierowcy ciężarówek lub riksów. Większość dostrzegała swoją przyszłość poza pasterstwem. Najbardziej ambitni chcieli przenieść się do Bombaju. Ale część, zwykle ktoś z braci, pozostawał we wsi i przejmował stada owiec, wielbłądów. Część uznawana za fachowców, była zatrudniona w państwowych fermach wielbłądów, wówczas pracujących też dla wojska.

Przytoczone historie pokazują próby poznania badacza w terenie, różne aspekty nawiązywania przez niego więzów. Trudno nazwać ten typ relacji, ale tak czy inaczej, był to rodzaj więzi niedoskonałej. Czy relację badacza z informatorem można jakoś nazwać?

Informatory nie stają się przyjaciółmi z dzieciństwa, ale część z nich pozostanie przyjaciółmi za sprawą ważnych chwil i przeżyć. Pozostaną ważni przez wzgląd na przeszłość i z powodu zażyłości, która istniała między nami w tych minionych, ale pamiętnych i budujących przyszłość okresach życia. Razem uczestniczyliśmy w rozmowach, obrzędach nocnych, pełni entuzjazmu, doniosłości wkraczania w kluczowe sytuacje badań w terenie. W takich sytuacjach powstaje więź i okazuje się na tyle mocna, że trwa, mimo iż kontakty odnawiamy co dwa lata albo rzadziej. Zawsze pozostaje między nami specyficzny rodzaj zażyłości – uśpionej, ale gotowej, by się odrodzić podczas kolejnego spotkania.

Różne poziomy powiązań

Z przytoczonych przykładów wynika, że zbieranie informacji i budowanie wiedzy opiera się przede wszystkim na spotkaniach z ludźmi. Wspólna wiedza przeszła przez filtr wzajemności i do pewnego stopnia posiada relacyjny charakter. Przebywając z rabari przez dłuższy czas, mogłem odnieść się do informacji dostępnych tylko tej grupie, do ich wiedzy, a także do wiedzy, którą zdobyłem o nich wcześniej.

Badania w Pakistanie i Indiach były dla mnie różnymi etapami pracy terenowej, próbą dotarcia w trudno dostępny teren i bycia zaakceptowanym przez badaną grupę. Podstawą różnicy był stopień zażyłości. W Pakistanie doświadczałem granic, przekraczania ich, choć nie do samego końca. W Indiach miałem dostęp do wiedzy

o pasterzach, jak i do „bycia w pozycji jednego z nich”. W pierwszym przypadku pozostałem częściowo na zewnątrz, nie docierając do właściwej grupy. Sztukę pomijania oznaczało tworzenie reprezentacji i publikacji na podstawie szczątkowej wiedzy, zewnętrznej, lub inaczej „wiedzy o nich”, choć pochodzącej od sąsiadów, ludzi należących do tej ziemi. W drugim przypadku, mając dostęp do bycia z nimi, sztuka pomijania oznaczała pomijanie moich wcześniejszych wyobrażeń. Utrata wyobrażeń powoduje, że na pomijaniu budujemy pełniejszy obraz rzeczywistości.

Osiągnięcie tego poziomu zrozumienia oznaczało moment, w którym uzyskałem wystarczający wgląd w praktyki ich codzienności, aby uświadomić sobie rozbieżność między moim rozumieniem (rzeczywistości i doświadczenia) a ich praktyką codzienną, której byłem świadkiem.

Spotkanie z odległą kulturą uświadamia nam procesy filtrowania kulturowego. Trudno rozstrzygać, co jest ostatecznym źródłem poznania badacza. Być może na pytanie, po czym poznać, że zachowujemy kontakt z badaną rzeczywistością, odpowiedź musi uwzględniać doznania pozawerbalne. Niezrozumienia wywodzące się z przebywania w odrębnym świecie postrzeniowym, wynikają z braku dostosowania lub adaptacji do innej przestrzeni fizycznej. Interpretuję to, co mówi Inny, w kontekście określonego zachowania i w określonej scenerii. Dalej przechodzę do prób zrozumienia, uzgodnienia znaczenia. Odrębność jest kwestią wewnętrznego postrzegania siebie, a nie sprawą fizyczności, chociaż fizyczność sygnalizuje granice.

Zaobserwowane w 1992 roku pierwsze nabyte formy wiedzy w terenie straciły aktualność. Co zostało? Ten świat został wypełniony więziami. Abstrakcyjne słowa oznaczające działania w terenie i ludzi straciły swoje znaczenie na rzecz konkretnych wydarzeń, rozmów, doświadczeń dzielonych z osobami. Pozostałem sobą, choć nowe doświadczenia wypełniły mnie nie tylko opowieściami i wspomnieniami, ale także rodzajem szerszej przestrzeni wewnętrznej, jaką zawdzięczam ludziom, przede wszystkim poznaniu ich sposobów percepcji i codziennych praktyk.

Bibliografia

- Davidson D. 2004. *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Davison R. 1997. *Desert Places*, Penguin Books: London.
- Demski D. 2007. *Obrazy hinduizmu: kultura i religia oczami radźputów i pasterzy*, Warszawa: IAE PAN.
- Demski D. 2020. Etnografia jako „sztuka pomijania”. Migawki z badań terenowych w Sindh (Pakistan), 1992 [w:] D. Demski, J. Derlicki, A. Woźniak (red.), *Antropologiczne wędrówki po „miejscach” bliskich i dalekich*, Warszawa: IAE PAN.
- Frater J. 1997. *Threads of Identity: Embroidery and Adornment of the Nomadic Rabaris*, New Delhi: Mapin Publishing.
- Godlewski G. 2016. *Luneta i radar. Szkice z antropologicznej teorii kultury*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

- Hall E. T. 2003. *Ukryty wymiar*, Warszawa: Muza.
- Hastrup K. 2018. Świadomość mięśniowa. Wytwarzanie wiedzy w Arktyce, tłum. E. Klekot, *Teksty Drugie*, nr 1, s. 127–153.
- Inhorn M. 2006. Defining Women's health: A Dozen Messages from More Than 150 Ethnographies, *Medical Anthropology Quarterly* 20, 3: 345–78.
- Irving A. 2018. Podróże dalekie i bliskie. Roz-czarowanie percepcją, wiedzą i ciałem, tłum. S. Sikora, *Teksty Drugie* 1, 173–200.
- Jackson M. 1998. *Minima ethnographica. Intersubjectivity and the anthropological project*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Mörrike F. 2016. Working misunderstanding and notions of collaboration. Towards a framework of working misunderstanding as analytical category for ethnographic insight, *Civilisations* 65 (1–2), 145–160.
- Patzer H. 2018. Napotkanie przedtekstowego. Budowanie wiedzy etnograficznej o migranckich światach troski, *Teksty Drugie* 1, 111–126.
- Rakowski T. 2018. Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej, *Teksty Drugie* 1, 16–39.
- Waterston A. 2019. Intimate ethnography and the anthropological imagination: Dialectical aspects of the personal and political in My Father;s Wars, *American Ethnologist* 46 (1), 7–19.

Autor:

Dr hab. Dągnosław Demski, Prof. IAE PAN

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Al. Solidarności 105, 00-140 Warszawa

e-mail: d.demski2@gmail.com

Maja Biernacka
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3808-8864>
Uniwersytet w Białymstoku
Instytut Socjologii

Agata Cieszewska, 2019, *Green belts. Zielone pierścienie wielkich miast*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, 296 stron, DOI 10.26343/9788379630868, recenzja książki

Odebrano / Received: 05.04.2021
Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Książka Agaty Cieszewskiej pod tytułem *Green belts. Zielone pierścienie wielkich miast* wydana została w 2019 roku nakładem Wydawnictwa Akademickiego Sedno. Stanowi ona próbę przedstawienia i systematyzacji wybranych instrumentów planistycznych, które nazywane są zbiorczym terminem *green belts*. Przyjęło się je tłumaczyć w polskiej literaturze przedmiotu jako zielone pierścienie. W wąskim znaczeniu termin ten stosowany jest w celu określenia okalających miasto niezabudowanych obszarów, które są wartościowe pod względem przyrodniczym i mają wysokie walory krajobrazowe oraz są atrakcyjne turystycznie, a jako takie spełniają ważne funkcje środowiskotwórcze.

Warto podkreślić, że nie chodzi jedynie o środowisko przyrodnicze rozumiane jako całość kształt ożywionych oraz nieożywionych, a wzajemnie powiązanych składników przyrody, ale również sprawa dotyczy środowiska społecznego, a wraz z nim kulturowego, instytucjonalnego itd. Co więcej, podczas gdy polski przekład sugeruje, że struktura ma charakter domknięty, termin angielski ma szersze zastosowanie i dotyczyć może zarówno struktur domkniętych, półotwartych i otwartych, a ponadto przyjmujących różne kształty, czy to pasa, pasma czy klina.

Autorka słusznie zwraca przy tym uwagę na fakt, że przyjęte w języku polskim określenie „pierścien” nie jest literalnym tłumaczeniem angielskiego wyrazu *belt*, który oznacza „pas”. Polska wersja językowa powstała jako bezpośrednie nawiązanie do inicjatywy zalesiania okalających stolicę gruntów w celu stworzenia Zielonego Pierścienia Warszawy. Podjęta została ona w ramach prac Biura Odbudowy Stolicy, wprowadzonych po drugiej wojnie światowej ze znaczącym wkładem wybitnego architekta i urbanisty Witolda Plapisa, któremu przypisuje się również zaproponowanie samego terminu. W związku z niespójnościami terminologicznymi, jakie wiążą się z powyższą różnicą, a dotyczyć mogą opisu poszczególnych form, autorka uznała za właściwe pozostawienie w języku polskim terminu „zielony pierścien” w odniesieniu do okalającego miasto pasa terenów zielonych i traktowanie go jako tłumaczenie angielskiego *green belt*, natomiast przy przedstawieniu rozwiązań przyjmujących inne kształty, zdecydowała się pozostać przy nazwach przyjętych w języku angielskim.

Poza modelem otaczającego miasto rdzeniowe zielonego pierścienia (*green belt*), wyszczególnia i omawia kolejno: model zielonych klinów (ang. *green wedges*), model zielonego serca (ang. *green heart*), model zielonego pierścienia obszarów chronionych (ang. *green belt of protected areas*), model sieci ekologicznej obszaru metropolitalnego (ang. *green belt of ecological network*) oraz model zewnętrznej granicy rozwoju zabudowy (ang. *urban growth boundary*). Przedstawione są one w postaci enumeracji, choć pierwszy z nich stanowi według terminologii przyjętej w języku angielskim kategorię obejmującą dwa spośród powyższych modeli.

Każde z tych rozwiązań planistycznych pozwala na swój sposób niwelować negatywne skutki urbanizacji, między innymi dzięki wymianie i poprawie jakości powietrza, retencji wody, a także ochronie i odtwarzaniu obszarów cennych pod względem różnorodności biologicznej oraz łączności ekologicznej i przyrodniczej w krajobrazie zarówno pod względem strukturalnym, jak i funkcjonalnym. Niebagatelna jest też ich rola w kształtowaniu środowiska społecznego. A mianowicie stanowiąc mogą one – i coraz częściej postrzegane są jako – obszary wielofunkcyjne, które mają zasadniczy wpływ na jakość życia w mieście. W szczególności zapewniają warunki do edukacji przyrodniczej i zwiększania świadomości ekologicznej, ale też pozwalają na promowanie i podtrzymywanie związanych z nią wartości oraz stylu życia obejmującego wypoczynek i uprawianie sportu na świeżym powietrzu, a w konsekwencji pozwalają na krzewienie w społeczeństwie kultury zdrowotnej. Pozwalają też na uprawę płodów rolnych, skracając łańcuch w relacjach producent – konsument bądź pozwalają na łączenie ich funkcji poprzez *prosumpcję*, czyli bycie jednocześnie producentem i konsumentem dóbr.

Wdrażanie tego rodzaju instrumentów, a także prowadzenie badań naukowych na ich temat staje się coraz bardziej nagłą potrzebą w obliczu konieczności zatrzymania kryzysu klimatycznego, procesów degradacji środowiska naturalnego oraz zanikania gatunków. Gdy mowa o środowisku przyrodniczym, sprawa dotyczy przede wszystkim niwelowania negatywnych skutków urbanizacji i tak zwanego „rozlewania się miast”, jak określa się ten proces w ślad za angielskim terminem *urban sprawl*.

Cieszewska prezentuje ewolucję koncepcji zielonego pierścienia począwszy od traktowania go w XIX wieku jako remedium na niepokojący stan higieny życia w wielkich miastach, wynikający zwłaszcza z braku kanalizacji i dostępu do czystej wody, a także zanieczyszczenia powietrza oraz niedostatku powszechnie dostępnych miejsc wypoczynku. Interesująco pisze o wypracowywaniu i wdrożeniach pierwszych rozwiązań planistycznych tego rodzaju w pierwszej połowie XX wieku, aby wreszcie omówić ewolucję koncepcji w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku, związanej z procesami decentralizacji miast oraz powstania współczesnej struktury miasta metropolitalnego. Podkreśla, że obok funkcji strukturotwórczej, która obejmuje ochronę terenów otwartych, ekspozowane jest współcześnie znaczenie budowania powiązań przyrodniczych, które zapewniają podtrzymanie migracji gatunków między miastem a strefą podmiejską. Wskazuje na renesans funkcji żywicielskiej, choć w jej nowym wydaniu, to jest jako związanej z rozwojem rolnictwa miejskiego, a także funkcji higienicznej, polegającej na utrzymaniu czystych i zdrowych terenów otwartych okalających miasta, co jest tym bardziej istotne wraz ze zmianami klimatu, które sprawiają, że zielonym pierścieniom przybywa funkcji.

Autorka przedstawia zróżnicowanie sposobów zastosowania koncepcji zielonego pierścienia tworzonego wokół miast lub w obrębie tkanki miejskiej, podpierając się szczegółowo omawianymi przykładami z różnych części świata, zarówno z Europy, Azji, Australii, jak i Ameryki Północnej oraz Południowej. Jeśli chodzi o Europę, dotyczy to Londynu, Manchesteru, Paryża, Berlina, Wiednia, Frankfurtu, Rzymu, Kopenhagi, Sztokholmu oraz Randstadu, czyli niezabudowanej przestrzeni między Amsterdamem, Rotterdamem i Utrechttem. Przykłady azjatyckie to Pekin, Hongkong, Seul, Tokio, australijskie – Sydney, Adelaide i Melbourne, a amerykańskie – Portland, San Francisco, Austin, Ottawa, Ontario's Greenbelt, stanowiącego tereny chronione na południu prowincji Ontario, a ponadto São Paulo. Po ich szczegółowym omówieniu autorka podjęła się wypracowania zestawu modeli zielonych pierścieni, które stosowane są na świecie, wraz z ich charakterystyką i zestawem pełnionych funkcji, a następnie omówiła dobre praktyki i specyfikę najbardziej skutecznych rozwiązań.

Na szczególną uwagę zasługuje część książki, w której Cieszewska – posłużwszy się dziesięcioma europejskimi studiami przypadku oraz dodatkowo przykładem Warszawy – analizuje potencjał środowiska przyrodniczego do kształtowania zielonych pierścieni w wybranych strefach buforowych miast. Za cel stawia sobie zweryfikowanie, czy w otoczeniu miast, w których wdrożona została koncepcja zielonych pierścieni, faktycznie występuje specyficzna dla niej struktura przestrzenna, cechująca się określonym udziałem terenów rolnych, ekosystemów naturalnych i półnaturalnych oraz terenów antropogenicznych. Czyni to poprzez analizę sposobów użytkowania oraz określenie wskaźników krajobrazowych umożliwiających ocenę potencjału tych terenów do pełnienia czterech podstawowych funkcji zielonych pierścieni: żywicielskiej, środowiskotwórczej, ekologicznej i rekreacyjnej.

W badaniu struktury krajobrazu w obszarach metropolitalnych z koncentracją na sposobach użytkowania i pokrycia terenu autorka posłużyła się bazą CORINE Land

Cover (CLC) dla roku 2006, z przyjętym poziomem szczegółowości na poziomie 3., w którym dla całej Europy wyróżniono 44 klasy pokrycia terenu. Źródłem wykorzystanych przez nią danych były zasoby Europejskiej Agencji Środowiska (*European Environment Agency*, EEA). Dane te zostały zweryfikowane za pomocą interpretacji wizualnej zobrazowań satelitarnych. Ponieważ w przypadku dwóch ośrodków miejskich – Londynu i Manchesteru – dane z 2006 roku nie były dostępne, aby uzyskać porównywalny materiał, wykorzystano i poddano aktualizacji dane CORINE Land Cover z 2000 roku. Autorka ma świadomość ograniczeń rozdzielności tej bazy utrudniających czy uniemożliwiających mapowanie mapowania i czyni wzmiankę o dyskusji na ten temat w literaturze przedmiotu. Uznaje natomiast pozyskany materiał jako wystarczająco szczegółowy na użytek swej publikacji. W przeprowadzonych analizach wykorzystane zostały również dane o innych cechach środowiska związanych z ukształtowaniem terenu oraz formami ochrony przyrody. Źródło informacji o ukształtowaniu terenu stanowił numeryczny model terenu SRTM (*Shuttle Radar Topography Mission*), który został uzyskany z portalu CIGIAR-CSI (*CGLAR Consortium for Spatial Information*). Dane zostały opracowane przez NASA/USGS (*U.S. Geological Survey*) w 2003 roku. Autorka wykorzystwała wersję numerycznego modelu terenu 4.1 z 2008 roku, w której oryginalne dane zostały poddane dodatkowej korekcie w postaci uzupełnienia brakujących informacji wysokościowych. Pobrane zostały arkusze o rozpiętości 5 stopni, które zostały następnie zmozaikowane, czyli połączone w celu uzyskania ciągłości przestrzennej analiz. Jeśli chodzi natomiast o ochronę przyrody, jako jej jednolite formy dla całej Europy przyjęto obszary Natura 2000, określone na podstawie EUNIS (*The European Nature Information System*) Natura 2000, z bazy danych dostępnej na stronie EEA aktualizowanej w 2012 roku.

Następnie Cieszevska rozważa możliwości wdrożenia w Polsce koncepcji zielonych pierścieni. W tym celu poddaje analizie potencjał środowiska przyrodniczego wybranych miejskich obszarów funkcjonalnych, to jest tam, gdzie tego rodzaju struktury mogą zostać wypracowane zgodnie z założeniami Koncepcji Przestrzennego Zagospodarowania Kraju (KPZK 2030). Przeprowadzona została ona podobnie jak poczyniono to w odniesieniu do przypadków miast w innych państwach europejskich. Przy tym na użytek analizy potencjału kształtowania zielonych pierścieni w miejskich obszarach funkcjonalnych największych miast Polski wykorzystano dane z innych źródeł niż w przykładach europejskich. Autorka opierała się na materiałach pozyskanych z Bazy Danych Obiektów Ogólnogeograficznych (BDOO), z aktualizacją z 2011 roku. Analizy obejmowały właściwości pokrycia terenu, jego ukształtowania, a także występowania wód oraz obszarów chronionych. Zawartość w bazie informacji o granicach administracyjnych pozwoliła autorce przyjąć za pola odniesienia nowe granice miejskich obszarów funkcjonalnych, a nie strefy buforowe, jak poczyniono w europejskich studiach przypadków. Pociąga to za sobą dodatkowe różnice metodologiczne. Sprawa w szczególności dotyczy odmiennych kategorii pokrycia terenu w BDOO niż te, które zastosowano

w CORINE Land Cover, co zostało nie tylko zasygnalizowane w książce, ale usystematyzowane w postaci tabelarycznego porównania tychże kategorii.

Zestawienie umożliwiło zweryfikowanie, na ile struktura przestrzenna okalająca największe polskie ośrodki przypomina strefy buforowe, gdzie została już wprowadzona w życie koncepcja kształtowania zielonych pierścieni. Następnie autorka dokonała przeglądu zastosowanych rozwiązań w polskich miejskich obszarach funkcjonalnych oraz przedstawiła studium przypadku, którego przedmiotem jest Miejski Obszar Funkcjonalny Ośrodka Wojewódzkiego Warszawy wraz z delimitacją zielonego pierścienia Warszawy.

Książka Agaty Cieszewskiej dotyczy rozwiązań planistycznych, które wypracowane są i poddawane dyskusji nie tylko na poziomie poszczególnych ośrodków miejskich, ale też struktur państwowych i ponadpaństwowych. W kontekście działań Unii Europejskiej tematyka ta wpisująca się powinna znakomicie w nową strategię rozwoju o nazwie Europejski Zielony Ład. W zasadzie sprowadza się on jak dotąd do określenia przez instytucje unijne ogólnych założeń, celów i kierunków rozwojowych, które wypracowane zostały już po publikacji tej książki. Poruszane problemy z pewnością powracać będą wobec konieczności podejmowania konkretnych działań wdrożeniowych na poziomie poszczególnych państw UE i różnych szczebli władzy, w tym samorządów miejskich.

Publikacja ta może zainteresować nie tylko urbanistów, zwłaszcza zajmujących się kształtowaniem terenów zielonych oraz ekologów, geografów, ale także ekonomistów i socjologów zainteresowanych sposobami oraz tendencjami kształtowania tkanki miejskiej. Stanowi też cenną lekturę dla przedstawicieli władz i działaczy społecznych oraz samorządowych, dla których nie jest obojętny stan środowiska naturalnego. Warto ją też czytać przez pryzmat potencjału badawczego na użytek prac interdyscyplinarnych, zwłaszcza łączących kompetencje specjalistów z zakresu gospodarki przestrzennej z tymi, których osią zainteresowań jest czynnik ludzki.

Autorka:

Dr hab. Maja Biernacka

Zakład Socjologii Organizacji i Instytucji

Instytut Socjologii

Uniwersytet w Białymstoku

Plac Niezależnego Zrzeszenia Studentów 1, 15-403 Białystok

e-mail: m.biernacka@tlen.pl

Janusz Barański
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6917-4557>
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Omówienie pracy: Grażyna Ewa Karpińska, Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, 2019, *Grembach – etnograficzny przewodnik po łódzkim osiedlu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 255

Odebrano / Received: 19.04.2021
Zaakceptowano / Accepted: 05.10.2021

Formuła przewodnika etnograficznego jest nowatorską propozycją Grażyny Ewy Karpińskiej i Aleksandry Krupy-Ławrynowicz, nieistniejącą bodaj nigdzie indziej w literaturze antropologicznej. Jest wersją *public anthropology*, antropologii publicznej, o którą od dawna apeluje Robert Borofsky, rodzajem pisarstwa antropologicznego przyjaznego czytelnikowi, który nie zdobył szlifów w tej dyscyplinie wiedzy. Ta właśnie formuła pozwala między innymi na dotarcie do szerokiego odbiorcy w propagowaniu tematów charakterystycznych dla antropologii, lecz również przekazywaniu wiedzy na temat jej specyfiki zakresowej, metodologicznej, teoretycznej. *Public anthropology* jest zarazem specyficzną wersją *applied anthropology*, antropologii stosowanej, tutaj jednak aplikowanej nie na zasadzie diagnoz eksperckich, lecz przestrzeni dialogu między badaczem a odbiorcą przekazywanej wiedzy. Daje przy tym szansę na poszerzenie wiedzy o antropologii i jej rozpowszechnianie, co jest niezwykle ważne w polskich realiach, w których dyscyplina ta, rozpoznawana wciąż głównie pod nazwą „etnografia”, kojarzona jest nieodmiennie z Kolbergiem, dawniejszą Cepelią i być może współczesnym disco polo.

„Etnograficzny przewodnik” jest nie tylko rozprawą antropologiczną, lecz również zasobem bardzo rzeczowej wiedzy cenionej przez miłośników krajoznawstwa (historia dzielnicy, historyczne plany, szata roślinna itd.), może zatem zaspokoić ciekawość pasjonata lokalnej historii, geografii czy botaniki. Uwzględniono jednak i inne, ważniejsze z antropologicznego punktu widzenia sfery życia dzielnicy i jej mieszkańców. Ujawnia się to w prezentacji życia rodzinnego i publicznego, aktywności gospodarczej, pracy, handlu, czasu wolnego, rozrywek kulturalnych, urbanistyki, architektury i innych sfer życia przedstawionych w ciągu historii Grembacha sięgającej XIX wieku. Załączone liczne zdjęcia ukazują przy tym tak mało znaną urokliwość Łodzi, która – odwrotnie do tego wizerunku – zwłaszcza w ostatnich dekadach pełniła dyżurną rolę polskiego Detroit, miasta upadłego, zrujnowanego, brzydkiego. Lecz nietknięte zębem czasu „kocie łby” starych ulic, pamiętających jeszcze niemieckich mieszkańców miasta, w których języku należy upatrywać etymologię nazwy dzielnicy, ręczne pompy uliczne, niewielkie kamieniczki przeczą temu stereotypowi. Tutaj autorki wywiązały się rzetelnie z jednego z zadań antropologa – między innymi podważania opacznych opinii, klisz, uprzedzeń, utartych wizerunków.

Pewna część pracy poświęcona jest historii dzielnicy, prezentowana w niezwykle drobiazgowy i wszechstronny sposób. Dotyczy to zwłaszcza dziejów najnowszych, których poznanie antropolog zawdzięcza nie tylko archiwom, lecz i częstokroć naocznym świadkom. Do perełek informacji o nie tak przecież odległej historii, jakim było na przykład międzywojnie, należy choćby wzmianka o fakcie zbudowania kilku domów robotniczych z rozebranego ceglanego komina fabrycznego. To jeden z jakże ważnych elementów niełatwego życia codziennego klasy pracującej tamtej doby, pokazujący zarazem oddolność rozmaitych inicjatyw, samopomoc, taktykę radzenia sobie, jak powiada Michel de Certeau, do którego znajdziemy tutaj odwołania. I słusznie, w końcu „przewodnik” skupia się na badaniu codzienności, co było też przedmiotem głównego zainteresowania słynnego francuskiego badacza.

Czytelnik może mieć silne wrażenie emocjonalnej więzi badaczek i zarazem narratorek z miastem i przedstawianą dzielnicą, gdzie odrapane, podupadające kamieniczki, dawne i współczesne kuchnie i inne wnętrza mieszkalne, przydomowe ogródki ukazywane są w kadrze fotograficznym oraz w słowie komentarza niemal z czułością. Nie bez związku z tym pozostaje mrówczy charakter pracy archiwalno-etnograficzno-socjologicznej wykonanej przez Karpińską i Krupę-Ławrynowicz. Na osobną uwagę zasługuje współczesna dokumentacja fotograficzna – ilustracja wizualna prezentowanej dzielnicy. Czujnemu oku etnografa nie umykają najdrobniejsze szczegóły dokumentujące życie codzienne dzielnicy: zieleń, estetyka, graffiti, wnętrza mieszkalne, detale architektoniczne, przydomowe ogródki, podwórka ... Chciałoby się rzec, iż autorki zaglądnęły niemal w każdy kąt, nie pomijają niczego i robią to z pasją.

W „etnograficznym przewodniku” nie mogło zabraknąć wymiaru społecznego życia dzielnicy: stosunków narodowościowych, tak silnie obecnych w krajobrazie

kulturowym Łodzi aż po wybuch II wojny światowej, historii rodzinnych, stosunków sąsiedzkich, relacji z mieszkańcami innych dzielnic, obyczajowości, życia towarzyskiego.

Mimo swojego „przewodnickiego” charakteru praca jest na wskroś antropologiczna. Wprawdzie dominuje w niej warstwa opisowa (lecz najlepszego etnograficznego szlif), obecne są jednak niezbędne odwołania do klasyki myśli filozoficznej, socjologicznej, antropologicznej, folklorystycznej, która z powszedniej codzienności uczyniła pole badawcze o najwyższym potencjale kreowania ludzkich światów (m.in. koncepcje Simmela, de Certeau, Geertza, Kowalskiego). Autorki świadomie posługują się tutaj określeniem „miejska kultura ludowa”, zapożyczonym od Pierre’a Mayola, którego rozumienie kultury robotniczej pojawia się w pracy. Zresztą wyłożone w niej rozumienie codzienności klasy pracującej można uznać za polski odpowiednik koncepcji francuskiego badacza.

Praca wykonana przez Karpińską i Krupę-Ławrynowicz, przedstawiona na kartach „Grembachu”, jest lokalną wersją projektu badań kultury robotniczej, zainicjowanego z górą pół wieku temu przez Richarda Hoggarta. Jego ważne dzieło o kulturze angielskiej klasy pracującej nie wyszło jednak zasadniczo poza własne wspomnienia badacza, wyrosłego w tym środowisku, ubrane wszakże w interesująca szatę literacką, którą Hoggart jako literaturoznawca nadał swojemu dziełu. Autorki „etnograficznego przewodnika” nie tylko wyszły poza ujęcie historyczne czy wspomnieniowe podobnej problematyki, to jeszcze uzbrojone w metodologię badań etnograficznych pozyskały w trakcie pracy terenowej bezpośrednio informacje o teź historii, równocześnie rysując kształt środowiska robotniczego – przed rokiem 1989, a post-robotniczego dziś. Zarazem posłużyły się archiwalnymi metodami badań (dokumenty, prasa, fotografie itp.), dokonując dzięki temu gruntownego wysycenia danych empirycznych, które dodatkowo podlegają dzięki temu w większym stopniu weryfikacji, tutaj niejako samoistnej, na poziomie faktograficznym. To zresztą pozwala na uchwycenie przemian, jakie miały miejsce w ciągu XX wieku, czego miłośnik Łodzi sięgający po „Przewodnik” po Grembachu czy jakiejś innej ekumenie nie znajdzie w podobnej acz standardowej wersji (możliwe zresztą, że takowego po prostu nie ma). Rzecz to ważna z punktu widzenia poprawności metodologicznej humanistyki, natomiast w przypadku antropologii pierwszorzędna. Tutaj autorki preferowały warstwę rzeczywistości szczególnie ważną z antropologicznego punktu widzenia, sferę światów wyobrażonych domagającą się rekonstrukcji i/lub dekonstrukcji za sprawą szkielek i oka badacza. To te właśnie światy okazują się światami prawdziwymi w tym rozumieniu, że dzięki obecności podzielanych wartości, norm, znaczeń ich subiektywność obiektywizuje się, poprzez dzielenie pewnego światobrazu staje się subiektywnie rzeczywista, jak by uznali Berger i Luckmann.

Autor:

Prof. dr hab. Janusz Barański

e-mail: j.baranski@iphils.uj.edu.pl

Informacje dla autorów / Information for Contributors

Journal of Urban Ethnology jest pismem otwartym dla badaczy miejskiej kultury zarówno w jej wymiarze teoretyczno-metodologicznym jak i szczegółowej analizy aspektów kultury miasta. Etnologia/antropologia miasta rozumiana jest szeroko, nie tylko w odniesieniu do kultury środowiska stricte miejskiego, ale uwzględniająca także problematykę rozprzestrzeniania się miejskiego stylu życia na inne środowiska społeczno-kulturowe, w tym np. na małe miasteczka czy wieś. Na łamach JUE zamieszczamy teksty o charakterze teoretycznym, metodologicznym, analitycznym, komparatystycznym, empirycznym. Drukujemy artykuły, które jeszcze nie były publikowane.

Redakcja wstępnie kwalifikuje artykuły pod względem ich zgodności z profilem tematycznym i z wymogami formalnymi pisma oraz z zasadami stawianymi publikacjom naukowym. Następnie kieruje je do recenzentów zewnętrznych. W procesie recenzowania obowiązuje zasada *double-blind review* oznaczająca, że autorzy i recenzenci nie znają swych tożsamości; w pozostałych przypadkach recenzent podpisuje deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów. Recenzji podlega koncepcja pracy (wybór tematu, założenia), metodologia (wybór metody, jej zastosowanie), narracja (jasność wyводу, styl wypowiedzi), redakcja tekstu (adekwatność tytułu, podział tekstu na części, adekwatność przypisów). Recenzent w formie pisemnej określa warunki dopuszczenia artykułu do druku lub jego odrzucenia. W przypadku uwag autor zobowiązany jest do ustosunkowania się do nich.

Ostateczną decyzję o publikacji artykułu bądź jego odrzuceniu podejmuje redakcja, kierując się opiniami recenzentów i odpowiedziami autorów. W przypadkach kontrowersyjnych redakcja może powołać dodatkowego recenzenta.

The Journal of Urban Ethnology is a periodical addressed to the researchers of urban culture with regard to both its theoretical and methodological dimension and the detailed analysis of various aspects of urban culture. Urban ethnology/anthropology are understood broadly, not only in reference to the culture of a strictly urban environment, but also with regard to issues of the dissemination of urban lifestyle to other socio-cultural environments, including small towns and villages. The JUE publishes theoretical, methodological, analytical, comparative and empirical texts. Articles published in the JUE have not been published elsewhere.

The Board of Editors makes a preliminary selection of articles in relation to their conformity with the thematic profile and the formal requirements of the periodical and with the standards of scholarly publication. Subsequently the articles are forwarded to outside reviewers. The process of reviewing texts submitted to JUE follows the double-blind review rule, i.e. the identities of the authors are unknown to the reviewers and vice-versa; in other cases, the reviewer signs a statement on the absence of a conflict of interests. The reviewed aspects are: the concept of the study (choice of topic, assumptions), its methodology (selection and application of the method of analysis), the narration (clarity of argumentation, appropriateness of style) and editorial correctness (suitable title, division into subsections, footnotes). The reviewer submits his/her opinion in writing, stating the reasons for the article's rejection or the conditions that must be met for it to be accepted for publication. The author is requested to comment on the reviewer's remarks. The final decision on the acceptance/rejection of the text is taken by the Board of Editors based on the reviewers' opinions and

Redakcja zastrzega sobie prawo do wyboru, skracania i redagowania tekstów.

Autorzy publikacji powinni ujawnić wkład poszczególnych osób w powstanie publikacji, przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej, polegającej na nieujawnieniu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź wskazaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowiska naukowego.

Journal of Urban Ethnology jest rocznikiem. Autorom publikującym na łamach Journal of Urban Ethnology nie są wypłacane honoraria, jednakże Wydawca udostępnia nieodpłatnie Autorowi – plik pdf artykułu do upowszechniania.

Pełne treści numerów archiwalnych oraz szczegółowe informacje dla Autorów dostępne są on-line:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

Journal of Urban Ethnology jest także dostępny za pośrednictwem RCIN:
<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/75042?language=en#description>

the author's comments. If a controversy arises, the Board of Editors may appoint another reviewer.

The Board of Editors reserves the right to select, abridge and edit the submitted texts.

The authors are obliged to disclose the participation of third parties in the creation of the text; the responsibility for complying with this duty rests chiefly with the author submitting the text. If the lack of scholarly diligence in the form of ghostwriting or guest authorship is detected, the Board of Editors is obliged to apprise the academic milieu of this infringement of professional ethics.

The Journal of Urban Ethnology is an annual. Publication of an article in JUE is unpaid, but the Publisher shall make accessible to the Author with no remuneration – a PDF- file of the chapter for dissemination.

Full texts of archival volumes of the JUE and detailed information for the authors are available online:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

JUE is also available via RCIN:
<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/75042?language=en#description>