

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 20



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

**STUDIA ETNOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE**

Tom 20

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 20

pod redakcją

Agnieszki Pieńczak i Magdaleny Szalbot

REDAKTOR NACZELNY

Maciej Kurcz

RADA NAUKOWA

Zygmunt Kłodnicki
Gábor Barna
Zuzana Beňušková
Letiza Bindi
Marcin Brocki
Irena Bukowska-Floreńska
Kinga Czerwińska
Daniel Drápala
Anna Drożdż

Zenon Gajdzica
Petr Janeček
Iwona Kabzińska-Stawarz
Jan Kajfosz
Petr Lozoviuk
Stepan Pavluk
Agnieszka Pieńczak
Aleksander Posern-Zieliński
Marek Rembierz

Klaus Roth
Halina Rusek
Tadeusz Siwek
Rastislava Stoličná
Grzegorz Studnicki
Miroslav Válka
Stanisław Węglarz
Jiří Woitsch
Piotr Zawojski

SEKRETARZ REDAKCJI

Magdalena Szalbot

REDAKCJA

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny
Instytut Nauk o Kulturze
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn
tel.: (+48) 33 854 61 50
e-mail: seia@us.edu.pl

Spis rzeczy

Od Redakcji (Halina Rusek, Maciej Kurcz)

Profesor Irena Bukowska-Floreńska inicjatorką powstania „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” (Grzegorz Odoj)

Josef Niesyto: **Medicine Masks of the Iroquois People as Revealed by the False Faces Society**

Peter Salner: **Socialism and the Jewish Community in Slovakia**

Natalie Moreno-Kamińska: **Utracone, poszukiwane i odzyskane dziedzictwo kulturowe Łodzi przemysłowej na przykładzie Art_Inkubatora w Fabryce Sztuki**

Piotr Czepas: **Utracone w XX wieku. O przeszłości podbełchatowskich wsi przed wydobyciem węgla brunatnego (zarys problematyki badawczej na wybranym przykładzie wsi Wola Grzymalina)**

Daniel Drápala: **Niematerialne dziedzictwo kulturowe w kontekście badań nad kontaktami i sieciami społecznymi**

Grzegorz Studnicki: **Praktyki dokumentowania i wykorzystania dziedzictwa kulturowego Śląska Cieszyńskiego od początku XIX wieku do wybuchu II wojny światowej**

Ewa Kozik: **Wśród zapisków na marginesie: dziedzictwo „niepokornej” dyscypliny**

Janina Hajduk-Nijakowska: **Ekspansja ludyczności w kulturze współczesnej**

Natalia Zacharek: **Święcenie zwierząt w Mikstacie. Tradycja i współczesność**

Noty o autorach

Informacje dla autorów

Contents

From the Editors (Halina Rusek, Maciej Kurcz)

Professor Irena Bukowska-Floreńska, Founder of the Journal “Studia Etnologiczne i Antropologiczne” [Journal of Ethnology and Anthropology] (Grzegorz Odoj)

Josef Niesyto: **Medicine Masks of the Iroquois People as Revealed by the False Faces Society**

Peter Salner: **Socialism and the Jewish Community in Slovakia**

Natalie Moreno-Kamińska: **Lost, Sought, and Recovered: The Cultural Heritage of Industrial Łódź and the Example of Art_Inkubator in Fabryka Sztuki [Art Factory]**

Piotr Czepas: **Lost in the 20th Century: Concerning the Histories of Villages near Bełchatów Prior to the Mining of Brown Coal (An Outline of Research Topics Based on the Particular Example of the Village of Wola Grzymalina)**

Daniel Drápala: **Intangible Cultural Heritage in the Context of Studies of Social Contacts and Networks**

Grzegorz Studnicki: **The Documentary Practices and Usage of the Cultural Heritage of Cieszyn Silesia from the beginning of the 19th Century to the Second World War**

Ewa Kozik: **Among Notes on the Margin: the Legacy of an “Unruly” Discipline**

Janina Hajduk-Nijakowska: **Expansion of the Ludic Character
in Contemporary Culture**

Natalia Zacharek: **The Ritual of the Blessing of Animals in Mikstat:
Past and Present**

Notes on Contributors

Information for the Authors



Od Redakcji

Szanowni Czytelnicy,

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” ukazują się w cieszyńskiej siedzibie Uniwersytetu Śląskiego od ponad dwudziestu lat – za chwilę do rąk Czytelników trafi dwudziesty pierwszy tom rocznika. Czy to dużo? Wydaje się, że dwadzieścia lat pozwala nazwać to pismo dosyć młodym, jednocześnie jednak trzeba zauważyć, że czas ten przyniósł wiele doświadczeń. W ciągu ostatnich kilku dekad następowały, z nieznanym dotąd przyspieszeniem, przeróżne przemiany we wszystkich sferach życia ludzi, zamieszkujących każdy zakątek świata. Dobrym czasopismem można nazwać takie, które nadażą za tymi procesami – do tej grupy niewątpliwie należy zaliczyć „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. Problematyka w nich poruszana tworzy – zgodnie z tytułem – szeroki i barwny wachlarz tematyczny, od przejawów kultury ludowej, tożsamości małych i tych najmniejszych społeczności lokalnych do społeczno-kulturowych skutków procesów globalizacyjnych. Od dyskusji nad światowym dziedzictwem kulturowym do poszukiwania istoty pograniczy etnicznych i narodowych. Od dyskusji nad trwaniem sztuki ludowej do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak istnieje kultura ludzka i jakie przechodzi przemiany.

Przyszedł czas, kiedy warto podjąć refleksję nad przyszłością cieszyńskiego czasopisma: czy ma podążać niegdyś obraną, dobrze znaną drogą, czy też dobrze byłoby wytyczyć nowe ścieżki poszukiwań naukowych? Odpowiedź nie może budzić wątpliwości – pora na zmiany. Warto zachować w pamięci symbol tych dwudziestu różnorodnie skomponowanych tomów – stylizowany kołowrotek w każdym tomie w odrębnej kolorystyce – i otworzyć nowy rozdział w dziejach czasopisma, które przekazuję w dobre ręce – dr. hab. Macieja Kurcza, prof. UŚ, pełniącego do niedawna funkcję dyrektora Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, a obecnie zastępcy dyrektora w Instytucie Nauk o Kulturze w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

Halina Rusek

Redaktor naczelna SEiA w latach 2012–2018

To ogromny zaszczyt, a zarazem wyzwanie stawać na czele periodyku już ukształtowanego i z ugruntowaną pozycją. Wszystko jednak musi się zmieniać. Mam tego pełną świadomość. Niektóre z projektowanych zmian mają charakter krajowy, a naturę biurokratyczno-polityczną. U progu trzeciej dekady XXI wieku etnologia w Polsce przestała być uznawana za samodzielną dyscyplinę naukową. To wielkie rozczarowanie, które powinno skłonić rodzime antropologiczno-etnologiczne środowisko do jeszcze bardziej wnikliwej i krytycznej oceny aktualnej rzeczywistości, w której ta dyscyplina (i to nie tylko w kraju) stała się obiektem ataków ze strony pewnej odmiany kulturowego konserwatyzmu. Także nasze czasopismo będzie przypominać o specyfice etnologii i antropologii oraz ich roli w wynajdywaniu „nowych sposobów myślenia” o świecie. W większym stopniu niż dotychczas w naszym czasopiśmie będziemy się koncentrować na konkretnych wycinkach rzeczywistości. Ufam, że ujęcie monograficzne pozwoli skierować światło na bardziej aktualne problemy, a także przerzucać swego rodzaju intelektualne mosty między etnologią a takimi dyscyplinami, jak kulturoznawstwo, religioznawstwo, literaturoznawstwo czy historia. Co uważam obecnie za jeszcze bardziej konieczne niż kiedyś. Inne jakościowo zmiany powinny się pojawić ze względu na dynamikę globalnego rynku wydawniczego oraz wzbierającą potrzebę parametryzacji dorobku naukowego. A zatem. Będziemy dalej zmieniać się w duchu „otwartego dostępu” oraz wychodzić naprzeciw globalnym monopolistom wydawniczym i ich bazom danych. Co pragnę jednak podkreślić – nie zapominamy o wypracowanej przez środowisko polskich etnologów tradycji. Będziemy też nadal publikować przede wszystkim w języku polskim, znacząco jednak zwiększając liczbę tekstów czy całych numerów w języku angielskim – najważniejszym systemie komunikacji w światowej nauce. Zapraszamy do współpracy badaczy i badaczki z Europy Środkowej, a także oczywiście spoza niej. Życzylibyśmy sobie, aby nasze pismo było wciąż silnie związane z najbliższym regionem. Miejsce przecież do czegoś zobowiązuje. Cieszyn – siedziba czasopisma, a zarazem ośrodek etnologii Uniwersytetu Śląskiego – to miasto, które można traktować jako symbol projektu o nazwie „Europa Środkowa”. Pozostaje jeszcze żywić nadzieję, że nasz periodyk będzie spełniał oczekiwania etnologów i antropologów zarówno w kraju, jak i poza jego granicami. Zapraszamy do lektury dwudziestego tomu „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”, pragnę zaanonsować już teraz tom dwudziesty pierwszy, który w całości zostanie poświęcony czasoprzestrzennej kategorii nocy.

Maciej Kurcz

Redaktor naczelny SEiA



Profesor Irena Bukowska-Floreńska inicjatorką powstania „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”

Zasadniczym przedmiotem zainteresowań badawczych i życiową pasją Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, wybitnego etnologa i antropologa kulturowego, jest Górny Śląsk, któremu poświęciła swój potencjał naukowy i twórczą energię. O kulturze tego regionu i jego mieszkańcach pisała książki, publikowała poświęcone tej tematyce liczne rozprawy i artykuły w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych, ekspertyzy, raporty, recenzje. W czasie swoich wieloletnich badań nad funkcją tradycji w społeczeństwie nowoczesnym poddawała wielostronnej analizie różne aspekty dziedzictwa kulturowego społeczności industrialnych. W dużym stopniu zajmowała ją także szeroko pojmowana problematyka z zakresu antropologii miasta i ekologii kulturowej. Bogaty dorobek naukowy Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej dotyczy w szczególności kulturowych uwarunkowań tożsamości regionalnej, systemu wartości, rodziny, religijności, postaw twórczych i aktywności kulturalnej, zagadnień pogranicza kulturowego, degradacji środowiska kulturowego i społecznego, dynamiki przemian społeczności przemysłowych, a także analizy stanu i potrzeb tudzież perspektyw etnologicznych badań śląskoznawczych. Nie ulega wątpliwości, iż działalność naukowo-badawcza Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej i uściślenia teoretyczne, jakich dokonała, traktując całościowo i syntetycznie problematykę tradycji kulturowej przemysłowych rejonów Górnego Śląska, stanowią niebagatelny wkład w rozpoznanie i zrozumienie istoty śląskiej kultury.

Irena Bukowska-Floreńska w latach 1955–1960 studiowała etnografię na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Początkowo Jej studia związane były z Katedrą Etnografii Słowian i zespołem naukowym prof. Romana Reinfussa, kierownika Instytutu Sztuki PAN. Przyczyniło się to do rozwoju Jej zainteresowań polską sztuką ludową i podjęciem dodatkowo studiów na kierunku historia sztuki, których słuchaczką była w okresie od 1957

do 1959 roku. Od trzeciego roku studiów etnograficznych, dzięki inspirującym wykładom i ćwiczeniom prof. Andrzeja Waligórskiego, ucznia Bronisława Malinowskiego, zaczęła uczęszczać na otwarte seminaria prof. Kazimierza Dobrowolskiego. Ukierunkowało to Jej sposób postrzegania i interpretowania kultury jako całości badanej nie tylko opisowo, lecz także przez stosowanie podejścia funkcjonalnego i integralnego. Dyplom magistra etnografii uzyskała w roku 1960 na podstawie pracy „Przemiany kulturowe w urzędowaniu wewnątrz domu chłopskiego we wsi Skotniki (Kraków dzielnica Podgórze) w latach 1880–1960”, napisanej pod kierunkiem prof. Dobrowolskiego.

W październiku 1960 roku Irena Bukowska-Floreńska podjęła pracę w Muzeum w Zabrze, gdzie kierowała przez dwanaście lat działem etnografii, przechodząc kolejno wszystkie stopnie muzealne od asystenta do kustosa. W okresie pracy w zabrzańskim muzeum prowadziła rozległe prace badawcze nad całokształtem zmiany kulturowej w środowiskach robotniczych i robotniczo-chłopskich w przemysłowych rejonach Górnego Śląska. W szczególny sposób skupiła się na sztuce niezawodowej robotników, odkrywając nieznaną dotąd szerszemu ogółowi jej dziedzinę – rzeźbę w węglu. Od lutego 1972 roku do lutego 1973 roku pracowała na stanowisku kustosa w Muzeum w Wodzisławiu Śląskim. I wreszcie w 1973 roku została mianowana kierownikiem Muzeum w Rybniku, reorganizując tę placówkę i nadając jej z czasem kierunek specjalizacji zgodny z zapleczem zabytkowym i odrębnym od innych śląskich muzeów. Z historii rzemiosła uczyniła dział wiodący w rybnickim muzeum. 17 maja 1976 roku obroniła na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pracę doktorską „Współczesna twórczość plastyczna środowiska robotniczego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego i Rybnickiego Okręgu Węglowego na przykładzie rzeźby”, której promotorem był prof. Józef Burszta.

W 1978 roku Irena Bukowska-Floreńska przeszła na stałe do pracy w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, na ówczesnym Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym. W roku 1989 Rada Wydziału Historycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza podjęła uchwałę o nadaniu Irenie Bukowskiej-Floreńskiej stopnia doktora habilitowanego nauk historycznych w zakresie etnografii na podstawie rozprawy „Społeczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska”. W 1992 roku Irena Bukowska-Floreńska objęła stanowisko profesora Uniwersytetu Śląskiego. Na podstawie dorobku naukowego, z rekomendacji tegoż Uniwersytetu, w roku 2009 uzyskała tytuł profesora.

Niezaprzeczalną zasługą Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej jest między innymi powstanie w roku 1995 kierunku etnologia (dziś etnologia i antropologia kulturowa) na Uniwersytecie Śląskim (kierunek funkcjonuje obecnie na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji zlokalizowanym w Cieszynie). Pani Profesor odegrała kluczową rolę w ukształtowaniu profilu naukowo-badawczego i dydaktycznego cieszyńskiego ośrodka etnologicznego, kierując najpierw Katedrą Etnologii, a później Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Z potrzeby popularyzowania i systematyzowania studiów śląskoznawczych, a także innych, zrodził się pomysł założenia pisma naukowego. Miało ono wypełnić istniejącą lukę. Wśród publikacji etnologicznych i antropologicznych zauważalny był bowiem brak na Śląsku stałego specjalistycznego wydawnictwa. Wydawnictwa, które nie tylko byłoby bieżącym odbiciem prowadzonych tu badań z zakresu etnologii i antropologii kulturowej, ale również prezentowało- by wieloaspektowe i interdyscyplinarne spojrzenie na ważne problemy szeroko rozumianej kultury współczesnej. Z tego też względu z inicjatywy Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej powstała w 1997 roku naukowa seria wydawnicza „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, firmowana przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ. W roku 2010 seria została przekształcona w czasopismo naukowe o statusie rocznika.

Tematyka podejmowana w ramach tego wydawnictwa, poprzez rozległy zakres zagadnień badawczych, miała stworzyć płaszczyznę dyskusji i wymiany doświadczeń o profilu mieszczącym się w perspektywie zarówno etnologicznej, antropologicznej, jak i folklorystycznej czy kulturoznawczej. W dużej mierze stało się tak dzięki licznemu gronu autorów reprezentujących różne instytucje naukowo-badawcze publikujących teoretyczne i empiryczne opracowania w kolejnych tomach czasopisma. Wraz z tym zaistniała także możliwość odzwierciedlenia współpracy naukowej śląskiego uniwersyteckiego ośrodka etnologów i antropologów z innymi ośrodkami w kraju i za granicą. Sposobnością do tego był już pierwszy zredagowany przez Profesor Irenę Bukowską-Floreńską, inicjalny tom „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”, poświęcony polskim pograniczom społeczno-kulturowym, problematyce tożsamości etnicznej, narodowej i regionalnej. Przeglądu stanowisk dotyczących badań różnych aspektów tożsamości mieszkańców pograniczy dokonało osiemnastu autorów reprezentujących etnologię, socjologię, historię, językoznawstwo i geografę.

Pod redakcją Profesor Ireny Bukowskiej-Floreńskiej ukazało się jedenaście tomów „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”. Tytuły poszczególnych tomów zapowiadają szeroką w swej perspektywie poznawczej etnologiczno-antropologiczną zawartość problemową:

Tom 1: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*. Red. I. Bukowska-Floreńska (współred. H. Rusek). Katowice 1997.

Tom 2: *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1999.

Tom 3: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1999.

Tom 4: *Przestrzeń kulturowego współistnienia*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2000.

Tom 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2001.

Tom 6: *Dawne i współczesne oblicze kultury europejskiej – jedność w różnorodności*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2002.

Tom 7: *Aktywność kulturalna i postawy twórcze społeczności lokalnych pogranicza*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2004.

Tom 8: *Miasto – przestrzeń kontaktu kulturowego i społecznego*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2004.

Tom 9: *Problemy ekologii kulturowej i społecznej w przestrzeni miejskiej i podmiejskiej*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2007.

Tom 10: *Problemy społeczne i kulturowe współczesnego miasta*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2010.


Tom 11: *Etnologia na granicy*. Red. I. Bukowska-Floreńska (współred. G. Odoj). Katowice 2011.

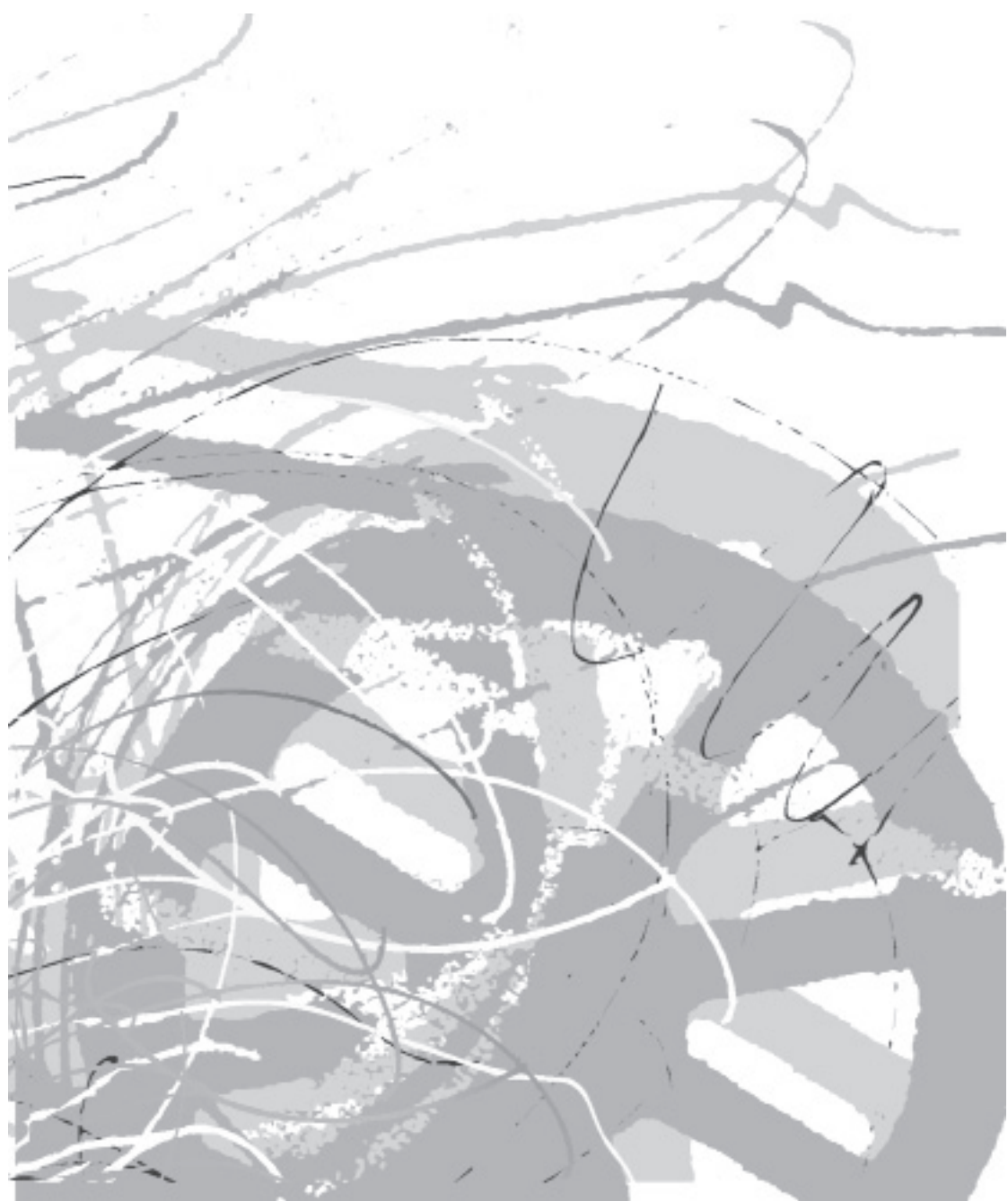
Profesor Irena Bukowska-Floreńska przez kilkanaście lat z dużym zaangażowaniem pełniła funkcję redaktora naczelnego „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”. Jej twórcze i z pasją podejmowane działania o charakterze merytorycznym i organizacyjnym doprowadziły do ukształtowania się specyfiki tego pisma, które utrwalając swoją renomę, dołączyło do grupy cenionych naukowych periodyków etnologicznych.

Grzegorz Odoj

Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-5835-6227>






Josef Niesyto

Independent scholar

Azilda, ON, Canada

 <https://orcid.org/000-0001-8582-8488>

Medicine Masks of the Iroquois People as Revealed by the False Faces Society*

Abstract: Present-day Iroquois are seeking to preserve traditional healing methods. Members of the False Faces Society routinely perform cleansing rituals using Hodo masks. The spiritual significance and proceedings of the rituals were conveyed by the employees of the Iroquois community center (Longhouse) and the fellow tribesmen gathered around these centers. The participants provided information on the ways of acquiring, crafting, invoking, storage, and honoring the sanctified, animated artifact – the mask. The author of the article confronts the current position of the Onondaga Reserve and the Grand River Reserve Iroquois with historical teachings. The elder generation of Indians has maintained their faith in the mystical power of the rituals, while the secularized new generation approaches them with a strong skepticism.

Keywords: healing magic, Iroquois masks, False Faces Society, Hodo, First Nations

Słowa kluczowe: magia lecznicza, maski irokeskie, False Faces Society [Stowarzyszenie Młynych Twarzy], Hodo, Pierwsze Narody

Grotesque masks are deeply rooted in the culture of Great Lakes Indians, with their origins dating as far back as ancient times. The masks have survived as an important element of traditional spirituality and are entrenched in currently practiced rituals. What messages did they carry and what significance has survived to this day?

One of the objectives of the recent research which was carried out at the Grand River Reserve and the Onondaga Reserve in Ontario, Canada, was to gather information that would permit the masks of traditional healers to be depicted. For this reason, the masks in the study were cataloged according to

* A self-funded study. The article was based on research conducted as part of author's own work.

their function, classification and aesthetics. It is worth noting that most common dissemination of knowledge is traditionally done verbally, which plays an important role in native culture.

The majority of the respondents (126) were people over 50 years of age, the middle group of the respondents (97) was aged between 35 and 50 years of age, and the smallest one (43) were young people between 16 and 35 years of age. Much valuable information was provided by members of the group of healers as well as employees of the community center. The number of inquiries performed in the two reserves varied, however, most of the interviews were conducted in the Grand River Reserve. The decision to focus the research in the Grand River Reserve was due to the fact that the area is inhabited by five Iroquois tribes: Onondaga, Oneida, Mohawk, Cayuga and Seneca. The Onondaga Reserve, on the other hand, was chosen because of its historical significance in the Iroquois Confederation (Haudenosaunee).¹

After compiling all the data collected in the field, the materials obtained permitted the use of comparative analysis method with limited scope of content. Such process allowed for the collection and critical interpretation of photographic data, as well as to explain the useful function of the masks, their classification and aesthetics. The study has also taken into account the religious purpose and use of the masks. Since the Christian community of the Iroquois has retained many customs of the pre-Christian era, the masks of traditional healers have become an actualization of the authentic Catholic religion and elements of traditional religious beliefs and rituals. In order to interpret and clearly explain the religious aspect of the role of the masks, the collected source material has been supplemented with ethnographic literature. In order to better understand the meaning and essence of this cultural phenomenon a phenomenological method has been used.

In 2013/2014 the Iroquois community from the Onondaga Reserve, which has been the subject of the field study, comprised of 498 permanent residents. The Onondaga Reserve is one of a few reserves that can be found on the historical lands of the Iroquois settlement. For this reason, the preserved culture of the healing masks deserved more attention. This tradition is also nurtured in other Iroquois reserves such as the Grand River Reserve.

Among North American Indians masks were commonly used in healing magic. Their owners often united together in various tribal associations, forming a specific group of healers. They performed in full costume on occasions of great tribal celebrations.

Depending on the ethnic group, masks of traditional healers performed two functions. First, they were typically shamanic accessories in ritualistic activities.

¹ Haudenosaunee (hoe-dee-no-show-nee) means "people who build a house." The name refers to a confederation or alliance among the six Indian nations that are better known as the Iroquois Confederation. Each nation has its own identity.

A healing specialist in such cases was sometimes a bit of a shaman, who by putting on an appropriate costume during a symptomatic dance practices “changed” the outer shell of his personality, by taking the shape of an animal. Usually the healer would dress up as such an animal (e.g., by wearing eagle feathers and decorating feet with claws of this bird). However, this did not take place during the healing sessions themselves, but – as the respondents mentioned – during recurring ceremonies which the healers would take part in as respected members of the community. In the first place, the initiation rites should be named here. Second, in many of the Indian tribes of North America, healers wore masks that depicted the demons of misery from which they were supposed to protect their people or prevent the spread of various diseases, or the diseases they wanted to heal. The masks were worn to scare off the evil spirit who saw the mask on the healer’s face and, as a result, fled in fear.

As a rule, therefore, healers’ masks looked revolting. They emphasized some kind of flaw in the demon’s face or its malicious character – the curved face carved in wood was sometimes an ugly grimace. At this point, we can pose the question: Why did the builders of Gothic cathedrals put carved images of gargoyles on the corners of the buildings? Likewise, the idea was that the evil spirits, seeing their own likeness, would avoid devoted places of worship from afar. Demonic masks, worn by healers, were also supposed to protect them from the undesirable effects of the evil forces they had to face. Similarly, the masks served no different function than the protective gowns worn by European doctors during vaccination campaigns against various epidemics.

The Iroquois can be considered true representatives of the healing masks beliefs and customs. As they settled in the Great Lakes Basin probably in the 16th century the Iroquois are a part of a distinct language identity. Originally, the Iroquois tribes migrated from the south, once settled they found themselves surrounded by vast territorial tribes representing a language of indigenous Algonquin – a group from the eastern part of North America. Therefore, in the 16th century, five Iroquois tribes – Onondaga, Oneida, Mohawk, Cayuga, and Seneca – merged into a defensive coalition and later, in the 18th century, the Tuscarora tribe joined that coalition. This type of union proved to be so durable that in the 17th century it began large-scale armed conquests at the expense of the Algonquian tribes, as well as those Iroquois tribes that did not join the League of Five Nations (later, League of Six Nations).

In colonial times, the Iroquois League generally maintained friendly relations with the British, while being a definite enemy of the French and tribes aligned with them. The friendly relations between the Iroquois and the British have determined the alliance that was formed during the American War of Independence. The victorious Americans have driven the Iroquois League and the tribes loyal to the British Crown out of their former territory. The exiled tribes migrated mainly to the opposite side of the St. Lawrence River, present-day

Province of Ontario in Canada, as well as to the State of Wisconsin in the United States of America. Only a relatively small number of Indians remained – those who fought alongside the Americans or remained neutral during the war. Today, their descendants are Iroquois living in nine reserves in the State of New York.

One of the nine is the Onondaga tribe that settled near the city of Syracuse. During the time of the League of Six Nations, Onondaga enjoyed a central position in the alliance. That position gave them the privilege of periodically holding meetings of the representatives of the Elders of the Six Nations. Also, members of the Onondaga tribe would hold the customary title of the Council Fire Guardians, giving them the status of honorary chieftains of the federation.

The information about the existence of healing masks in the Onondaga tribe dates back to the first accounts of 18th century travelers. In 1743 John Bartram noted:

[...] we were entertained by a comical fellow, disguised in as odd a dress as Indian folly could invent; he had on a clumsy vizard of wood colour'd black, with a nose 4 or 5 inches long, a grinning mouth set awry, furnish'd with long teeth, round the eyes circles of bright brass, surrounded by a larger circle of white paint, from his forehead hung long tresses of buffaloes hair, and from the catch part of his head ropes made of the plaited husks of Indian corn.²

The whole bizarre performance made such an impression on the pioneer that in his diary he described the night-time guest as a “goblin” (hobgoblin).³ It should be assumed that the chronicler had the possibility of detailed visual inspection of the mask. This occurrence is baffling since a European in the eyes of an Indian healer, was not allowed to have ritual contact with the healing artifact.

Traditional Healers

The most prominent and best known association of traditional healers among the Onondaga Indians, as well as other Iroquois communities in the USA and Canada, is the False Faces Society.⁴ This association has always been highly regarded by the Iroquois. In most of the reserves, it is the only healer's association that is consistent with the traditional religion, and which still operates and maintains its original function.

² J. BARTRAM: *Observation on the Inhabitants, Climate, Soil, Rivers, Productions, Animal, and Other Matters Worthy of Notice, Made by Mr. John Bartram, in His Travels from Pennsylvania to Onondaga, Oswego, and the Lake Ontario, in Canada 1743*. London, 1751; Printed from J. WHISTON and B. WHITE (reprinted at Geneva, N.Y. 1895), p. 43.

³ J. A. TUCK: *Onondaga Iroquois Prehistory*. Syracuse University Press, Syracuse 1971, pp. 9–10.

⁴ J. JAMESON: *Narrative of New Netherland (Contains Narrative of a Journey into the Mohawk and Oneida Country*. Charles Scribner's Sons, New York 1909), pp. 135–157, 1634–1635.

The primary task of the Society members is to appease the deities of wind and disease. These evil spirits, in Iroquois beliefs, send pestilence and misery to the people. The Indians were always frightened of them. Even now, as many informants have passed on, some believe in the fatal power of their spells.⁵

It is a common belief that these supernatural beings have no names. However, it should be assumed that their names are not spoken in the local community in order to prevent them from casting an evil spell. Many of the Grand River Reserve older generation informants were convinced that outside of the narrow circle of the initiated the lack of knowledge of these names was due to being simply forgotten by the Iroquois over time. To describe the names of these evil spirits, the synonym “False Faces” is used. In the Onondaga language, the word sounds like “Hodo” and the same word is used to describe the masks that represent these supernatural characters. This was confirmed by all the respondents. These spirits described by Iroquois informants are immaterial, elusive creatures, without bodies, such as humans or animals and without arms or legs, only having faces. Their faces are hideous and terrifying to anyone who looks at them. With their eyes, Hodos have the power to paralyze people who come into contact with them.⁶

The Iroquois believe that evil spirits are still present on their reserves, although it was becoming increasingly difficult to meet a person who would claim to have seen them.⁷ The general impression implied was that the respondents were not completely sure about the existence of Hodo. Among the Iroquois, the incidents of encounters with them are usually mentioned in the third person, adding that it was a long time ago, or not in this, but in another, neighboring reserve.⁸ At the same time, the respondents are of the opinion that it cannot be assumed that these spirits no longer exist, have vanished or simply left. They believe they still exist in the sphere of Indian settlements, but are only deeply hidden.⁹ Citing the elders of the Iroquois community, it should be noted that among the Onondaga, living four to five generations back, it was believed that Hodo lived in a large cave, located in a place far from human settlements. The air surrounding this cave was poisoned and anyone who came close to this cave immediately fell ill. Inside the cave, as it was told, there were carved figures of deities.¹⁰ Other informants reported that long time ago, hunters hunting in deep forest, far from the campsite, had seen supernatural beings – demons. In the

⁵ Information provided by: R. Z., O. from the Grand River Reserve.

⁶ J. HENDRY: *Iroquois Masks and Mask-making at Onondaga*. “Anthropological Papers” No. 74, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 191. Washington 1964, p. 365.

⁷ Information confirmed by respondents from the Mohawk tribe from the Grand River Reserve.

⁸ Information provided by: R.S., L.A., P.N. members of the Cayuga tribe from the Grand River Reserve.

⁹ Information confirmed by all respondents from the Onondaga Reserve.

¹⁰ Information confirmed by older respondents from the Grand River Reserve.

accounts cited by the storytellers, they encountered demons jumped from tree to tree and their long hair wafted terrifyingly in the wind.¹¹

Iroquois Myths and Stories

There are several myths that refer to the origins of the False Faces Society. The most famous of these myths, which is also passed on to the members of the Society itself, is that the Great Creator fought a duel with the First Hodo to prove to the disobedient spirit who is the rightful ruler of the world. Hodo's claim was that it was him, not the Great Creator, who fashioned the world and gave it life. In the course of the duel, the spirit tried to prove its power by summoning a distant mountain towards himself. After a failed attempt, the Great Creator proceeded. He summoned the mountain and secretly placed it right behind the demon's back. As the evil spirit turned with fury at God's call, he broke his nose by hitting a rock. Then his face twisted in pain. Citing informants, this story is very well known among the Iroquois.¹²

The style of the masks and their facial expressions reflect this mythical incident. The nose, whose grotesque size has already been noticed by Bartram, is often depicted as skewed and broken and the demon's "crooked smile" is in fact an image of his suffering.¹³

Consequences of the dispute

The Iroquois myth says that Hodo, punished for his pride, must henceforth appear with a disfigured face. The Great Creator, however, was able to turn this misfortune around for the good. Hodo has taught people to make masks in his own likeness, passing on to them the knowledge of how to heal illnesses and keep their misfortunes away. He also conveyed to the people the elements of the ceremony, during which the masks are still presented to the assembly to this day.¹⁴

Among the Seneca tribe in Ontario, the belief remains that the First Hodo still lives somewhere on the rim of the world, where he takes his giant steps from east to west, walking the path of the sun. Hodo walks with a long staff and carries a huge rattle made from the shell of a mud turtle. As he comes from the

¹¹ During many meetings with the inhabitants of the Onondaga Reserve, the author had the opportunity to obtain such information.

¹² Information confirmed by all respondents from the Grand River and Onondaga Reserve.

¹³ J. BARTRAM: *Observations on the Inhabitants...*, p. 43.

¹⁴ All members of the False Faces Society from the Grand River and Onondaga Reserve were of this belief.

east his face is red in the morning and black in the afternoon, as he looks back from the direction of the setting sun.¹⁵

The masks, worn by the members of the False Faces Society, are meant to “scare off” not only the demon, but also to create an impenetrable aura to protect the members of the community from various kinds of diseases. It seems that the purpose of making and storing traditional Iroquois masks becomes understandable only in the context of tribal cosmological beliefs. Masks are the main tool of social cohesion. They are an integral part of the traditional system of native beliefs. Despite the cultural diversity that exists in the League of Six Nations, a number of characteristics of the majority of the Iroquois community and their beliefs can be identified, namely, the concept of essential vital force, present in everything that exists in nature, rocks, animals, women and men, as well as the conviction that this spiritual force connects and enables communication between the sphere of supernatural beings, whose representative in relation to the Iroquois community is Hodo.¹⁶

The ritual ceremonies of the members of the False Faces Society are understood as a manifestation of the cosmological system through which the Iroquois can establish a beneficial relationship with Hodo and provide themselves and their loved ones with a more secure, ordinary life.

Based on the conviction of informants concerning the role the False Faces masks play in local communities, it can be assumed that they fulfill a similar role to traditional amulets, with the small difference that they are community, tribal based and not individual. For thousands of years mankind has believed and continues to believe in the power of amulets, symbolizing protection from evil and various diseases. The masks of the False Faces existing among the Iroquois, like the amulets in primitive communities, have undergone a gradual metamorphosis in mental, spiritual and physical realm. Successive generations blurred the original meaning and transformed it physically, creating a new, manipulated meaning devoid of power, handcrafted only as works of traditional art. However, the power of the ritual masks of the False Faces lies in the hopes placed in them. In addition, these masks possess the power of social awareness that supports them.

Although there are local variations in the rituals, classifications and styles of the False Faces in the various Iroquois communities, the essential elements of these masks are common to all Iroquois groups. It also appears that they have slightly changed since before colonization. The rituals of the Seneca and Onondaga groups are considered to be the best preserved, and they serve as a model for other communities.

¹⁵ W. FENTON: *Masked Medicine Societies of the Iroquois*. Smithsonian Report for 1940. Washington 1941, p. 420.

¹⁶ All the respondents from the Grand River Reserve were of the same belief.

Tasks and Responsibilities of the Society

In the past, the secret character of the Society was more evident than today. The members performed *ex officio* and always did so, using traditional masks to cover their faces. Their names were known only to the person coordinating the Society. It was a woman¹⁷ who was responsible for the storage and safekeeping of the masks secured in the Longhouse, the traditional sacred place of the Iroquois. Both the introduction to the Society and the possibility of leaving it were realized through sleep. Membership in the Society ended when the healer dreamt of leaving the Society. A similar rule applied when it came to the patient's treatment: the patient was suited to begin treatment only once he had a dream of Hodo.¹⁸

Traditional visits

With the exception of individual healing ceremonies, False Faces appeared in public three times a year. In spring and autumn, they drove diseases out of the reserves and visited all households. While they were visiting a house, they would start a fire and after that they traditionally sprinkled ashes on the house as a sign of their goodwill. Finishing their visit, they danced. As a token of gratitude, the household members gave them tobacco and corn meal, which they collected in pots. The entire home ritual took place in a playful atmosphere, not only the False Faces were allowed to joke around, so were the members of the families they visited.

Economic Position of the Society

Gathering tobacco, as a traditional trade activity among the Iroquois, used to put the False Faces Society in an economically privileged position, compared to the entire tribal community. The Society occasionally traded with neighboring Indian tribes. Excess tobacco supplies were traded, be it by sale, donation or exchange.

¹⁷ It is a relic of the traditional Iroquois social system in which, apart from the dominant position of warriors, elements of matriarchy coexisted. This information was confirmed by representatives of the older Indian generation from the Grand River and Onondaga Reserve.

¹⁸ Information confirmed by active members of the False Faces Society from the Onondaga Reserve.

The Traditional Costume of False Faces

When performing a ritual, apart from wearing masks False Faces sometimes wore old, tattered clothes. Occasionally, to make themselves look even more grotesque, they would stuff various objects underneath the clothes, for example, pans (it was this kind of outfit that made Bartram so amused). When performing the dance, as well as when crossing from house to house, each representative of the Society – in the likeness of the First Hodo – carries a rattle made from a turtle shell, as well as a staff to which miniatures of masks are attached.

New Year celebrations

A third way False Faces can be seen in the public is during their performance at the New Year celebrations. For this customary occasion the local community gathers in the traditional Iroquois Longhouse (community house). This celebration is presided over by members of the False Faces Society. At the beginning of the annual celebration, in an appeal one of the members asks Hodo, on behalf of the whole community, to take away the diseases with which he has been oppressing the people over the last year. After the invocation is said, he traditionally blows into the ashes as a sign that Hodo has taken away all the diseases and simultaneously signals to the community to offer the members of the False Faces tobacco in return. After the ritual of blowing into the ashes it was time for traditional dances accompanied by rattles and drums.¹⁹

From the moment the ceremony starts, several members of the Society acting as the Door Guardians begin to guard the door, so that none of those present will discreetly leave the celebration. The presence of all members of the Society is compulsory and they are required to participate in performing common dances. Those who refuse to participate in the dances are being knocked to the floor by other members of the Society and as a punishment are rubbed with ash, symbolizing the diseases of the past year.

The effectiveness of traditional rituals are largely determined by the personal talent of the individual and their performance.²⁰ It seems, however, that the very name “False Faces Society” is somewhat misleading, as it suggests that to the participants and performers of these rituals these practices are merely to imitate and entertain. Perhaps today, in the era of ubiquitous secularization, which came about as a consequence of the technological evolution, it is virtually the case in many such instances. Nonetheless, the members of local False Faces Societies take the ritual-enacted activities very seriously. From the moment of donning

¹⁹ Information confirmed by employees of the community center, called the Longhouse, in the Grand River Reserve.

²⁰ W. N. FENTON: *Masked Medicine...*, p. 422.

the masks, the members behave as if they really believed they were superhuman beings and in a way, experienced a personal transformation. It even happens that while performing a ritual dance they may enter into a trance.²¹

Sculptors and Masks

In the olden days, the very activity of carving the mask had a religious character. Many older sculptors recalled that the artist who carved the mask was subjected to various demands and restrictions, such as, sexual restraint, both before and after the process of crafting the mask.

The masks were carved from the trunk of a living tree, so that they would continue to live, like the mythical World Tree – an Iroquois symbol of peace and unity. The Iroquois usually used linden tree to make the masks because the fiber of this tree absorbs moisture and there is also a belief that this tree had healing properties.²²

The sculptor, having chosen the right tree, knelt at the roots of the tree and ceremonially smoked tobacco. After that he would tell the people around him the legend of the First False Face and ask the tree in the traditional prayer to entrust its life to him. Then, with an axe, he marked the shape of the future mask on the tree trunk. The chosen block of tree would then be separated from the trunk with the final decisive strikes of the axe.

Several informants, engaged in the traditional making of artistic masks, were convinced that if a sculptor manages to get a whole, unbroken piece of wood, and at the same time the tree will remain untouched, it means that the linden tree placed its life in the hands of a man. Such ceremonial activities initiating the carving of the masks are currently not practiced by Iroquois sculptors. They believe that the mask achieves its healing ability after all the purely technical tasks around mask-making are finished.

The sculptors, however, still observe the traditional ceremony named “Becoming a healer,” which is performed immediately after the mask is created. It involves smoking tobacco for the first time around the mask. The purpose of

²¹ Information provided by: L.P., D.A., Z.E., R.T. Cayuga Indians from the Grand River Reserve. From the point of view of North American Indians, the boundaries between the world of spirits and the world of living people were not clearly defined, because they were separated by a third, transitional world. A man, who had the right power or performed the appropriate rituals (as did the members of the False Faces Society among the Iroquois from the Great Lakes) could undergo transformation into some being and, as a result, be perceived as its real embodiment. The Indians of the Kwakiutl tribe and Haida from the North West coast believed that supernatural beings who created the world in the early times often take the form of animals or humans. In some dances, expensive wooden masks were used to illustrate this transformation. See. C. LÉVI-STRAUSS: *Drogi masek*. Łódź 1985.

²² Information confirmed by local sculptors from the Onondaga Reserve.

the smoke is to purify the mask. The next stage of the ceremony is to attach to it a bag filled with tobacco. Only after this action has been completed, a magical phrase is spoken over the finished work.²³

In the view of the informants who were willing to provide this information, the mask acquires the healing power after such a ceremony and becomes a sacred object that is used by the False Faces Society during the healing ritual.

Healing Capabilities of Masks

The Iroquois believe that a distinct spirit lives within the mask, whereas the mask itself lives thanks to a life given to it by the “maternal” linden tree. Masks kept in the ritual house should be fed regularly with corn meal. Authorized individuals check on regular basis if the masks are kept in dignified conditions. The caretakers have indicated that it is their duty to speak to the masks and routinely wipe their surfaces with wood-preserving sunflower oil.

Much of the information about the storage of the masks has been provided by the employees of the community center. According to them, it is essential to put the mask face down after performing the healing activities. Placing it in the opposite direction, face up, means summoning its death. From all the respondents asked, such an improper placement of the mask is considered to be an act of insult to a sacred object.

By placing the mask face down it is inherently neutralized, that is, the mask loses its power and is incapable of harming anyone. Furthermore, it is unable to initiate contact with Hodo inhabiting the mystical dimension. There is a common belief among the Iroquois as to how to approach masks hung on the wall. The masks should face the wall or be covered so that they do not influence people who happen to be in their gaze.

Only a small number of elderly informants were convinced that some masks are said to have the power to warn their owners about an imminent illness or death. Some of the respondents residing in the Onondaga Reserve, in support of this claim indicated that this ability manifests itself through perspiration on the surface of the mask, or the mask falling down from the wall by itself. Also, the masks sometimes react by speaking directly to the owner.²⁴

Among all the Iroquois tribes, there is a belief that the events that took place in one of the reserves in the Seneca tribe in the mid-20th century are true. The tale being told is about one particular mask held in storage, which was said to be

²³ Information E. R., N.O., L. M., S.T. from the Grand River Reserve.

²⁴ Information from employees of the community center, Longhouse, from the Grand River Reserve.

able to “contact and lecture” more recent, newer masks. Due to this extraordinary ability, it was kept in a separate location, away from other masks.²⁵

The Iroquois still believe that each mask retains its individual personality. In most cases it is a capricious personality. Masks are apparently always in a bad mood and people find it difficult to please them. Indians often call them “poison” because they cause their owners anxiety and various problems. Masks can be tamed by frequently nurturing and wearing them. An alternative way to tame the masks are sacrifices, that is, placing tobacco in a location above which the specific mask hangs.

The informants, who had the obligation to take care of the masks in the local community center, firmly stated that people mocking the masks or talking to them without due respect will face a punishment. That punishment can manifest itself in the form of illness, but would most often be in the form of spasms that cause facial deformities. Such afflictions can only be cured during a healing ceremony using that particular mask. Moreover, in order to alleviate its anger it was necessary to offer it a large quantity of tobacco.²⁶

Mask Aesthetics

The mainstream aesthetics of Iroquois seems to be avoiding healing masks. It is even difficult to talk about a style, which is common with the rest of the tribe’s artistic activity. Iroquois cultural products such as bowls, spoons, etc. are characterized by simplicity of style, while the magical masks have a refined form and reveal attention to detail. Such differences may suggest that the healing masks of the Iroquois have copied or adapted the ascetics from another tribe’s culture.²⁷

Jean Hendry, researching among the Onondaga tribe in the 1950s, believes that this is not necessarily the case. An equally sensible explanation is the relationship between form and function. Any portrayal of Hodo being powerful and

²⁵ Information confirmed by all the respondents.

²⁶ Information provided by N.A., P.H., F.O. from the Grand River Reserve. The history of tobacco usage is as old as human history. On the North American continent among indigenous peoples, there is no community in which tobacco would not form element of cultural identity.

²⁷ Whenever we have the opportunity to see the masks of the Iroquois Indians, the same question arises: Why these bizarre hair, eyes, or a tilted nose are a permanent feature in all types of masks? The questions will remain unanswered until we realize that, like Indian myths, masks cannot be interpreted by themselves – as isolated artifacts. The myth does not show meaning only from the point of view of the content itself, it acquires this sense only by placing it in some cultural group. Similarly, one type of Iroquois mask analyzed visually may be similar to other types, because it is a transformation of their contours and colors, thereby gaining its originality. Therefore, one can speak of assimilation of certain characteristics from another tribe. See C. LÉVI-STRAUSS: *Drogi masek...*, p. 10.

dangerous must reflect the attributes of these creatures, so it is obvious that the masks should have an emotional character that is not found in sculptures used in less dramatic circumstances.²⁸ This argument can be regarded as convincing, although the heterogeneous hypothesis of the origin of the healing masks within the Iroquois is not without merit either.

Notwithstanding the differences of some detail, all Hodos have some common features. The sculptures have deep ridges and the facial features, although clearly human, are always distorted or caricatured. The eyes are deeply embedded and surrounded by strips of sheet metal (this detail also fits in the 18th-century description quoted above), an elongated nose with a high and sharp bridge that can be bent in one direction (a reflection of the broken nose of the First Hodo). An even more distinctive feature of the mask are the lips, which can be freely bent, removed, skewed, or expanded. The lips can also be formed into a smile and often, protruding teeth or an extended tongue are added. Hodos faces usually exhibit deep wrinkles around the mouth or eyes and some of the masks have a sculpted comb made of bone on the forehead or nose. Horse hair, white or black, is attached to the skull and is hung in the form of two long curls. The masks are usually painted either black or red, but rarely both at the same time. If both colors are used, they are separated by a vertical line running along the center of the face.

A different style of masks, are healing masks made from woven corn husks. They symbolize the three spirits of harvest whose epiphanies are corn, beans and squash. The three spirits have taught the people to grow these crops. These masks are much less common than those made of wood. The members of the healing association who wore them have since passed on in the middle of the last century, without recruiting new members. In the Onondaga Reserve, however, several such masks are still used for healing purposes in the rituals of the False Faces.

In addition, there are also masks representing animals: bears, pigs or birds. These are naturalistic depictions. According to informants from the Grand River Reserve they may have originated from ancient healing associations that ceased to exist in the early colonial period.²⁹

Jean Hendry was of a similar opinion on this subject, complementing the information provided by the respondents with the fact that not all of the masks had healing functions – for example, deer skin masks were used to frighten disobedient children. The above statement seems very likely.

²⁸ J. HENDRY: *Iroquois Masks...*, p. 368.

²⁹ *Ibid.*, p. 369.

Classification of Masks

The early researchers recorded many different types of masks. Even Harriet Converse, who in 1892³⁰ was admitted to one of Seneca tribe's healing associations, gives them names according to their usage: Live, Doctor, Wind, Scalp, Clan, Harvest, Maternity, Night, Completing and Counselor.

However, Harriet successors in research of the Iroquois³¹ do not corroborate such a multiplicity of categories, citing only four different types: Doctor, Doorkeeper, Beggar and Dancer. The first two of the four represent the most revered masks, symbolizing the very first False Faces. For this reason, they play a key role in healing rituals. Mask of a Beggar, which refers to a person who collects tobacco donations, represents the so-called Faces of the Forest and, according to the Iroquois, is less powerful. Masks with warped lips and a crooked nose, with a dense network of wrinkles are the most common examples among the False Faces. They are used by Healers and Door Guardians during ceremonies. The Onondaga tribe often features expressions of faces with their tongue outstretched, while those bearing a comb on their forehead are typical of the Seneca people.

A specific group of masks are the "smiling" masks, with thick lips and drooping cheeks, mostly used by Onondaga. These masks are also known as "whistling masks" because their users whistled during the ritual dance. The masks with faces separated by a vertical line symbolize "a god whose body is torn in two,"³² one half belonging to the human world and the second half to the spirit world. These masks are rare (found at the Grand River Reserve in Ontario) and are not known in most Iroquois communities. They may have been adopted from one of the neighboring tribes, during a period of forced migration and growing interactions at the turn of the 18th and 19th centuries.

A certain mystery for ethnographers are "blind" masks, namely, masks with no eyes. They were originally used in the rituals of only one healing society. Allegedly the person wearing them displayed the ability to find hidden items. However, these masks have not been in use since the middle of the 19th century. The Onondaga Indians, while providing information to researchers in the next century, avoided revealing any knowledge about these masks.

³⁰ H. M. CONVERSE: *Myths and Legends of the New York State Iroquois*. University of the State of New York, Albany 1908.

³¹ According to Fenton, Doctor and Doorkeeper masks are the most sacred and take the leading parts in the curative rituals as they symbolize the First False Face. Those of the Beggar class represent the Common Faces of the Forest and are less powerful though they are also used for curing. Secret masks never appear in public ceremonies; their function and symbolism are unknown.

³² J. HENDRY: *Iroquois Masks...*, p. 370.

Despite the fact that some of the Iroquois attribute more power to black-colored masks and others to red-colored masks, most Indians believe that the colors of the masks do not have any significant role in rituals.

Social Status of Masks

The status of the mask increases with its age. The more times it is used, the more rites it passes; the more people it heals, the more it is valued, worshiped and revered. Therefore, masks that do not differ from each other in appearance, but have different functions, can, like people, “advance” with time. Respondents from the Grand River Reserve recalled cases known to them from the Onondaga Reserve when, for example a “Beggar” mask transitions to a “Doctor” or a “Doorkeeper” category. According to them it is a normal transformation that occurs amongst sacred objects which are the False Faces Masks.

However, the information about the aesthetics of the Iroquois healing masks are very scarce. It is based on observations made in the period when the Iroquois assembled in reserves were strongly influenced by acculturation, both in the internal, inter-tribal perspective and in the field of interactions with other tribes. A further difficulty is presented by the material that was used and its susceptibility to deteriorate.

As Hendry recalls (one of the first researchers on the subject at the Onondaga Reserve), she did not find masks older than one hundred years old,³³ and even those found were a great rarity, as masks had previously been destroyed by Christian missionaries and Indians themselves. Moreover, it is difficult to assess the age of a mask on the basis of sculpture itself, as many contemporary masks imitate older artifacts.

Nonetheless, there seems to be a general trend among mask-making. The first generations of masks were created in the likeness of the First Hodo, rendering in detail his painfully twisted face and broken nose. Later sculptors (the 19th century) deviated from this template, concentrating instead on individual afflictions of people healed with the masks.

The design of healing masks has also been influenced by contact with the Europeans. Although there are no artifacts representing the earlier period, it is known that the original masks were created by means of burning and scraping the wood. When French explorers and trappers brought with them metal tools at the beginning of the 17th century, it must have revolutionized the traditional sculpting techniques. One can assume that the very operation of sculpting with these tools became easier, making the masks more refined and subtle. As an

³³ *Ibid.*, p. 371.

example of this innovation can serve the visage of a face with a drooping lip and open-movable mouth.

Around the beginning of the twentieth century, masks have been clearly influenced by the stylistic patterns of the white man. An example of such an influence are the masks of faces with horns that evoke resemblance to European beliefs in the Devil.

The Religious Aspect of Mask-Making

In many ways, False Faces seem to serve the same purpose, as today they also evoke feelings of fear and command respect, just like they used to do in the culture of the indigenous people. Official characteristics of the healing rites have been preserved till today, the mythological and religious concepts underlying these rites are still known, and mask users generally follow traditional rules for their storage.

Many respondents from the Grand River and Onondaga Reserves recalled miraculous healings caused by certain masks or the extraordinary abilities of other masks. This information is kept by the Indians in the Community House, as evidence of the supernatural properties of the sculptures. Records of their wicked abilities are kept as well, illustrated with stories of what happened to people who offended them.

One informant mentioned a man whose face became skewered because he was mocking one of his masks. Another person, working in the community center, spoke of the case of a woman who suffered convulsions as she was making fun of members of the False Faces Society.

Storage of masks

The masks currently worn by members of the healers' association are kept together in a room called the "Hodos' Room" in the local community center. The majority of them were made for the Winter Solstice and all were fabricated in the traditional way by the members of the False Faces Society. The masks were placed face up on the floor of the community center and surrounded by tobacco smoke. Every mask has a bag of tobacco attached and bears signs of being fed corn meal. The zeal of the Indians in following the imposed rules applies even to those masks that are not in their possession.

Belief in the extraordinary healing power

Among sculptors, traditional False Faces masks are highly respected. Many informants mentioned the local folk sculptor Allison Thomas, who along with his colleagues – Iroquois sculptors, occasionally organized excursions to the museum in Alban to honor the ancient masks. He did so because, as he used to say, “for many years the masks had been neglected, one should speak to them and apologize by offering them tobacco.”³⁴ Such a visit to the museum testifies to his deep faith in the extraordinary healing power emanated by the masks.³⁵

A new manipulated dimension of masks

Nevertheless, despite the declaration of faith and scrupulous observance of traditional customs, there is evidence that old beliefs have lost their validity or have changed. Only a handful of informants mention the supernatural beings that the masks represent. Such neglect may be due to an unwillingness to provide information about the sacred nature to strangers, rather than to a lack of knowledge. As noticed, the informants were more willing to talk about the religious uses of the masks.

Those few respondents who mentioned Hodo by name used the past tense. They said that Hodo lived on the edge of the reserve, that they were sometimes seen in the forest, that older people dreamed about them – always suggesting that it was the past. A young sculptor quite openly expressed his doubts about the existence of these spirits, as he never saw them, even though he explored every part of the reserve. The same man has also openly expressed his doubts about the effectiveness of the rituals of the False Faces. He mentioned a ceremony that his parents prepared for him when he was a child, and ended his story as follows: “I did indeed get better, but of course I had been feeling ill for a long time and, eventually, I had to recover.”³⁶

Fear of carved masks

A very small number of informants emphasized the fear that can accompany people watching or touching the masks. The research showed that this group was made up of younger women. The respondents also mentioned that Allison Thomas’s wife was terribly afraid to be alone in the community center where the masks were kept. She thought she heard the masks talking to her at night and

³⁴ Information provided by many of the respondents of the older generation and confirmed by the staff of the ethnographic museum in Alban (Ontario).

³⁵ Information confirmed by employees of the ethnographic museum in Alban (Ontario).

³⁶ Information K.R. from the Mohawk tribe.

believed that they were the ones that brought about a blizzard that occurred one winter. Several other women called the masks “horrible” and said that they were dreadful, but it seemed that their reaction to the symbolism of the masks was not so much inherent but more feminine, due to the grotesque appearance of the sculptures. Older women, just like men, had a different perspective towards these extraordinary artifacts. They showed no fear or concern when they were beside the masks.

Given the likelihood that belief in the supernatural spiritual powers of the False Faces is no longer authentic and unconditional, there are obvious indications that some of the practices and beliefs have been borrowed recently, or at least have been established through external influences. Nowadays, members of the False Faces Society, and specifically sculptors, have access to literature relating to Iroquois masks and rituals, for example, by William N. Fenton and Pete Hest. Their curiosity and awareness of these ethnographic works was reflected in the interviews. One of these men reported that although nowadays in Onondaga the masks are called Hodo, their real name is Gagohsa (a Seneca term). This is true because this information must have been taken from the ethnographic literature.

Another informant, a folk sculptor, pointed out a distinct form of classification for the masks. He explained that the Onondaga tribe, of which he is a member, does not classify these masks by category: Doctor, Doorkeeper, Beggar and Dancer, because it is a classification used by the Seneca tribe. It is to be assumed that the artist has taken such information from literature, for instance, the work by Clark Wissler – *The Lore of the Demon Mask*.³⁷

It is highly likely that sculptors making traditional masks drew a lot of inspiration for “new ideas” from this type of ethnographic work and various other studies. This hypothesis was confirmed by many sculptors. They admitted that in the collection by Pete Hest, they found many suitable artistic forms for making masks. He himself, not being an Iroquois, encouraged folk artists to continue the art of sculpting masks and cautioned them not to sell ritual masks or let white people desecrate them by taking pictures of them.

Preservation of tribal tradition

A significant role in preserving the tribal tradition among the Iroquois (residing in reserves in the province of Ontario, Canada) is carried out by the False Faces Society. Its members are both experts, teachers and guardians of traditions in the local communities. It is because of their initiative that many community centers have formed groups of ten to twenty people who gather on winter evenings to cultivate their traditions. The meetings regularly take place in the room where the masks are hung. During such meetings they have a meal

³⁷ C. WISSLER: *The Lore of the Demon Mask*. Natural History, New York 1928 (4), pp. 339–352.

together, customarily a corn soup, learn traditional songs from the elders and become familiar with Iroquois folklore.

It is difficult to judge to what extent Pete Hest, a researcher and a connoisseur of the masks of the False Faces Society, is directly responsible for the survival of the Society itself among the Iroquois. He was undoubtedly an important figure in shaping the attitudes and activities of the young generation. One of the informants recalled a statement made by a young man during the researcher's stay in the reserve: "If Pete Hest's not ashamed to act like an Indian, we shouldn't be ashamed either."³⁸

The conducted interviews made it possible to demonstrate to the local community the authentic interest in Iroquois ethnography among Polish researchers. The field research that was conducted by the author was to some extent a continuation of the research started by Pete Hest.

Conclusion

On the basis of the research carried out, one can put forward a hypothesis that in the culture of the Iroquois the Masks of False Faces are undergoing a gradual metamorphosis in the intellectual, spiritual and physical realm. The outside influence of modern technological culture upon traditional beliefs and objects of worship, such as masks, is blurring the fundamental meaning and symbolism of these sacred artifacts. Furthermore, the present sculptors of the masks are altering them physically, establishing a new perspective that deprives them of the capacity to heal.

The presented material does not allow for a clear account of the attitude of present-day Iroquois towards the masks. The assessment of one's beliefs is always difficult, especially in this case. However, the very fact that most elders do not wish to talk about the masks and their rituals with outsiders suggests that they may still believe in the healing power of the sculptures, while the beliefs of the younger generation have already been gradually transformed.

The collected data show that the majority of contemporary Iroquois society makes a conscious effort to uphold traditional beliefs and customs.

³⁸ Information provided by the guardian and animator of traditional culture in the Grand River Reserve.

Bibliography

- BARTRAM J.: *Observation on the Inhabitants, Climate, Soil, Rivers, Productions, Animal, and Other Matters Worthy of Notice, Made by Mr. John Bartram, in His Travels from Pennsylvania to Onondaga, Oswego, and the Lake Ontario, in Canada*. London, 1743, 1751: Printed from J. WHISTON and B. WHITE (reprinted at Geneva, N.Y., 1895).
- BEAUCHAMP W.M.: *The Iroquois Trail, or Foot-prints of the Six Nations, in Customs, Traditions, and History, in Which Are Included David Cusick's Sketches of Ancient History of the Six Nations*, printed by Fayetteville, N.Y.: H.C. Beauchamp, 1892.
- BEAUCHAMP W.M.: *Onondaga Customs*. "Journal of American Folklore" 1888, Vol. 1(3), pp. 195–203. Manuscript, New York State Library, Albany.
- BIRKET-SMITH K.: *Function and the False-faces: A Classification of Onondaga Masked Rituals and Themes*. "Journal of American Folklore" 1966, Vol. 79(314), pp. 564–580, Manuscript, New York State, Library, The Oneidas.
- CONVERSE H.M.: *Iroquois Masks*. "Buffalo Express," October 18, 1899.
- CONVERSE H.M.: *Myths and Legends of the New York State Iroquois*, Ed. A.C. Parker. "New York State Museum Bulletin" 1908, Vol. 125. Albany.
- CONVERSE H.M.: *The Seneca New-Year Ceremony and Other Customs*. "Indian Notes" 1930, Vol. 7, pp. 68–86. New York: Museum of the American Indian.
- FENTON W.N.: *Iroquois Masks: A Living Tradition in the Northeast*. In *American Indian Art, from and Tradition: An Exhibition Organized by the Walker Art Center, the Indian Art Association, and the Minneapolis Institute of Art, 22 October–31 December, 1972*. Minneapolis, 1972b, pp. 42–47.
- FENTON W.N.: *Masked Medicine Societies of the Iroquois*. In *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1940*. Washington, D.C., 1941, pp. 397–430.
- FENTON W.N.: *Museum and Field Studies of Iroquois Masks and Ritualism*. In *Exploration and Field Work of the Smithsonian Institution in 1940*, pp. 95–100. Washington, D.C., 1941c.
- FENTON W.N.: *An Outline of Seneca Ceremonies at Coldspring Longhouse*. In *Yale University Publication in Anthropology* 1936, Vol. 9, pp. 1–23.
- FENTON W.N.: Review: Comments on Certain Iroquois Masks. Joseph Keppler. *American Anthropologist* 1942a, Vol. 44, pp. 118–119.
- FENTON W.N.: *Some Questions of Classification, Typology, and Style Raised by Iroquois Masks*. In *Transactions of the New York Academy of Science*, 2d ser., 18. 1956, Vol. 18, pp. 347–357.
- HENDRY J.: *Iroquois Masks and Maskmaking at Onondaga*. Anthropological paper no. 74. "Bureau of American Ethnology Bulletin" 1964, Vol. 191, pp. 349–409. Washington, D.C.
- JAMESON J.: *Narratives of New Netherland (Contains Narrative of a Journey into the Mohawk and Oneida Country)*. Charles Scribner's Sons, New York 1909, pp. 135–157, 1634–1635.
- Josef Niesyto's website, "A gallery of Iroquois masks." Fig. 1–14 [accessed: May 5, 2020], <http://josefniesyto.org/gallery/5/2/>.
- KEPPLER J.: Comments on Certain Iroquois Masks. *Contributions from the Museum of the American Indian*. Heye Foundation 12, 1941, Vol. 13(4), pp. 1–40.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Drogi masek*. Łódź 1985.
- MCGOWAN K., ROSSE H.: *Masks and Demons*. Harcourt Brace, New York 1923.
- RITZENTHALER R.E.: *Iroquois False-face Masks*. In *Milwaukee Public Museum Publications in Primitive Art* 3. pp. 1–71. Milwaukee 1969.
- ROGERS E.S.: *Masks: The Many Faces of Man: An Exhibition Presented by the Division of Art and Archaeology of the Royal Ontario Museum*, Toronto 1959.
- TUCK J.A.: *Onondaga Iroquois Prehistory*. Syracuse University Press, Syracuse 1971.
- WISSLER C.: *The Lore of the Demon Mask*. Natural History, New York 1928, Vol. 28(4), pp. 339–352.



Peter Salner

Ústav etnológie a sociálnej antropológie
Slovenská akadémia vied, Bratislava

 <https://orcid.org/0000-0002-6844-0235>

Socialism and the Jewish Community in Slovakia*

Abstract: This study is based on data acquired by the oral history method and discusses the reflections of two generations of Jews in relation to the socialist regime in Czechoslovakia (1948–1989).

The first generation is represented by people who had survived the Holocaust. The second generation is represented by the ‘children of the Holocaust’ (born 1945–1965). They grew up at a time when the political realm was completely dominated by the Communist Party. Their attitudes only changed with the invasion of Czechoslovakia in August 1968. This probe suggests differences which stem from contrasting life experiences.

Keywords: socialism, Jewish community, survivors, children of the Holocaust, emigration

Słowa kluczowe: socjalizm, społeczność żydowska, ocaleni, dzieci Holokaustu, emigracja

Sources

The study mostly utilises data that I have acquired by participating in two research projects aimed at the oral history method.¹ The first was an international project initiated by Professor Geoffrey H. Hartman of Yale University, whose

* This paper emerged as part of the Slovak Research and Development Agency Project 16-0345, Contemporary Views of Socialism.

¹ It is not my aim to give a detailed account of the genesis, development, and theoretical aspects of the oral history method. I will content myself with saying that it uses audio or video to record the testimonies of people who have had a firsthand experience with a specific historical era or event. Researchers then use these recordings in their analysis of the subject matter.

Slovak component was called “Oral History: The Fates of Those Who Survived the Holocaust.” As the name suggests, the purpose of the project was to create a video repository of people’s stories from the Shoah. All the recorded testimonies (including 148 from Slovakia) are stored in the Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies, which is part of Yale University.

In Slovakia the project took place from 1995 to 1997.² Converted to a text, the testimonies make up over 5,000 pages. Although the project was primarily focused on the Shoah, the interviewers also asked about the respondents’ lives before the Second World War and during the socialist era. This study centres on people who at the time of Communism’s rise in Czechoslovakia had already reached adulthood (meaning they were born before 1930). From the archive I have selected interviews which met the criteria of the study in terms of both quality and the age of the respondents.

I also use the oral history method in the ongoing Slovak Research and Development Agency Project 16-0345, Contemporary Views of Socialism.³ In this case, the interviews are focused on the children of the Holocaust, born between 1945 and 1960 (people who are in their sixties and seventies today). I have chosen the given age group because its representatives were educated at a time when the political realm was dominated by the Communist Party of Czechoslovakia (KSČ). During childhood and youth, many of them acquired the experience of “living with a mask.” They knew that the regime was forcibly promoting an ideology that did not correspond to the private convictions, life experience, and shared narratives of a large part of the adult population. As a result, parents, Jewish and otherwise, often instructed their children to act differently in public than they did at home. One of the respondents reflected on this reality as follows:

Of course I didn’t agree with the ideology. But we swallowed our pride and kept our mouths shut. I couldn’t even imagine that it would ever end – that we would live in a different regime. (SOS, Man 1947B)

In the long term, this approach often resulted in the fact that “the mask, intentionally or not, became part of the person’s identity. The wearer could not

² The Slovak testimonies are curated by the Milan Šimečka Foundation, which also coordinated the research project. For further details, see M. BŮTORA: *Svedectvá o holokauste* [*Holocaust Testimonies*]. In: IDEM: *Druhý dych* [*Second Wind*]. Bratislava 2010, pp. 394–425; P. SALNER: *Svedectvo tých, ktorí prežili holokaust* [*The Testimonies of Those Who Survived the Holocaust*]. „Slovenský národopis” 1995, vol. 43, pp. 445–460; P. SALNER: *Prežili holokaust* [*They Survived the Holocaust*]. Bratislava 1997; M. VRZGULOVÁ: *Nevyrozprávané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív* [*Untold Neighbours’ Histories: The Holocaust in Slovakia from Two Perspectives*]. Bratislava 2016.

³ This study uses data from the first 20 interviews I carried out in Bratislava and Košice – cities with the most populous Jewish communities.

and sometimes did not want to take it off even after the social and political strictures had disappeared.”⁴

In interpreting the opinions of the latter generation, I drew from one other important source apart from oral history, namely, the email correspondence that has been taking place since 2004 on the informal webpage *Stretnutie* (The Meeting), which was renamed as *Svetlo* (Light) in April 2009. The group was founded in 2004 by Jewish emigrants from Bratislava who had left the country after the August 1968 invasion of Czechoslovakia.⁵ Among the founders were people living in Australia, Canada, Israel, the USA, and different countries in Western Europe. Today the group has over 300 members who live in 18 countries across four continents. At the time of writing, the correspondence consists of more than 51,000 emails. Many of them deal with ethnologically interesting subjects such as emigration, adapting to life in a new environment, Jewish identity, antisemitism, but also memories of childhood and youth in socialist Czechoslovakia.

The Jewish Community after the Liberation of Czechoslovakia

After the liberation, members of the community had three options for their future:

1. Between 1945 and 1950, a number of religious communities, especially in smaller towns, disintegrated as a consequence of aliyah.⁶
2. A small part of the survivors stayed in Slovakia and maintained their faith and Judaist traditions.⁷ Even many of those who had abandoned their faith

⁴ P. SALNER: *Život s maskou* [Life with a Mask]. „Kultúrny život“ 1993, Vol. 10, p. 6.

⁵ From 1968 to 1971, 4,500 Jews emigrated from Slovakia (J.A. JELÍNEK: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí* [The Star of David under the Tatras. Jews in Slovakia in the 20th Century]. Prague 2009, p. 421). This amounted to over 50% of the entire Jewish community at that time. Only a small number settled in Israel. The vast majority had left for countries across the pond (Canada, US, Australia). In Europe, most were drawn to Germany and Switzerland, where attitudes towards immigrants were the most agreeable (for more, see I. BUMOVÁ: *Postoj ŠtB k emigrácii československých občanov v rokoch 1963–1983 (s dôrazom na Západoslovenský kraj)* [The Attitudes of the Communist Secret Service to the Emigration of Czechoslovak Citizens in 1963–1983 (with an emphasis on Western Slovakia)]. In: *E/Migrácie a Slovensko* [E/Migration and Slovakia]. Ed. D. LUTHER. Bratislava 2006, pp. 41–74; I. BUMOVÁ: *ŠtB a židovská mládež (na príklade Západoslovenského kraja v rokoch 1969–1980)* [The Communist Secret Service and the Jewish Youth (illustrated on the case of Western Slovakia in 1969–1980)]. In: *Židovská komunita po roku 1945* [The Jewish Community After 1945]. Ed. P. SALNER. Bratislava 2006, pp. 67–100).

⁶ See P. SALNER: *Židia na Slovensku po roku 1945 (Komunita medzi vierou a realitou)* [Jews in Slovakia After the Year 1945: A Community Between Belief and Reality]. Bratislava 2016.

⁷ Ibid.

continued to feel part of the Jewish community, though not of its religious component. After the ban on civil associations (including Jewish ones) in 1950,⁸ they had no other option apart from joining official religious communities. With their secular attitudes, they contributed to the gradual weakening of the communities' religious orientation (especially the Orthodox).

3. Another alternative was represented by the attempt at full assimilation, which was occasionally confirmed by baptism. The forms of the Jewish family had changed.⁹ After the liberation, incomplete forms prevailed. The survivors had to replace their original family members and recreate functioning family units. This resulted in many new endogamous and mixed marriages (which were often unequal in terms of age and social or religious circumstances), adoption of orphans, and also a large number of new-born children. In terms of form, these families did not differ too much from the wider society, although a more detailed analysis does reveal several distinctions. Most importantly, there is the disruption of intergenerational continuity, which resulted from the absence of grandparents,¹⁰ as well as from some survivors' decision to assimilate and others' decision not to burden their children with unpleasant stories and memories.¹¹ As part of the *strategy of forgetting* many parents did not talk to their children about matters concerning Judaism, even going as far as to hide their ethnic origin from them. The children would only find out about their Jewishness (and about their family history) later in life, often under unpleasant and surprising circumstances:

When my son was in secondary school, he didn't know that he was a Jew. After all, his mother wasn't Jewish. One day, his classmates called him a 'filthy Jew'. He was so shocked and surprised by the discovery that he said he was proud of it. (OH, Man 1937)

These circumstances resulted in the fact that some of the children of the Holocaust did not know and even rejected Jewish traditions. From the perspective of the community, they represent a 'lost generation.'

⁸ E. MANNOVÁ: *Spolky v období sociálno-politických zmien na Slovensku 1938–1951. (Analýza spolkových stanov)* [Civil Associations Between Political Changes in Slovakia 1938–1951 (Analysis of Federal Statutes)]. In: *Občianska spoločnosť na prahu znovuzrodenia* [Civil Society on the Cusp of Rebirth]. Ed. J. STENA. Bratislava 1992, pp. 27–29.

⁹ For more, see P. SALNER: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou* [Jews in Slovakia Between Tradition and Assimilation]. Bratislava 2000; IDEM: *Židia na Slovensku po roku 1945...*

¹⁰ Eva Umlauf recalls her sentiments (shared by other Jewish children) when her classmates travelled to spend summer holidays with their grandmas and grandpas: "[...] Because we had no relatives and certainly no grandmothers and grandfathers that we could visit" (E. UMLAUF, S. OSWALT: *Die Nummer auf deinem Unterarm ist blau wie deine Augen. Erinnerungen*. Hamburg 2016, p. 112).

¹¹ Parents did not talk to their children about 'improper' political subjects. That is why Jewish children were often quick to join the Pioneers and other youth organisations. What their parents – and many of their peers – viewed as "living with a mask," they viewed as a natural expression of their worldview.

In several cases, persisting fear of antisemitism led to baptisms of children born after the liberation.

I married a Catholic, and I have two daughters who were both baptised Catholic. I did that on purpose. I consider myself Slovak. My mother tongue is Slovak. I love this country, and I want to live here, but only as an equal citizen under the law. All that said, I've accepted the lesson of history – people never learn from their mistakes, and I don't want any of my descendants to go through what I had to go through. (OH, Man 1930)

My mother, a pure-blooded Jew, insisted that I baptise my son because you never knew when Hitler was going to come back, and being baptised could save my son's life. My daughter is baptised too. (OH, Man 1912)¹²

A great many Jews who had survived the Holocaust and stayed in Slovakia welcomed the new (and thus far unknown) regime. Some because they had left-leaning political tendencies during the interwar period; others because they wanted to express gratitude to the Red Army for the liberation. There was also a pronounced faith that Communism would be a guarantee of a better (and, more importantly, safer) future.

During the four decades of Communist rule, the regime underwent complicated developments, alternating between periods of repression (especially 1948–1956) and periods of gradual liberalisation (the 1960s). The latter period met its definitive end on August 21, 1968.

The Times as Remembered by the Survivors

Despite the time elapsed, the historical reality and atmosphere of the times find strong reflection in the memories of the survivors. The testimonies of most exude a positive expectation and a subsequent disillusionment. Here are several illustrative examples:

I was young. I was happy that we had survived the war and excited that we would finally have Communism. (OH, Woman 1920)

I had imagined, dreamed of the Soviet Union as a kind of promised land. Besides that, I was just very grateful, like many people who had taken part in the Uprising – antifascists and not all of them Jews... I was thankful to the Soviet Union for the liberation. (OH, Man 1916)

Because I had been a partisan (antifascist militiaman) during the Uprising, I later joined the Communist Party. I thought of the Soviets as our liberators and viewed them as the solution. Most

¹² In both cases, the baptisms took place in the 1950s and brought the families into the cross-hairs of the ruling regime. The parents were, nevertheless, more fearful of going back to the past than they were of the contemporary threats.

of us were later disillusioned, but it's undoubtable that we'd been quite hopeful in the beginning. (OH, Man 1924)

The change in attitude was especially manifest after the show trials of the 1950s.

It got even worse after the war, when people who had been on my side – or at least I thought they had; people with whom I had fought for socialism – suddenly began to view me as untrustworthy. They persecuted me because I had a different opinion and because I was Jewish. Despite all that talk of internationalism, Jews had suddenly become untrustworthy. It was very painful. During the war I knew that the enemy was right in front of me, but now they were all around, behind my back. My own comrades had turned on me. (OH, Man 1923A)

The following testimony of a pre-war member of the Communist Party of Czechoslovakia illustrates that the attitude shift represented a difficult and often painful process:

I would end by saying that I cannot conceive how someone can become a turncoat overnight – how they can go from being a Communist to being an anti-Communist or a nationalist or whatever; from being an atheist to being religious. My political transformation took a long time, and here I must paraphrase the Israeli writer Ephraim Kishon, who said that in Israel, parents learnt Hebrew from their children. I never learnt Hebrew, but my wife and I certainly became ardent anti-Communists thanks to our sons. (OH, Man 1923B)

The Times as Remembered by the Subsequent Generation

Children born shortly after the liberation grew up in the Communist regime, but they encountered Nazism, too, particularly through the physical and mental consequences suffered by their parents, as well as through the parents' talk of (or silence about)¹³ the Holocaust.

Both my parents were Holocaust survivors. They had both been in concentration camps. My father came back, but his health was very frail. He lived to be sixty-five and then died. My mother lived longer. But both of them had carried the trauma for their entire lives. And so they told me – especially my mother – about the tribulations they had gone through. (SOS, Man 1947)

This phenomenon had an even greater effect on another respondent:

My mother's health wasn't very good. Her eyesight came back after the stress and fear had passed. Fear is the worst thing a human being can experience. Fear for oneself, fear for one's children... So my mother's eyesight had come back, and she was in an adequate condition – she could function

¹³ For more on the phenomenon of talking vs. silence in families, see P. SALNER: *Hovorit? Mlčať? [To Talk or to Remain Silent?]*. In: M. VRZGULOVÁ, L. VOĽANSKÁ, P. SALNER: *Rozprávania a mlčanie [Talking and Silence]*. Bratislava 2017, pp. 86–109.

normally, but I must say that she was very depressive for her whole life. And in my father and us, the kids, that created a curious reaction, which I think is familiar to every Jewish child – when you start taking care of your parent. (SOS, Woman 1948)

The children of the Holocaust only knew about the Shoah via second-hand testimony, but when it came to Communism, they could view and assess it based on their own experience. Thanks to the ‘protection’ availed to them by their parents, many of them had a calm childhood. They came to identify with the official ideology because they knew no alternative. They were active in the Pioneers or in other youth movements, and the negative aspects of the era only had a marginal effect on them.

Where’s that picture of the synagogue on Pushkin Street? I used to go to school there, to the neighbouring building, the former Jewish school. The synagogue and the school had a shared yard. In second grade, one of my teachers asked me to write down a list of people who attended the temple during holidays, because I knew them. (Light, Woman 1947, London)

People whose parents were persecuted or imprisoned by the regime had a very different perspective.

I would visit my father in prison, whether in Příbram, in Leopoldov, or elsewhere. But only several years later after he’d been taken away. In the beginning we didn’t even know if he was alive. One day, my father touched my pinkie through the screen mesh, and he was put in solitary confinement and barred from all contact with his family. That’s just a tiny detail. Other than that, everyone can read my mother’s memoir. I really recommend it, though it might sound strange, coming from a daughter. (Light, Woman 1948, Sweden)¹⁴

Only when the children of the Holocaust were teenagers did they adopt a more critical attitude towards the regime (especially thanks to the information they acquired throughout the 1960s, and because of the shock of the August 1968 invasion). They expressed it when reflecting on the era of normalisation (1970–1989):

What did I dislike about the regime? Everything, really. I disliked that I couldn’t express my opinion in public and that I had to lead a double life of sorts. I don’t want to say schizophrenic, because schizophrenia is about something else... But there were certain things that I couldn’t talk about even with my closest non-Jewish friends. They just weren’t appropriate subjects for discussion. (SOS, Woman 1951A)

When I was growing up, it was a very hypocritical era. Everyone was ashamed of being Jewish. Even as kids, we were ashamed. My parents, or my mother, they had been afraid, but we were ashamed. (SOS, Many 1947C)

¹⁴ The book in question is the memoir of Jo Langer. In the book she described how she and her two little children lived after her husband had been imprisoned. The original title of the book (J. LANGER: *Vtedy v Bratislave. Môj život s Oskarom L.* Bratislava 2007) is *Convictions: My Life with a Good Communist*.

Socialism had sucked everything Jewish out of us. (SOS, Woman 1951B)

The only upside was that we all got guaranteed jobs after graduation. We had work and we could start a family without any trouble. The downside was that we were oppressed. We couldn't travel and we couldn't uphold religious traditions. Nobody would've dared to publicly say that they'd gone to the cheder, to the synagogue, or that they observed Jewish holidays. All of that had to be done in secret. (SOS, Man 1947B)

Emigration

A key moment in the lives of many representatives of the latter generation was the invasion of Czechoslovakia in August 1968. As many times before, the 'Jewish Hamletic dilemma' – to stay or to leave – suddenly became all too relevant: "We talked about emigration every day" (SOS, Woman 1948). In some cases entire families opted to leave the country. In others, only individuals. The complicated decision process is illustrated by the following email:

Fifty years ago today, we returned from Israel after volunteering at the Lehavot Haviva kibbutz. In 1968, the question of going back to Czechoslovakia posed a dilemma between freedom on one hand and family, more specifically parents, on the other: should we stay in Israel and resist their plea to COME BACK? Many were fortunate in that their parents encouraged them to stay, and they stayed. Others returned, as well-behaved children were expected to do. Today we can look back at what it was like. What it was like in 1968 and in the ensuing years. What it was like in Czechoslovakia, in Israel, in Germany, in Switzerland, and in other countries. We can reflect on how we experienced our first and subsequent years abroad. We can think about what those years brought us and what we lost, wherever we happened to be. Because each of us sacrificed something in our decision, at least for a time. (Light, Man 1948, Bratislava)

The email inspired an immediate reaction:

Like you say, Peter, "many were fortunate." Yes, everyone dealt with the situation as best they could. My parents, for example, had survived the Holocaust. They had also survived persecution from the antisemitic Communist regime. Hence, they decided that they weren't going to make the same mistake as in 1949, when they still could've left and didn't. They made our decision for us, their good children, so we wouldn't have to return to the Communist "paradise." And, thank God, the decision they made was the right one. (Light, Man 1942, Zurich)

A similar approach is evident in another family:

My parents spent their entire lives regretting that they hadn't left after the war. So they were supportive of my staying abroad. They didn't want me to "miss that train." (Light, Woman 1947, London)

At the time, emigration was a popular option with the young and middle-aged generations. Their decision was influenced by the fact that the children of

the Holocaust, “because of their relatively cosmopolitan education, better grasp of foreign languages, and greater familiarity with the West, did not view emigration as such a horrifying prospect.”¹⁵ Also, important were the welcoming attitudes of the Western countries, the support of Jewish organisations, and the fact that many Jews had close relatives and friends abroad. People who chose to emigrate in the 1980s faced a more difficult situation:

Would I have emigrated again with the benefit of hindsight? I certainly would’ve thought about it more. In Czechoslovakia I had been chief of the planning department. We weren’t drowning in money, but compared to others, we lived a rather decent life. We couldn’t travel to the West, and there were also other constraints, but we knew that’s just how it was. And then you emigrate, and everyone looks down on you, you know. I still have an accent to this day. Back then I had an even stronger accent and I didn’t understand as much, so people mocked and laughed at me. They said there was no way I was really an engineer. (SOS, Man 1947C)

Conclusion

This probe into the Jewish community has shown that the two generations under consideration mostly differ in terms of life experience, which was also evident during the research. The survivors had lived in the democratic First Czechoslovak Republic. They had known vibrant religious associations and, most importantly, they had endured the tragedy of the Shoah. Due to the differences in age and experience, they displayed a certain sense of superiority in their interaction with the researcher. In the case of the children of the Holocaust, who were the author’s peers and, therefore, had a similar experiential background, the interviews were rather more equal.

Generationally-conditioned differences were also obvious in the respondents’ reflections on the Communist era. The survivors who had stayed in Slovakia welcomed the new regime in 1948 with the hopes for a better and, what was more significant, safer future. All the greater was their disillusionment with the blatant antisemitism (often disguised as ‘anti-Zionism’), which emerged during the show trials at the dawn of the 1950s. The survivors’ memories evince great emotion but also a gradual shift away from their initially positive expectations.

The generation of the children of the Holocaust grew up in the socialist regime and was subjected to intense Communist propaganda. Until the 1960s, most of them could not compare the situation in Czechoslovakia with conditions in the interwar period or in contemporary democracies. In families where the official ideology ran counter to the opinions of the adults, the parents often

¹⁵ A. HEITLINGEROVÁ: *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945* [In the Shadows of Communism and the Holocaust. Czech and Slovak Jews since 1945]. Prague 2007, p. 139.

kept their convictions secret from their children. They either did not talk about politics or spoke in a different language, which their children could not understand. Alternatively, they brought them up to “live with a mask.”

This study has highlighted a spectrum of opinions regarding the potential positive and negative aspects of the socialist regime. While some of the respondents’ reflections were coloured by rosy retrospection, others showed a more critical attitude. The positive aspects of the era, the most dominant of which was social security, were clearly outweighed by the negative ones, including religious persecution, limited freedom of movement, and various other forms of repression. The testimonies reveal a significant difference between people whose families were directly victimised by the state apparatus (these mostly opted for emigration after 1968) and those who lived in relative calm.

Bibliography

- BUMOVÁ I.: *Postoj ŠtB k emigrácii československých občanov v rokoch 1963–1983 (s dôrazom na Západoslovenský kraj)* [The Attitudes of the Communist Secret Service to the Emigration of Czechoslovak Citizens in 1963–1983 (with an emphasis on Western Slovakia)]. In: *E/Migrácie a Slovensko [E/Migration and Slovakia]*. Ed. D. LUTHER. Bratislava 2006, pp. 41–74.
- BUMOVÁ I.: *ŠtB a židovská mládež (na príklade Západoslovenského kraja v rokoch 1969–1980)* [The Communist Secret Service and the Jewish Youth (Illustrated on the Case of Western Slovakia in 1969–1980)]. In: *Židovská komunita po roku 1945 [The Jewish Community after 1945]*. Ed. P. SALNER. Bratislava 2006, pp. 67–100.
- BUMOVÁ I.: *Protizidovské výtržnosti v Bratislave v historickom kontexte [Anti-Jewish Riots in Bratislava in a Historical Context]*. „Pamäť národa” 2007, Vol. 3, III, pp. 14–29.
- BÚTORA M.: *Svedectvá o holokauste [Holocaust Testimonies]*. In: IDEM: *Druhý dych [Second Wind]*. Bratislava 2010, pp. 394–425
- EPSTEIN H.: *Děti holocaustu [Children of the Holocaust]*. Prague 1994.
- HEITLINGEROVÁ A.: *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945 [In the Shadows of Communism and the Holocaust. Czech and Slovak Jews since 1945]*. Prague 2007.
- JABLONKOVÁ Ch.: *Izrael a Židia zo Slovenska [Israel and Jews from Slovakia]*. In: „Acta judaica Slovaca” 1998, Vol. 4, pp. 163–186.
- JELÍNEK J.A.: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí [The Star of David under the Tatras. Jews in Slovakia in the 20th Century]*. Prague 2009.
- KAMENEC I.: *Po stopách tragédie [On the Trail of Tragedy]*. Bratislava 1991.
- KOVÁČ D.: *Dějiny Slovenska [History of Slovakia]*. Prague 1998.
- Lexikón slovenských dejín [Lexicon of Slovak History]*. Bratislava 1997.
- LANGER J.: *Vtedy v Bratislave. Mój život s Oskarom L. [Convictions: My Life with a Good Communist]*. Bratislava 2007.
- MANNOVÁ E.: *Spolky v období sociálno-politických zmien na Slovensku 1938–1951 (Analýza spolkových stanov) [Civil Associations between Political Changes in Slovakia 1938–1951 (Analysis of Federal Statues)]*. In: *Občianska spoločnosť na prahu znovuzrodenia [Civil Society on the Cusp of Rebirth]*. Ed. J. STENA. Bratislava 1992, pp. 21–30.
- MEŠŤAN P.: *Antisemitizmus v politickom vývoji Slovenska (1989–1992) [Antisemitism in the Political Development of Slovakia (1989–1992)]*. Bratislava 1999.

- MLYNÁRI J.: *Dějiny Židů na Slovensku [History of Jews in Slovakia]*. Prague 2005.
- SALNER P.: *Život s maskou [Life with a Mask]*. „Kultúrny život“ 1993, Vol. 10, p. 6.
- SALNER P.: *Svedectvo tých, ktorí prežili holokaust [The Testimonies of Those Who Survived the Holocaust]*. „Slovenský národopis“ 1995, Vol. 43, pp. 445–460.
- SALNER P.: *Prežili holokaust [They Survived the Holocaust]*. Bratislava 1997.
- SALNER P.: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou [Jews in Slovakia Between Tradition and Assimilation]*. Bratislava 2000.
- SALNER P.: *Budúci rok v Bratislave alebo stretnutie [Next Year in Bratislava or a Meeting]*. Bratislava 2007.
- SALNER P.: *Minulý rok v Jeruzaleme [Last Year in Jerusalem]*. Bratislava 2010.
- SALNER P.: *Židia na Slovensku po roku 1945 (Komunita medzi vierou a realitou) [Jews in Slovakia After the Year 1945: A Community Between Belief and Reality]*. Bratislava 2016.
- SALNER P.: *Hovoriť? Mlčať? [To Talk or to Remain Silent?]*. In: M. VRZGULOVÁ, E. VOJANSKÁ, P. SALNER: *Rozprávania a mlčanie [Talking and Silence]*. Bratislava 2017, pp. 86–109.
- Sčítání lidu v republice československé ze dne 1. prosince 1930, part I [The Czechoslovak National Census, 1 December 1930, Part I]*. Prague 1934.
- SLÁNSKÝ R.: *Proces s vedením protištátného sprisahaneckého centra na čele s Rudolfom Slánskym [Trial of the Anti-State Conspiracy Centred Around Rudolf Slánský]*. Bratislava 1953.
- UMLAUF E., OSWALT S.: *Die Nummer auf deinem Unterarm ist blau wie deine Augen. Erinnerungen.* Hamburg 2016.
- VRZGULOVÁ M.: *Nevyroprávvané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív [Untold Neighbours' Histories: The Holocaust in Slovakia from Two Perspectives]*. Bratislava 2016.



Natalie Moreno-Kamińska

Katedra Dramatu i Teatru

Instytut Kultury Współczesnej

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Łódzki

 <https://orcid.org/0000-0003-2543-326X>

Utracone, poszukiwane i odzyskane dziedzictwo kulturowe Łodzi przemysłowej na przykładzie Art_Inkubatora w Fabryce Sztuki*

**Lost, Sought, and Recovered: The Cultural Heritage of Industrial Łódź
and the Example of Art_Inkubator in Fabryka Sztuki [Art Factory]**

Abstract: Over the past 25 years, Łódź has seen an evolution in attitude towards the city's post-industrial heritage, both material and non-material. Exemplifying these processes of loss, seeking, and retrieval is Art_Inkubator, a complex of 19th-century factories in the city's central district of Księży Młyn that once belonged to Karol Scheibler and Ludwik Grohman. The goal of the project, carried out by a municipal cultural institution known as Fabryka Sztuki, has been to revitalize and adapt former factory buildings, including them in its incubator program dedicated to the support of activities within the creative industries sector. Another cultural heritage site known as MuseumABC is also located in this area. Fabryka Sztuki's efforts have preserved the factory buildings as part of the city's cultural heritage and made it possible to put their historic features to good use in the development of innovative and creative activities. After decades of neglect, the characteristic red-brick buildings have been given "new life" as centres of culture and business enterprise.

Keywords: Art_Inkubator, Fabryka Sztuki [Art Factory], cultural heritage, industrial Łódź, postindustrialism, revitalisation

Słowa kluczowe: Art_Inkubator, Fabryka Sztuki, dziedzictwo kulturowe, Łódź przemysłowa, postindustrializm, rewitalizacja

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

Przemiany gospodarcze zachodzące w XX wieku przyczyniły się do upadku różnych gałęzi przemysłu w miastach europejskich. Łódź nie bez powodu nazywana jest Manchesterem Wschodu. Kulturowe dziedzictwo miasta stanowią w znacznej mierze rozległe tereny postindustrialne, związane z historycznym rozwojem przemysłu włókienniczego, które na trwałe wpisały się w tkankę miasta. Przez lata zabudowania ulegały stopniowej degradacji, a ich wartość kulturowa była negowana. Dopiero w ostatnim dwudziestoleciu dostrzeżono znaczenie poprzemysłowego dziedzictwa, podjęto działania rewitalizacyjne i rozpoczęto odbudowę tożsamości miasta, wykorzystując potencjał specyficznych dla tej przestrzeni unikatowych zespołów urbanistycznych, spośród których do najważniejszych należą fabryki, wille fabrykantów, między innymi Izraela Poznańskiego, Ludwika Geyera czy Karola Scheiblera, oraz osiedla robotnicze, jak w kompleksie rezydencjonalno-mieszkalno-fabrycznym Księży Młyn.

Celem w niniejszym artykule jest przedstawienie projektu utworzenia w ramach Fabryki Sztuki instytucji wspierania przemysłów sektora kreatywnego pod nazwą Art_Inkubator oraz identyfikacja jej roli w kontekście utraconego, poszukiwanego i odzyskanego dziedzictwa Łodzi przemysłowej.

Ze względu na specyfikę zagadnienia w artykule zostały przedstawione najważniejsze kwestie dotyczące terminologii oraz definiowania dziedzictwa kulturowego i przemysłowego. Na podstawie publikacji naukowych i popularnonaukowych związanych z omawianą tematyką zaprezentowano historię budynków i wprowadzono odniesienie historyczne do rozwoju przemysłu w Łodzi, omówiono proces rewitalizacji zabudowań oraz wybrane aspekty obecnego funkcjonowania instytucji istotne dla odbiorców, głównie mieszkańców miasta. W analizie uwzględniono opracowania wydane drukiem i publikacje internetowe oraz materiały promocyjne poświęcone projektowi, sektorowi przemysłów kreatywnych i strategii rozwoju miasta, jak również materiały z badań własnych realizowanych w kwietniu 2015 i czerwcu 2019 roku, w tym z wywiadu przeprowadzonego z dyrektorem instytucji.

Dziedzictwo przemysłowe jako dziedzictwo kulturowe – terminologia

Rozumienie pojęcia dziedzictwa kulturowego zmieniało się w ostatnim dwudziestoleciu. Precyzyjne dookreślenie i wskazanie elementów na nie się składających umożliwiły opracowanie i uszczegółowienie światowych, europejskich, narodowych czy regionalnych systemów ochrony, a także zwrócenie uwagi na wiele istotnych problemów związanych ze specyfiką różnego rodzaju dziedzictwa. Jak zauważa Franciszek Midura, początkowo pojęcie to było utożsamiane z zabytkami. Zaliczano do nich między innymi zabytki budownictwa, architek-

tury i urbanistyki, zabytki ruchome, etnograficzne, obiekty odnalezione podczas wykopalisk archeologicznych i paleontologicznych oraz pamiątki historyczne¹. W Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturowego i naturalnego przyjętej w Paryżu 16 listopada 1972 roku przez Konferencję Generalną UNESCO zapisano, że za dziedzictwo kulturowe uważa się:

– zabytki: dzieła architektury, dzieła monumentalnej rzeźby i malarstwa, elementy i budowle o charakterze archeologicznym, napisy, grotty i zgrupowania tych elementów, mające wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki,

– zespoły: budowli oddzielnych lub łącznych, które ze względu na swą architekturę, jednolitość lub zespolenie z krajobrazem mają wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki,

– miejsca zabytkowe: dzieła człowieka lub wspólne dzieła człowieka i przyrody, jak również strefy, a także stanowiska archeologiczne, mające wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historycznego, estetycznego, etnologicznego lub antropologicznego².

Kluczowe znaczenie dla definiowania dziedzictwa kulturowego miała Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego przyjęta 17 października 2003 roku w Paryżu³. Na jej podstawie wyróżniono materialne oraz niematerialne dziedzictwo kulturowe. Określenie zasobu tego pierwszego było dość klarowne (zaliczane są do niego zasoby nieruchomości, w tym zabytki architektoniczne, układy urbanistyczne, sieci dróg etc., a także zasoby ruchome, takie jak dzieła sztuki, archiwa, kolekcje, przedmioty codziennego użytku). W przypadku drugiego w Konwencji podano szeroką definicję:

[...] niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności⁴.

W kontekście artykułu szczególnie istotne jest zaliczenie do tego zbioru wiedzy, która powinna być zachowana, wykorzystywana i rozwijana przez kolejne pokolenia, oraz przestrzeni kulturowej, która pozwala na wytworzenie się *genius*

¹ F. MIDURA: *Dziedzictwo kulturowe elementem ożywienia ruchu turystycznego na wsi*. W: *V Konferencja Naukowo – Techniczna „Błękitny San” Jabłonka, 24–25 kwietnia 2008*, s. 34–35. http://www.pogorzedynowskie.pl/data/referaty/VBS/ref_3_VBS.pdf [data dostępu: 9.06.2019].

² Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r. przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury na jej siedemnastej sesji. Dz.U. 1976 nr 32 poz. 190.

³ Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018.

⁴ Ibidem.

loci, co umożliwia wspólnie zachowanie poczucia własnej odrębności i przynależności społecznej. Dziedzictwo niematerialne wspiera proces budowania tożsamości i wyznacza ciągłość kulturową. Należy podkreślić, że choć w aktach prawnych dostrzegalne jest silne rozgraniczenie dwóch typów dziedzictwa, to oba uzupełniają się wzajemnie i stanowią nierozzerwalną całość⁵.

Z perspektywy dziedzictwa miejskiego duże znaczenie ma Rekomendacja UNESCO w sprawie historycznego krajobrazu miejskiego uchwalona w Paryżu w 2011 roku. W jej preambule wskazano:

[...] historyczne obszary miejskie należą do najbogatszych i najbardziej zróżnicowanych przejawów naszego wspólnego dziedzictwa kulturowego, które zostały ukształtowane przez kolejne pokolenia i stanowią główne świadectwo działalności i aspiracji człowieka w czasie i przestrzeni, [...] dziedzictwo miejskie jest dla ludzkości kapitałem społecznym, kulturowym i ekonomicznym powstałym jako efekt historycznego nawarstwiania się wartości wynikających z dawnych i współczesnych kultur oraz nagromadzenia tradycji i doświadczeń, uznawanych w całej ich różnorodności⁶.

We Wprowadzeniu zaś zaznaczono:

Rekomendacja odpowiada na potrzebę pełniejszego włączenia i wpisywania strategii dotyczących ochrony dziedzictwa miejskiego w ramy szerszych celów całościowego, trwałego i zrównoważonego rozwoju w taki sposób, by wsparcie zyskiwały inicjatywy publiczne i prywatne mające na celu ochronę i podnoszenie jakości środowiska człowieka. Sugeruje ona stosowanie podejścia krajobrazowego w celu rozpoznania, ochrony i zarządzania w odniesieniu do obszarów historycznych w szerszym kontekście miasta, poprzez uwzględnienie współzależności ich form materialnych, organizacji przestrzennej i powiązań, cech przyrodniczych i kontekstu, a także wartości społecznych, kulturowych i ekonomicznych⁷.

W ten kontekst bardzo dobrze wpisują się działania podejmowane w Łodzi, które mają na celu wykorzystanie potencjału dziedzictwa w inicjatywach na rzecz poprawy jakości życia mieszkańców, rozwoju strukturalnego miasta i aktywizacji społecznej. Świadomie chronione i kultywowane dziedzictwo stało się nie tylko niezwykle ważnym czynnikiem życia każdego człowieka, ale także narzędziem budowania kapitału miejskiego.

Specyficznym rodzajem dziedzictwa kulturowego jest dziedzictwo przemysłowe, obejmujące „ślady kultury przemysłowej o wartościach historycznych, społecznych, architektonicznych, urbanistycznych, technologicznych bądź naukowych, ale także wartości estetyczne, artystyczne, unikatowości, autentyczności, integralności i inne”⁸. Jak podkreśla Maciej Kronenberg, w przypadku kompleksów przemy-

⁵ Ł. GAWEL: *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*. Kraków 2011, s. 76.

⁶ *Rekomendacja UNESCO w sprawie historycznego krajobrazu miejskiego*. Tłum. Polski Komitet ds. UNESCO. Paryż 10.11.2011, s. 1.

⁷ *Ibidem*, s. 4.

⁸ E. WOJTOŃ: *Dziedzictwo przemysłowe – szansa czy balast? Problem Sosnowca na tle aglomeracji katowickiej*. „Ochrona Zabytków” 2010, nr 1–4, s. 157.

słowych (fabryk wraz innymi zabudowaniami, osiedlami robotniczymi, willami fabrykantów) należy zwrócić uwagę między innymi na ich wartość urbanistyczną, uznając układ przestrzenny za element dziedzictwa⁹, mający wpływ na strukturę miasta. Już w 1978 roku powstał Międzynarodowy Komitet Ochrony Dziedzictwa Przemysłowego – TICCIH (The International Committee for the Conservation of the Industrial Heritage), zajmujący się promocją, zachowaniem, ochroną, dokumentowaniem, badaniem i interpretowaniem dziedzictwa przemysłowego. W preambule wspólnej deklaracji przyjętej w 2011 roku przez Komitet i Międzynarodową Radę Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ICOMOS), w kontekście dziedzictwa industrialnego, podkreślono związek dziedzictwa materialnego i niematerialnego, a także uwypuklono wartość zarówno fachowych umiejętności, jak i stylu życia pracowników przemysłu, które dzięki przekazom, wspomnieniom najstarszych członków rodzin mają wpływ na dzisiejszy sposób funkcjonowania społeczności lokalnej i mogą stanowić mechanizm napędowy dalszego rozwoju wspólnoty miejsca:

Na całym świecie wielka różnorodność miejsc, struktur, kompleksów, miast i osiedli, obszarów, krajobrazów i szlaków świadczy o ludzkiej działalności związanej z wydobywaniem przemysłowym i produkcją. W wielu przypadkach dziedzictwo to jest wciąż w użyciu, a industrializacja jest nadal aktywnym procesem dającym poczucie historycznej ciągłości, podczas gdy w innych miejscach stanowi jedynie archeologiczne świadectwo dawnej działalności i technologii. Poza materialnym dziedzictwem związanym z technologią i procesami przemysłowymi, inżynierią, architekturą i planowaniem miejskim, należy uwzględnić jego niematerialny wymiar przejawiający się w umiejętnościach, wspomnieniach i życiu społecznym robotników i ich społeczności¹⁰.

Geneza dziedzictwa przemysłowego Łodzi i jego znaczenie dla rozwoju miasta

Łódź jest stolicą regionu i trzecim miastem Polski pod względem liczby ludności, stanowi ważny ośrodek akademicki i kulturalny, a także centrum przemysłów kreatywnych. Historia miasta sięga roku 1423, kiedy król Władysław Jagiełło nadał dawnej wsi prawa miejskie¹¹. Jednak dopiero uprzemysłowienie Łodzi przez rząd Królestwa Polskiego w 1820 roku i zaliczenie jej do kręgu osad fabrycznych wpłynęło na zmianę struktury i charakteru miasta, które w tamtym momencie liczyło około 770 mieszkańców. Istotne znaczenie miała dogodna lokalizacja, w pobliżu ważnych traktów handlowych, stwarzająca duże możliwości komunikacyjne.

⁹ M. KRONENBERG: *Rozwój miejskiej przestrzeni turystycznej opartej na dziedzictwie przemysłowym*. „Prace Geograficzne” 2009, z. 121, s. 193.

¹⁰ Joint ICOMOS – TICCIH Principles for the Conservation of Industrial Heritage Sites, Structures, Areas and Landscapes „The Dublin Principles” adopted by the 17th ICOMOS General Assembly on 28 November 2011 in Paris, s. 1.

¹¹ R. BONISŁAWSKI: *Łódź najważniejsze obiekty krajoznawcze*. Łódź [materiały promocyjne Urzędu Miasta Łodzi, archiwum własne].

Występowanie na tych obszarach rzek (Jasienia i Łódki) i licznych strumieni oraz łatwość uzyskania surowców budowlanych (głównie cegły i drewna) zaowocowały powstaniem wielu założeń przestrzennych i budowli, które określiły układ przestrzenny miasta, wielkość i kształt kwartałów, rozplanowanie ulic. W 1824 roku zaczęła powstawać nowa osada, Łódka. Ze względu na znaczną imigrację do miasta, które jawiło się jako „ziemia obiecana”, stało się ono zbiorem różnych narodowości i kulturową mozaiką. Mieszkali tu Polacy, Niemcy, Żydzi, a rusyfikacja administracyjna po powstaniach listopadowym i styczniowym sprawiła, że w Łodzi osiedlali się także Rosjanie.

W 1837 roku, dzięki saksońskiemu fabrykantowi, pionierowi rozwoju przemysłu włókienniczego w Łodzi, Ludwikowi Geyerowi, została otwarta Biała Fabryka (jeden z najbardziej znanych budynków na mapie miasta, mieszczący dziś Centralne Muzeum Włókiennictwa), w której dwa lata później uruchomiono pierwszą maszynę parową. Symbolem miasta stały się dymiące, ceglane kominy i potężne wieże tutejszych fabryk.

Na przełomie XIX i XX wieku wzdłuż głównego traktu komunikacyjnego, dzisiejszej ulicy Piotrkowskiej, powstały warsztaty rękodzielnicze, fabryki z zapleczem magazynowym, wille i osiedla fabrykanckie. W krótkim czasie przemysłowe założenia przestrzenne umożliwiły przekształcenie Łodzi w jedno z największych europejskich centrów włókienniczych¹². Jak piszą Aleksandra Nowakowska i Bartosz Walczak:

Obiekty te są znakomitą ilustracją stylów i mód w sztuce drugiej połowy XIX wieku i początku następnego stulecia. Są jednocześnie dowodem wpływów oddziałujących na Łódź z głównych ośrodków artystycznych środkowej Europy (m.in. Berlina, Petersburga i Wiednia). Komponentem decydującym o wyjątkowości Łodzi są jednak przede wszystkim fabryki włókiennicze – prawdopodobnie najliczniej zachowane skupisko w Europie¹³.

Do najważniejszych obiektów przemysłowych zaliczany jest zespół budynków imperium tekstylnego Izraela Kalmanowicza Poznańskiego. Rozwój imperium rozpoczął się w roku 1852, kiedy ojciec Izraela Poznańskiego założył manufakturę. Fabryka została ulokowana na blisko trzydziestohektarowym terenie przy ulicy Ogrodowej. W 1878 roku stanął tutaj okazały budynek przędzalni bawełny, zbudowany z charakterystycznej czerwonej i nieotynkowanej cegły¹⁴. Z kolei w 1854 roku swoją działalność rozpoczął w Łodzi Karol Wilhelm

¹² KRAKOWIAK A.: *Muzea w Łodzi jako element przestrzeni i walor miasta: Związek muzeów z kreowanym wizerunkiem miasta*. „Turyzm” 2015, 25, z. 2, s. 91.

¹³ NOWAKOWSKA A., WALCZAK B.: *Dziedzictwo przemysłowe jako kapitał terytorialny. Przykład Łodzi*. „Gospodarka w Praktyce i Teorii” 2016, nr 4 (45), s. 51.

¹⁴ *Pałac Izraela K. Poznańskiego wraz z biurem fabrycznym i przędzalnią wysoką*. Urząd Miasta Łodzi. <https://uml.lodz.pl/dla-mieszkancow/zabytki/informacje-i-ochrona/pomnik-historii/palac-izraela-kpoznanskiego-wraz-zbiurem-fabrycznym-ipredzalnia-wysoka/> [data dostępu: 10.08.2020].

Scheibler, najbogatszy łódzki przemysłowiec, który rok wcześniej zawarł umowę z prezydentem miasta Franciszkiem Traegerem na wieczystą dzierżawę działki przy Wodnym Rynku (obecny plac Zwycięstwa). Sześć lat później na terenie dawnych posiadłości nad Jasieniem ulokowano kompleks rezydencjonalno-mieszkalno-fabryczny – Księży Młyn¹⁵. Na obszarze 500 hektarów powstało wielofunkcyjne „miasto w mieście”, z zespołem budowli industrialnych, osiedlem robotniczym, kilkoma rodzinnymi rezydencjami, salą zabaw, domem kultury, kościołem, szpitalem, szkołą, stacją kolejową, strażą ogniową, sklepami, parkiem publicznym, a nawet folwarkiem. Największy obiekt stanowiła ponad dwustumetrowa przędzalnia.

Reforma z 1864 roku wprowadzająca uwłaszczenie chłopów umożliwiła z kolei ludności wiejskiej emigrację do ośrodków miejskich, w czego konsekwencji Łódź pozyskała nową siłę roboczą. Przed I wojną światową miasto liczyło ponad 300 tysięcy mieszkańców, a tereny przemysłowe zajmowały około 20% jego powierzchni¹⁶. W 1913 roku czynne były aż 584 zakłady przemysłowe¹⁷. Dynamiczny rozwój miasta stał się inspiracją dla Władysława Reymonta do stworzenia powieści *Ziemia obiecana*. Po II wojnie światowej Łódź była jednym z niewielu ośrodków miejskich w Polsce z zachowaną historyczną strukturą zabudowy¹⁸. Mimo że stała się jednym z większych w świecie centrów włókienniczych, przemiany gospodarcze pod koniec XX wieku doprowadziły do niemal całkowitego upadku tej gałęzi miejscowej produkcji. W efekcie rozległe tereny miasta, po blisko dwustu latach, utraciły swą przemysłową funkcję, jednak zapisała się ona w tkance miasta przez znaczące materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe. Początkowo składające się na nie obiekty nie były zagospodarowywane, należycie chronione i ulegały stopniowej degradacji, wpływając na sposób postrzegania przestrzeni. W konsekwencji w świadomości mieszkańców Łodzi, a także innych miejscowości – potencjalnych turystów – utrwalił się jej wizerunek jako miasta postindustrialnego, zaniedbanego, nieciekawego. Zatem można uznać, że dziedzictwo to zostało utracone, jednak: „[...] w ciągu minionego ćwierćwiecza można było zaobserwować w Łodzi ewolucję stosunku do spuścizny poprzemysłowej. Od jej negacji po afirmację”¹⁹.

Niejako koniecznością stało się wytworzenie innych form rozwijania potencjału miasta. Zaczęto poszukiwać sposobów ponownego wykorzystania różnego typu materialnych przejawów dziedzictwa poprzemysłowego, bogatej spuścizny

¹⁵ ART_INKUBATOR w *Fabryce Sztuki*. Łódź [2014; materiały promocyjne Fabryki Sztuki, archiwum własne].

¹⁶ A. NOWAKOWSKA, B. WALCZAK: *Dziedzictwo przemysłowe...*, s. 51.

¹⁷ S. LISZEWSKI: *Ewolucja funkcji regionotwórczych Łodzi*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 1999, nr 1, s. 45.

¹⁸ M. MIŚKOWIEC: *Przemiany terenów poprzemysłowych w miejscach dziedzictwa przemysłu włókienniczego na przykładzie Manchesteru, Lyonu i Łodzi*. „Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego” 2016, 30 (3), s. 207.

¹⁹ A. NOWAKOWSKA, B. WALCZAK: *Dziedzictwo przemysłowe...*, s. 51.

dawnych fabrykantów. Szansą na ożywienie zaniedbanych, zniszczonych terenów, tchnienie w nie nowego życia stała się rewitalizacja zakładająca nadanie nowych funkcji zdegradowanym zabudowaniom. Obiekty postindustrialne powinny być zaadaptowane w sposób umożliwiający poprawę jakości przestrzeni publicznej i życia mieszkańców²⁰, między innymi przez tworzenie lokacji dla różnego rodzaju instytucji i organizacji, a w konsekwencji – nowych miejsc pracy, stref kulturalnych, przestrzeni rekreacyjnych czy pełniących istotną funkcję w procesie edukacji. Ponadto duże możliwości restrukturyzacyjne dają nadanie takim obiektom funkcji turystycznych.

Szczególnie okres ostatnich piętnastu lat w Łodzi jest czasem licznych inwestycji związanych z adaptacją najważniejszych obiektów dziedzictwa poprzemysłowego, głównie w obszarze śródmieścia i centrum, które mają stać się symbolami miasta i odegrać ważną rolę w poprawie jego wizerunku. Jednocześnie koncepcja wykorzystania ich potencjału opiera się na rozwijaniu sektora przemysłów kreatywnych. Łódź dzięki tym obiektom ma być postrzegana jako rozwijające się, aktywne, nowoczesne i kreatywne miasto. Przyczyniły się do tego zarówno popularyzacja turystyki industrialnej, jak i wstąpienie Polski do Unii Europejskiej, co przyniosło nowe formy finansowania. Wśród kluczowych przedsięwzięć tego rodzaju warto wymienić oddany do użytkowania w 2006 roku zrewitalizowany kompleks dawnych zakładów Izraela Poznańskiego, mieszczący współcześnie centrum handlowe-rozrywkowo-kulturalne Manufaktura, oddział Muzeum Sztuki czy Muzeum Fabryki oraz kompleks wielofunkcyjny OFF Piotrkowska, usytuowany na terenach dawnej przędzalni i tkalni Franciszka Ramischa, otwarty w 2014 roku. Niezwykle interesującym i dobrym przykładem właściwego wykorzystania i zaadaptowania obiektów dziedzictwa pofabrycznego jest również Art_Inkubator, należący do Fabryki Sztuki w Łodzi, prezentowany w artykule.

Art_Inkubator w Fabryce Sztuki w Łodzi – historia powstania

Koncepcja powołania Art_Inkubatora, centrum kultury i przedsiębiorczości, powstała w lutym 2008 roku. Pod listem intencyjnym na rzecz współpracy przy tworzeniu inkubatora kultury podpisali się przedstawiciele Urzędu Miasta Łodzi, Urzędu Marszałkowskiego, Fabryki Sztuki, fundacji Łódź Art Center, Uniwersytetu Łódzkiego i Narodowego Centrum Kultury. Minęły jednak kolejne trzy lata, zanim ostatecznie przygotowano projekt i uzyskane zostały odpowiednie środki finansowe na rewitalizację.

²⁰ M. MIŚKOWIEC: *Przemiany terenów poprzemysłowych...*, s. 201.

Podmiotem odpowiedzialnym za funkcjonowanie Art_Inkubatora jest Fabryka Sztuki, miejska instytucja kultury powołana w 2007 roku jako wspólna inicjatywa fundacji Łódź Art Center, Stowarzyszenia Teatralnego Chorea i Urzędu Miasta Łodzi. Jej działania koncentrują się wokół edukacji kulturalnej i artystycznej, teatru, sztuk wizualnych oraz muzyki. Fabryka Sztuki organizuje wykłady, spotkania z artystami oraz czołowymi ekspertami w dziedzinie kultury i sztuki, warsztaty, spektakle, koncerty i projekcje. Idea utworzenia inkubatora była związana także z dążeniem do poszerzenia działalności Fabryki o nowy obszar, aby ta mogła stać się instytucją otoczenia biznesu przy jednoczesnym założeniu, że będzie wspierać przedsiębiorców z różnych branż sektora przemysłów kreatywnych. Proces przygotowywania projektu rozpoczęło dokonanie kwerendy archiwalnej dotyczącej budynków fabrycznych w celu ustalenia historii ich powstania.

Historia budynków, w których zlokalizowany został Art_Inkubator, ma swój początek w 1887 roku, kiedy na terenie kompleksu przemysłowego Karola Scheiblera powstały magazyny. Zlokalizowano je nieopodal bielnika i wykańczalni tkanin. Pierwotnie służyły do przechowywania tkanin i wyrobów włókienniczych. W 1914 roku fabryki zajęli Niemcy, wywieźli z nich park maszynowy i metale kolorowe. Po I wojnie światowej, w 1921 roku doszło do fuzji zakładów, które pod nazwą Zjednoczone Zakłady Przemysłowe Karola Scheiblera i Ludwika Grohmana S.A. stały się jednymi z największych przedsiębiorstw branży włókienniczej w Europie²¹. Fabrykanci starali się wznowić produkcję w rozgrabionych zakładach i poradzić sobie ze spłatą długów. Sytuacji nie ułatwiał światowy kryzys gospodarczy, który wybuchł w październiku 1929 roku. Właściciele byli zmuszeni do ograniczenia produkcji i zatrudnienia. W 1937 roku spore zniszczenia w przedsiębiorstwie, w centrali przy Wodnym Rynku, przyniósł pożar. Bank Krajowy przejął ponad połowę akcji spółki, w czego wyniku jeszcze przed II wojną światową firma przestała należeć do rodów Scheiblerów i Grohmanów²². Przedsiębiorstwo, okupowane w latach wojny, w 1945 roku zostało znacjonalizowane i odtąd funkcjonowało pod zarządem państwowym. W 1951 roku podzielono je na cztery zakłady, a dziesięć lat później ponownie scalono. W 1964 roku otrzymało nazwę Łódzkich Zakładów Przemysłu Bawełnianego im. Obrońców Pokoju „Uniontex”. W 1987 roku włóknarki w zakładach odwiedził papież Jan Paweł II. Był to jedyny raz, kiedy podczas pielgrzymek papież odwiedził fabrykę i pracujących w niej robotników. Po upadku socjalizmu przedsiębiorstwo sprywatyzowano, a właściciele zaczęli wyprzedawać nieruchomości i ostatecznie Uniontex ogłosił upadłość, a do firmy wszedł syndyk²³. Przez lata budynki za-

²¹ ART_INKUBATOR w Fabryce Sztuki...

²² A. HAC: *Scheibler i Grohman – wspólny interes spadkobierców*. Wyborcza.pl. 8.08.2011. http://lodz.wyborcza.pl/lodz/1,35136,10078586,Scheibler_i_Grohman___wspolny_interes_spadkobiercow.html [data dostępu: 13.06.2019].

²³ ART_INKUBATOR w Fabryce Sztuki...

kładów ulegały degradacji, aż do momentu rozpoczęcia prac rewitalizacyjnych na terenie dawnych magazynów przy ulicy Tymienieckiego 3/5²⁴.

Plan utworzenia inkubatora przemysłów kreatywnych został podzielony na dwie części, pierwsza obejmowała działania rewitalizacyjne, jak renowacja, restauracja, rekonstrukcja etc., drugą stanowił program merytoryczny funkcjonowania instytucji. Na tym etapie prac przeprowadzono między innymi analizę kosztów (kwalifikowalnych i niekwalifikowalnych), przygotowano opinie architektoniczne – dokonano inwentaryzacji, opisu technicznego i analizy architektonicznej dotyczącej wprowadzenia zmian w budynkach w celu adaptacji przestrzeni do nowych funkcji. W tym czasie opracowano katalog usług z uwzględnieniem sposobów wspierania przedsiębiorców sektora kreatywnego. Zmieniona została forma organizacyjno-prawna Fabryki Sztuki, zmodyfikowano statut. Na zlecenie Urzędu Miasta dokonano wyodrębnienia budynków i działki, sporządzono akt notarialny, na mocy którego przekazano zarząd nad budynkami fabrycznymi dyrektorowi Fabryki Sztuki²⁵. Następnie opracowano program funkcjonalny, w którym dokonano podziału budynków pod względem pełnionych funkcji: w budynku A zlokalizowano pracownie o różnym profilu (w tym ceramiczną, fotograficzną), dwie sale konferencyjno-szkoleniowe, pomieszczenia biurowe dla firm i pracowników, w tym na siedzibę Fabryki Sztuki, w budynkach B i C, mających stanowić miejsce działań twórczych, zaplanowano salę widowiskowo-koncertową, galerie artystyczne dla rezydujących przedsiębiorców oraz sale przeznaczone na działalność artystyczną i ekspozycyjną.

Już na etapie projektu dokonano ustaleń z konserwatorem zabytków dotyczących zachowania elementów zabytkowych. Powstała także koncepcja infrastruktury teleinformatycznej obiektu. Pełna dokumentacja, wraz z uzyskaniem pozwolenia na budowę, została zgromadzona na początku 2010 roku.

W celu uzyskania niezbędnych środków finansowych złożono wnioski o dofinansowanie projektu w ramach Regionalnego Programu Operacyjnego Województwa Łódzkiego na lata 2007–2013, osi priorytetowej III: Gospodarka, innowacyjność, przedsiębiorczość, działania III.4: Rozwój otoczenia biznesu. Wniosek został przyjęty i z blisko 32 milionów złotych wydanych na rewitalizację połowa pochodziła z funduszy europejskich, a druga została przekazana z budżetu Miasta Łodzi²⁶. Prace budowlane trwały blisko trzy lata, w styczniu

²⁴ Obecnie (sierpień 2020) trwają prace w innych częściach dawnych zakładów, gdzie między innymi prywatny deweloper realizuje projekt pod nazwą Fuzja. Inwestycja obejmuje prawie 8 hektarów terenu po fabryce Karola Scheiblera, których centrum jest zabytkowa elektrownia, trzynaście historycznych budynków, które powstawały wraz z rozwojem przedsiębiorstwa w drugiej połowie XIX wieku, a także sześć nowych. Przestrzeń ma zostać zaadaptowana, pełniąc funkcje mieszkalne i biurowe. W części Fuzji mają się znaleźć lokale gastronomiczne, handlowe, usługowe i obiekty kulturalne.

²⁵ Zapis rozmowy z dyrektorem Fabryki Sztuki Maciejem Trzebeńskim, przeprowadzonej w Łodzi 26.04.2015. Archiwum własne.

²⁶ Art_Inkubator. <http://www.artinkubator.com/> [data dostępu: 15.06.2019].

2014 roku nastąpił odbiór budynków, a miesiąc później rozpisano konkurs na pierwszych rezydentów inkubatora kultury.

Utracone, poszukiwane i odzyskane dziedzictwo w Art_Inkubatorze

Dziedzictwo Łodzi przemysłowej należy rozpatrywać w kategorii dziedzictwa zarówno materialnego, jak i niematerialnego.

Koncepcja rewitalizacji dawnych magazynów zakładów Scheiblera i Grohmana opierała się na zachowaniu oryginalnych elementów w możliwie największym stopniu, aby odzyskać utracone materialne dziedzictwo industrialne. Zmodernizowano trzy budynki oraz ich bezpośrednie otoczenie, „zachowując relikty pierwotnego układu funkcjonalnego i technologicznego”²⁷. Dzięki temu nowoczesne rozwiązania architektoniczne i projekt aranżacji przestrzeni stanowią uzupełnienie nieprzekształconych brył i wnętrz magazynów. W trakcie prowadzonych prac przywrócono oryginalny kształt i wystrój elewacji (fot. 1).

Historycznie budynek A był częścią tzw. wykańczalni S, pełnił funkcję magazynu towarów niegotowych. W trakcie rewitalizacji zachowano wszystkie elementy konstrukcyjne, w tym słupy żelbetowe o przekroju kwadratu. Zaprojektowano natomiast nową stalowo-żelbetową klatkę schodową. Z kolei budynki B i C stanowiły magazyny wyrobów fabryki. W czasie modernizacji zachowano fragment oryginalnego trzykondygnacyjnego stropodachu z blachy falistej giętej w łęki i jego drewnianą konstrukcję (w obiekcie znajdującym się w centralnej części posesji). Ścianom przywrócono oryginalny wygląd, zachowano historyczne balustrady i okiennice oraz część drzwi, a we wszystkich salach wystawowych pozostawiono istniejącą drewnianą podłogę (dokonując częściowych uzupełnień). Budynki B i C zostały połączone przeszklonym pasażem z windą panoramiczną, w którym znalazły się fragmenty posadzki z cegły klinkierowej (częściowo wydobytej spod wtórnych warstw posadzki budynków B i C) oraz oryginalne żeliwne płyty przeniesione z terenu okalającego magazyny²⁸.

Istotne znaczenie miało także zagospodarowanie najbliższej przestrzeni wokół zabudowań. Historycznie teren ten był prawdopodobnie wyłożony kamieniem polnym. Usunięto między innymi wtórnie dodane płyty betonowe, wzdłuż budynku A zachowano tory boczniczy kolejowej oraz historyczne ogrodzenie od strony ulicy Tymienieckiego. Zgodnie z przyjętą koncepcją dobudowano stację

²⁷ *Rewitalizacja. Przebudowa dawnych fabryk Scheiblera*. <http://www.artinkubator.com/Main/Artykul/rewitalizacja-przebudowa-dawnych-fabryk-scheiblera> [data dostępu: 15.06.2019].

²⁸ *Miejsce Art_Inkubatora w Fabryce Sztuki*. <http://www.artinkubator.com/Main/Artykul/miejsceart-inkubator-w-fabryce-sztuki> [data dostępu: 15.06.2019].



Fot. 1. Art_Inkubator
w Fabryce Sztuki
(fot. N. Moreno-Kamińska)



Fot. 2. Muzeum MiejscABC
(fot. N. Moreno-Kamińska)



Fot. 3. Muzeum MiejscABC
(fot. N. Moreno-Kamińska)

transformatorową oraz miejsca parkingowe. Przestrzeń została zaaranżowana tak, aby mogli z niej korzystać nie tylko pracownicy i rezydenci, ale także mieszkańcy i inne osoby z zewnątrz. Na terenie ustawiono ławki, stojaki rowerowe, donice z kwiatami etc. Na parterze budynku A czynna jest także ogólnodostępna klubokawiarnia z przestrzenią co-workingową i antresolą²⁹.

Dzięki wszystkim działaniom czynionym w trakcie rewitalizacji wiele elementów materialnego dziedzictwa przemysłowego zostało odzyskanych. Szczególne znaczenie dla historii zrewitalizowanej przestrzeni, pamięci zbiorowej o dziedzictwie fabrykanckim ma powstałe w kameralnym pomieszczeniu (w budynku B) ogólnodostępne Muzeum MiejscaABC, pełniące funkcję edukacyjną i turystyczną. Można w nim obejrzeć przedmioty odnalezione podczas prac adaptacyjnych, zamurowane wcześniej w ścianach lub pod podłogą, w tym dokumenty z czasów imperium dynastii Romanowów, fragmenty opakowań z zakładów czy instrukcję prania bawełny z lat PRL (fot. 2).

W muzeum znajduje się także Plan Sytuacyjny Terytorium Zjednoczonych Zakładów Przemysłowych K. Scheiblera i L. Grohmana, z opisami historii fabrycznej i artystycznej miejsca. Całość ekspozycji dopełnia film dokumentalny zrealizowany przez Fabrykę Sztuki na podstawie materiałów archiwalnych, poświęcony historii miejsca od czasów Karola Scheiblera do współczesności, w którym można obejrzeć ujęcia sprzed rewitalizacji³⁰ (fot. 3).

Co istotne, jak piszą Aleksandra Nowakowska i Bartosz Walczak:

[...] starannej konserwacji towarzyszyło kreatywne podejście do projektowania nowych elementów, a program funkcjonalny zakładał przede wszystkim wsparcie ludzi kreatywnych i przedsiębiorczych, co sprawia, że w ramach jednego projektu udało się połączyć dwa aspekty dziedzictwa przemysłowego – materialny i niematerialny³¹.

Należy bowiem podkreślić, że niematerialne dziedzictwo Łodzi przemysłowej w znacznym stopniu określa zakres i specyfikę przedsięwzięć realizowanych w Art_Inkubatorze. Fabryka Sztuki w ramach prowadzenia tego projektu zapewnia pomoc wybranym firmom z branż należących do sektora przemysłów kreatywnych od momentu rozpoczęcia działalności na rynku i przez pierwsze lata funkcjonowania. Rezydenci inkubatora mogą inicjować i rozwijać działalność, korzystając z preferencyjnych warunków, mając do dyspozycji przestrzeń, platformę usług elektronicznych oraz doradców i szkoleniowców. Dzięki temu otwierają się nowe perspektywy wzrostu zatrudnienia, a na lokalny rynek przenoszone są dobre praktyki i wzorce wypracowane na świecie.

Rozwój w Łodzi sektora przemysłów kreatywnych wynika między innymi z jej historycznego profilu miasta przemysłu modowego i tekstylnego. Rezydentami

²⁹ Tamże.

³⁰ Materiały z badań własnych przeprowadzonych na terenie Art_Inkubatora 24–26.04.2015 oraz 13.06.2019. Archiwum własne.

³¹ A. NOWAKOWSKA, B. WALCZAK: *Dziedzictwo przemysłowe...*, s. 52.

Art_Inkubatora są często przedsiębiorcy związani z branżą włókienniczo-odzieżową, posiadający unikatową wiedzę dotyczącą wzornictwa przemysłowego, rzemiosła artystycznego w obszarze odzieży, biżuterii, tkaniny, galanterii etc. Wielu też zajmuje się szeroko rozumianym projektowaniem, między innymi w zakresie architektury i stylizacji wnętrz, komunikacji marketingowej, identyfikacji wizualnej czy przestrzeni wystawienniczych. Nawiązania do dziedzictwa niematerialnego można zatem odnaleźć w profilu działalności inkubowanych firm.

Jednym z kluczowych wydarzeń odbywających się w przestrzeniach Art_Inkubatora jest Łódź Design Festival, organizowany rokrocznie od 2007 roku przez fundację Łódź Art Center. Jest to obecnie najważniejszy w Polsce festiwal o randze międzynarodowej poświęcony wzornictwu, uznawany też za jeden z najważniejszych w Europie Środkowo-Wschodniej. Wśród innych inicjatyw należy wymienić Fotofestiwal Fundacji Edukacji Wizualnej, współorganizowany przez Fabrykę Sztuki, oraz wystawy studentów Akademii Sztuk Pięknych im. Władysława Strzemińskiego czy zdobywców nagród w Konkursie im. Strzemińskiego, którzy mają możliwość zaprezentowania swoich prac w przestrzeni historycznych miejsc o niepowtarzalnej atmosferze.

Co istotne Art_Inkubator w Fabryce Sztuki stwarza mieszkańcom i osobom odwiedzającym miasto możliwość obcowania z dziedzictwem pokoleń i przejawami kultury współczesnej. Aranżacja przestrzeni wewnątrz i na zewnątrz dawnych magazynów, w tym działająca klubokawiarnia czy zaadaptowane najbliższe ich otoczenie, zachęca do spędzania tam wolnego czasu. Z kolei Śniadania Otwarte w Art_In, stanowiące okazję do nawiązywania kontaktów biznesowych, jak również Otwarta Pracownia, gdzie przy szerokim blacie czy stoliku biznesowym można bezpłatnie pracować i organizować spotkania, stwarzają przestrzeń dla osób poszukujących cichego i spokojnego miejsca na załatwianie spraw zawodowych.

Zabudowania Art_Inkubatora znajdują się na Szlaku Turystycznym Architektury Przemysłowej opracowanym na zlecenie Urzędu Miasta Łodzi. Dzięki odpowiedniej i szerzej zakrojonej promocji szlak ten mógłby stać się główną atrakcją turystyczną miasta. „Niewątpliwym atutem szlaku jest jego na ogół pozytywna percepcja przez samych mieszkańców miasta, a więc osób, które jako pierwsze powinny być świadome jego wartości”³². Zrewitalizowane magazyny wraz z Muzeum MiejscaABC mają zachęcać wszystkich odwiedzających, w tym turystów, do poznawania historii industrialnej i postindustrialnej miasta. Wprowadzenie funkcji turystycznej mogłoby łączyć się bezpośrednio z procesem edukacji i kształtowaniem pożądanych postaw społecznych, między innymi w kontekście zwrócenia uwagi na działalność branż sektora kreatywnego, tym bardziej że turystyka kulturowa związana ze spuścizną przemysłową – nazywana

³² A. JAŚKIEWICZ: *Postrzeganie Szlaku Architektury Przemysłowej Łodzi przez mieszkańców miasta. Przykład partycypacji społecznej w badaniach nad turystyką*. „Turyzm” 2017, 27, z. 1, s. 16.

turystyką dziedzictwa przemysłowego³³ – cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Potencjał miejsca w tym zakresie nie jest całkowicie wykorzystany i pozwala wskazać nowe możliwości rozwoju Art_Inkubatora, z jednoczesnym zachowaniem dotychczasowego ukierunkowania instytucji, zgodnie z misją Fabryki Sztuki, na działalność artystyczną i kulturową oraz zaangażowanie we wspieranie przedsiębiorców sektora kreatywnego.

Podsumowanie

Konkludując, trzeba podkreślić, że zarówno sam projekt Art_Inkubatora w Fabryce Sztuki, jak i jego realizacja wpisują się w strategię rozwoju Łodzi. Działalność tej instytucji przyczynia się do polepszenia jakości życia mieszkańców, między innymi przez wspieranie procesu tworzenia nowych miejsc pracy i możliwości rozwijania małych firm sektora kreatywnego. Istotne znaczenie ma zaadaptowanie przestrzeni do spędzania czasu wolnego i realizowania aktywności zawodowej, a także zainicjowanie formuły zachęcającej turystów do odwiedzania części kompleksu fabrycznego Scheiblera i Grohmana, stanowiącego spuściznę Łodzi przemysłowej. Działania rewitalizacyjne pozwoliły na odzyskanie znacznej części utraconego i poszukiwanego dziedzictwa kulturowego, nadały dawnym magazynom nową funkcję i odegrały istotną rolę w zwiększeniu atrakcyjności centrum miasta, co ma niebagatelny wpływ na poprawę wizerunku Łodzi, poprzez przekształcenie jej negatywnego obrazu w przestrzeń otwartą, przyjazną różnego rodzaju grupom odbiorców. Utworzony program funkcjonalny pozwala na kompleksowe i kreatywne wykorzystywanie specyficznego kapitału, jakim jest materialne i niematerialne dziedzictwo, w różnego rodzaju aktywnościach artystycznych, twórczych i wytwórczych, a także biznesowych, stając się świadectwem postępu i przedsiębiorczości mieszkańców.

Bibliografia

- Art_Inkubator. <http://www.artinkubator.com/> [data dostępu: 15.06.2019].
ART_INKUBATOR w Fabryce Sztuki. Łódź [2014; materiały promocyjne Fabryki Sztuki, archiwum własne].
BONISŁAWSKI R.: *Łódź najważniejsze obiekty krajoznawcze*. Łódź [materiały promocyjne Urzędu Miasta Łodzi, archiwum własne].
GAWEŁ Ł.: *Szlaki dziedzictwa kulturowego. Teoria i praktyka zarządzania*. Kraków 2011.

³³ T. JĘDRYSIAK: *Turystyka kulturowa w obiektach poprzemysłowych – zagadnienia ogólne*. „Turystyka Kulturowa” 2011, vol. 6, s. 18.

- HAC A.: *Scheibler i Grohman – wspólny interes spadkobierców*. Wyborcza.pl. 8.08.2011. http://lodz.wyborcza.pl/lodz/1,35136,10078586,Scheibler_i_Grohman___wspolny_interes_spadkobiercow.html [data dostępu: 13.06.2019].
- JAŚKIEWICZ A.: *Postrzeganie Szlaku Architektury Przemysłowej Łodzi przez mieszkańców miasta. Przykład partycypacji społecznej w badaniach nad turystyką*. „Turyzm” 2017, 27, z. 1, s. 7–17.
- JĘDRYSIAK T.: *Turystyka kulturowa w obiektach poprzemysłowych – zagadnienia ogólne*. „Turystyka Kulturowa” 2011, vol. 6, s. 8–27.
- Joint ICOMOS – TICCIH Principles for the Conservation of Industrial Heritage Sites, Structures, Areas and Landscapes “The Dublin Principles” adopted by the 17th ICOMOS General Assembly on 28 November 2011 in Paris.
- Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r. przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury na jej siedemnastej sesji. Dz.U. 1976 nr 32 poz. 190.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018.
- KRAKOWIAK A.: *Muzea w Łodzi jako element przestrzeni i walor miasta: Związek muzeów z kreowanym wizerunkiem miasta*. „Turyzm” 2015, 25, z. 2, s. 91–101.
- KRONENBERG M.: *Łódź. Szlak turystyczny. Architektura Przemysłowa*. Łódź 2015.
- KRONENBERG M.: *Rozwój miejskiej przestrzeni turystycznej opartej na dziedzictwie przemysłowym*. „Prace Geograficzne” 2009, z. 121, s. 191–198.
- LISZEWSKI S.: *Ewolucja funkcji regionotwórczych Łodzi*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica” 1999, nr 1, s. 41–59.
- Łódź. *Centrum przemysłów kreatywnych*. [Realizacja: ECC-CF – PURPOSE. Wywiady: M. RUSZKOWSKA-MAZERANT, M. MAZERANT, M. KLIMEK. Łódź]. https://uml.lodz.pl/files/public/dla_biznesu/kreatywna/Lodz_Kreuje_Lodz_Creates_the_best_of.pdf [data dostępu: 13.06.2019].
- MIDURA E.: *Dziedzictwo kulturowe elementem ożywienia ruchu turystycznego na wsi*. W: *V Konferencja Naukowo – Techniczna „Błękitny San” Jabłonka, 24–25 kwietnia 2008*, s. 33–42. http://www.pogorzedynowskie.pl/data/referaty/VBS/ref_3_VBS.pdf [data dostępu: 9.06.2019].
- Miejsce Art_Inkubatora w Fabryce Sztuki*. <http://www.artinkubator.com/Main/Artykul/miejsceartinkubator-w-fabryce-sztuki> [data dostępu: 15.06.2019].
- MIŚKOWIEC M.: *Przemiany terenów poprzemysłowych w miejscach dziedzictwa przemysłu włókienniczego na przykładzie Manchesteru, Lyonu i Łodzi*. „Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego” 2016, 30 (3), s. 199–212.
- NOWAKOWSKA A., WALCZAK B.: *Dziedzictwo przemysłowe jako kapitał terytorialny. Przykład Łodzi*. „Gospodarka w Praktyce i Teorii” 2016, nr 4 (45), s. 45–56.
- Pałac Izraela K. Poznańskiego wraz z biurem fabrycznym i przedziałnią wysoką*. Urząd Miasta Łodzi, <https://uml.lodz.pl/dla-mieszkanow/zabytki/informacje-i-ochrona/pomnik-historii/palac-izraela-kpoznanskiego-wraz-zbiurem-fabrycznym-ipredzialnia-wysoka/> [data dostępu: 10.08.2020].
- Rekomendacja UNESCO w sprawie historycznego krajobrazu miejskiego*. Tłum. Polski Komitet ds. UNESCO. Paryż 10.11.2011.
- Rewitalizacja. Przebudowa dawnych fabryk Scheiblera*. <http://www.artinkubator.com/Main/Artykul/rewitalizacja/przebudowa-dawnych-fabryk-scheiblera> [data dostępu: 15.06.2019].
- WOJTOŃ E.: *Dziedzictwo przemysłowe – szansa czy balast? Problem Sosnowca na tle aglomeracji katowickiej*. „Ochrona Zabytków” 2010, nr 1–4, s. 157–172.

Materiały z badań własnych


Materiały z badań własnych przeprowadzonych na terenie Art_Inkubatora 24–26.04.2015 oraz 13.06.2019. Archiwum własne.

Zapis rozmowy z dyrektorem Fabryki Sztuki Maciejem Trzebeńskim, przeprowadzonej w Łodzi 26.04.2015. Archiwum własne.



Piotr Czepas

Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi

 <https://orcid.org/0000-0003-4947-1906>

Utracone w XX wieku O przeszłości podbełchatowskich wsi przed wydobywaniem węgla brunatnego (zarys problematyki badawczej na wybranym przykładzie wsi Wola Grzymalina)*

Lost in the 20th Century. Concerning the Histories of Villages near Bełchatów Prior to the Mining of Brown Coal (An Outline of Research Topics Based on the Particular Example of the Village of Wola Grzymalina)

Abstract: This article presents ethnographic research undertaken in the region of Bełchatów at the initiative of the Archaeological and Ethnographic Museum in Łódź. The primary focus of the research is upon villages that do not exist at present, having been liquidated during the construction of the brown coal opencast mine known as “Bełchatów”. Of special interest has been the village of Wola Grzymalina, non-existent since the 1980s. The study’s objective has been to reconstruct the village’s spatial layout, including traces of the social and economic lives of its residents, and to track the liquidation process itself. Special attention has been paid to the building industry, small industry and crafts, and commercial contacts. The study has also located material remnants of the former village which survived thanks to relocation. The research at hand is presented against a backdrop of the archaeological and ethnographic works which had been completed prior to the building of the mine.

Keywords: Bełchatów region, Wola Grzymalina village, “Bełchatów” brown coal opencast mine

Słowa kluczowe: Bełchatowskie, Wola Grzymalina, odkrywkowa Kopalnia Węgla Brunatnego „Bełchatów”

* Tekst jest wynikiem etnograficznych badań terenowych przeprowadzonych z ramienia Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi.

Wsie zanikały w przeszłości, giną obecnie i będą zanikać w przyszłości. Problematyka zaniku osiedli wiejskich stanowi pole prac badawczych prowadzonych między innymi przez archeologów, etnografów, historyków czy geografów. Pokłosiem tych badań są liczne publikacje ogłaszane drukiem, na przykład w ramach wydawnictw pokonferencyjnych¹.

Przypomnijmy, że siedem dekad temu o przemianach krajobrazu wiejskiego pisał Gerard Ciołek. Dostrzegając w pierwszych latach po II wojnie światowej problem zaniku obiektów tradycyjnego budownictwa chłopskiego, sakralnego, przemysłowego czy dworskiego i tym samym potrzebę jego ochrony, wskazywał:

Niezależnie od tych głębokich przemian zarysowują się inne jeszcze momenty, podnoszące aktualność poruszanych zagadnień konserwatorskich. Należą do nich projektowane i częściowo już realizowane wielkie przeobrażenia przyrody i wielu rzek polskich, a mianowicie Bugu, Dunajca, Sanu, Wisły i innych w związku z budową ogromnych zbiorników wodnych, retencyjnych i energetycznych, oraz prac kanalizacyjnych i melioracyjnych, pociągających za sobą w konsekwencji nieuchronną likwidację wielu osiedli wiejskich².

Jednym z obszarów, na którym przebiegały wspomniane procesy, jest środkowa Polska. Likwidacji niektórych wsi dokonano na tym terenie między innymi ze względu na budowę zlokalizowanego w środkowym biegu rzeki Warty zbiornika Jeziorsko, który oddano do użytku w 1986 roku. Zanik wsi na obszarze środkowej Polski nastąpił – i należy sądzić, że będzie następował – także wskutek realizacji kolejnych planowanych etapów budowy odkrywkowej Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów”.

Czy tematyka dawniej istniejących wsi w środkowej Polsce może być asumptem do działania na przykład dla muzealników oraz lokalnych społeczności? Wydaje się, że tak, świadczy bowiem o tym chociażby wystawa czasowa „Co kryje Jeziorsko?”, otwarta w 2014 roku w Muzeum Miasta i Rzeki Warty. W jej ramach zaprezentowano między innymi archiwalne fotografie pokazujące nadwarciańskie okolice sprzed budowy zbiornika Jeziorsko³.

Fakt istnienia osiedli wiejskich na terenie obecnej odkrywkowej Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” stanowił dla autora niniejszego opracowania bezpośrednią inspirację do podjęcia prac badawczych. Spojrzenie w głąbię przestrzeni bełchatowskiej odkrywki uświadamia bowiem obserwatorowi, że w nieodległej przeszłości toczyło się na tym obszarze bujne życie lokalnych społeczności.

¹ Zob.: *Wieś zaginiona. Stan i perspektywy badań*. Red. P. NOCUŃ, A. PRZYBYŁA-DUMIN, K. FOKT. Chorzów 2016; *Wieś miniona, lecz obecna. Ślady dawnych wsi i ich badania*. Red. P. NOCUŃ, A. PRZYBYŁA-DUMIN, K. FOKT. Chorzów 2018.

² G. CIOŁEK: *Zagadnienie ochrony budownictwa ludowego*. „Ochrona Zabytków” 1952, R. 5, nr 4 (19), s. 218.

³ Zob. K. KANIECKI: *Co kryje Jeziorsko? Wystawa w Muzeum Miasta i Rzeki Warty*. <https://sie.radz.naszemiasto.pl/co-kryje-jeziorsko-wystawa-w-muzeum-miasta-i-rzeki-warty/ar/c13-2352430> [data dostępu: 31.07.2019].

Etnograficzne badania terenowe pierwszego etapu, w kontekście planowanych kolejnych, odbyły się w okresie 12–17 listopada 2018 roku, z ramienia Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Badania przeprowadzono w mieście Bełchatów, kilku miejscowościach gminy Kleszczów w powiecie bełchatowskim, tj. w Kleszczowie, Żłobnicy i Łękińsku, a także we wsi Biała w gminie Rząśnia w powiecie pajęczańskim. Celem podjętych prac badawczych było ustalenie historii funkcjonowania nieistniejącej już wsi Wola Grzymalina, którą wytypowano jako pierwszy obiekt badań. Zagadnieniami, którym poświęcono szczególną uwagę, były: układ przestrzenny wsi, budownictwo i życie społeczno-gospodarcze mieszkańców Woli Grzymaliny oraz proces jej zaniku. W trakcie badań skupiono się przede wszystkim na okresie po II wojnie światowej, tj. czasie między 1945 rokiem a połową lat osiemdziesiątych XX wieku. W badaniach zastosowano metodę wywiadu swobodnego. Rozmówcami byli dawni mieszkańcy Woli Grzymaliny, regionaliści będący kiedyś pracownikami bełchatowskiej kopalni oraz pracownicy Urzędu Gminy w Kleszczowie, którzy zajmują się redagowaniem opracowań z zakresu historii regionu. Łącznie przeprowadzono jedenaście wywiadów z osobami w wieku od 55 do 70 lat. Uzyskane wyniki prac starano się konfrontować na etapie przygotowania niniejszego opracowania z dostępnymi źródłami drukowanymi i wiadomościami zaczerpniętymi z literatury przedmiotu.

Historia funkcjonowania wsi Wola Grzymalina była w okresie powojennym powiązana z budową bełchatowskiej kopalni. Pokłady węgla brunatnego w rejonie nieodległym od Woli Grzymaliny, pomiędzy wsiami Łękińsko oraz Piaski, wykryto w 1960 roku⁴. W 1975 roku zostało utworzone Przedsiębiorstwo Państwowe Kopalnia Węgla Brunatnego „Bełchatów” w budowie. W 1980 roku wydobyto pierwsze tony węgla na polu Bełchatów.

Na przeobrażenia terenu, jakie nastąpiły wskutek rozwoju odkrywkowej kopalni węgla brunatnego, wskazano w jednym z opracowań o charakterze geograficznym:

Kotlina [Szczercowska – przyp. P.C.] uległa i nadal ulega znacznym przekształceniom antropogenicznym wskutek eksploatacji dużych złóż węgla brunatnego i powstaniu wykorzystującej te złoża wielkiej elektrowni. Odkrywkowa kopalnia ma około 100 m głębokości, a hałdy płonego urobku oraz składowisko żużlu i popiołu z elektrowni osiągają kilkadziesiąt metrów wysokości. Budowa kopalni wymagała zmiany kierunku Widawki, co spowodowało powstanie wielkiego leja depresyjnego i zanik wody w okolicznych studniach, likwidację niektórych osiedli i powstanie sieci dróg dojazdowych. Bełchatowskie Zagłębie Górniczo-Energetyczne nie ogranicza się do Kotliny Szczercowskiej, lecz obejmuje również Wysoczyznę Bełchatowską, zaliczoną do Wzniesień Południowomazowieckich. Szczerców leży nad Widawką w północno-zachodniej części kotliny. Występujący na południe od tej wsi dalszy ciąg złoża węgla brunatnego, eksploatowanego we wschodniej części kotliny, ma być zagospodarowany w okresie późniejszym⁵.

⁴ Zob. B. SABATURSKA: *Wspomnienie o Ruszyczynie*. Kamieńsk 2010, s. 24.

⁵ J. KONDRACKI: *Geografia Polski. Mezoregiony fizyczno-geograficzne*. Warszawa 1994, s. 111–112.

W tym samym opracowaniu czytamy:

Bełchatów (ok. 60 tys. mieszk.) znajduje się na zachodniej rubieży wysoczyzny [Wysoczyzny Bełchatowskiej – P.C.]. Rozbudował się w ostatnich dziesięcioleciach w związku z postaniem Bełchatowskiego Zagłębia Górniczo-Energetycznego i odkrywkowej eksploatacji węgla brunatnego w pobliskiej Kotlinie Szczercowskiej. Jest ośrodkiem dyspozycyjnym i bazą mieszkaniową tego zespołu przemysłowego, ma też zakłady przemysłu bawełnianego, spożywczego i uzyskał połączenie kolejowe z pobliskim Piotrkowem Trybunalskim (27 km)⁶.

Aktualnie węgiel brunatny jest eksploatowany odkrywkowo na dwóch polach, tj. Bełchatów i Szczerców. Od północy z pierwszym z pól sąsiaduje elektrownia oraz składowisko popiołów. W wyniku działalności kopalni powstała także Góra Kamieńska. Ma ona wysokość 386 m n.p.m. i stanowi obecnie najwyższy położony punkt w województwie łódzkim. Jest to zrehabilitowane dawne zwałowisko zewnętrzne bełchatowskiej kopalni (najwyższe naturalne wzniesienie stanowi Fajna Ryba o wysokości 347 m n.p.m.).

Rozpatrując zagadnienia związane z przeszłością terenu dzisiejszej kopalni odkrywkowej, nie zapominajmy, że historia miejscowego osadnictwa sięga czasów bardzo odległych, o czym świadczą wyniki przeprowadzonych tu badań archeologicznych. Ich realizacja poprzedzała budowę Kopalni Węgla Brunatnego Bełchatów. W 1971 roku podpisano pierwszą umowę na przeprowadzenie ratowniczych badań archeologicznych, zawartą między Centralnym Biurem Projektów Górnictwa Odkrywkowego „Poltegor” we Wrocławiu a Pracownią Archeologiczną Przedsiębiorstwa Państwowego Pracownie Konserwacji Zabytków w Poznaniu⁷. Na dzisiejszym polu Bełchatów przykładem jednego ze zbadanych stanowisk archeologicznych jest cmentarzysko ludności kultury przeworskiej z późnego okresu wpływów rzymskich w miejscowości Piaski. Ratownicze wykopaliska przeprowadzono na tym stanowisku w latach 1976–1977. Jak stwierdza autor badań „Obecnie teren stanowiska pokrywa hałda kopalni”⁸. Drugi przykład to również cmentarzysko ludności kultury przeworskiej z późnego okresu rzymskiego, zlokalizowane w miejscowości Kuców. Zbadane zostało w 1980 roku, a prace „Wiązały się [...] z planowaną rozbudową KWB »Bełchatów«, której następstwem miała być całkowita zmiana terenu wsi oraz jej najbliższych okolic”⁹. Na tym terenie odnaleziono też pozostałości osady ludności kultury przeworskiej, z przełomu wczesnego i późnego okresu rzymskiego, oraz kultury pucharów lejkowatych,

⁶ Ibidem, s. 138.

⁷ R. MAZUROWSKI: *Przedmowa*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów”* S.A. T. 5. Red. R. MAZUROWSKI, W. DZIEDUSZYCKI, D. ŻYCHLIŃSKI. Poznań 2006, s. 5.

⁸ J. SKOWRON: *Cmentarzysko kultury przeworskiej z późnego okresu wpływów rzymskich w miejscowości Piaski, gm. Kleszczów, woj. piotrkowskie – st. 1*. „Prace i Materiały Muzeum Miasta Zgierza” 1997, t. 2, s. 11.

⁹ M. OLEŃDZKI: *Cmentarzysko z okresu rzymskiego w Kucowie, gm. Kleszczów woj. Piotrków Tryb. (stan. 7)*. „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Archaeologica” 1985, t. 7, s. 33.

zbadane w 1993 roku¹⁰. „Z końcem 1993 roku stanowisko przestało istnieć, bowiem jego teren wchłonęła odkrywka węgla brunatnego”¹¹. Prace archeologiczne prowadzono również w Woli Grzymalinie¹². Za przykład posłużyć mogą badania, których kierownikiem był prof. Jerzy Kmiecinski z ówczesnej Katedry Archeologii Uniwersytetu Łódzkiego. W wykopaliskach tych brali udział Lucyna Domańska i Maciej Trzciniński. W trakcie badań udało się odkryć niewielką część cmentarzyska popielnicowego kultury lużyckiej z okresu halsztackiego¹³.

Należy przypomnieć, że szeroko zakrojone prace archeologiczne przeprowadzono również pod koniec ubiegłego stulecia i w pierwszych latach XXI wieku na terenie obecnego pola Szczerców bełchatowskiej kopalni. W ich ramach zbadano między innymi wielokulturowe osady w miejscowości Chabielice¹⁴ i Kolonia Chabielice¹⁵ czy wielokulturowy kompleks osadniczy w Grabku¹⁶. Wyniki całości prac archeologicznych zrealizowanych na wspomnianym obszarze opublikowano w ramach ośmiotomowego wydawnictwa *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.* (poszczególne tomy wydano w latach 2000–2010). Pokłosem badań była ponadto konferencja, jak również ekspozycja „Śladami przeszłości. Ratownicze badania archeologiczne na terenie odkrywki »Szczerców« Kopalni Węgla Brunatnego »Bełchatów S.A.«”, którą otwarto w 1999 roku w Muzeum Regionalnym w Bełchatowie, a rok później zaprezentowano w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi¹⁷.

¹⁰ H. MACHAJEWSKI: *Osada ludności kultury przeworskiej na stanowisku 1 w Kucowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [wyd. 1995], nr 37–38, s. 65–139; A. KRZYSZKOWSKI: *Osadnictwo neolityczne na stanowisku w Kucowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [wyd. 1995], nr 37–38, s. 25–63.

¹¹ H. MACHAJEWSKI: *Osada ludności kultury przeworskiej...*, s. 65; zob. także: A. KRZYSZKOWSKI: *Osadnictwo neolityczne na stanowisku w Kucowie...*, s. 26.

¹² R. MAZUROWSKI: *Przedmowa...*, s. 5–6.

¹³ Zob. Wola Grzymalina. <http://wolagrzymalina.blogspot.com> [data dostępu: 3.06.2019].

¹⁴ P. FRĄSIĄK, B. GWÓZDŹ, W. SICIŃSKI: *Wyniki ratowniczych badań archeologicznych na terenie odkrywki „Szczerców” KWB „Bełchatów” SA na stan. 12 w miejscowości Chabielice, gm. Szczerców, woj. łódzkie*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.* T. 1. Red. R. GRYGIEL. Łódź 2000, s. 25–187.

¹⁵ I. MARCHELAK et al.: *Wyniki ratowniczych badań archeologicznych na terenie odkrywki „Szczerców” KWB „Bełchatów” SA na stan. 11 w miejscowości Kolonia Chabielice, gm. Szczerców, woj. łódzkie*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.* T. 1..., s. 201–315.

¹⁶ B. MUZOLF et al.: *Wyniki ratowniczych badań wykopaliskowych na terenie odkrywki „Szczerców” KWB „Bełchatów” S.A. na stanowisku nr 12 w Grabku, gm. Szczerców, woj. łódzkie*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.* T. 2. Red. R. GRYGIEL. Łódź 2002, s. 25–456.

¹⁷ Zob. R. GRYGIEL: *Społeczny odbiór wyników badań*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.* T. 1..., s. 317, ryc. 1–9, 11–12, 14, 17–18.

Gwoli ścisłości należy dodać, że przeszłości regionu bełchatowskiego na przestrzeni od epoki kamienia po czasy nowożytnie poświęcona jest także stała wystawa „Pradzieje regionu” udostępniona publiczności w Muzeum Regionalnym w Bełchatowie.

Blizszą przeszłość regionu bełchatowskiego dokumentują badania etnograficzne. Prowadzono je między innymi z ramienia Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Ich terenem w latach 1963–1964 były Grocholice, dziś stanowiące część miasta Bełchatowa. Wyniki prac badawczych zostały opublikowane w dziesiątym numerze serii etnograficznej periodyku „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi” wydanym w 1966 roku. W otwierającym tom opracowaniu możemy przeczytać:

Badania nad rzemiosłem w Grocholicach [...] miały związek z szeroką akcją badawczą podjętą na terenie powiatu bełchatowskiego przez naukowców łódzkich z wielu instytucji i specjalności, ze względu na projektowaną tu lokalizację wielkiego ośrodka przemysłowego¹⁸.

Prace badawcze w Bełchatowskiem związane z planowanym uprzemysłowieniem regionu podjęli również naukowcy z Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego, realizując badania terenowe od 1963 roku¹⁹. Pozyskane dane i ich analizy prezentowano w licznych opracowaniach²⁰.

¹⁸ I. LECHOWA: *Problematyka badań etnograficznych nad rzemiosłem w Grocholicach w powiecie bełchatowskim*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 5.

¹⁹ O. MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA: *Badania etnograficzne w okręgu przemysłowym bełchatowskim*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, t. 6, s. 53–59.

²⁰ Zob.: J.P. DEKOWSKI: *Ogólna charakterystyka Grocholic*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 13–27; IDEM: *Stolarze grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 85–116; W. DROZDOWSKA: *Krawcy grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 161–176; EADEM: *Krawcowe grocholicke*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 177–182; J. DUDKIEWICZ: *Rymarstwo w Grocholicach*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 127–135; E. KRÓLIKOWSKA: *Spoleczne uwarunkowanie obrzędów widowiskowych (na podstawie badań w Bełchatowskiem)*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 83–96; M. KRUKOWSKI: *Wysilek i czas w związku ze zmianami technik produkcyjnych w gospodarstwie wiejskim (na podstawie badań w Łękwawie)*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 147–150; J. LECH: *Murarze grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 29–58; IDEM: *Wyprawy grocholiczkie trzepaczy lnu*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 215–217; I. LECHOWA: *Tkacze grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 183–206; O. MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA: *Wiejskie tkactwo chałupnicze w Bełchatowskiem*. „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 208–216; EADEM: *Bełchatowskie jako przedmiot badań nad zróżnicowaniem kultury ludowej*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 5–24; EADEM: *Zróżnicowanie kulturowe wsi w Bełchatowskiem (autoreferat)*. „Lud” 1968, t. 52, s. 369–372; W. NOWOSZ: *Garncarze w Grocholicach*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficz-

Wola Grzymalina była wsią położoną na terenie obecnego pola „Bełchatów”. Pierwsza wzmianka o miejscowości Wola Czyżowska, czyli o późniejszej Woli Grzymalinie, pochodzi z początku XVI wieku. W 1584 roku ówczesny właściciel Woli Czyżowskiej Jan Grzymała Wolski ufundował we wsi kościół pod wezwaniem św. Jana Chrzciciela, co wpłynęło na zmianę nazwy wsi. Według danych z 1893 roku granice Woli Grzymaliny, położonej w powiecie piotrkowskim, gminie Kleszczów, obejmowały wieś i folwark nad rzeką Widawką. We wsi stało 38 domów i było 394 mieszkańców, folwark zaś liczył 10 domów i 5 mieszkańców. We wsi znajdował się kościół parafialny. W 1827 roku we wsi było 21 domów i zamieszkiwało ją 184 osób²¹. Właścicielami majątku w XIX i na początku XX wieku były rodziny Pstrkońskich, Kamockich, Borzęckich oraz Leopold Julian Kronenberg. Na początku okresu międzywojennego, w 1921 roku, doszło do parcelacji gruntów majątku, powstała wtedy Kolonia Wola Grzymalina.

Przejdźmy teraz do opisu wsi Wola Grzymalina funkcjonującej w okresie po II wojnie światowej, a także próby przyjrzenia się poszczególnym jej mieszkańcom. Przedstawiony opis jest oparty na wynikach badań przeprowadzonych w 2018 roku.

Wola Grzymalina położona była przy dwóch, krzyżujących się we wsi szlakach komunikacyjnych. Pierwszy z nich, o większym znaczeniu, tzw. szosa, biegł na północ z Łękińska do Grocholic (druga z tych miejscowości od 1977 roku stanowi część miasta Bełchatowa). Krzyżowała się z nią gruntowa droga z miejscowości Piaski, biegnąca na zachód, w kierunku Kucowa i Modrzewca. To wzdłuż niej, po obydwu stronach, była ustawiona większość zabudowań wsi. Poza ich obrębem stały jeszcze luźno rozlokowane cztery zagrody. Teren ten nazywano Kresy lub Na kresach. Na północ od centrum wsi znajdowały się zaś zabudowania Kolonii Wola Grzymalina.

Najbardziej wysuniętym na wschód punktem opisywanym przez informatorów był cmentarz. Nie znajdował się on na żadnym rysującym się wyraźnie wzniesieniu. Jego otoczenie stanowił sosnowy las. Teren nekropolii obwiedziony był dookolnym murem wzniesionym przy użyciu cegły i kamienia. Wejście na cmentarz umożliwiała furtka znajdująca się obok drewnianej bramy. Główna gruntowa aleja przebiegała od bramy do muru cmentarza. Pośrodku nekropolii stał drewniany niemalowany krzyż. Cmentarz stanowił miejsce pochówku miesz-

nego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 137–159; B. PASZKOWSKA-WRÓBLEWSKA: *Cieśle grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 59–78; EADEM: *Tracze z Grocholic i okolicy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 79–84; E. PUTYŃSKA: *Lecznictwo ludowe w okolicznych wsiach Bełchatowa*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 97–114; Z. TATKOWSKA: *Kołodzieje w Grocholicach*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 117–125; M. WIERUSZEWSKA: *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 25–82.

²¹ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. T. 13. Red. B. CHLEBOWSKI. Warszawa 1893, s. 784.

kańców Woli Grzymalina, rzadziej zaś sąsiedniej wsi Piaski. Był to cmentarz rzymsko-katolicki.

Na zachód od cmentarza był usytuowany wzniesiony z drewna kościół – świątynia rzymsko-katolicka pod wezwaniem Jana Chrzciciela. Plac, na którym się znajdował, został obwiedziony drewnianym ogrodzeniem, na placu rosły stare lipy lub kasztany. Po lewej stronie kościoła, patrząc od strony południowej, znajdowała się drewniana dzwonnica. Nabożeństwa odbywały się w niedzielę około godziny 15.00, odprowadzający je ksiądz przyjeżdżał z Łękińska. Na co dzień kościołem opiekowała się jedna z mieszkanek wsi Wola Grzymalina, nazywana Feliską (nosiła nazwisko Frukacz). Posiadała ona klucze, dbała o utrzymanie czystości i porządku. W kościele oprócz mszy odbywały się ceremonie ślubne oraz funeralne.

Domy mieszkalne we wsi były dość zróżnicowane konstrukcyjnie. Na zachodnim krańcu wsi stały dwa lub trzy domy wzniesione z gliny. Również nieliczne były zrębowe domy drewniane z okresu międzywojennego oraz pochodzące z tego samego okresu domy murowane z czerwonej cegły o nieotynkowanych elewacjach i z dwuspadowym dachem krytym dachówką, złożone z czterech pomieszczeń mieszkalnych przedzielonych przelotową sienią. Większość domów w Woli Grzymalinie zapamiętanych przez informatorów powstała w latach pięćdziesiątych XX wieku. Były to murowane z czerwonej cegły, parterowe z poddaszem użytkowym, czteronętne budynki oparte na planie kwadratu, o nieotynkowanych elewacjach i dwuspadowych dachach krytych papą. Wejście do domu znajdowało się od strony podwórza. Jedno z czterech pomieszczeń pełniło funkcję korytarza i kuchni, trzy pozostałe posiadały funkcje mieszkalne. Jedno z nich zamieszkiwane było przez rodziców gospodarzy. Omawiane domy posiadały jedną lub dwie piwnice. Przechowywano w nich, w zależności od pory roku, ziemniaki, marchew, mleko, masło czy mięso.

Budynkowi mieszkalnemu towarzyszył wielonętny budynek inwentarski („obora”), który budowano przeważnie z obrobionych kamieni polnych. Narożniki budynku oraz obramowania otworów drzwiowych i okiennych wykonywano z czerwonej cegły. W jednym z wydzielonych pomieszczeń budynku inwentarskiego lokowano parnik do ziemniaków. Stodoła natomiast była budynkiem drewnianym, wzniesionym w konstrukcji szkieletowej, oszalowanym deskami, zwieńczonym dwuspadowym dachem krytym słomą. Układ wnętrza stodoły to: sásiek, boisko, sásiek; sásiek, boisko, boisko, sásiek lub dwa sásieki na przemian z dwoma boiskami. Za stodołą ustawiony był kierat. W zagrodzie znajdowała się ponadto studnia z żurawiem do wyciągania wody, w niektórych również piwnica oraz szopa na torf, węgiel, drewno. Ogrodzenie stanowił płot sztachetowy, z drewna wykonywano także furtkę i bramę wjazdową.

We wsi funkcjonowała szkoła podstawowa. Początkowo mieściła się w dwóch pomieszczeniach murowanego z cegły budynku mieszkalnego. Jej uczniowie kontynuowali naukę w Łękińsku, ponieważ w Woli Grzymalinie starsze klasy

nie były organizowane. Następnie w czynie społecznym wzniesiono niezależny budynek szkoły. Mieścił on, oprócz sal dydaktycznych, także mieszkania dla nauczycieli oraz świetlicę, w której odbywały się wesela, zebrania mieszkańców i kółka rolnicze.

We wsi od 1958 roku funkcjonowało Kółko Rolnicze Wola Grzymalina²². Swoją siedzibę miało tu także Nadleśnictwo (do czasu, kiedy w 1975 roku z Nadleśnictwa Wola Grzymalina oraz Kluki utworzono Nadleśnictwo Bełchatów)²³.

We wschodniej części wsi znajdował się sklep prowadzony przez mieszkankę Woli Grzymalina o nazwisku Frukacz, wcześniej, krótko – przez mieszkankę o nazwisku Białek. Sklep mieścił się w jednym z pomieszczeń murowanego z czerwonej cegły domu mieszkalnego usytuowanego naprzeciwko szkoły. Elementami jego wyposażenia była wisząca półka ścienna i lada. Stały na niej przeszklona witryna z cukierkami, waga i liczydło. W sklepie ustawiono również worki z kaszą, mąką, cukrem, które sprzedawano w odmierzanych ilościach. Cukierki można zaś było nabyć w zwijanych arkuszach papieru (*tytkach*). W przedsionku prowadzącym do sklepu stanowiącym część przelotowej, osiowej sieni ustawione było naczynie z naftą. W sklepie można było również zakupić lampy naftowe, latarki gospodarcze oraz ich szklane elementy.

Głównym zajęciem mieszkańców było rolnictwo i hodowla. Bardzo słabe gleby V i VI klasy bonitacyjnej pozwalały na uprawę żyta oraz ziemniaków, kapusty, seradeli oraz owsa, stanowiącego paszę dla koni. Uprawiano także len, na niewielkich poletkach. Hodowano zwierzęta – krowy, świnie, owce i drób. Dość trudne warunki egzystencji skłaniały mieszkańców do poszukiwania zajęć dodatkowych, jak między innymi sezonowa praca w cukrowniach. Dodatkowym zajęciem w miesiącach zimowych było tkactwo.

Mieszkańcy wsi zajmowali się ponadto eksploatacją torfu. Wydobywano go na pobliskich łąkach, następnie przechowywano w obrębie zagród, w przeznaczonych do tego celu szopach. Torf był używany przez mieszkańców jako opał – oprócz węgla i drewna.

We wsi prowadzono produkcję cegły, systemem polowym. Przeznaczano ją na własny użytek, wykorzystując w budowie domów, lub sprzedawano mieszkańcom pobliskich wsi. Cegłę wyrabiano także w okolicznych miejscowościach. W sąsiednim Kurowie musiała istnieć cegielnia, jak bowiem stwierdza jeden z autorów opracowania poświęconego pracom wykopaliskowym:

Przed podjęciem prac archeologicznych w 1993 roku większa część stanowiska zajęta była nieużytkiem, natomiast jego partia południowa została zniszczona przez wybieranie piasku, a następnie zasypana odpadkami produkcyjnymi z lokalnej cegielni²⁴.

²² Wola Grzymalina. <http://wolagrzymalina.blogspot.com> [data dostępu: 3.06.2019].

²³ Zob.: G.M. GAIK: *Historia*. http://www.belchatow.lodz.lasy.gov.pl/historia/-/asset_publisher/kCS6/content/informacje-ogolne#.W_Qpby9G2V [data dostępu: 3.06.2019].

²⁴ A. KRZYSZKOWSKI: *Osadnictwo neolityczne na stanowisku w Kurowie...*, s. 25.

W Woli Grzymalinie działała kuźnia, której właścicielem był Stanisław Alama. Obiekt ten był zlokalizowany w centrum wsi. Stanowił go drewniany budynek wzniesiony w konstrukcji szkieletowej, oszalowany deskami, zwieńczony dachem pokrytym papą. Do wnętrza kuźni prowadziły dwuskrzydłowe drzwi. Wewnątrz znajdowało się palenisko oraz miech. Kuźnia nie posiadała komina, w jednej z jej bocznych ścian było niewielkie, otwierane okno. Stanisław Alama zajmował się naprawą narzędzi rolniczych, „klepaniem lemieszy”, podkuwaniem koni oraz także okuwaniem wozów na kołach zaopatrzonych w opony.

Pracą rzemieślniczą we wsi trudnił się również Stanisław Skalski – stolarz. Zajmował się wyrobem stolarki okiennej i drzwiowej, nie wykonywał natomiast mebli.

W 1938 roku na północ od zabudowań Kolonii Wola Grzymalina powstał jednotrakowy tartak parowy, założony przez braci Władysława i Mieczysława Frukaczów. Działał on jednak tylko do początku lat pięćdziesiątych XX wieku²⁵.

Ostatnim sołtysem wsi Wola Grzymalina był Julian Misiak. Jego domostwo mieściło się po północnej stronie drogi biegnącej przez wieś w kierunku Kucowa (druga zagroda po prawej stronie patrząc w kierunku zachodnim). Poprzednikami Juliana Misiaka byli między innymi Jan Frukacz i Jan Susmęd.

W omawianej wsi nie funkcjonował młyn wietrzny ani motorowy. Z tego powodu mieszkańcy jeździli mielić zboże do młyna w Słoku, pracującego na rzece Widawce. Jego istnienie potwierdzają dane z opublikowanego w 1972 roku „Katalogu zabytków budownictwa przemysłowego w Polsce” opracowanego dla powiatów bełchatowskiego i łaskiego. Najmłodszy wodny młyn w tej miejscowości zbudowano w 1947 roku, źródłem jego napędu była turbina wodna, posiadał on jeden młewnik walcowy²⁶.

Poza obręb wsi wybierano się również w celach handlowych. Konnymi wozami jechano zatem na targ do Bełchatowa, gdzie sprzedawano kapustę, ziemniaki, masło, jajka i wełnę, tkane ręcznie chodniki, kupowano zaś na przykład ubrania. W Kleszczowie nabywano nawozy, zaś zakupu mebli dokonywano w Radomsku.

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie: jak wyglądały ostatnie lata funkcjonowania wsi Wola Grzymaliny, w których nastąpił ostateczny koniec jej istnienia? Pierwszym zwiastunem zaczynających się inwestycji związanych z przyszlą budową kopalni węgla brunatnego był pobyt we wsi pracowników firm geologicznych z Gdańska i Krakowa. Mieszkańcy zapamiętali ich jako „wiertaczy”. Owi „wiertacze” wynajmowali we wsi pokoje mieszkalne, ponadto gospodynie gotowały dla nich posiłki. Mieszkańcy Woli Grzymaliny znajdowali zaś zatrudnienie przy dozorcze terenów objętych pracami geologicznymi. Wszystko to poprawiło nastroje lokalnej społeczności, która zaczęła dostrzegać zmianę warunków życia na lepsze w związku z planowaną budową kopalni. Po rozpoczęciu

²⁵ Wola Grzymalina. <http://wolagrzymalina.blogspot.com> [data dostępu: 3.06.2019].

²⁶ W. BARANOWSKI: *Katalog zabytków budownictwa przemysłowego w Polsce. Województwo łódzkie, powiaty Bełchatów i Łask*. T. 4. Z. 5. Wrocław 1972, s. 22.

budowy pojawiały się jednak trudności wynikające z braku wody w studniach. Powodem były roboty przy odwadnianiu złoża. Początkowo wodę dowożono beczkowozami, następnie we wsi założono wodociąg.

Wobec poszerzania obszaru odkrywki węgla brunatnego przystąpiono do realizacji planowanej translokacji mieszkańców i zniesienia wsi Wola Grzymalina. W pierwszej kolejności zlikwidowano cmentarz. Prace te polegały na ekshumacji grobów, dokonywanej, o ile było to możliwe, w obecności członków rodzin. W przypadku ich nieobecności prochy przenoszono do zbiorowej mogiły na nowej nekropolii w Łękińsku. W następnej kolejności dokonano rozbiórki kościoła wraz z dzwonnica. Wysiedlenie mieszkańców wsi rozpoczęto od jej północnej części, tj. Kolonii Wola Grzymalina, następnie wysiedleni zostali mieszkańcy Woli Grzymalina. Mieszkańcy przed opuszczeniem swoich zagród wyprzedawali inwentarz żywy oraz maszyny i narzędzia rolnicze. Zabierali ze sobą do czekających na nich w Bełchatowie gotowych, umeblowanych mieszkań w blokach tylko drobne przedmioty codziennego użytku. Przy pakowaniu pomagali pracownicy wynajęci z ramienia kopalni, bełchatowska kopalnia zapewniała również transport. Wysiedlanie prowadzono stopniowo, zagroda po zagrodzie, w umówionych indywidualnie terminach na przestrzeni 1984 roku.

Byli mieszkańcy wracali do wsi przed wyburzeniem zabudowań, które nastąpiło kilka lat później. Robili to nie tylko z ciekawości, ale także, by zebrać owoce. Za zgodą kopalni dozwolona była również rozbiórka drewnianych zabudowań, tj. stodół, w celu pozyskania drewna, pod warunkiem całkowitego usunięcia z terenu miejscowości materiału pochodzącego z demontażu.

Teren opuszczonej już wsi był także miejscem działań ekipy filmowej Andrzeja Wajdy. W 1987 roku kręcono tu ujęcia do polsko-francuskiego filmu *Biesy*, pałac na jego potrzeby kilka budynków przeznaczonych do wyburzenia²⁷. Na marginesie warto dodać, że w kościele w Woli Grzymalinie w latach siedemdziesiątych XX wieku były kręcone ujęcia do filmu Jerzego Hoffmana *Potop*²⁸.

Zapytajmy, co obecnie w wymiarze materialnym przetrwało z dawnej wsi Wola Grzymalina. Jest nim, w pierwszym rzędzie, translokowany do miejscowości Biała (gmina Rząśnia w powiecie pajęczańskim) obiekt sakralny – kościół wraz z dzwonnica. Ponadto do miejscowości Kleszczów i Wolica przeniesiono dwie kapliczki. W Łękińsku zaś znajduje się wydzielony cmentarz z pochówkami byłych mieszkańców Woli Grzymalina. W środkowej części jego obszaru znajduje się drewniany krzyż.

Obecnym miejscem zamieszkania dawnych mieszkańców wsi w przeważającej większości wypadków jest Bełchatów. Są nim także: Kleszczów, Łódź, Katowice, Zabrze, Krynica Morska oraz podkrakowskie Batowice.

²⁷ M. KRONENBERG: *Przewodnik filmowy po województwie łódzkim*. Łódź 2015, s. 16; zob. także: Wola Grzymalina. <http://wolagrzymalina.blogspot.com> [data dostępu: 3.06.2019].

²⁸ M. KRONENBERG: *Przewodnik filmowy...*, s. 16.

Warto podkreślić, że byli mieszkańcy wsi zawiązali w połowie 2018 roku Stowarzyszenie Ojcowizna Wola Grzymalina. Jego członkom, w ramach cyklicznych spotkań, udało się zorganizować wycieczkę na teren dawnych zabudowań wsi, znajdujący się obecnie, jak wspomniano, w granicach pola Bełchatów, a także wyjazd do Białej pod Pajęcznem, którego celem było odwiedzenie przeniesionego kościoła. Stowarzyszenie planuje również urządzenie czasowej ekspozycji fotograficznej na terenie gminy Kleszczów. Wyrazem zainteresowania byłych mieszkańców przeszłości Woli Grzymaliny jest także blog poświęcony jej historii, prowadzony od końca 2016 roku²⁹.

Aktywność na rzecz zachowania pamięci o przeszłości nieistniejących już miejscowości podejmują także dawni mieszkańcy innych wsi, na przykład Ruszczyna. Wyrazem tego jest książka opublikowana przez Barbarę Sabaturską. Autorka zauważa we wstępie:

Pragnieniem moim jest przekazanie mojemu pokoleniu, a także młodszym rodakom z Ruszczyna, o dziejach i ostatnich latach przed zburzeniem i zasypaniem naszej wioski Ruszczyn. Aby zachować pamięć, jak żyli nasi przodkowie, jakie były ich obyczaje, czym się zajmowali, to wszystko chcę streścić, co zostało w mojej pamięci, aby nasze dzieci i wnuki wiedziały o tym, że dziś pod zwałowiskiem Góry Kamieńskiej kryje się nasza ukochana wieś Ruszczyn, w której oprócz miejsca urodzenia, nie jeden z nas spędził swoją młodość, najpiękniejsze lata swojego życia, a potem wiek dojrzały, do późnej starości³⁰.

Kontynuację badań etnograficznych planuje się w dalszych latach w kontekście następnych nieistniejących już wsi na terenie pola Bełchatów, pola Szczerców oraz planowanego pola Złoczew Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów”. W tym ostatnim wypadku wydaje się uzasadniona realizacja prac przed ewentualnym rozpoczęciem budowy.

Bibliografia

- BARANOWSKI W.: *Katalog zabytków budownictwa przemysłowego w Polsce. Województwo łódzkie, powiaty Bełchatów i Łask*. T. 4. Z. 5. Wrocław 1972.
- CIOŁEK G.: *Zagadnienie ochrony budownictwa ludowego*. „Ochrona Zabytków” 1952, R. 5, nr 4 (19), s. 217–228.
- CZEPAS P.: *Zaginione, zapomniane. Prawo wodne i jego wpływ na relacje między właścicielami młynów i osad młyńskich a mieszkańcami wsi w okresie dwudziestolecia międzywojennego (na podstawie wybranych przykładów)*. W: *Wieś zaginiona. Stan i perspektywy badań*. Red. P. NOCUN, A. PRZYBYŁA-DUMIN, K. FOKT. Chorzów 2016, s. 265–275.
- DEKOWSKI J.P.: *Ogólna charakterystyka Grocholic*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 13–27.

²⁹ Zob. Wola Grzymalina. <http://wolagrzymalina.blogspot.com> [data dostępu: 3.06.2019].

³⁰ B. SABATURSKA: *Wspomnienie...*, s. 4.

- DEKOWSKI J.P.: *Stolarze grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 85–116.
- DROZDOWSKA W.: *Krawcowe grocholiczkie*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 177–182.
- DROZDOWSKA W.: *Krawcy grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 161–176.
- DUDKIEWICZ J.: *Rymarstwo w Grocholicach*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 127–135.
- FRĄSIAK P., GWÓZDZ B., SICIŃSKI W.: *Wyniki ratowniczych badań archeologicznych na terenie odkrywki „Szczerców” KWB „Bełchatów” SA na stan. 12 w miejscowości Chabielice, gm. Szczerców, woj. łódzkie*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A. T. 1. Red. R. GRYGIEL. Łódź 2000, s. 25–187.*
- GAIK G.M.: *Historia*. http://www.belchatow.lodz.lasy.gov.pl/historia/-/asset_publisher/kCS6/content/informacje-ogolne#_W_Qpbym9G2V [data dostępu: 3.06.2019].
- GRYGIEL R.: *Spółeczny odbiór wyników badań*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A. Red. R. GRYGIEL. T. 1. Łódź 2000, s. 317–328.*
- KANIECKI K.: *Co kryje Jeziorsko? Wystawa w Muzeum Miasta i Rzeki Warty*. <https://sieradz.nasze-miasto.pl/co-kryje-jeziorsko-wystawa-w-muzeum-miasta-i-rzeki-warty/ar/c13-2352430> [data dostępu: 31.07.2019].
- KONDRACKI J.: *Geografia Polski. Mezoregiony fizyczno-geograficzne*. Warszawa 1994.
- KRONENBERG M.: *Przewodnik filmowy po województwie łódzkim*. Łódź 2015.
- KRÓLIKOWSKA E.: *Spółeczne uwarunkowanie obrzędów widowiskowych (na podstawie badań w Bełchatowskim)*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 83–96.
- KRUKOWSKI M.: *Wysiók i czas w związku ze zmianami technik produkcyjnych w gospodarstwie wiejskim (na podstawie badań w Łękawie)*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 147–150.
- KRZYSZKOWSKI A.: *Osadnictwo neolityczne na stanowisku w Kucowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [wyd. 1995], nr 37–38, s. 25–63.
- LECH J.: *Murarze grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 29–58.
- LECH J.: *Wyprawy grocholiczkie trzepakczy lnu*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 215–217.
- LECHOWA I.: *Problematyka badań etnograficznych nad rzemiosłem w Grocholicach w powiecie bełchatowskim*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 5–12.
- LECHOWA I.: *Tkacze grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 183–206.
- MACHAJEWSKI H.: *Osada ludności kultury przeworskiej na stanowisku 1 w Kucowie, gm. Kleszczów, woj. Piotrków Trybunalski*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna” 1991–1992 [wyd. 1995], nr 37–38, s. 65–139.
- MARCHEŁAK I. et al.: *Wyniki ratowniczych badań archeologicznych na terenie odkrywki „Szczerców” KWB „Bełchatów” SA na stan. 11 w miejscowości Kolonia Chabielice, gm. Szczerców, woj. łódzkie*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A. T. 1. Red. R. GRYGIEL. Łódź 2000, s. 201–315.*
- MAZUROWSKI R.: *Przedmowa*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A. T. 5. Red. R. MAZUROWSKI, W. DZIEDUSZYCKI, D. ŻYCHLIŃSKI. Poznań 2006, s. 5–7.*
- MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA O.: *Badania etnograficzne w okręgu przemysłowym bełchatowskim*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1964, t. 6, s. 53–59.

- MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA O.: *Badania inwentaryzacyjne kultury ludowej w rejonie bełchatowskim*. „Zeszyty Badań Rejonów Uprzemysławianych” 1963, nr 5, s. 319–323.
- MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA O.: *Bełchatowskie jako przedmiot badań nad zróżnicowaniem kultury ludowej*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 5–24.
- MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA O.: *Wiejskie tkactwo chałupnicze w Bełchatowskiem*. „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 208–216.
- MULKIEWICZ-GOLDBERGOWA O.: *Zróżnicowanie kulturowe wsi w Bełchatowskiem (autoreferat)*. „Lud” 1968, t. 52, s. 369–372.
- MUZOLF B. et al.: *Wyniki ratowniczych badań wykopaliskowych na terenie odkrywki „Szczerców” KWB „Bełchatów” S.A. na stanowisku nr 12 w Grabku, gm. Szczerców, woj. łódzkie*. W: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A. T. 2*. Red. R. GRYGIEL. Łódź 2002, s. 25–456.
- NOWOSZ W.: *Garncarze w Grocholicach*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 137–159.
- OLEŃDZKI M.: *Cmentarzysko z okresu rzymskiego w Kucowie, gm. Kleszczów woj. Piotrków Tryb. (stan. 7)*. „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Archaeologica” 1985, t. 7, s. 33–125.
- PASZKOWSKA-WRÓBLEWSKA B.: *Cieśle grocholiccy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 59–78.
- PASZKOWSKA-WRÓBLEWSKA B.: *Tracze z Grocholic i okolicy*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 79–84.
- PUTYŃSKA E.: *Lecznictwo ludowe w okolicznych wsiach Bełchatowa*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 97–114.
- SABATURSKA B.: *Wspomnienie o Ruszczynie*. Kamieńsk 2010.
- SKOWRON J.: *Cmentarzysko kultury przeworskiej z późnego okresu wpływów rzymskich w miejscowości Piaski, gm. Kleszczów, woj. piotrkowskie – st. 1*. „Prace i Materiały Muzeum Miasta Zgierza” 1997, t. 2, s. 11–154.
- Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. T. 13. Red. B. CHLEBOWSKI. Warszawa 1893.
- TATKOWSKA Z.: *Kołodzieje w Grocholicach*. „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna” 1966, nr 10, s. 117–125.
- WIERUSZEWSKA M.: *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w Bełchatowskiem*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1966, t. 8, s. 25–82.
- Wieś minioną, lecz obecną. Ślady dawnych wsi i ich badania*. Red. P. NOCUŃ, A. PRZYBYŁA-DUMIN, K. FOKT. Chorzów 2018.
- Wieś zaginiona. Stan i perspektywy badań*. Red. P. NOCUŃ, A. PRZYBYŁA-DUMIN, K. FOKT. Chorzów 2016.
- Wola Grzymalina. <http://wolagrzymalina.blogspot.com> [data dostępu: 3.06.2019].




Daniel Drápala

Ústav evropské etnologie

Filozofická fakulta

Masarykova univerzita, Brno

 <https://orcid.org/0000-0002-1876-336X>

Niematerialne dziedzictwo kulturowe w kontekście badań nad kontaktami i sieciami społecznymi*

Intangible Cultural Heritage in the Context of Studies of Social Contacts and Networks

Abstract: This article discusses the use of the concept of social capital in relation to the elements of intangible cultural heritage (ICH) and the need to protect it. At the outset, the author examines theoretical concepts which researchers have employed, in past decades, outside the area of ethnological studies. The article highlights one of the basic principles, that of social capital, which consists in sharing real and potential sources, knowledge, and information, which an individual person or group acquires through relations that may to some degree be characterized as institutional. Based on experiences gathered both in a national context (the Czech Republic) and within that of an international organization (UNESCO), the article attempts to assess the extent to which it is possible to apply the theoretical foundations of the idea of the social capital to ICH, where the principles of the sharing of and mutual respect towards cultural elements are two of the basic premises.

Key words: intangible cultural heritage, UNESCO, social capital, stakeholders, social networks

Słowa kluczowe: niematerialne dziedzictwo kulturowe, UNESCO, kapitał społeczny, interesariusze, sieci społeczne

Juž od kilku dekad problematyka kapitału społecznego należy do tematów powracających w dyskusjach prowadzonych w ramach wielu dyscyplin nauko-

* Artykuł jest finansowany w ramach projektu Uniwersytetu Masaryka „Dynamika funkcí a interpretací nemateriálního kulturního dědictví (MUNI/A/1091/2018)”.

wych, takich jak geografia, głównie geografia społeczna, politologia, socjologia, etnologia i antropologia, kulturoznawstwo, studia regionalne, nauki ekonomiczne¹. Atrakcyjność tej koncepcji dla nauk o zróżnicowanych założeniach teoretycznych, metodologicznych i tematycznych skutkuje wielością interpretacji, wynikającą z odmienności poszczególnych dyskursów². Potencjał, którym charakteryzuje się kapitał społeczny, jeśli chodzi o studia nad kontaktami i sieciami społecznymi, można zastosować w modelowym ujęciu w dziedzinie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, rozumianego zgodnie z jego definicją zawartą w konwencji UNESCO z 2003 roku³.

Artykuł dotyczy teoretycznej refleksji nad zjawiskiem niematerialnego dziedzictwa kulturowego, jego miejsca w sieciach społecznych oraz instrumentów jego ochrony i pielęgnacji⁴. Doświadczenie w zakresie opieki nad tym dziedzictwem pozwala wypracowywać praktyczne modele jej prowadzenia, do wykorzystania w działaniach zarówno w Europie, jak i w pozostałych częściach świata. Na szczeblu lokalnym, regionalnym lub krajowym możemy zidentyfikować różne sytuacje, które świadczą o specyficznych uwarunkowaniach danego miejsca i społeczności. Każda z nich wymaga gruntownego określenia kontekstu społecznego, gospodarczego, prawnego i geopolitycznego, dlatego też w artykule poszukuję relacji między koncepcją kapitału społecznego, taką, jak ją formułują niektóre uznane autorytety naukowe, a ochroną niematerialnego dziedzictwa kulturowego, przede wszystkim na płaszczyźnie ogólnej. Opieram się na własnych doświadczeniach dotyczących wdrażania strategii ochrony tegoż dziedzictwa w Czechach⁵, a także członkostwa w grupie eksperckiej Czeskiego Towarzystwa Etnologicznego, uczestniczącej w procesie oceny nominacji do listy UNESCO⁶.

¹ J. PILEČEK: *Koncept sociálního kapitálu: pokus o přehled teoretických a metodologických východisek a aplikačních přístupů jeho studia*. „Geografie” 2010, R. 115, č. 1, s. 64–7.

² R. PUTNAM: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. London 2000; F. ADAM, B. RONČEVIĆ: *Social Capital. Recent Debates and Trends*. „Social Science Information” 2003, vol. 42, issue 2, s. 115–183.

³ Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018; *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris 2011; N. AIKAWA: *An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. „Museum International” 2004, vol. 56, no. 1–2, s. 137–149.

⁴ Te wstępne rozważania można dalej rozwijać, wzbogacać i uzasadnić na konkretnych przykładach; zob. np. D. DRÁPALA: *Social Capital and Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. „Slovenský národopis / Slovak Ethnology” 2020, vol. 68, no. 2, s. 122–135.

⁵ *Nemateriální statky tradiční lidové kultury v České republice / Intangible Elements of Traditional Folk Culture in the Czech Republic*. Ed. M. ŠIMŠA, J. TETUROVÁ. Strážnice 2016; J. TETUROVÁ: *The List of Intangible Elements of Traditional Folk Culture in the Czech Republic*. „Národopisná revue” 2019, svaz. 29, č. 5, s. 74–80.

⁶ Česká národopisná společnost (Czeskie Towarzystwo Etnologiczne) jest akredytowaną organizacją pozarządową przy UNESCO, a w 2011 roku i w latach 2016–2019 współpracowała z UNESCO przy ocenie nominacji do listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO. E. ROMÁN-

Koncepcja kapitału społecznego

Pierre Bourdieu wiąże kapitał społeczny z jednostką i jej zachowaniem⁷, jednak zinstytucjonalizowanej ochronie niematerialnego dziedzictwa bliższe jest kolektywne postrzeganie kapitału społecznego, prezentowane przez Yoshihiro Francisa Fukuyamę⁸ czy Roberta Davida Putnama⁹. Jednym z istotnych aspektów tak szerokiego ujęcia jest zdolność ludzka do współpracy w grupach i organizacjach, których działalność skupia się wokół wizji wspólnego celu. Wzmacnianie skuteczności w ten sposób skoordynowanych działań powinno opierać się na powszechnym uznaniu takich czynników, jak zaufanie lub wspólnie podzielane wartości i normy.

Badacze zajmujący się kapitałem społecznym z reguły rozróżniają trzy jego typy¹⁰ (w omawianym przypadku można wskazać w różnych pozycjach sytuacyjnych co najmniej dwa z nich). W związku z kulturą danej grupy identyfikujemy kapitał społeczny określany jako wiążący, który przyczynia się do wzmacniania spójności społecznej i kulturowej konkretnego społeczeństwa i stanowi ważny bodziec w opiece nad właściwym rozwojem wspólnoty. Dążenie do wzmocnienia integralności i tożsamości wspólnoty¹¹ ma czasem mocny wydźwięk w postaci licznych nominacji do listy UNESCO. Można to zauważyć szczególnie w przypadku społeczeństw mniejszościowych lub innych znajdujących się w niekorzystnym położeniu.

W chwili, kiedy intensywne zainteresowanie danym elementem kultury wykracza poza obręb określonej wspólnoty kulturowej, zastosowanie znajduje inny typ kapitału społecznego, określany jako łączący. W faktyczne partnerstwo wstępują tutaj dwie odmienne grupy o zróżnicowanym statusie społeczno-ekonomicznym – mniej formalna grupa przedstawicieli danej kultury oraz grupa zinstytucjonalizowana. Powstające więzi przebiegają więc w kierunku pionowym. Obie strony komunikują się między sobą, łączą je wspólny cel i korzyść¹².

KOVÁ: *Zpráva o účasti České národopisné společnosti v Poradním orgánu UNESCO*. „Národopisný věstník” 2011, svaz. 28, č. 2, s. XVII–XX; D. DRÁPALA, E. ROMÁNKOVÁ: *Czech Ethnological Society*. „Národopisná revue” 2013, svaz. 23, č. 5, s. 89; E. KUMINKOVA, P. JANEČEK: *Česká národopisná společnost a zahraniční vztahy v letech 2015–2017*. „Národopisný věstník” 2018, svaz. 35, č. 1, s. 149–152.

⁷ P. BOURDIEU: *The Forms of Capital*. W: J. RICHARDSON: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York 1986.

⁸ F. FUKUYAMA: *Trust the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York 1995.

⁹ R. PUTNAM: *Bowling Alone...*

¹⁰ M. WOOLCOCK: *Social Capital and Economic Development. Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework*. „Theory and Society” 1998, vol. 27, issue 2, s. 151–208.

¹¹ K. BRAUN: *Mechanizmy paměti – niematerialne dziedzictwo konstituujące tożsamość grupową*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2015, s. 45–52.

¹² *Intangible Cultural Heritage. Safeguarding Experiences in Central and Eastern European Countries and China. The 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 Convention through the Prism of Sustainable Development*. Ed. H. SCHREIBER. Krakow 2017.

Za jedną z kluczowych zasad określających kapitał społeczny uważa się dzielenie się rzeczywistymi lub potencjalnymi zasobami, wiedzą i informacjami, które jednostka lub grupa osób zdobywają za pośrednictwem mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych relacji. Aspekt ten można zaobserwować w przypadku zarówno wąsko pojmowanej grupy nosicieli danej tradycji kulturowej, jak i szerzej rozumianego społeczeństwa (obejmującego także osoby lub instytucje działające poza obrębem ich autentycznego środowiska). Natomiast jeśli chodzi o sferę obyczajów i zwyczajów lub wiedzy technologicznej, to dla wspólnoty w tym węższym rozumieniu zasada dzielenia się jest niezbędna w pierwszej kolejności do zachowania kontynuacji rozwoju, jak też do wzmacniania świadomości tożsamości i spójności w danej grupie oraz stabilności struktury społecznej. Przestrzeganie zasad kształtowanych przez kilka pokoleń i ich zaakceptowanie przez jednostkę (z ewentualną groźbą sankcji) przyczyniają się do pełnego włączenia się jej w życie danej grupy. W zależności od aktualnego statusu społecznego jednostce przysługuje następnie prawo do różnych form partycypacji, skutkujących nie tylko bezpośrednim zyskiem ekonomicznym lub jego formą symboliczną, lecz także wzmocnieniem pozycji konkretnych aktorów występujących w ramach sieci społecznych¹³.

Sieci społeczne – kontakty między nosicielami tradycji a instytucjami

Zasada wzajemności, umożliwiającą przepływ informacji i skuteczne zagospodarowanie potencjału sieci społecznych, generuje zaufanie i płynące z niego korzyści nie zawsze tylko na poziomie wcześniej wyodrębnionej wąsko rozumianej grupy kulturowej. Partycypacja w zinstytucjonalizowanym systemie ochrony elementów kultury pod wieloma względami polega na stosowaniu tych zasad, z tym że zostają one włączone do sieci krajowych, a w przypadku UNESCO – do rozwiniętej ponadnarodowej sieci wymiany kontaktów, wiedzy i praktyk¹⁴. W tak szerokim ujęciu struktura społeczna jest wyposażona w atrybuty, które korespondują z poszczególnymi etapami tworzenia godnej zaufania relacji pomiędzy wspólnotą nosicieli a instytucjami¹⁵.

Pierwszy etap rozwijania kontaktów między daną grupą a instytucjami charakteryzuje się pewnymi wzajemnymi zobowiązaniami i oczekiwaniami. Obie

¹³ P. BOURDIEU: *The Forms of Capital...*, s. 51.

¹⁴ E. ROMÁNKOVÁ-KUMINKOVÁ: *Lists of Intangible Cultural Heritage. The Beginning or the End of Sustainability*. W: *Intangible Cultural Heritage...*, s. 352–369.

¹⁵ D. DRÁPALA, M. PAVLICOVÁ: *The Intangible Cultural Heritage in the Czech Republic from the Perspective of Its Bearers. Vision of the UNESCO and Their (Un)real Implementation*. W: *Heritage and Society*. Eds. R. KUSEK, J. PURCHLA. Krakow 2019, s. 447–459.

strony zawiązują współpracę, opartą na zasadzie zaufania i wzajemnego szacunku. Dochodzą do porozumienia w sprawie wspólnego planu i środków niezbędnych do jego pełnej realizacji. Drugi etap polega na budowaniu i stabilizacji utworzonej struktury społecznej, która przyjmuje postać dwustronnego kanału pośredniczącego w wymianie informacji i *know-how*. Grupa przekazuje instytucjom własne i wymieniane historyczne doświadczenia związane z istnieniem danego elementu kultury. Na podstawie własnej wiedzy i we współpracy z ekspertami może dokonać identyfikacji mocnych i słabych stron tego elementu, szczególnie czynników ryzyka mających wpływ na dalsze jego istnienie. Instytucje są pomocne na przykład podczas opracowywania dokumentacji dotyczącej wybranego elementu, koncepcji jego ochrony, prezentacji i medializacji. Ostatni etap obejmuje (w związku z uzyskaniem wpisu na krajową lub ponadnarodową listę) zdefiniowanie systemu norm, których powinno się przestrzegać w odniesieniu do dalszego istnienia elementu.

Z praktycznego punktu widzenia taki składnik normatywny otrzymuje postać tzw. środków ochrony, które integrują w sobie wygłaszane powszechne proklamacje zainteresowania wsparciem niematerialnego dziedzictwa kulturowego na poziomie miejscowości, regionu lub kraju ze wskazaniem konkretnych narzędzi jego ochrony¹⁶. W idealnym przypadku powinny zawierać symbiotyczny zestaw środków prawnych, technicznych, administracyjnych i finansowych, których realizację przyjmują na siebie głównie państwo i samorząd, dysponujące odpowiednim kapitałem ekonomicznym i politycznym. Na środki ochrony, zawsze unikatowe dla każdego elementu, składa się nie tylko systematyczne prowadzenie badań danego elementu kultury, jego dokumentowanie i upowszechnianie wiedzy o nim, lecz także zapewnienie wsparcia instytucjonalnego lub organów doradczych, gwarantujące realizację działań na rzecz jego ochrony i rozwoju. Nie można pominąć również wsparcia w zakresie transferu wiedzy i doświadczeń, szczególnie wtedy, jeżeli na przykład pojawiły się zaburzenia w ciągłości przekazu międzygeneracyjnego i wewnątrzgeneracyjnego.

Na tej płaszczyźnie możemy dopatrywać się roli kapitału społecznego w jego najistotniejszej postaci. Celem działań skupionych wokół ochrony elementów kultury nie jest bowiem ich zakonserwowanie w jakimś sztywno wyznaczonym czasie¹⁷. Wartość każdego składnika kultury jest wzmacniana w znacznym stopniu przez utworzenie więzi z członkami wspólnoty, którzy się z nim utożsamiają, uważają go za integralną część własnego życia, tradycji oraz specyfiki własnego wyposażenia kulturowego¹⁸.

¹⁶ A. GÓRAL: *Rola samorządu terytorialnego w zrównoważonym zarządzaniu niematerialnym dziedzictwem kulturowym*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013, s. 99–110.

¹⁷ *Basic Texts of the 2003 Convention...*

¹⁸ J. BARTMIŃSKI: *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony, dokumentacji i „rewitalizacji”*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła...*, s. 35–49.

Symboliczna wartość konkretnych elementów kultury niematerialnej na poziomie regionalnym, krajowym lub ponadnarodowym znajduje odzwierciedlenie w licznych zgłoszeniach do wpisu na listy dziedzictwa kulturowego UNESCO. Wśród często przytaczanych przez wnioskodawców argumentów znajduje się nie tylko ochrona danego elementu kultury, ale też wzmocnienie jego prestiżu i uznania na poziomie lokalnym i krajowym. W odróżnieniu od materialnych dóbr kultury warstw elitarnych lub zabytków budownictwa, których wartość kulturowa z reguły nie jest podważana, przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego często muszą walczyć o stosowne uznanie. W niektórych regionach Afryki lub Azji jest to związane z niewystarczająco silnym statusem socjoekonomicznym lokalnych tradycji kulturowych, którą reprezentuje dany element, lub ich przynależnością do określonej społeczności etnicznej, zawodowej czy religijnej. Niemniej istotna wydaje się pozorna pospolitość lub marginalny charakter elementu danej kultury, cechującego się tylko lokalnym lub regionalnym zasięgiem.

Taka sytuacja nie dotyczy wyłącznie państw mniej rozwiniętych ekonomicznie. Podobne tendencje występowały XVIII i XIX wieku w różnych miejscach w Europie, gdzie wiele zwyczajów, obyczajów, wierzeń czy też umiejętności technologicznych było niedocenianych¹⁹. Również obecnie poszczególne wspólnoty kulturowe nie potrafią odpowiednio docenić niektórych elementów swego dziedzictwa. W rezultacie niejednokrotnie powtarza się sytuacja znana z XIX i XX wieku, gdy dopiero zainteresowanie osób wywodzących się spoza danej grupy kulturowej przyczynia się do zainicjowania „renesansu” jakiegoś składnika jej kultury i zrehabilitowania jego społecznych funkcji. Uświadomienie sobie znaczenia roli wspólnoty dla obecnej i przyszłej żywotności różnych elementów dziedzictwa kulturowego wpływa pozytywnie na wzmocnienie wśród członków danej wspólnoty pewności siebie i sprzyja temu, aby również i oni stali się godnymi zaufania partnerami dla państwa i samorządu.

Wpis na listę i strategia UNESCO

Pozytywne skutki wynikłe z uzyskania wpisu na listę dziedzictwa kulturowego mogą w dalszej kolejności objąć inne miejscowości i regiony, których dziedzictwo zawiera zbliżony lub identyczny wątek. Aspekt ten staje się istotnym czynnikiem motywacyjnym, szczególnie w wymiarze globalnym²⁰. Tworzenie tego typu list nie opiera się na zasadzie wyłączności, zatem wpis jednego elementu nie uniemożliwia zgłoszenia nominacji drugiego o podobnych lub takich

¹⁹ D. DRÁPALA: *Od věci veskrze škodlivých k národnímu pokladu. Složitě cesty akceptace tradiční kultury jako součásti kulturního dědictví národa*. W: *Zrození lidu v české kultuře 19. století*. Ed. P. MACHALÍKOVÁ, T. PETRASOVÁ, T. WINTER. Praha 2020, s. 29–39.

²⁰ E. ROMÁNKOVÁ-KUMINKOVÁ: *Lists of Intangible Cultural Heritage...*

samych cechach. Starania podejmowane w celu wskazania spójności różnych przestrzeni, obszarów kulturowych lub etnicznych skutkują uzyskaniem miejsca na liście nawet dla kilku zbliżonych przejawów niematerialnej kultury. Z biegiem lat na reprezentatywnej liście UNESCO następuje zatem poszerzenie grupy obejmującej na przykład obchody karnawałowe czy wytwórstwo dywanów²¹. Pozornie wydaje się, że takie nominacje i wpisy są pozbawione sensu. Jednak główną ideą przyświecającą temu przedsięwzięciu UNESCO jest raczej pokazanie, za pomocą wpisanych na listę zjawisk i artefaktów, będących wyrazem kreatywności jednostki ludzkiej i społeczeństwa, jak na podstawie podobnych założeń mogą ukształtować się w zróżnicowanych warunkach naturalnych, kulturowych, religijnych, prawnych lub komunikacyjnych specyficzne cechy, właściwości i interpretacje danego artefaktu warunkowane czynnikami lokalnymi i regionalnymi²². W rezultacie wpisy typologicznie podobnych elementów mogą mieć pozytywne oddziaływanie nawet w wymiarze globalnym i sprzyjać przełamaniu utrwalonych stereotypów. W celu rozpowszechnienia wiedzy na temat różnorodności dziedzictwa kulturowego jest zatem istotne, by karnawałowe szaleństwo było postrzegane przez szeroką publiczność nie tylko za pośrednictwem mocno nagłaśnianych przez media uroczystości w Rio de Janeiro lub Wenecji, lecz także w całej gamie form regionalnych i lokalnych.

Przygotowanie krajowej oraz międzynarodowej nominacji dla wybranego elementu wyróżniającego kulturę danej grupy i uzyskanie wpisu na listę może, wskutek wtórnego oddziaływania, przyczynić się do tworzenia ponadnarodowych sieci grup jego nosicieli bądź uczestniczących instytucji ukierunkowanych na konkretny rodzaj elementu, a w konsekwencji na dzielenie się dobrymi doświadczeniami. Taka płaszczyzna współpracy ważna jest nie tylko dla „członków klubu”, czyli wytworów lub zjawisk wpisanych już na listę, ich użytkowników oraz instytucjonalnej egidy, ale także, w charakterze możliwego oparcia czy inspiracji, dla potencjalnych kolejnych elementów oczekujących na wpis.

Czynniki ekonomiczne wpisu na listę

Integralną częścią postrzegania kapitału społecznego jest pozytywne powiązanie z rozwojem ekonomicznym, ze szczególnym naciskiem na potencjał wzrostu gospodarczego. Wkład w zakresie zapewnienia bytu jednostki lub społeczeństwa stanowił w przeszłości główną przesłankę rozwoju tradycyjnej produkcji rękodzielniczej i rolniczej; bezpośredni lub pośredni bodziec gospodarczy znajdziemy

²¹ *Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of Good Safeguarding Practices*. UNESCO 2019. <https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&display1=inscriptionID#tabs> [data dostępu: 22.08.2019].

²² *Basic Texts of the 2003 Convention...*

również wśród obrzędów dorocznych. W kategorii zinstytucjonalizowanej ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego spotykamy się jednak z postawami ambiwalentnymi wobec czynników finansowych²³. Gospodarcze znaczenie jakiegokolwiek działania wspierającego nie może być pomijane i wypychane poza obręb całego systemu. Raczej nasuwa się pytanie, jakie miejsce ten czynnik zajmuje w ogólnej koncepcji ochrony konkretnego elementu i na ile jest mu przypisywana ważność w kontekście pozostałych czynników.

Interesy ekonomiczne nie powinny stanowić jedynej motywacji zgłaszania nominacji elementów na listy dziedzictwa kulturowego. Wiarygodność narodowych i ponadnarodowych list w naturalny sposób przynosi gospodarcze korzyści, przekraczające symboliczną płaszczyznę społecznej akceptacji wartości poszczególnych elementów kulturowych. Taka eksploatacja nie może być jednak wyłącznie efektem kalkulacji finansowej. Musi odbywać się z poszanowaniem danego składnika kultury i z szacunkiem wobec grupy, która go pielęgnuje i zachowuje. Jej członkowie nie powinni stawać się zakładnikami państwa, regionalnych samorządów ani innych publicznych bądź prywatnych organizacji, a przez to – niczym więcej niż narzędziem służącym do generowania zysków z pominięciem potrzeb i postaw ludzi, których kultura stanowi podstawę tych działań. Między innymi z tego powodu UNESCO apeluje, by nosiciele określonych tradycji nie byli pozbawiani podstawowego prawa do czerpania zysków gospodarczych wynikających z korzystania z własnego dziedzictwa kulturowego²⁴. Obserwując jednak podejmowane działania, zwłaszcza w niektórych mniej rozwiniętych gospodarko krajach, można zauważyć, że ambicja uzyskania wpisów na prestiżowe listy UNESCO – mimo najróżniejszych apeli – motywowana jest głównie czynnikami ekonomicznymi, dominującymi nad wszystkimi pozostałymi aspektami. W przypadku niektórych państw założenia te zupełnie otwarcie tworzą treść materiałów nominacyjnych, a wpis na listę jest traktowany jako ważny impuls ekonomiczny wywołany wzrostem zainteresowania mediów i przemysłu turystycznego.

***Safeguarding measures* – środki ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

W przedstawionym kontekście ujawnia się ważność roli środków ochrony (*safeguarding measures*)²⁵ oraz wyczerpującego opracowania koncepcji ochrony składników dziedzictwa kulturowego. Nie jest to jedynie formalny wymóg czy

²³ J. BARTMIŃSKI: *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego...*, s. 35–49.

²⁴ E. ROMÁNKOVÁ: *Etika a zkušenosti UNESCO*. „Národopisný věstník” 2014, svaz. 31, č. 2, s. 59.

²⁵ J. HAMAR, L. VOJANSKÁ: *Between Politics, Science and Bearers. Implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. „Národopisná revue” 2015, svaz. 25, č. 5, s. 35–46; S. RATAJSKI: *Zagrożenia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy...*, s. 15–26.

maniera urzędnicza. Określenie narzędzi, które mogą warunkować przyszłe istnienie konkretnego elementu kulturowego na lokalnym, regionalnym i krajowym poziomie i działania identyfikującej się z nim grupy, skrywa w sobie liczne poszlaki wskazujące, w jaki sposób dane państwo podchodzi do zasobnika kultury. Nieraz więc spotykamy się z niespójnym skupiskiem cząstkowych, wzajemnie niepowiązanych zamierzeń, charakteryzujących się brakiem potrzebnej synergii. Fragmentacja pod względem formalnym, jak również merytorycznym oraz niekompatybilność poszczególnych działań skutkują tym, że w ostateczności ich rezultaty nie są takie, jakich można byłoby oczekiwać w przypadku strategicznie wyprofilowanego materiału. Raczej więc z niezrozumienia idei *safeguarding measures* wynika obietnica składana przez przedstawicieli niektórych państw i organizacji uczestniczących w zgłaszaniu nominacji, mająca przede wszystkim wspierać popularyzację i promocję, celem których jest z kolei przyciągnięcie zainteresowania zwiedzających i ruchu turystycznego. W tych przypadkach poruszamy się jednak po chybotałej linii rozpiętej między rozsądnym systemem promocji a wsparciem na rzecz planowej komercjalizacji, udzielanym przez państwo i gminy.

Konkluzja

W konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego wskazano, że w dotyczących go badaniach można stosować różne koncepcje. Możemy analizować jego elementy osobno lub jako część szerszego kompleksu kulturowego czy też skupić się na kontekście społecznym ich istnienia i roli w kształtowaniu różnych typów tożsamości. Metody te są dziś powszechne w etnologii oraz innych naukach o kulturze i społeczeństwie. Z przeprowadzonych do tej pory badań wynika, że ważnym warunkiem wstępnym pogłębienia znajomości społecznych funkcji niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest zastosowanie współpracy transdyscyplinarnej.

Dotychczasowa dyskusja na temat koncepcji kapitału społecznego w naukach społecznych i humanistycznych pokazuje, jak szeroka jest gama możliwych ujęć omawianej problematyki. Nie istnieje jedyna właściwa interpretacja, z kolei obszar, wybrany temat, metodologia i tradycja dyscypliny przyczyniają się na płaszczyźnie terytorialnej, jak również i konceptualnej, do zróżnicowanych zastosowań kapitału społecznego.

Problematyka niematerialnego dziedzictwa kulturowego zachęca, aby tak ukierunkowane rozważania – mimo licznych odstępstw – zaaplikować również na gruncie etnologii²⁶. Z tego punktu widzenia możemy postrzegać kapitał społeczny jako pomost otwierający przed nami wyzwania i drogi do studiów

²⁶ Z. JASIEWICZ: *Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła...*, s. 51–63.

nad niematerialnym dziedzictwem kulturowym, które zmiierają w stronę badań transdyscyplinarnych (przede wszystkim bliższego powiązania nauk społecznych i humanistycznych z poznaniem znaczenia i funkcji czynników ekonomicznych). Uwzględnienie zróżnicowanych podejść wypracowanych na gruncie poszczególnych dyscyplin pozwala na bardziej kompleksowe spojrzenie nie tylko na sam obiekt zinstytucjonalizowanej ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która nie jest oderwana od jego nosicieli²⁷, ale także na jej szeroko rozumiany społeczny, kulturowy, ekonomiczny oraz polityczny kontekst²⁸.

Bibliografia

- ADAM F., RONČEVIĆ B.: *Social Capital: Recent Debates and Trends*. „Social Science Information” 2003, vol. 42, issue 2, s. 115–183.
- AIKAWA N.: *An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. „Museum International” 2004, vol. 56, no. 1–2, s. 137–149.
- BARTMIŃSKI J.: *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony, dokumentacji i „rewitalizacji”*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013, s. 35–49.
- Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris 2011.
- BOURDIEU P.: *The Forms of Capital*. W: J. RICHARDSON: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York 1986, s. 241–258.
- BRAUN K.: *Mechanizmy pamięci – niematerialne dziedzictwo konstytuujące tożsamość grupową*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2015, s. 45–52.
- DRÁPALA D.: *Od věci veskrze škodlivých k národnímu pokladu. Složitě cesty akceptace tradiční kultury jako součásti kulturního dědictví národa*. W: *Zrození lidu v české kultuře 19. století*. Ed. P. MACHALÍKOVÁ, T. PETRASOVÁ, T. WINTER. Praha 2020, s. 29–39.
- DRÁPALA D.: *Social Capital and Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. „Slovenský národopis / Slovak Ethnology” 2020, vol. 68, no. 2, s. 122–135.
- DRÁPALA D., KUMINKOVÁ E., PAVLICOVÁ M.: *Kulturní dědictví mezi nositeli a institucionální záštitou*. Brno 2019.
- DRÁPALA D., PAVLICOVÁ M.: *The Intangible Cultural Heritage in the Czech Republic from the Perspective of Its Bearers. Vision of the UNESCO and Their (Un)real Implementation*. W: *Heritage and Society*. Eds. R. KUSEK, J. PURCHLA. Krakow 2019, s. 447–459.
- DRÁPALA D., ROMÁNKOVÁ E.: *Czech Ethnological Society*. „Národopisná revue” 2013, svaz. 23, č. 5, s. 89.
- FUKUYAMA F.: *Trust The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York 1995.

²⁷ D. DRÁPALA, E. KUMINKOVÁ, M. PAVLICOVÁ: *Kulturní dědictví mezi nositeli a institucionální záštitou*. Brno 2019.

²⁸ J. TUNBRIDGE: *The Changing of the Guard. A Heritage Perspective Through Time*. W: *Heritage and Society*. Eds. R. KUSEK, J. PURCHLA. Krakow 2019, s. 13–23; S. MACDONALD: *Heritage Traces, Differences, and Futures. New Research Approaches to Heritage and Society*. W: *Heritage and Society...*, s. 25–41.

- GÓRAL A.: Rola samorządu terytorialnego w zrównoważonym zarządzaniu niematerialnym dziedzictwem kulturowym. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013, s. 99–110.
- HAMAR J., VOĽANSKÁ L.: *Between Politics, Science and Bearers. Implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. „Národopisná revue” 2015, svaz. 25, č. 5, s. 35–46.
- Intangible Cultural Heritage: Safeguarding Experiences in Central and Eastern European Countries and China. The 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 Convention through the Prism of Sustainable Development*. Ed. H. SCHREIBER. Krakow 2017.
- JASIEWICZ Z.: *Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013, s. 51–63.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018.
- KUMINKOVA E., JANEČEK P.: *Česká národopisná společnost a zahraniční vztahy v letech 2015–2017*. „Národopisný věstník” 2018, svaz. 35, č. 1, s. 149–152.
- Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of Good Safeguarding Practices*. UNESCO 2019. [https://https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&display=inscriptionID#tabs](https://ich.unesco.org/en/lists?multinational=3&display=inscriptionID#tabs) [data dostępu: 22.08.2019].
- MACDONALD S.: *Heritage Traces, Differences, and Futures. New Research Approaches to Heritage and Society*. W: *Heritage and Society*. Eds. R. KUSEK, J. PURCHLA. Krakow 2019, s. 25–41.
- PILEČEK J.: *Koncept sociálního kapitálu: pokus o přehled teoretických a metodologických východisek a aplikačních přístupů jeho studia*. „Geografie” 2010, R. 115, č. 1, s. 64–77.
- PUTNAM R.: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. London 2000.
- RATAJSKI S.: *Zagroženia dziedzictwa niematerialnego według Konwencji UNESCO z 2003 roku*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia*. Red. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2015, s. 15–26.
- ROMÁNKOVÁ E.: *Zpráva o účasti České národopisné společnosti v Poradním orgánu UNESCO*. „Národopisný věstník” 2011, svaz. 28, č. 2, s. XVII–XX.
- ROMÁNKOVÁ E.: *Local Governments and Voluntary Village Societies. Best Practices of Cooperation in Czech Villages*. W: *2011 ICCN Thematic Workshop How Partnership between Local Governments, NGOs and Volunteers May Have Positive Impact on ICH Safeguarding Activities and Local Development*. Gannat 2011, s. 121–133.
- ROMÁNKOVÁ E.: *Etika a zkušenosti UNESCO*. „Národopisný věstník” 2014, svaz. 31, č. 2, s. 56–61.
- ROMÁNKOVÁ-KUMINKOVÁ E.: *Lists of Intangible Cultural Heritage. The Beginning or the End of Sustainability*. W: *Intangible Cultural Heritage. Safeguarding Experiences in Central and Eastern European Countries and China. The 10th Anniversary of the Entry into Force of the 2003 Convention through the Prism of Sustainable Development*. Ed. H. SCHREIBER. Krakow 2017, s. 352–369.
- Nemateriální statky tradiční lidové kultury v České republice / Intangible Elements of Traditional Folk Culture in the Czech Republic*. Ed. M. ŠIMŠA, J. TETUROVÁ. Strážnice 2016.
- TETUROVÁ J.: *The List of Intangible Elements of Traditional Folk Culture in the Czech Republic*. „Národopisná revue” 2019, svaz. 29, č. 5, s. 74–80.
- TUNBRIDGE J.: *The Changing of the Guard: A Heritage Perspective Through Time*. W: *Heritage and Society*. Eds. R. KUSEK, J. PURCHLA. Krakow 2019, s. 13–23.
- VOĽANSKÁ L.: *On Creating Intangible Cultural Heritage Lists in Slovakia. The State of the Art in 2019*. „Národopisná revue” 2019, svaz. 29, č. 5, s. 80–85.
- WOOLCOCK M.: *Social Capital and Economic Development. Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework*. „Theory and Society” 1998, vol. 27, issue 2, s. 151–208.




Grzegorz Studnicki

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-6531-7437>

Praktyki dokumentowania i wykorzystania dziedzictwa kulturowego Śląska Cieszyńskiego od początku XIX wieku do wybuchu II wojny światowej*

**The Documentary Practices and Usage of the Cultural Heritage of Cieszyn
Silesia from the beginning of the 19th Century to the Second World War**

Abstract: This article is devoted to an interest in local folk culture, regional heritage, and the past of Cieszyn Silesia, as well as to methods extending back through the 19th century for the documentation, popularization, and protection of the unique cultural knowledge of the region. Attention is primarily given to the activities of the Cieszyn Silesians themselves. The author examines multiple sources, including local periodicals, for elements of local culture (folklore, dialects, traditional outfits, customs). He tries to capture how the phenomena of cultural heritage is defined both regionally and nationally, and also how it can be used as a resource in tourism and in broadly-understood identity policy.

Keywords: Cieszyn Silesia, heritage, ethnography, nation, region, identity

Słowa kluczowe: Śląsk Cieszyński, dziedzictwo, etnografia, naród, region, identyfikacja

Niniejszy artykuł stanowi próbę uchwycenia w perspektywie historyczno-antropologicznej procesu kształtowania się idei stojących za praktykami dokumentowania regionalnego dziedzictwa na Śląsku Cieszyńskim. Nie bez znaczenia

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

jest fakt, że region ten miał i ma charakter pogranicza kulturowego. Obecnie jest to polsko-czeskie pogranicze, które zamieszkują głównie Czesi i Polacy, ale także Słowacy, Romowie czy, od kilku dekad, Wietnamczycy. Do II wojny światowej żyła tutaj liczna grupa austriackich Niemców oraz społeczność żydowska. Na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci zmieniała się przynależność państwowa Śląska Cieszyńskiego, a region znajdował się pod wpływem różnych wydarzeń politycznych lub nurtów światopoglądowych i ideologii, które nie pozostawały bez znaczenia dla sposobu interpretowania, postrzegania tego, co było przedmiotem zainteresowań miejscowych ludowców, folklorystów, regionalistów. Warto zasygnalizować, że za tego typu działaniami stało niejednokrotnie założenie, że zainteresowanie regionalną przeszłością czy lokalnymi przejawami kultury warstw plebejskich (niejednokrotnie tego typu grupy i ich sposób życia uznawano za archaiczne, autentyczne, najmniej skażone nowoczesnością i „obcymi” wpływami) może pomóc skonstruować podmiot – zarówno zbiorowy, jak i indywidualny – zdolny odpowiedzieć na pytanie: „kim jesteśmy?” lub „kim jestem?” w kategoriach kulturowych, politycznych czy narodowych. Zainteresowanie dawnymi dziejami, postaciami, procesami, zdarzeniami związanymi ze Śląskiem Cieszyńskim można dostrzec w miejscowej historiografii, której pisemne ślady sięgają XVI wieku. Postawa taka mogła wynikać z ludzkiej ciekawości, za którą kryje się nieraz pytanie „jak to dawniej było?”, z potrzeby upamiętniania (pamiętniki, dzienniki, kroniki) czy w końcu z dążenia do osiągnięcia celów praktycznych, za którymi stoją pobudki polityczne bądź też legitymizowanie aktualnego porządku społecznego czy praw do posiadania – także w wymiarze symbolicznym – jakiegoś obszaru lub innych dóbr¹.

W centrum uwagi znajdują się również podejmowane na Śląsku Cieszyńskim, począwszy od XIX wieku do wybuchu II wojny światowej, działania służące dokumentowaniu głównie tych obszarów regionalnej kultury, które w potocznym odczuciu kojarzą się z kulturą ludową oraz mogą być postrzegane jako dziedzictwo, a tym samym uznawane są za godne utrwalenia i prezentacji. Zwykle za dziedzictwo uznaje się rzeczy oraz zjawiska wraz przypisywanymi im wartościami duchowymi, historycznymi i obyczajowymi – nie bez znaczenia są tutaj takie kwestie, jak wymiar patriotyczny, naukowy, religijny, artystyczny, estetyczny, ludyczny, tożsamościowy, wskazujące między innymi na ciągłość kulturową, społeczną, polityczną, upamiętnianie określonych wydarzeń czy w końcu przynależność do jakiejś wspólnoty cywilizacyjnej (kulturowej). Z tego powodu uznaje się pewne elementy regionalnej lub lokalnej kultury za godne ochrony dla dobra konkretnego społeczeństwa i jego rozwoju, dążąc jednocześnie do ich przekazywania kolejnym pokoleniom. Dziać się to może zarówno „oddolnie”, spontanicznie (na przykład jako wynik nostalgii przedstawicieli jakiejś grupy

¹ Zob. J. SPYRA: *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*. Częstochowa 2015.

bądź generacji, której reprezentanci uświadamiają sobie fakt przemijania, utraty „swojej” lub „własnej” rzeczywistości społeczno-kulturowej), ale także w sposób zorganizowany i sformalizowany, za pośrednictwem różnego rodzaju agend czy instytucji, począwszy od tych o zasięgu regionalnym (miejscowe muzea, ośrodki kultury), przez krajowe (ministerstwa kultury), po te o zasięgu międzynarodowym (UNESCO)².

Przejawy ujmowania we wspomnianych kategoriach regionalnych lub lokalnych elementów kultury oraz świadectw przeszłości można dostrzec na Śląsku Cieszyńskim już w przypadku pierwszych dekad XIX wieku. Uobecniają się w inicjatywach o charakterze muzealnym, kolekcjonerskim, a także – w kolejnych dziesięcioleciach – w praktykach ludoznawczych/etnograficznych gromadzenia i popularyzowania wiedzy na temat lokalnych/regionalnych przejawów kultury (monografie, przyczynki badawcze), działaniach edukacyjnych czy ideach regionalizmu. Miały one charakter zarówno zinstytucjonalizowany, częściowo sformalizowany, bądź indywidualny. Wynikały z potrzeb poznawczych, a także mogły mieć aspekt tożsamościowy (kształtowanie i utrwalanie poczucia więzi z regionem i jego kulturą) i polityczny (dążenie do legitymizowania postulatów zyskania praw i wolności społeczności lokalnych regionu lub do wskazania dowodów, że społeczności te stanowią część większej wspólnoty politycznej, jaką jest naród).

Jednym z pierwszych przedsięwzięć tego typu było założenie w Cieszynie w 1802 roku muzeum, z inicjatywy ks. Leopolda Szersznika. Pełniło ono głównie funkcję zaplecza dydaktycznego miejscowego gimnazjum, ale udostępniano je również wszystkim wyrażającym chęć zobaczenia zgromadzonych artefaktów. Działanie to nabiera cech zbliżonych do praktyk, które współcześnie można ujmować w kategoriach ochrony dziedzictwa, dokumentowania i zachowywania śladów regionalnej przeszłości, popularyzacji wiedzy na ich temat, o ile uwzględnimy również inne inicjatywy Szersznika, jak choćby: założenie w Cieszynie biblioteki publicznej, utworzenie ogólnie dostępnego ogrodu botanicznego, w którym wyeksponowano zachowane w tym miejscu ruiny klasztoru franciszkańskiego (między innymi klasztorną bramę), nagrobki pochowanych mnichów oraz pozostałości spalonego w 1789 roku kościoła parafialnego i znajdującego się przy nim cmentarza. Szersznik gromadził również materiały z myślą o opracowaniu dziejów Cieszyna i ówczesnego Księstwa Cieszyńskiego. Organizował „wyprawy” (wycieczki) do różnych części Śląska Cieszyńskiego – podczas jednej z nich, w okolice Jabłonkowa, zainteresował się pochodzeniem nazwy zamieszkujących wspomnianą miejscowość mieszczan, których zwano Jackami, zakładał, że wywodzą się oni od węgierskich Jacygów³. Wspomniane muzeum nie miało

² J. PRUSZYŃSKI: *Dziedzictwo kultury polskiej*. Warszawa 2001, s. 50.

³ Zob. M. MAKOWSKI: *Zbiory muzeum Leopolda Jana Szersznika. 1802–1992*. Red. J. SPYRA. Cieszyn 1994, s. 59–60; K. SZELONG: *Biblioteczne zbiory Leopolda Jana Szersznika*. W: *190 lat założenia muzeum i biblioteki...*, s. 42; J. SPYRA: *Historiografia a tożsamość regionalna...*, s. 313–316.

charakteru *stricte* regionalnego, służyło raczej gromadzeniu świadectw (śladów) przeszłości, dotyczących zarówno regionu (na przykład prochnowica należąca prawdopodobnie do zbójnika Andrzeja Szebesty, zwanego Ondraszkiem, którego aktywność na pograniczu śląsko-morawskim przypadła na początek XVIII wieku), jak i tego, co dalekie (między innymi antyczne naczynia greckie, kamienne figurki z Mezopotamii) czy też co kryje się zwykle za pojęciem historii naturalnej (skamieniałości zwierząt, minerały itd.). Można je postrzegać jako przejaw ogólniejszego zainteresowania przeszłością, które krzyżowało się z procesem dydaktycznym ukierunkowanym na podkreślenie przynależności tej części Europy do konkretnego kręgu cywilizacyjnego⁴.

Badanie, dokumentowanie i popularyzowanie wiedzy o przeszłości regionu zaczęło nabierać nowego znaczenia, kiedy dostrzeżono, że koncepcje nowoczesnego państwa i narodu warto upowszechniać wśród innych grup społecznych niż tylko inteligencja czy arystokracja⁵. Wspomniany proces zaczął przybierać na sile po Wiośnie Ludów. Od tego momentu na Śląsku Cieszyńskim można obserwować coraz liczniejsze inicjatywy zmierzające do gromadzenia śladów przeszłości regionu, dokumentowania miejscowych gwar i tradycji (przykładem mogą być relacje polskich podróżników udających się do źródeł Wisły, którzy opisywali mieszkańców regionu w powiązaniu z narodem polskim, oraz prace miejscowych polskich działaczy narodowych z zakresu dialektologii, językoznawstwa czy folklorystyki, na przykład Andrzeja Cinciały). Celem nie była już wiedza dla samej wiedzy, ale wprzęgnięcie jej w służbę inicjatyw społeczno-politycznych oraz kulturowych, w których centrum znajdowała się koncepcja wspólnoty narodowej. Inicjatorom działań ludoznawczych, którzy byli niejednokrotnie podmiotami – częścią – dyskursu narodowego, chodziło nie tylko o podkreślenie specyfiki regionalnej, ale także o wskazanie jej związków z którąś ze wspólnot narodowych, roszcujących sobie polityczne prawo do omawianego regionu. Wspomniane inicjatywy powiązane z działaniami edukacyjnymi oraz różnymi formami popularyzatorskimi miały kształtować świadomość – a więc i tożsamość – narodową mieszkańców regionu oraz nakłaniać ich do przyjęcia postawy zaangażowania w kwestie narodowe. Tendencje te były wyczuwalne w obrębie działań o charakterze ludoznawczym, coraz liczniejszych w drugiej połowie XIX wieku (przykładem mogą być próby wykorzystania elementów lokalnej kultury ludowej w procesie edukacji, tworzenie muzeów lub wystaw etnograficznych w szkołach)⁶.

⁴ J. SPYRA: *Historiografia a tożsamość regionalna...*, s. 316–317.

⁵ G. STUDNICKI: *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice 2015, s. 111.

⁶ G. STUDNICKI: *Związki ludoznawstwa i edukacji na Śląsku Cieszyńskim od XIX wieku do czasów współczesnych (perspektywa polska)*. W: *Wychowanie dziecka – między tradycją a współczesnością*. Red. E. OGRODZKA-MAZUR, G. BŁAHUT, N.M. RUMAN. Toruń 2014, s. 90–111.

W tej części Europy zainteresowanie kulturą ludową jako nośnikiem kultury narodowej nie było czymś odosobnionym. Tego typu podejście można obserwować wśród Słowian, których ziemie – za wyjątkiem Rosji – przez większą część XIX wieku znajdowały się w granicach obcych państw. Łączenie tego, co ludowe, z tym, co narodowe, można odnaleźć w panslawizmie czy słowianofilstwie oraz wyrastających z nich propozycjach wartości i kierunków, w których powinny zmierzać narody słowiańskie. Wiązały się z tym wyobrażenia „kultury ludu” jako bardziej autentycznej, archaicznej, mniej skażonej kosmopolityzmem, modernizacją, kulturą elit niemieckich, co miało wynikać – jak sądzono – między innymi z faktu odizolowania włościan od głównego nurtu życia kulturalnego, politycznego, społecznego itd. Kultura ludowa jawiła się jako ahistoryczna. Takie podejście do ludowości było wypadkową myśli oświeceniowej, romantyzmu, a także sytuacji politycznej, w jakiej znajdowali się Słowianie. Nie bez znaczenia było też to, że kształtująca się słowiańska inteligencja narodowa – na przykład czeska lub słowacka – wywodziła się zwykle z warstw plebejskich, a nie kosmopolitycznych warstw wyższych. Być może jest to jeden z powodów, dla których reprezentanci tej grupy społecznej wyobrażenia własnej narodowej odrębności kulturowej opierali na ludowym zasobie⁷.

Na tym tle nieco inaczej jawiły się polskie elity polityczne i kulturalne, które ze względu na to, że Polska utraciła suwerenność dopiero pod koniec XVIII wieku, w następnym stuleciu zdołały w znacznej mierze zachować, bazującą na arystokratycznej proveniencji, odrębność społeczną, kulturową, a także narodową (wraz z licznymi [auto]stereotypami). Niemniej proces kształtowania się „polskości” na Górnym Śląsku, w tym i na Śląsku Cieszyńskim, który od XIV wieku znajdował się poza granicami państwa polskiego, można porównać do modelu czeskiego lub słowackiego, gdyż od wielu dekad tutejszej arystokracji bliżej było do wyższej kultury niemieckiej. Przyznanie kulturze ludowej (rozumianej jako kultura obszarów wiejskich, włościan itd.) na przełomie XVIII i XIX wieku istotnego znaczenia zapoczątkowało trwający kilka-, kilkanaście dekad proces włączania do wspólnoty narodowej (rozumianej coraz częściej w kategoriach kulturowych aniżeli politycznych) tych warstw społecznych, które, mimo swojej liczebnej przewagi, były z tej wspólnoty wykluczone. Równolegle rozwijało się ludoznawstwo oraz następowało włączanie wyselekcjonowanych (na przykład ze względów estetycznych) elementów kultury plebejskiej w obręb konstruowanych kanonów kultur narodowych. „Kultura ludowa” przefiltrowana przez dyskurs narodowy staje się bardzo użyteczną kategorią w obrębie działań zmierzających do „przebudzenia” czy „odrodzenia” narodowego w Europie Środkowo-Wschodniej. Nie bez znaczenia były tworzone przez elity narodowe wyobrażenia na temat jej „czystości” oraz przedstawianie jej jako prawdziwej reprezentacji/immanencji tego, co narodowe.

⁷ M. BOBROWNICKA: *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*. Kraków 1995, s. 23-24.

Za obserwowanym w Europie Środkowo-Wschodniej zwrotem w kierunku dostrzegania i dowartościowania kultury ludowej, jako tego, co narodowe, wydaje się stać jakiś wariant mitu słowiańskiego będącego, jak zauważa Maria Bobrownicka, dziedzictwem Johanna G. Herdera (*Stimmen der Völker*) oraz innych niemieckich ludoznawców, etnografów czy filologów (a także autorów opisów podróży, przewodników po tej części Europy w pierwszych dekadach XIX wieku), którzy opisując kulturę ludową między innymi Łużyczan, Słoweńców, Czechów, doszli do wniosku, że obszary zamieszkałe przez Słowian stanowią co prawda część świata zachodniego, jednak są one od niego jakościowo odmienne, a ich istotę definiuje świat kultury ludowej różny od mającej „rycersko-szlachecki i mieszczański rodowód kultury Europy Zachodniej”⁸. Określona przez słowiańskich myślicieli i budzicieli narodowych istota narodów słowiańskich wyrastała z sentymentu oraz z wczesnoromantycznej mody na ludowość – w tym świetle naród prezentowany jest jako ściśle powiązany z ahistoryczną kulturą ludową. Sytuację taką można porównać do tej, w której opis dokonany przez „innego” uznany zostaje za „swój” lub dokonuje się identyfikacji z nim, mówiąc inaczej: opisywany podmiot rozpoznaje się w obrazie stworzonym przez opisującego (kwestiom tym poświęconych jest kilka publikacji⁹).

Włączenie „kultury ludowej” w dyskurs narodowy (na przykład w ramach tzw. przebudzenia narodowego) powoduje, że staje się ona, podobnie jak w przypadku kategorii „lud”, częścią pola polityki i władzy – nabiera cech politycznych. To, w jaki sposób „kultura ludowa” jest wykorzystywana, eksplorowana, jakie przypisuje się jej funkcje czy ważność, miało i ma swoje regionalne/narodowe warianty (jak iliryzm na Bałkanach, panslawizm, a także austroslawizm w Czechach i Słowacji). Warto zaznaczyć, że oprócz stanowisk gloryfikujących kulturę ludową jako podstawę kultury narodowej (zwolennikiem tej idei był na przykład Ľudovít Štúr), były też prezentowane sceptyczne postawy wobec programu budowy narodu w ścisłej relacji z wartościami charakterystycznymi dla kultury ludowej (tu przykładem jest František Palacký)¹⁰.

Formułowane od początku XIX wieku postulaty rejestrowania przejawów kultury ludowej, charakterystycznych dla niej wartości, praktyk, wierzeń, języka, znajdowały swoje odzwierciedlenie w różnych konfiguracjach słowiańskich programów narodowych. Stały za nimi nieraz odmienne cele. W tym miejscu można przywołać wątki polskie jak choćby list Hugo Kołłątaja do krakowskiego

⁸ Ibidem, s. 16-17, 23.

⁹ Zob. np.: M. JANION: *Niesamowita słowiańszczyzna*. Kraków 2016; M. BOBROWNICKA: *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i południowych*. Kraków 1995; EADEM: *Pogranicza w centrum Europy. Slavica*. Kraków 2003; *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*. T. 1. Red. M. KUZIĄK, B. MACIEJEWSKI. Warszawa 2016; *Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*. T. 2. Red. M. KUZIĄK, B. MACIEJEWSKI. Kraków 2016.

¹⁰ M. BOBROWNICKA: *Narkotyk mitu...*, s. 78.

księgarza Jana Maja z 1802 roku¹¹ czy stanowisko Adama Czarnockiego – czyli Zoriana Dołęgi Chodakowskiego – oraz jego publikację *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* z 1818 roku. Obaj uznawani są za pierwszych polskich twórców programów badawczych oraz prekursorów badań o charakterze ludoznawczym, etnograficznym, folklorystycznym wśród ludności wiejskiej. Obaj wskazywali, że odrodzenie narodu może nastąpić dzięki szeroko zakrojonym badaniom nad ludem wiejskim i jego obyczajami. W sposobie postrzegania przez obu „kultury ludowej”, jak również w celach (funkcjach), jakie przypisywali jej dokumentowaniu, można rozpoznać elementy charakterystyczne dla obszaru polityki tożsamości (na przykład odwołanie do ciągłości kulturowej narodu) oraz powiązanej z nią kultury pamięci (jak figura reliktu i tradycji, społeczny wymiar zainteresowania przeszłością, tworzenie społecznych genealogii). W postulatach Kołłątaja i Czarnockiego zza nakłaniania do opisywania kulturowych artefaktów, praktyk społecznych, gospodarczych działań, ludowej wiedzy, folkloru, przejawów regionalnych dialektów wyłania się idea bliska współcześnie rozumianej kategorii dziedzictwa. W obu przypadkach jest też obecna chęć dotarcia do tego, co autentyczne, pierwotne, naturalne, nieskażone – zaś nośnikiem tego wszystkiego jest figura „ludu”, która może z kolei odsyłać do mitu „szlachetnego dzikusia” Jeana-Jacques’a Rousseau. Jest to bardzo widoczne u Czarnockiego, który optuje za wizją wspólnoty, dla której odniesienie stanowi osadzona w mitycznej przeszłości wspólnota Słowian, nieskażona jeszcze wpływami chrześcijaństwa. Wyrazem takiego stanowiska jest wizja współczesnych mu, żyjących pod „słomianą strzechą” chłopów, depozytariuszy wierzeń i praktyk z czasów pogańskich, a więc zanurzonych w jakimś rajskim, idyllicznym, pozytywnie waloryzowanym „dawniej”.

W kontekście Śląska Cieszyńskiego, a także zwracając uwagę na występujące w tej części Europy zainteresowanie kulturą ludową politycznego, naukowego i kulturalnego centrum habsburskiego państwa, warto wspomnieć, że ziemia cieszyńska została objęta w drugiej dekadzie XIX wieku ogólnokrajową akcją dokumentowania pieśni ludowych zorganizowaną przez Towarzystwo Przyjaciół Muzyki w Wiedniu. Celem było poznanie charakteru narodowego, języka, dziejów, kultury ludów zamieszkujących monarchię habsburską. Przedsięwzięcie to można też rozpatrywać jako działanie mieszczące się w ramach dyskursu/paradygmatu wiedzy i władzy. Niemniej w okolicach Cieszyna w akcję pozyskiwania danych włączyli się miejscowi nauczyciele, między innymi ze Skoczowa,

¹¹ X. Hugona Kołłątaja korespondencja listowna z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół, w guberniach Wołyńskiej, Podolskiej i Kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzeczonych guberniach. T. 1. Z rękopisu wydał Ferdynand Kojśiewicz. W Krakowie w Drukarni Uniwersyteckiej 1944, s. 20-24.

z Dębowca, Lipowca, Karwiny, Brennej, Simoradza, Końskiej, Pierśca¹². Fakt, że na odzew wiedeńskiego stowarzyszenia odpowiedzieli głównie nauczyciele, nie jest przypadkowy, a to ze względu na ich usytuowanie wewnątrz lokalnych społeczności regionu (nieraz sami z nich się wywodzili), które przekładało się na znajomość realiów życia mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. W kolejnych dekadach rola tej grupy zawodowej w dokumentowaniu i popularyzowaniu kultury ludowej była znacząca.

O rosnącym zainteresowaniu kulturą mieszkańców terenów wiejskich i podmiejskich Śląska Cieszyńskiego mogą świadczyć coraz liczniej powstające od lat czterdziestych XIX wieku prace plastyczne (na przykład akwarele, litografie, szkice) ukazujące mieszkańców regionu podczas codziennych czynności oraz różnorodność i specyfikę miejscowych strojów ludowych. Przykładem mogą być prace urodzonego w Frankfurcie nad Menem, a związanego z Wiedniem Jakoba Alta – autora między innymi mapy topograficznej Śląska Cieszyńskiego, widoków Jabłonkowa, Frydku, Cieszyna, a także wizerunków mieszkańców regionu w strojach ludowych. Innym przykładem są powstałe w latach 1842–1846 akwarele Henryka Jastrzebskiego (urzędnika, prawdopodobnie Komory Cieszyńskiej, z Jabłonkowa), na których zostały ukazane stroje regionalne z okolic Brennej, Istebnej, Cieszyna, Jabłonkowa, Karwiny, Strumienia, Bielska. Można jeszcze wspomnieć o pracach pochodzącego z Pragi Josefa Mánesa, który dwukrotnie odwiedził Śląsk Cieszyński (w 1846 i 1854 roku), a zainspirowany miejscową kulturą stworzył wiele rysunków o tematyce ludowej, w tym typy ludowe i studia stroju cieszyńskiego. Znane są też litografie pochodzącego z Moraw Františka Kalivody, dokumentującego widoki z Czech, Moraw i Śląska, a także autora akwarelowych studiów ubiorów z okolic Cieszyna. Prace tego typu nie tylko przyczyniły się do wyeksponowania estetycznej strony strojów ludowych, ale wraz upływającymi dekadami stawały się materiałem pozwalającym studiować ich przeobrażenia. W podobny sposób można spojrzeć na powszechny od drugiej połowy XIX wieku zwyczaj wykonywania, przy okazji wesel, chrzcin i innych uroczystości, pamiątkowych zdjęć rodzinnych – ukazujących mieszkańców Śląska Cieszyńskiego w odświętnej odzieży.

Wraz z upływem lat i wzrostem znaczenia tożsamości kulturowej regionu i jego mieszkańców następuje rozpoznanie stroju – ze względu na przypisywaną mu „dawność”, walory estetyczne oraz to, że „jest nasz” – jako elementu regionalnego dziedzictwa. Kiedy osoby, którym bliskie były kwestie tożsamości regionalnej oraz wiedzy o przeszłości regionu, zaczęły dostrzegać, że strój ulega znaczącym przeobrażeniom lub zanika, zaczęły też podejmować zarówno oddolne, spontaniczne, jak i zinstytucjonalizowane działania zmierzające do gromadzenia jego przejawów, ochrony i upowszechniania wiedzy z nim związanej. Pośredniczyły w tym powstające muzea, publikacje, badania etnograficzne czy

¹² J. LONDZIN: *Stan szkół ludowych w Księstwie Cieszyńskim na początku XIX stulecia*. Cieszyn 1902, s. 34; J. PULIKOWSKI: *Sześć polskich pieśni ludowych z r. 1819*. „Zaranie Śląskie” 1931, z. 2, s. 130-136.

działalność spod znaku zespołów folklorystycznych. Wspomniane prace artystów i zdjęcia niejako wspomagały i wspomagają te praktyki.

Jak sygnalizowano, Wiosna Ludów to umownie czas, w którym zaczęły być podejmowane na Śląsku Cieszyńskim działania społeczne, kulturalne oraz polityczne współtworzące polskie i czeskie „przebudzenie narodowe”. Ograniczając się do polskiego wymiaru tych działań, należy zaznaczyć, że w tym okresie powstał „Tygodnik Cieszyński” (1848), po kilku latach zastąpiony „Gwiazdką Cieszyńską” (1851). Redakcję tworzyły osoby zajmujące się działalnością społeczno-polityczną, kulturalną, a część z nich przejawiała zainteresowania ludoznawcze. Do takich osób należał Paweł Stalmach, współzałożyciel i redaktor wspomnianych pism, inicjator i animator wielu miejscowych polskich organizacji i stowarzyszeń. W kręgu jego zainteresowań znajdowały się pieśni ludowe (*Zbiór pieśni słowiańskich*, Wiedeń 1848), mitologia słowiańska oraz regionalne podania. Warto podkreślić, że w twórczy sposób wykorzystywał on wiedzę w tym zakresie, czego przykładem jest jego śpiewogra *Cieszymir* wydana w 1891 roku. Stalmach zgadzał się, żeby na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” zamieszczać na przykład materiały o charakterze ludoznawczym. W kontekście tego nie bez znaczenia był fakt, że podczas pobytu w Bratysławie (w latach 1843–1845) uczestniczył on w wykładach (spotkaniach) słowackiego słowianofila Ľudovíta Štúra. Pod jego wpływem pochodzący spod Cieszyna student miał utwierdzić się w swojej polskiej tożsamości oraz podjąć decyzję o zaangażowaniu się w polską polityczną i społeczno-kulturalną działalność na Śląsku Cieszyńskim¹³ (prawdopodobnie nie obce były mu poglądy panslawisty Jana Kollára).

We wspomnianej „Gwiazdce Cieszyńskiej” publikował między innymi Robert Zanibal – z zawodu nauczyciel. Były to głównie zebrane przez niego miejscowe ludowe podania o zbójniku Ondraszku czy przekazy dotyczące wybranych elementów topografii regionu. Na stronach czasopisma ukazywały się również humorystyczne, utrzymane w gwarowej konwencji dialogi, których bohaterami byli Antek i Jónek – autorstwa Edwarda Świerkiewicza, miłośnika i dokumentalisty miejscowej gwary¹⁴. Znanym cieszyńskim działaczem narodowym był także Andrzej Cinciała. Ten urodzony w Kozakowicach notariusz z racji swojego plebejskiego pochodzenia, jak również wykonywanego zawodu znał dobrze realia podcieszzyńskiej wsi. Wiedza ta pomogła mu w gromadzeniu pieśni i przysłów czy dokumentacji miejscowej gwary, a jednym z rezultatów jego zainteresowań ludoznawczych był *Słownik dialektologiczny Śląska Cieszyńskiego*, który choć nie ukazał się drukiem, to został wyróżniony przez Akademię Umiejętności w Krakowie (1889). W 1894 roku na łamach „Tygodnika Politycznego” Cinciała

¹³ E. GRIM: *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*. Cieszyn 1910, s. 23; zob. P. STALMACH: *Pamiętniki*. W: *ibidem*, s. 171–195.

¹⁴ L. BROŻEK: *Ludoznawstwo cieszyńskie*. „Literatura Ludowa” 1957, z. 4, s. 4.

opublikował odezwę, utrzymaną w duchu narodowym, w której zachęcał do tworzenia czegoś na wzór archiwum-muzeum, a także do podejmowania działań na rzecz ochrony tego, co dziś można by nazwać mianem dziedzictwa, określającego to, „kim jesteśmy”, w wymiarze kulturowym, historycznym:

Poznanie kraju naszego należy do pierwszych naszych obowiązków narodowych. Dla tego powinniśmy zbierać i skrzętnie gromadzić wszelkie pomniki naszej przeszłości i wszystko, co może być świadkiem o bieżącej chwili, o losach naszych w tym kraju, w którym od niepamiętnych czasów mieszka nasz naród. Nawet rzeczy pozornie mało znaczące z czasem mogą nabrać wagi i znaczenia i pogardzać nimi nie należy. [...] Do takiej zbiorowej pracy wzywam serdecznie szanownych ziomków, prosząc ich uprzejmie, by raczyli się rozejrzeć koło siebie i poszukać, czy nie znalazłoby się coś uwagi godnego i by zechcieli przysłać to na moje ręce. Od wielu bowiem lat, prawie od czasów szkolnych, zbieram różne rzeczy Szląska [...] odnoszące się do historii księstwa Cieszyńskiego i do poznania społecznych, narodowych i politycznych stosunków w kraju naszym. Zbiór tych rzeczy szląskich (Silesiaca) zamierzam w swoim czasie złożyć w „Czytelnicy ludowej” w Cieszynie, gdzieby każdy, kogo interesują sprawy nasze, mógł z niego korzystać. [...] Szanowni ziomkowie, i raczcie nadsyłać na moje ręce wszelkie materyały odnoszące się do Szląska [...]. Nie da się ściśle określić, jakie mianowicie przedmioty byłyby pożądane dla naszego zbioru, gdyż właściwie wszystko, co w jakikolwiek sposób odnosi się do naszego kraju i do nas, co w nim mieszkamy, jako też do naszych przodków, znaleźć się tam powinno. [...] Drukowane na Szląsku [...] książki szkolne, kościelne i wydawnictwa ludowe, kalendarze, gazety, pisma ulotne, a i odezwy, sprawozdania poselskie [...], opisy kraju, książki historyczne traktujące o Szląsku, opisy podróży i wycieczek po naszym kraju, opisy strojów, przedstawienia zwyczajów szląskich, wycinki z gazet z artykułami o Szląsku, dalej ilustracje [...], wiadomości o życiu i działalności wybitniejszych rodaków. Ich fotografie. [...] Pieśni, przysłowia, baśnie, gadki, zwroty językowe, reguły gospodarskie, opisy zwyczajów, wspomnienia historyczne utrzymujące się w pamięci ludu¹⁵.

Podobny przekaz zawierała opublikowana na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej” (1896) odezwa stowarzyszenia Dziedzictwo Błogosławionego Jana Sarkandra dla Ludu Polskiego na Śląsku, zatytułowana *Do rodaków śląskich*:

W niedalekiej przyszłości życie w niejednym razie nie będzie miało podobieństwa z życiem dawniejszym i nie będziemy mieli ani pojęcia, jak nasi przodkowie żyli. Dlatego postanowiło „dziedzictwo” zbierać takie przedmioty, które może przedstawić życie naszych przodków i dać o nim wyobrażenie, i utworzy z tych przedmiotów muzeum. [...] Np. stare rogowe lub drewniane łyżki, drewniane i gliniane miski, pasy, różne narzędzia rolnicze i rzemieślnicze [...] stare ubiory np. czepce złotem wyszywane, białe chustki z wyszywaniem itp. Dlatego upraszamy, aby nam ziomkowie takie przedmioty oddawali [...]¹⁶.

Rok później wystosowano kolejny apel:

Dla muzeum naszego ludu polskiego na naszym Śląsku zbieramy różne przedmioty, często na oko małej, ale dla badawczego oka historyka i etnografa wielkiej wartości. [...] Te rzeczy mają świadczyć o naszych przodkach, o ich pracach, zatrudnieniach, mają świadczyć jak się nasi przodkowie nosili, co czynili, jako mieszkali, nawet jako mówili¹⁷.

¹⁵ A. CINCIAŁA: *Odezwa do ziomków*. „Przegląd Polityczny” 1894, nr 18, s. 96.

¹⁶ I. ŚWIEŻY: *Do rodaków śląskich*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1896, nr 15, s. 147.

¹⁷ *Prośba do naszych księży i ziomków*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1897, nr 25, s. 275–276.

Cytowane słowa wskazują na „potrzebę” czy też „presję” archiwizowania, gromadzenia tego, co potencjalnie można wykorzystać w rekonstruowaniu „naszej” przeszłości oraz w określaniu, „skąd pochodzimy, kim jesteśmy, dokąd zmierzamy”. Zarazem odsyłają do poczucia lęku przed utratą czegoś, co jest konieczne do tworzenia poczucia więzi – łączności – między przeszłymi, współczesnymi i przyszłymi pokoleniami. Towarzyszy temu zarazem świadomość nieuchronności i tempa zmian, jakie niesie ze sobą nowoczesność/współczesność. Jak sygnalizowano, panaceum na owe troski była idea tworzenia między innymi wystaw etnograficznych o charakterze regionalnym. W tym kontekście warto przywołać słowa artykułu *Jak sobie wystawę etnograficzną przedstawić* (1897), którego autor nie tylko wyszczególnił funkcje takiej wystawy, ale również wskazał uporządkowanie eksponatów w przestrzeni muzealnej służące temu, by te jak najlepiej – adekwatnie – współtworzyły reprezentację niezwykłości „naszych” przodków, a tym samym i „nas” samych:

Ona nas ma poczuć jako nasi przodkowie pracowali, a czem pracowali w polu, w domu, jako pisali, jako rysowali, jako kreslili sobie różne rzeczy, czy dla pobożności, czy dla upiększenia swojego pomieszczenia urządzali, jakich sprzętów używali, jakie ubiory mieli, jak je wyrabiali i jak ozdabiali, jako kobiety szyły [...]. Widać na wystawie etnograficznej tylko to, co ludek nasz własną pracą wykonał, a wykonać może [...].

Na takiej wystawie powinny być różne stare księgi [...], które niekiedy są pisane, niekiedy drukowane. [...] Powinny być pieśni ludowe napisane i instrumenta muzyczne, które ludzie sami wyrabiali [...]. Powinny być ubiory, jakich nasi przodkowie używali, ozdoby i wyszywki jakie się na tych ubiorach znajdowały. Powinny być różne sprzęty domowe, gospodarskie do pomieszczenia i wygody [...]. Powinny być obrazy, obrazki, figurki, które są po izbach i po ścianach i w polu i w kapliczkach wystawiane [...]. Naczynia kuchenne do przechowywania różnych rzeczy, bo to praca ludzi wiejskich i miejskich. Powinny być wystawione różne narzędzia rzemieślnicze, których nasi przodkowie używali i sami je wyrabiali, na których znać postęp i wydoskonalenie [...].

[...] powinny te rzeczy być podzielone podług czasu, najdawniejsze na pierwszym, najnowsze na ostatnim miejscu tego rozdziału. Powinno być na każdym przedmiocie naznaczone skąd pochodzi, gdzie, kiedy i od kogo był zrobiony i używany, bo tylko wtedy nabierze taka wystawa przed okiem widza życia i widz stworzy sobie obrazek jako ludek ten pracował i jakich rzeczy używał.

[...] Bo lud widzi, co nasi przodkowie robili, że nie byli takimi nieukami jakimi zdali się być, że umieli rozmyślać, pracować, krzątać się, aczkolwiek tyle pomocniczych środków nie mieli, co my w naszych czasach. Taka wystawa nauczy nas swoich przodków i sąsiadów czcić i poważać, nauczy nas, że i my możemy pracować, a różne rzeczy wyrabiać. Taka wystawa nas zachęci do dalszego doskonalenia się. Taka wystawa jest szkołą dla nas [...]. Niechaj z takiej wystawy wyłoni się muzeum narodowe, którego jeszcze nie mamy¹⁸.

Pomysł gromadzenia, dokumentowania przejawów „naszej” lokalnej kultury materialnej i niematerialnej, które można by rozpatrywać w kategoriach zarówno regionalnego, jak i narodowego dziedzictwa, przedstawił nauczyciel i działacz

¹⁸ *Jak sobie wystawę etnograficzną przedstawić musimy*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1893, nr 45, s. 446-447.

społeczno-polityczny Jan Kubisz¹⁹. W 1891 roku, podczas walnego zgromadzenia Towarzystwa Pedagogicznego, wezwał on nauczycieli, by ci zbierali – dokumentowali – miejscowe ludowe pieśni, bajki oraz podania. Kilka lat później, w 1895 roku, Kubisz był delegatem na zjeździe Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie. Po powrocie na Śląsk Cieszyński próbował przekonać miejscowych działaczy do założenia w Cieszynie oddziału lwowskiego towarzystwa. Idea ta została zrealizowana częściowo w 1901 roku, kiedy to powołano do życia Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Księstwa Cieszyńskiego, z siedzibą w Cieszynie (od 1929 roku funkcjonowało pod nazwą Towarzystwo Ludoznawcze). Celem jego działalności – zgodnie ze statutem – było organizowanie „badań ludu polskiego” oraz popularyzowanie wiedzy na ten temat. Członkowie mieli między innymi prowadzić badania terenowe, dokumentować i gromadzić zabytki kultury materialnej i duchowej ludu cieszyńskiego²⁰.

Wokół Towarzystwa skupili się miłośnicy śląskiej folklorystyki. Jednym ze współtwórców organizacji i jej wieloletnim prezesem był ks. Józef Londzin, polityk, działacz społeczny, dodatkowo zajmujący się tematem dziejów Śląska Cieszyńskiego i przejawiający zainteresowania ludoznawcze. W gronie ludoznawców znaleźli się również Józef Londzin senior (dokumentalista pieśni ludowych), Andrzej Hławiczka (muzykolog), ks. Oskar Zawisza (prowadzący badania historyczne i etnograficzne, dokumentujący między innymi pieśni górnicze), Ernest Farnik (badający folklor, w tym zwyczaje, stroje, dialekty i piśmiennictwo Śląska Cieszyńskiego), ks. Jan Sznurowacki (badający gwarę, autor cyklu *Jura i Jonek* pisanego gwarą i publikowanego na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej”) oraz wielu innych. Prace członków PTL były publikowane na łamach ukazującego się w latach 1907–1912 i 1929–1939 organu wydawniczego ww. towarzystwa, jakim było „Zaranie Śląskie”, dzięki czemu do czasów współczesnych zachowało się wiele cennych śladów cieszyńskiego folkloru²¹.

30 sierpnia 1903 roku PTL otworzyło w gmachu Polskiej Szkoły Ludowej w Cieszynie wystawę etnograficzną. Wiele z prezentowanych na niej artefaktów wypożyczono od osób prywatnych z różnych zakątków Śląska Cieszyńskiego. Część z nich postanawiała później przekazać przedmioty Towarzystwu – stały się one załączkiem planowanego muzeum (obecnie stanowią część zbiorów Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie). Wspomniana wystawa była inspirowana podobnymi czeskimi inicjatywami (*národopisní výstavy*), organizowanymi między innymi w Pradze (1894), Opawie (1893) czy Orłowej (1894)²². Z opisów, jakie

¹⁹ Kubiszowi przypisuje się autorstwo słów znanych na Śląsku Cieszyńskim pieśni *Płyniesz Olzo po dolinie* oraz *Ojcowski Dom* – oba utwory urastają do rangi hymnu regionalnego, które wykonuje się, stojąc.

²⁰ Zob. *Statut Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*. Cieszyn 1901, s. 3–5.

²¹ Por. K. NOWAK, I. PANIC: *Ks. Józef Londzin 1863–1929*. Cieszyn 1998, s. 26–27.

²² Por. *Wystawa etnograficzna w Opawie*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1893, nr 37, s. 366; J. BRANNY: *Historia Cieszyńskiego Towarzystwa Ludoznawczego*. W: *Sto lat ludoznawstwa nad Olzą*. Red.

ukazywały się w prasie na Śląsku Cieszyńskim i poza jego granicami, wiadomo między innymi, że na potrzeby wystawy zaaranżowano wewnątrz chaty góralskiej (wzorowano się na drewnianym budynku z Wisły z początku XIX wieku), pokazano przedmioty związane z gospodarką pasterską, elementy strojów ludowych, warsztat tkacki, przykłady ceramiki ludowej, wyroby z drewna (w tym szafy i skrzynie), narzędzia gospodarcze, stare dokumenty, przedmioty kultu religijnego, śpiewniki itp. Wystawę prezentowano na dwóch kondygnacjach wspomnianej szkoły²³. Mimo że była udostępniona publiczności stosunkowo krótko (do 8 września), to zwiedziło ją w ciągu tych kilku dni 2657 osób – zarówno ze Śląska Cieszyńskiego, jak i spoza regionu²⁴.

W kontekście działań wystawienniczo-muzealnych warto dodać, że w 1872 roku w Polskiej Ostrawie (dziś Śląska Ostrawa) Karl J. Bukovanski założył czeskie muzeum poświęcone historii i kulturze między innymi Śląska Cieszyńskiego. Cztery dekady później w Orłowej (czes. Orlová) powstała Slezská muzejní společnost, która w kolejnych latach starała się organizować placówki muzealne w innych częściach Śląska Cieszyńskiego (na przykład w 1922 roku – czyli dwa lata po podziale Śląska Cieszyńskiego między Polskę i Czechosłowację – w Jabłonkowie). Z inicjatywy stowarzyszenia Matice osvěty lidové od 1923 roku czyniono starania o utworzenie muzeum w Czeskim Cieszynie, co ostatecznie zakończyło się otwarciem takiej placówki w 1928 roku²⁵.

Aktywność Stalmacha, Cinciały, Londzina oraz innych działaczy społecznych, kulturalnych i politycznych zorientowana na badanie, dokumentowanie, popularyzowanie wiedzy o lokalnej kulturze ludowej oraz przeszłości regionu podejmowana była jednocześnie jako część czy też uzupełnienie – a nieraz legitymizacja – praktyk, postulatów, poglądów współkonstytuujących politykę narodową. Z tej perspektywy ludoznawstwo i etnografię można postrzegać jako jedno z narzędzi politycznego upodmiotowienia mieszkańców regionu, społecznego dowartościowania ich oraz ich kultury, mających pomóc w pozyskaniu politycznego poparcia. Ciekawym wątkiem jest również kwestia, kto był podmiotem działań zmierzających do opisu kultury typu ludowego, ochrony jej poszczególnych aspektów oraz popularyzowania wiedzy na ten temat. Zwykle działań tych podejmowali się przedstawiciele miejscowej inteligencji, pochodzenia plebejskiego (nie ozna-

J. SZYMIK, L. RICHTER. Czeski Cieszyn 2003, s. 26; V. BRANNA: *Lašská národopisná výstava v Orlové – 100. Výročí*. „Těšínsko: vlastivědný časopis okresů Frýdek-Místek a Karviná” 1995, č. 1, s. 31–32.

²³ Zob. G. SMOLIŃSKI: *Wystawa ludoznawcza w Cieszynie*. „Naokoło Świata. Pismo Tygodniowe Ilustrowane poświęcone opisom ziem, ludów, podróży, zjawisk i wynalazków” 1903, nr 41–43, s. 647–650, 661–663, 674–676.

²⁴ Komitet: *Pierwsza wystawa ludoznawcza w Cieszynie*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 37, s. 450.

²⁵ L. PAVELKOVÁ: *Tradice muzejnictví na Těšínském Slezsku*. W: *Cieszyńskie Studia Muzealne – Těšínský muzejní sborník*. T. 1. Red. J. SPYRA. Cieszyn 2003, s. 170–172.

cza to, że kulturą ludową Śląska Cieszyńskiego interesowali się wyłącznie jego mieszkańcy²⁶). Można powiedzieć, że kondycję społeczno-kulturową cieszyńskich ludoznawców charakteryzowała graniczność – ze względu na swoje wykształcenie i zajmowaną pozycję społeczną byli oni kimś „z zewnątrz”, a jednocześnie, przez swoje pochodzenie, byli częścią rzeczywistości, którą starali się opisać oraz ochronić przed zapomnieniem. Z czasem rodzaj autorefleksji etnograficznej przyjęli i inni mieszkańcy regionu, co przejawiało się coraz liczniejszymi, oddolnymi działaniami w postaci zakładanych zespołów folklorystycznych (o czym dalej), miejsc pamięci (muzea domowe, izby regionalne, na przykład Izba pamięci im. Adama Sikory w Jabłonkowie czy muzeum rodzinne Tomanków w Sibicy²⁷).

Popularyzowanie wiedzy o lokalnej kulturze typu ludowego, próby ochrony jej przejawów (na przykład ze względu na wymiar estetyczny, nostalgiczny, atrakcji-ciekawostki, komercyjny, tożsamościowy w imię sentencji: „to jest przecież nasza tradycja”), jak również działania zmierzające do wytworzenia wśród mieszkańców regionu postawy gotowości do podjęcia tego typu działań przebiegały kilkoma ścieżkami, które niejednokrotnie się krzyżowały i uzupełniały. Jedną z metod były ukazujące się drukiem publikacje popularno-naukowe, przyczynki problematyczne, artykuły w czasopismach czy regionalnych kalendarzach książkowych, monografie, wspomnienia, pamiętniki, a także przewodniki turystyczne. Podane przykłady pełniły funkcję MacCannellovskich oznaczników komunikujących, że oto ma się do czynienia z czymś wyjątkowym i godnym zainteresowania²⁸. W pewnym sensie do tej kategorii można zaliczyć prelekcje tematyczne, wykłady, seminaria współtworzące dyskurs o tym, co jest „naszym dziedzictwem”, co się na nie składa itd. Nie bez znaczenia była również twórczość poetycka, prozatorska lub teatralna, w której sięgano po motywy z regionalnej kultury ludowej (jak wspomniany już *Cieszymir* Stalmacha, legenda o założeniu Wisły Bogumiła Hoffa *Imko Wisetka* czy, popularyzowane przez Gustawa Morcinka, tzw. powiarki śląskie)²⁹.

Jeden z obszarów rozwoju zainteresowania pewnymi elementami regionalnej kultury ludowej stanowiła edukacja, czego przejawem były powstające w pierwszej połowie XX wieku muzea szkolne. Nawiązywały one do praktyki zapoczątkowanej przez Szersznika, akcentując przy tym wymiar regionalny (przy czym równie

²⁶ Przykładem mogą być między innymi: językoznawca Lucjan Malinowski, którego opis podróży na Śląsk ukazał się w 1877 roku w „Ateneum”, Bogumił Hoff, będący autorem wydanej w 1888 roku monografii Wisły zatytułowanej *Lud cieszyński. Jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*, czy Maria Wysłouchowa, która Beskidom poświęciła sporo artykułów popularyzujących folklor góralski, publikowanych w latach 1896–1902 w „Ludziach”, „Tygodniu” i „Zorzy”.

²⁷ K.P.: *Utwórzmy jedno polskie muzeum na Śląsku*. „Dziennik Polski”, R. 3, nr 171, s. 3.

²⁸ Por. D. MACCANNELL: *Turysta. Nowa teoria klasy późniejszej*. Przeł. E. KLEKOT, A. WIECZORKIEWICZ. Warszawa 2002, s. 171-173.

²⁹ Por. G. MORCINEK: *Powiarki śląskie*. „Zaranie Śląskie” 1929, z. 2, s. 91-94.

to, co regionalne, mogło być ukazywane jako przejaw jakiejś kultury narodowej, na przykład czeskiej, polskiej). Można tutaj wspomnieć o Karolu Prausie, który w pierwszej dekadzie XX stulecia utworzył szkolne geograficzno-geologiczne Muzeum Beskidzkie w Jasienicy (przeniesione do Skoczowa w 1913 roku), w którym znalazły się między innymi artefakty reprezentujące regionalną sztukę ludową. Po podziale Śląska Cieszyńskiego między Polskę a Czechosłowację (1920) w okresie międzywojennym powstały: muzeum w Gimnazjum Matematyczno-Przyrodniczym w Cieszynie (w 1933 roku zbiory przeniesiono do Muzeum Miejskiego w Cieszynie), Muzeum Szkolne Stroju Ludowego w cieszyńskim gimnazjum żeńskim, jak również kolekcja etnograficzna Szkoły Gospodarstwa Wiejskiego w Końskiej (czes. Korská). Szczególne znaczenie dla mniejszości polskiej w Czechosłowacji miało założone w 1928 roku Muzeum Macierzy Szkolnej przy Gimnazjum Realnym im. Juliusza Słowackiego w Orłowej – które w 1937 roku przeniesiono do Czeskiego Cieszyna, a po aneksji Zaolzia w 1938 roku, jego zbiory włączono do muzeum miejskiego w Cieszynie³⁰. Można dodać, że w 1910 roku, z inicjatywy Antoniego Klvani w kierowanej przez niego czeskiej szkole w Orłowej stworzono kolekcję, która dała początek muzeum regionalnemu funkcjonującego pod pieczęcią Matice osvěty lidové³¹.

We wspomnianych miejscach w gromadzenie zbiorów angażowali się zarówno nauczyciele, jak i uczniowie. Pozyskane eksponaty były wykorzystywane na przykład podczas zajęć rysunku. Niektórzy z nauczycieli starli się opracowywać podręczniki i programy nauczania, uwzględniając tematykę regionalną, co czynili oczywiście nie tylko z myślą o wspomaganie uczniów w kształtowaniu zmysłu artystycznego czy zdobywaniu umiejętności plastycznych. Stało za tym przekonanie, że dobre wychowanie i prawdziwa oświata muszą „bazować na pierwiastkach swojskości, rodzimych, na podstawie narodowej”³² – miało to propagować wiedzę o zabytkach między innymi „sztuki polskiej na Śląsku” oraz wspierać rozwój lokalnej sztuki. Jak zauważa Marzena Bogus, łączenie „prądów światowych i pierwiastków rodzimych było na ówczesne czasy – tj. lata 20. XX w. – ideałem w promowaniu znaczenia dziedzictwa kulturowego dla kształtowania tożsamości regionu”³³. W tę tendencję wpisywała się między innymi inicjatywa Bernarda Kotuli polegająca na wydaniu podręcznika *Zdobnictwo ludowe na Śląsku – wzory dla szkół i przemysłu* (Cieszyn 1910). Przedsięwzięcie to wyrażało postawę poznania sztuki za pośrednictwem kultury/sztuki ludowej. Takie podejście preferowali też Bronisław Małkowski, Adam Borkowski, Stanisław Sowa. Z inicjatywy dwóch ostatnich powstały wspomniane muzea szkolne w Cieszynie.

³⁰ Zob. *Sprawozdanie Macierzy Szkolnej na Zaolziu za rok 1937*. Czeski Cieszyn 1938, s. 7; *Sprawozdanie Macierzy Szkolnej na Zaolziu za rok 1938*. Cieszyn Zachodni 1939, s. 61.

³¹ L. PAVELKOVÁ: *Tradice muzejnictví na Těšínském Slezsku...*, s. 172.

³² M. BOGUS: *Kotulowie i ich działania oświatowe na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*. Ostrava 2006, s. 205.

³³ Ibidem.

Należy dodać, że po czeskiej stronie Śląska Cieszyńskiego podobne stanowisko prezentowali Gustaw Fierla i Karol Piegza – opiekunowie muzeum Macierzy w Orłowej, zwolennicy uwzględniania sztuki ludowej i ludowej architektury w programie nauki rysunku³⁴.

Uwrażliwieniu na aspekt regionalnej kultury i dziedzictwa poddawana była również przyszła kadra nauczycielska. Przykładu dostarcza Seminarium Nauczycielskie założone przez Macierz Ziemi Cieszyńskiej w 1904 roku, które znalazło swoją siedzibę na Bobrku (dziś dzielnica Cieszyna) w 1910 roku. Z tą placówką związany był Kotuła, który zachęcał kursantów do ćwiczenia „rysunku wolnoręcznego” przez odrysowywanie ornamentów z mebli ludowych, sprzętów gospodarczych itp. W 1919 roku założono w Seminarium Koło Krajoznawcze im. Ludomira Sawickiego. Było ono wzorowane na działających od ponad dekady polskich kołach krajoznawczo-turystycznych. Wspomniane Koło organizowało dla kursantów wycieczki krajoznawcze po Śląsku, a także zachęcało do gromadzenia i dokumentowania przejawów kultury ludowej – w ten sposób powstał zbiór, który pod koniec lat trzydziestych XX wieku trafił do Muzeum Miejskiego w Cieszynie.

Wspomniane działania odsyłają również do praktyk związanych z rozwijającą się na przełomie XIX i XX wieku turystyką. Wtedy to powstają pierwsze stowarzyszenia turystyczne (do wybuchu II wojny światowej na Śląsku Cieszyńskim funkcjonowały polskie, czeskie i niemieckie towarzystwa turystyczne), publikowane są przewodniki turystyczne (na przykład Antoniego Macoszka *Przewodnik po Śląsku Cieszyńskim*, wydany w Lwowie w 1901 roku) oraz periodyki zawierające treści dotyczące historii, zabytków i kultury ludowej regionu. Przykładu dostarcza ukazujący się od 1931 roku „Rocznik Oddziału Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego »Beskid Śląski« w Cieszynie”. Czytelnicy mogli w nim odnaleźć między innymi artykuły poświęcone gospodarce szałaśniczej w Beskidzie Śląskim, podania regionalne, informacje etnograficzne. Wspomniane publikacje, oprócz tego, że pełniły funkcję popularyzatorską i edukacyjną, współtworzyły lub też konstruowały obraz atrakcji turystycznych, spojrzenie turysty czy doświadczenie turystyczne. Kreacja ta dokonywała się przez zabieg ukazania wyjątkowości kultury ludu Śląska Cieszyńskiego, jako czegoś osobliwego, autentycznego oraz bliskiego naturze (dotyczyło to na przykład Górali Śląskich).

³⁴ Byli oni także współzałożycielami Sekcji Folklorystycznej Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czechosłowacji – utworzonej w 1965 roku organizacji (która pod nazwą Sekcja Ludoznawcza działa do dziś) zajmującej się dokumentowaniem i popularyzacją wiedzy o kulturze Zaolzia. Zob. K. PIEGZA: *Sztuka ludowa a szkoła*. „Miesięcznik Pedagogiczny” 1937 nr 46, s. 11; W. GRAJEWSKI, L. RICHTER, G. STUDNICKI: *Sekcja Folklorystyczna i Ludoznawcza ZG PZKO w popularyzacji dziedzictwa kulturowego Śląska Cieszyńskiego*. W: *Pół wieku w służbie Polakom nad Olzą. Dorobek 50-letniej działalności Sekcji Folklorystycznej i Ludoznawczej oraz Sekcji Historii Regionu Zarządu Głównego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego*. Red. A. PIEŃCZAK, W. GRAJEWSKI. Czeski Cieszyn 2017, s. 8.

Przywołane przykłady prezentują tylko część szerokiego spektrum praktyk, przedsięwzięć instytucjonalnych i inicjatyw działaczy społeczno-kulturalnych zorientowanych na kulturę typu ludowego jako na jeden z wymiarów dziedzictwa Śląska Cieszyńskiego. Osobną kwestię stanowią w tym wymiarze choćby takie działania, jak tworzenie zespołów regionalnych czy folklorystycznych (na przykład asumptem do założenia działającego do dziś Zespołu Regionalnego Istebna były między innymi: występ Górali z Istebnej, Jaworzynki i Koniakowa przed arcyksięciem Fryderykiem Habsburgiem w myśliwskim zameczku na Przysłopiu pod Baranią Górą w 1901 roku oraz prezentacja wesela góralskiego w Wiedniu podczas uroczystości sześćdziesiątej rocznicy panowania cesarza Franciszka Józefa I³⁵), organizowanie festiwali – przeglądów folklorystycznych (między innymi mającego swoją odsłonę w Wiśle w 1937 roku Święta Gór), próby tworzenia gałęzi przemysłu ludowego (przykładem jest Towarzystwo Przemysłu Ludowego i Domowego w Cieszynie, którego początki sięgają roku 1931, a które rozpoczęło działalność w 1937 roku³⁶).

Ze względu na ograniczenia związane z objętością artykułu, można tylko zasygnalizować niektóre kierunki i drogi, jakimi podążały praktyki dokumentacji oraz wykorzystania ludowego dziedzictwa Śląska Cieszyńskiego w późniejszych dekadach. Wybuch II wojny światowej zatrzymał liczne działania skupione wokół dokumentowania oraz popularyzowania wiedzy na temat regionalnej kultury typu ludowego. Po 1945 roku próbowano takie działania wznowić, jednak nowy porządek społeczno-polityczny narzucił tego typu aktywności nowe zadania, wprzęgnięta w służbę reżimowi miała ona służyć na przykład legitymizowaniu i afirmowaniu idei społeczeństwa robotniczo-chłopskiego. Dotyczy to obu stron polsko-czechosłowackiej granicy na Śląsku Cieszyńskim. Niemniej starano się wykorzystać wszelkie możliwości, by opisywać oraz promować kulturę regionu. Okazją ku temu były organizowane festiwale i przeglądy folklorystyczne, jak choćby odbywająca się w Jabłonkowie (czes. Jablunkov) od 1948 roku coroczna impreza, zwana zgodnie z cieszyńskim dialektem Gorolski Święto, czy organizowany od 1964 roku w Wiśle Tydzień Kultury Beskidzkiej. Z kolei w latach 1968–1969 w Łomnej Dolnej (czes. Dolní Lomn) Matice Slezská zainicjowała imprezę folklorystyczną Slezské dny. Takie cykliczne wydarzenia były okazją do zaprezentowania się na scenie zespołów czy kapel regionalnych zarówno ze Śląska

³⁵ Zob. M. KIEREŚ: *Zespół Regionalny Istebna*. Istebna 2011, s. 23–29; *Pochód jubileuszowy w Wiedniu*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 49, s. 243–244; L. WOLF: *Dziewczyny śląskie we Wiedniu*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 50, s. 249; [IDEM ?]: *Ślązacy w Wiedniu*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 52, s. 259–256.

³⁶ Por. A. GEMBALA, H. RIESS, A. FIUTOWSKI: *Sprawozdanie z działalności Zarządu Towarzystwa Przemysłu Ludowego i Domowego w Cieszynie za okres od lutego 1937 r. do końca marca 1938 r.* W: *Pokaz prac T.P.L. od 1–5 maja 1938 r. w salach Domu Narodowego w Cieszynie*. Cieszyn 1938, s. 2–3.

Cieszyńskiego, jak i spoza jego granic. Niebezpieczeństwem tego typu praktyk mogło być zamknięcie „kultury ludowej” w obrębie klisz sprowadzających się do pieśni, tańca, stroju lub kilku wybranych obrzędów.

Po II wojnie światowej starano się wznowić działalność zespołów regionalnych lub – z inicjatywy miłośników regionalnego folkloru taneczno-muzycznego – zakładano nowe (na przykład w 1950 roku powstał w Cieszynie Zespół Pieśni i Tańca Ziemi Cieszyńskiej). Tworząc ich repertuar sceniczny, sięgano niejednokrotnie do zgromadzonych we wcześniejszych dziesięcioleciach materiałów ludoznawczych, a także wykorzystywano pamiętane przez reprezentantów starszego pokolenia słowa pieśni, melodie itd. Powstawały też organizacje społeczne, stowarzyszenia miłośników regionu, które podejmowały się dokumentowania i popularyzowania wiedzy na temat kultury i przeszłości regionu bądź poszczególnych miejscowości. Niektóre z nich były przedsięwzięciami całkowicie nowymi (jak działający od 1948 roku Polski Związek Kulturalno-Oświatowy w Czechosłowacji), inne powstawały na bazie działalności podobnych istniejących niegdyś organizacji czy stowarzyszeń (na przykład na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, po latach trudności i problemów organizacyjnych, zaczęła działać Macierz Ziemi Cieszyńskiej – Towarzystwo Miłośników Regionu, nawiązująca do funkcjonującej od 1885 roku Macierzy Szkolnej Księstwa Cieszyńskiego). W szkołach, świetlicach, a także w prywatnych domach powstają miejsca pamięci w postaci izb regionalnych (jak Izba Pamięci Marii Gwarek, zwana potocznie Muzeum Koronki w Koniakowie [1962], czy Chata Kawuloka w Istebnej [1963]). Wymienione inicjatywy stanowią tylko wycinek podejmowanych na Śląsku Cieszyńskim w latach 1945-1989 działań w obszarze ochrony, gromadzenia i popularyzacji wiedzy o regionalnym dziedzictwie, kulturze ludowej. Kwestie zainteresowania kulturą ludową wspomnianego regionu w czasach „realnego socjalizmu” wymagają niewątpliwie osobnego i obszerniejszego opracowania.

Zmiany polityczne, społeczne, ekonomiczne, cywilizacyjne, jakie nastąpiły w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku, stworzyły nowy kontekst dla funkcjonowania tego, co społecznie definiowane jest jako regionalne dziedzictwo. W przypadku Śląska Cieszyńskiego nadal podejmowano wiele działań ukierunkowanych na przeszłość, lokalne/regionalne dziedzictwo. W ciągu ubiegłych trzech dekad w prawie w każdej gminie regionu powstało miejsce pamięci w postaci prywatnego (domowego) lub społecznego muzeum, izby regionalnej itp. Może to świadczyć między innymi o potrzebie – cechującej niektórych przedstawicieli społeczności lokalnych – ochrony śladów „własnej” przeszłości. Jednocześnie miejsca te stanowią atrakcję turystyczną. Inicjatywy tego typu kojarzą się również z uprawianiem autoetnografii, poszukiwaniem własnych lokalnych genealogii³⁷. Mieszczą się tu takie działania podejmowane przez niektórych

³⁷ G. STUDNICKI: *Gdo mo uowce tyn mo co chce, czyli między tradycją, stylem życia a atrakcją turystyczną w Beskidzie Śląskim*. W: *Współczesne konteksty tożsamości społeczno-kulturowych*. Lublin 2017 (Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana. T. 10), s. 91-111.

mieszkańców Beskidu Śląskiego, jak przywracanie hodowli owiec, produkcji sera owczego oraz towarzyszących temu dawnych zwyczajów pasterskich. Te ostatnie przyjmują formę pokazów w czasie pierwszego wiosennego wypędzania owiec na pastwiska (mieszania owiec). Stanowi to okazję, by społeczność lokalna dokonała kulturowej autoprezentacji, ukazania specyfiki góralskości poprzez zestaw łatwo rozpoznawalnych znaków czy symboli (jak strój, muzyka, owce, gesty, rekwizyty pasterskie). Tego typu wydarzenia mają niejednokrotnie rys ludyczny, przyciągający uwagę zarówno turystów, jak i miejscowych. Stoją za tym niejednokrotnie przedsięwzięcia etnograficzne polegające nie tylko na poszukiwaniu zastanych materiałów źródłowych (tutaj sprawę ułatwia wspólnie digitalizacja zbiorów muzealnych i archiwów), ale także na prowadzeniu obserwacji, rozmów czy wywiadów na przykład podczas odwiedzin miejsc, w których praktyki pasterskie są nieustannie żywe³⁸.

Posiadanie dziedzictwa lub tradycji postrzegane jest przez niektórych reprezentantów społeczności lokalnych regionu w kategoriach bogactwa (zasobu), z którego można czerpać, podejmując działania w obszarze polityki tożsamości, turystyki, promocji, ekonomii³⁹. Dlatego akcentuje się konieczność jego ochrony, a jedną z dróg prowadzących do osiągnięcia tego celu, jak można wnioskować, jest zamieszczanie tego, co definiowane jest jako przejaw „naszej” tradycji, na specjalistycznych listach lub korzystanie z innych sformalizowanych sposobów potwierdzenia autentyczności wybranego elementu dziedzictwa kulturowego. Przykładem może być Lista produktów tradycyjnych, prowadzona przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, czy uzyskanie certyfikatu produktu regionalnego Górolsko Swoboda, będącego częścią, obejmującego Republikę Czeską, Stowarzyszenia Marek Regionalnych⁴⁰. Warto zaznaczyć, że w zaświadczeniu „prawdziwości” i „dawności” lokalnych tradycji istotną rolę grają nie tylko sama pamięć mieszkańców regionu, przekazywana między generacjami wiedza, ale również zachowane muzealia, materiały archiwalne i publikacje (prasowe, książkowe) będące pokłosiem pracy działających w XIX i XX wieku ludoznawców/etnografów bądź regionalistów. Tym oto sposobem, na zakończenie, można postawić nieco prowokacyjne pytanie: czy historia nie zatoczyła przypadkiem koła?

³⁸ Ibidem.

³⁹ W.J. BURSZA: *Od mowy magicznej do szumów popkultury*. Warszawa 2009, s. 209.

⁴⁰ Lista produktów tradycyjnych. <https://www.gov.pl/web/rolnictwo/lista-produktow-tradycyjnych12> [data dostępu: 14.01.2020]; Górolsko Swoboda – regionalni produkt. <http://www.regionalni-znacky.cz/gorolsko-swoboda/pl/> [data dostępu: 14.01.2020]; Asocjace regionálních značek. <http://www.regionalni-znacky.cz/> [data dostępu: 14.01.2020].

Bibliografia

- Asociace regionálních značek. <http://www.regionalni-znacky.cz/> [data dostępu: 14.01.2020].
- BOBROWNICKA M.: *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*. Kraków 1995.
- BOGUS M.: *Kotulowie i ich działania oświatowe na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*. Ostrava 2006.
- BRANNA V.: *Lašská národopisná výstava v Orlové – 100. Výročí. „Těšínsko: vlastivědný časopis okresů Frýdek-Místek a Karviná”* 1995, č. 1, s. 31–32.
- BRANNY J.: *Historia Cieszyńskiego Towarzystwa Ludoznawczego*. W: *Sto lat ludoznawstwa nad Olzą*. Red. J. SZYMIK, L. RICHTER. Czeski Cieszyn 2003, s. 7–38.
- BROŻEK L.: *Ludoznawstwo cieszyńskie*. „Literatura Ludowa” 1957, z. 4, s. 3–6.
- BURSZTA W.J.: *Od mowy magicznej do szumów popkultury*. Warszawa 2009.
- CINCIAŁA A.: *Odezwa do ziomków*. „Przegląd Polityczny” 1894, nr 18, s. 96.
- GEMBALA A., RIESS H., FIUTOWSKI A.: *Sprawozdanie z działalności Zarządu Towarzystwa Przemysłu Ludowego i Domowego w Cieszynie za okres od lutego 1937 r. do końca marca 1938 r.* W: *Pokaz prac T.P.L. od 1–5 maja 1938 r. w salach Domu Narodowego w Cieszynie*. Cieszyn 1938, s. 2–11.
- GRAJEWSKI W., RICHTER R., STUDNICKI G.: *Sekcja Folklorystyczna i Ludoznawcza ZG PZKO w popularyzacji dziedzictwa kulturowego Śląska Cieszyńskiego*. W: *Pół wieku w służbie Polakom nad Olzą. Dorobek 50-letniej działalności Sekcji Folklorystycznej i Ludoznawczej oraz Sekcji Historii Regionu Zarządu Głównego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego*. Red. A. PIEŃCZAK, W. GRAJEWSKI. Czeski Cieszyn 2017, s. 6–70.
- GRIM E.: *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*. Cieszyn 1910.
- Jak sobie wystawę etnograficzną przedstawić musimy*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1893, nr 45, s. 446–447.
- Górolsko Swoboda – regionalni produkt. <http://www.regionalni-znacky.cz/gorolsko-swoboda/pl/> [data dostępu: 14.01.2020].
- K.P.: *Utwórzmy jedno polskie muzeum na Śląsku*. „Dziennik Polski” 1938, R. 3, nr 171, s. 3.
- KIEREŚ M.: *Zespół Regionalny Istebna*. Istebna 2011.
- Komitet: *Pierwsza wystawa ludoznawcza w Cieszynie*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 37, s. 450–451.
- Lista produktów tradycyjnych. <https://www.gov.pl/web/rolnictwo/lista-produktow-tradycyjnych12> [data dostępu: 14.01.2020].
- LONDZIN J.: *Stan szkół ludowych w Księstwie Cieszyńskim na początku XIX stulecia*. Cieszyn 1902.
- MACCANNELL D.: *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Przeł. E. KLEKOT, A. WIECZORKIEWICZ. Warszawa 2002.
- MAKOWSKI M.: *Zbiory muzeum Leopolda Jana Szersznika*. W: *190 lat założenia muzeum i biblioteki Leopolda Jana Szersznika. 1802–1992*. Red. J. SPYRA. Cieszyn 1994, s. 53–60.
- MORCINEK G.: *Powiarki śląskie*. „Zaranie Śląskie” 1929, z. 2, s. 91–94.
- NOWAK K., PANIC I.: *Ks. Józef Londzin 1863–1929*. Cieszyn 1998.
- PAVELKOVÁ L.: *Tradice muzejnictví na Těšínském Slezsku*. W: *Cieszyńskie Studia Muzealne – Těšínský muzejní sborník*. T. 1. Red. J. SPYRA. Cieszyn 2003, s. 169–180.
- PIĘGA K.: *Sztuka ludowa a szkoła*. „Miesięcznik Pedagogiczny” 1937, nr 46, s. 11.
- Pochód jubileuszowy w Wiedniu*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 49, s. 243–244.
- Prośba do naszych księży i ziomków*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1897, nr 25, s. 275–276.
- PRUSZYŃSKI J.: *Dziedzictwo kultury polskiej*. Warszawa 2001.
- PULIKOWSKI J.: *Sześć polskich pieśni ludowych z r. 1819*. „Zaranie Śląskie” 1931, nr 7, s. 130–136.
- Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*. T. 1. Red. M. KUZIĄK, B. MACIEJEWSKI. Warszawa 2016.
- Romantyzm środkowoeuropejski w kontekście postkolonialnym*. T. 2. Red. M. KUZIĄK, B. MACIEJEWSKI. Kraków 2016.


- SMOLIŃSKI G.: *Wystawa Ludoznawcza w Cieszynie*. „Naokoło Świata. Pismo Tygodniowe Ilustrowane poświęcone opisom ziem, ludów, podróży, zjawisk i wynalazków” 1903, nr 41–43, s. 647–650, 661–663, 674–676.
- Sprawozdanie Macierzy Szkolnej na Zaolziu za rok 1937*. Czeski Cieszyn 1938.
- Sprawozdanie Macierzy Szkolnej na Zaolziu za rok 1938*. Cieszyn Zachodni 1939.
- SPYRA J.: *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*. Częstochowa 2015.
- STALMACH P.: *Pamiętniki*. W: E. GRIM: *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*. Cieszyn 1910, s. 131–310.
- Statut Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie*. Cieszyn 1901.
- STUDNICKI G.: *Gdo mo uowce tyn mo co chce, czyli między tradycją, stylem życia a atrakcją turystyczną w Beskidzie Śląskim*. W: *Współczesne konteksty tożsamości społeczno-kulturowych*. Lublin 2017 (Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana. T. 10), s. 91–111.
- STUDNICKI G.: *Śląsk Cieszyński. Obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice 2015
- STUDNICKI G.: *Związki ludoznawstwa i edukacji na Śląsku Cieszyńskim od XIX wieku do czasów współczesnych (perspektywa polska)*. W: *Wychowanie dziecka – między tradycją a współczesnością*. Toruń 2014, s. 90–111.
- SZELONG K.: *Biblioteczne zbiory Leopolda Jana Szersznika*. W: *190 lat założenia muzeum i biblioteki Leopolda Jana Szersznika. 1802–1992*. Red. J. SPYRA. Cieszyn 1994, s. 37–52.
- ŚWIEŻY I.: *Do rodaków śląskich*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1896, nr 15, s. 147.
- WOLF L.: *Dziewczyny śląskie we Wiedniu*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 50, s. 249.
- [WOLF L. ?]: *Ślązacy w Wiedniu*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 52, s. 259–260.
- Wystawa etnograficzna w Opawie*. „Gwiazdka Cieszyńska” 1893, nr 37, s. 366.
- X. *Hugona Kolltąja korespondencya listowna z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół, w guberniach Wołyńskiej, Podolskiej i Kijowskiej; przedsięwzięta w celu urządzenia instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzeczonych guberniach*. T. I. Z rękopisu wydał Ferdynand Kojśiewicz. W Krakowie w Drukarni Uniwersyteckiej 1844.



Ewa Kozik

Szkoła Doktorska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-1129-0536>

Wśród zapisków na marginesie: dziedzictwo „niepokornej” dyscypliny*

Among Notes on the Margin: the Legacy of an “Unruly” Discipline

Abstract: The aim of this article is to re-examine the methodology of ethnographic research *vis a vis* the influence of methodology on the shaping of ethnology and cultural anthropology as a scientific discipline. Field research, which presupposes the scholar’s active participation and involvement in the life of the group under investigation, as well as the accompanying challenges to such an approach, are here treated as elements that shape the heritage of ethnology, reinforcing its power and securing its place among other disciplines. The author has undertaken the anthropological analysis of excerpts from field notebooks and subjective records by scholars involved in the creation of the Polski Atlas Etnograficzny [Polish Ethnographic Atlas].

Keywords: ethnology, heritage, field research, methodology, Polski Atlas Etnograficzny [Polish Ethnographic Atlas]

Słowa kluczowe: etnologia, dziedzictwo kulturowe, badania terenowe, metodologia, Polski Atlas Etnograficzny

Etnografia, etnologia, antropologia kulturowa

Etnologia to dyscyplina naukowa, której przedstawiciele zajmują się przede wszystkim kulturą. Już pierwsze zdanie tego przyczynku o dziedzictwie naukowym etnologii i antropologii kulturowej przysparza pewne problemy. Kultura to niezwykle szerokie pojęcie będące przedmiotem zainteresowania wielu naukowców, którzy w celu zawężenia obszaru swoich badań skupiają się na wybranych aspektach z szerokiego spektrum subdyscyplin (takich jak przykładowo antropo-

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

logia miasta, antropologia medycyny, antropologia pogranicza) funkcjonujących w ramach antropologii. Claude Lévi-Strauss pisał, że etnolog próbuje dokonać tego samego opisu, obserwacji, klasyfikacji i interpretacji w dziedzinie kultury, co zoolog w odniesieniu do danego ekosystemu¹. Etnologia daje badaczom szerokie pole działania, eksplorują oni coraz to nowsze obszary i posługują się narzędziami, które umożliwiają rzetelny opis zastanej rzeczywistości. Również tradycyjne etnologiczne „wyjście w teren”² nieustannie zmienia swoje znaczenie. Terenem badawczym w etnologii była dawniej chłopska wieś, w dobie postmodernizmu stał się nim sam antropolog, dziś natomiast widzimy wzrost popularności badań internetowych. Zmiany, jakie dokonują się wewnątrz samej dyscypliny, potwierdzają słowa Kristen Hastrup, która w przedmowie do swojej książki *Droga ku antropologii* stwierdza, że tożsamość naukowa jest tak samo płynna jak tożsamość kulturowa. Hastrup podkreśla również, że każda dyscyplina akademicka jest na swój sposób totalitarna, staje się światopoglądem, poprzez który patrzymy na rzeczywistość³. Etnologia sięga do interdyscyplinarności, spójnie łącząc różne koncepcje człowieka, społeczeństwa i kultury, by ciągle na nowo stawać się „sztuką interpretacji przejawów ludzkiej świadomości”⁴.

Celem w niniejszym artykule jest antropologiczna refleksja nad dziedzictwem etnologii i antropologii kulturowej przez analizę poszczególnych notatek i uwag poczynionych podczas pracy w terenie. Badania terenowe to swoiste dziedzictwo etnologii i antropologii kulturowej, dlatego są punktem odniesienia tych rozważań jako jej *differentia specifica*. Analizie poddane zostaną fragmenty dwóch opublikowanych notatników terenowych – *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Bronisława Malinowskiego oraz *Wszystko jest cudowne* autorstwa Sigrid Rausing. Jednakże głównym przedmiotem refleksji są tytułowe „zapiski na marginesie”, czyli w tym wypadku spontaniczne notatki badaczy terenowych pracujących nad zbieraniem materiałów tworzących dziś Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego (PAE). Analiza kwestionariuszy PAE ma na celu wskazanie tych elementów, które można potraktować jako subiektywny wkład badaczy w dane zawarte w kwestionariuszach oraz świadectwo ich uczuć, emocji i trudów przeżywanych podczas pobytu w terenie. Komentarze, wykrzykniki, zdania zapisane w cudzysłowie lub nawiasie itp. są śladem niezachowanych lub nieistniejących notatników terenowych, które na równi z kwestionariuszami stanowią dziedzictwo etnologii i są świadectwem kształtowania się dyscypliny oraz jej metody, określającej odrębności etnologii i antropologii kulturowej w stosunku do innych nauk.

¹ G. CHARBONNIER: *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Przeł. J. TRZNADEL. Warszawa 1968, s. 140; za: W.J. BURSZA: *Antropologia kultury*. Poznań 1998, s. 39.

² Zob. szerzej np. K. KANIOWSKA: *Metoda etnograficznych badań terenowych i poznanie w antropologii*. W: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Red. T. BULIŃSKI, M. KAIRSKI. Poznań 2011, s. 287–288.

³ K. HASTRUP: *Droga ku antropologii*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2008, s. 11.

⁴ C. ROBOTYCKI: *Etnografia wobec kultury współczesnej*. Kraków 1992, s. 23–27.

Dziedzictwo etnologii w obliczu kryzysu

Etnologia i antropologia kulturowa rozwijają się coraz prężniej, w ich ramach tworzone są spójne teorie, pozwalające formułować konkretne odpowiedzi na pytania o inność, rasizm, ksenofobię, a także wielokulturowość i globalizację. Etnologia powstała za sprawą zdziwienia Innym, jest bezpośrednią potomkinią imperialnej i kolonialnej tradycji. W epoce stalinowskiej nazywano ją nauką burżuazyjną, ponieważ u zarania dyscypliny etnologowie pisali prace głównie o „ludach prymitywnych” oraz o ludności wiejskiej, czemu towarzyszyło odgórne założenie o niższości tych grup społecznych względem wykształconych elit. Choć nie kryliśmy zachwytu nad innością, nie przestawaliśmy się jej obawiać, a ówczesne opisy możemy rozpatrywać jako próbę oswojenia tego, co nieznanne. Obecnie etnologowie rozpisują się na temat funkcjonalnych modeli wielokulturowości, równości oraz zagrożeń ze strony totalitaryzmu i fundamentalizmu. Pracując nieustannie z człowiekiem, badając jego kulturę i styl życia, etnologowie nieraz szybciej i celniej diagnozują zagrożenia pojawiające się na scenie życia społecznego, w skali lokalnej czy nawet międzynarodowej.

Być może dlatego etnologia, „niepokorna” dyscyplina, której przedstawiciele poruszają trudne tematy, często analizują niedoskonałości społeczno-kulturowego systemu, przeżywa kryzys za każdym razem, gdy w systemie tym zachodzą zmiany. Pierwszy taki kryzys na polskim gruncie antropologii przypadł w epoce stalinowskiej, następny – kiedy w PRL starano się umniejszyć znaczenie kulturoznawstwa, a etnologię wykorzystywano jako sposób na budowanie polskiej tożsamości za pomocą odwoływania się do kultury ludowej⁵. Z kolejnym kryzysem mamy do czynienia obecnie. W 2018 roku Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego usunęło etnologię z listy dyscyplin naukowych, klasyfikując ją jako jedną z „nauk o kulturze i religii”. Tym samym, etnologia, której przedstawiciele zajmują się interpretacją kultury, została zrównana z wszelakimi rodzajami kulturoznawstwa oraz religioznawstwem, dyscyplinami różniącymi się od niej przede wszystkim przedmiotem i metodologią prowadzonych badań. Utraciła samodzielność, a zwolennicy tego stanu rzeczy argumentują to jej mniejszą użytecznością i stosowalnością społeczną w stosunku do nauk technicznych lub medycznych⁶. Etnologia, obecna na polskich uniwersytetach od 1919 roku, doznaje poważnej szkody w wyniku zawirowań politycznych, a argumenty o jej rzekomej nieużyteczności to jedynie pewna zasłona dymna.

Warto jednak ponownie zwrócić uwagę na historię antropologii, szczególnie pod kątem wpływu badań terenowych, sztandarowej metody badawczej etno-

⁵ Wnioski autorki z badań terenowych prowadzonych podczas realizacji projektu „Etnografia pamięci PRL-u. Kultura codzienności Polski powojennej 1956–1989” (konkurs: OPUS 11, panel: HS3, kierownik projektu: prof. dr hab. Wojciech Burszta, Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk), na terenie Katowic i Wrocławia w 2017 roku.

⁶ W. DOHNAL: *Smutny jubileusz*. „Lud” 2018, t. 102, s. 13–14.

logów, na kształtowanie się paradygmatu naukowego. Jurgen Habermas i Max Weber podkreślali, że każda dyscyplina naukowa wymaga od swoich adeptów pewnego zawierzenia jej paradygmatom. Należy zatem bliżej przyrzeć się temu, co stanowi dziedzictwo tradycyjnej etnologii i co nadal jest z nią kojarzone. W artykule omówię zatem specyfikę badań terenowych i subtelności dotyczące przebywania w terenie, których nie uwzględnia się często podczas pisania prac naukowych, prezentujących wyniki odbytych rozmów i poczynionych obserwacji. Chciałabym, aby ponowne spojrzenie na źródła etnologii i antropologii ukazały wagę oraz specyfikę tej dyscypliny.

Dziedzictwo traktuję jako nieustannie kształtującą się, płynną konstrukcję wybranych elementów przeszłości, które stają się szczególnie ważne dla danej grupy i niejako stanowią o jej tożsamości. Podejście to jest kompatybilne z twierdzeniem Zbigniewa Kobylińskiego, który w niemal identyczny sposób definiuje dziedzictwo kulturowe⁷. Skupię się zatem na dziedzictwie dyscypliny akademickiej, etnologii i antropologii kulturowej, które opiera się na doświadczeniu badań terenowych. To one, decydujące o empirycznym charakterze etnologii, stanowią jej siłę i są wyrazem jej odrębności wobec innych nauk.

Czym są badania terenowe? Ta reprezentacyjna dla etnologii i antropologii kulturowej, a zarazem jedna z najważniejszych metod badań jakościowych, której istotne założenia wypracował Bronisław Malinowski, stosowana jest również w innych dyscyplinach naukowych. Z metodologicznego dorobku etnologii korzystają dziś między innymi socjologowie, pedagodzy, politolodzy, ekonomiści⁸. Badania terenowe przyczyniły się również do ukształtowania i rozwoju badań prowadzonych w przestrzeni wirtualnej, tak istotnej w zrozumieniu całokształtu kultury „cyfrowych tubylców”. W tym ujęciu badania terenowe są dziedzictwem etnologii, polegającym na spotkaniu się twarzą w twarz z przedmiotem badań – człowiekiem i kulturą. Studenci pierwszego roku etnologii i antropologii kulturowej często słyszą, że jako etnologowie będą zajmować się najdelikatniejszą tkanką świata, czyli człowiekiem i jego kruchą pamięcią, o której skarby badacz doprasza się podczas wywiadów pogłębionych. Będąc w terenie, stosując metodę obserwacji uczestniczącej, antropologowie umieszczają samych siebie w badanym kontekście. Użyte tutaj metafory mają na celu ukazanie delikatności tematu, którym zajmę się w dalszej części pracy. Postaram się opisać sytuację badacza, osoby, która ze względu na potrzeby badawcze porzuca siebie i poddaje się warunkom panującym w terenie.

⁷ Z. KOBYLIŃSKI: *Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?* „Mazowsze. Studia Regionalne” 2011, nr 7, s. 22.

⁸ Zob. szerzej, np.: M. KOSTERA: *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa 2003; M.V. ANGROSINO: *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika, i rozwój problematyki społecznej*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Warszawa 2009.

Zwierzzenia terenowe

Znajomość terenu, w którym realizują się badania etnograficzne, daje nam kontekst, dzięki któremu łatwiej jest zrozumieć społeczno-kulturową specyfikę opisywanych fenomenów. Antropolodzy w swoich pracach informują kiedy, gdzie i jak długo prowadzili swoje badania, streszczają relacje z obserwacji uczestniczących, a swoje wnioski popierają fragmentami przeprowadzonych wywiadów, niekiedy informują też o sprawach intymnych, dotykając wrażliwych kwestii⁹. O tym, jak naprawdę wygląda praca w terenie, nauka języka wybranej grupy badanej, poszukiwanie informatorów oraz konieczność zdania się na siebie, informują zazwyczaj niepublikowane, mające prywatny charakter notatki terenowe.

Początkujący adepci etnologii są zachęceni do prowadzenia dzienników, spisywania własnych odczuć, wrażeń i spostrzeżeń niekoniecznie mających związek z przedmiotem badań, aby po powrocie z terenu mieć przy sobie jego namiastkę, co pozwala wiarygodnie opisać specyfikę i warunki, w jakich przeprowadzane były badania. Najbardziej znanym notatnikiem tego rodzaju jest *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* Malinowskiego, tworzony podczas dziesięciu lat badań terenowych. Jak pisze Grażyna Kubica, te intymne zapiski twórcy funkcjonalizmu są odbiciem procesu badań, dzięki którym radził on sobie w terenie. „Jest to dokument szczery do granicy wytrzymałości człowieka”, pisany przez Malinowskiego z myślą o ocaleniu Malinowskiego, badacza oddalonego od domu i przyjaciół, osamotnionego wśród ludzi, którzy z pewnością nie pragną zrozumieć go tak samo, jak on ich¹⁰. Dziennik Malinowskiego jest istotny dla dziedzictwa etnologii i antropologii kulturowej, dlatego, że obnaża sytuację badacza prowadzącego badania w terenie. Umyślnie użyte słowo „obnaża” ma uzmysłowić niezwykle trudną sytuację człowieka, nieraz osamotnionego, wycieńczonego fizycznie i psychicznie, który zdecydował się na opuszczenie znanego sobie świata w imię nauki.

Poszedłeś naprzód, ale nie doszedłeś granicy. Cóż więc pozostaje? Znow w drogę ruszyć. Czy całe życie ma być takim przesuwaniem swojego ja po linii wewnętrznych możliwości? Na dnie mego obecnego stanu odczuwam jakby lekki cień buntu przeciw obecnej pracy, jakiś ukryty sceptycyzm, poczucie, że tam istnieje coś oderwanego, coś nietkniętego tymi moralami – uśmiech pobłażliwy Buddy¹¹.

Zapiski Malinowskiego niejednokrotnie trąca wątpliwością, zniechęceniem i niemal skrajnym pesymizmem, co stanowi o sile ich oddziaływania i wiarygodności. Uczucia Malinowskiego, jednego z najbardziej znanych teoretyków kultury,

⁹ Zob. szerzej np. M. HAMMERSLEY, P. ATKINSON: *Metody badań terenowych*. Przeł. S. DYM-CZYK. Poznań 2000.

¹⁰ G. KUBICA: *Wstęp*. W: B. MALINOWSKI: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków 2001, s. 19.

¹¹ B. MALINOWSKI: *Dziennik w ścisłym znaczeniu...*, s. 42.

są uczuciami prawie każdego badacza znajdującego się w terenie. Są to często smutne zwierzenia osoby, która chwilowo zrezygnowała z konformizmu, by zaspokoić głód badawczej ciekawości, a która została zawiedziona, która być może nie odnajduje tego, co spodziewała się znaleźć. Teren ma to do siebie, że zawsze jawi się etnologom niezwykle obiecująco i nieraz ich zawodzi, grupa osób badanych często okazuje się źle dobrana lub nieufna. Rausing, spisując swoje przemyślenia w dzienniku, podkreśla, że teren badań jest również okazją do poznania samego siebie, nie tylko własnych fizycznych granic, ale również kondycji psychicznej i zdolności radzenia sobie ze stresem.

Żyjąca w Wielkiej Brytanii, a wychowana w Szwecji Sigrid Rausing w latach 1993–1994 prowadziła badania w Estonii, w byłej radzieckiej strefie przygranicznej na półwyspie Noarootsi. Chcąc opisać sytuację estońskich Szwedów oraz zrelacjonować niezwykle trudną zmianę systemową z sowieckiego reżimu na postsowiecką biedę spowodowaną zmianą ustroju na kapitalistyczny, uczyła się języka i wyjechała na rok, by zamieszkać w kołchozie im. Lenina. Wyniki badań opublikowała w rozprawie doktorskiej, natomiast swoje własne doświadczenie tego okresu zawarła w wspomnianej książce *Wszystko jest cudowne*, opartej na dzienniku prowadzonym podczas badań terenowych. Celem Rausing było ukazanie emocjonalnej strony pracy etnologa oraz przekazanie spostrzeżeń, których ze względów metodologicznych i etycznych nie mogła opisać w rozprawie doktorskiej. Obok obserwowanych wydarzeń umieszcza samą siebie, uwzględniając swoje uczucia, ogromną niepewność wobec wybranego tematu badawczego, trudności radzenia sobie z brakiem dóbr, do których przywykła, z zimnem oraz nieufnością innych, a także zwykłe zmęczenie, wynikające z faktu, że etnolog w terenie musi być aktywny niemal całą dobę. Jego praca zaczyna się od momentu przebudzenia, a kończy, gdy zamyka oczy do snu. Rausing opisuje również konieczność udawania zadowolenia, wymuszoną uprzejmość wobec niektórych osób z grupy badanej i samotność spowodowaną długotrwałym oddaleniem od domu, bliskich i przyjaciół. Jak zapewne wiele innych, nieznanych dzienników z badań terenowych, książka Rausing jest wyznaniem uczuć, spostrzeżeń i uwag, zarówno negatywnych, jak i pozytywnych, których badaczka nie mogła przedstawić w swojej pracy naukowej¹².

Timo popadł w milczenie, wpatrywał się w okno, zagubiony i pogrążony w depresji, bo przyszło mu uczyć przez rok w tej prymitywnej wsi. Ostrożnie przystąpiłam do obserwacji uczestniczącej, podczas gdy on chciał rozmawiać jedynie o współczesnej europejskiej scenie muzycznej – oboje okazaliśmy się dla siebie wielkim rozczarowaniem¹³.

Można powiedzieć, że takie zwierzenia w notatnikach prowadzonych podczas badań terenowych są głosem oddanym subiektywności człowieka, zapisuje się

¹² S. RAUSING: *Wszystko jest cudowne*. Przeł. K. OBLUCKI. Warszawa 2015.

¹³ *Ibidem*, s. 28.

je w celu ochrony obiektywności i psychicznego odciążenia badacza. Doskonale zdajemy sobie sprawę, że uzyskanie pełnej obiektywności nie jest możliwe, tak samo jak nieosiągalna jest całkowita alienacja osobowościowa badacza podczas prowadzenia wywiadu pogłębionego. Podczas takiej rozmowy zawsze obie strony kształtują otrzymane wyniki, a osoba przeprowadzająca dany wywiad może jedynie starać się ograniczyć swój wpływ na respondenta. Powrócę jednak do czasów, kiedy wierzono w możliwość osiągnięcia obiektywności naukowej, a osoba etnologa podczas prowadzenia badań, jego uczucia, nastawienie, kondycja nie były brane pod uwagę w tak znacznej mierze jak obecnie. W dalszej części tekstu przybliżę zatem sposób gromadzenia danych źródłowych w ramach Polskiego Atlasu Etnograficznego, który jako zespół rzetelnych informacji stanowi podstawę myślenia i budowania teorii kultury ludowej.

Polski Atlas Etnograficzny

Według Wojciecha Burszty zainteresowanie kulturą ludową i życiem chłopów wynikało z bliskiej inności tej grupy społecznej, która niejako zastępowała inność ludów pierwotnych, „prymitywnych”, opisywanych przez funkcjonalistów¹⁴. W kulturze ludowej doszukiwano się inności, jak również tożsamości, korzeni narodowych oraz folkloru, postrzeganego jako to, co pierwotnie, nieskalane negatywnie ujmowaną nowoczesnością i szczere w swojej prostocie. Takie przy najmniej były oczekiwania wobec terenu badawczego, jakim była polska wieś, w której od końca XIX wieku pręźnie dążono do udoskonaleń technicznych i zmian społecznych.

Polski Atlas Etnograficzny nieformalnie powstał w 1945 roku. Początkowo traktowano go jako istotne przedsięwzięcie naukowe, w którym od samego początku miało uczestniczyć całe ówczesne środowisko etnologiczne. Nowa rzeczywistość społeczno-kulturowa i podejmowanie odmiennych tematów badawczych zrewidowały jednak te zamierzenia. Z czasem działalność atlasowa ukonstytuowała się głównie w ramach wrocławskiego środowiska naukowego (później – cieszyńskiego ośrodka badań atlasowych)¹⁵. Kolejni redaktorzy PAE – Józef Gajek, Janusz Bohdanowicz, Zygmunt Kłodnicki – stworzyli grupę badaczy, składającą się początkowo z niewykwalifikowanych etnografów amatorów (często folklorystów z zamiłowania), później z wykształconych badaczy społecznych. Pierwsze badania atlasowe miały głównie charakter ankietowy¹⁶, kolejne przeprowadzano

¹⁴ W.J. BURSZTA: *Antropologia kultury...*, s. 33.

¹⁵ A. PIĘŃCZAK: *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w 75-lecie działalności atlasowej*. „Dziedzictwo Kulturowe Wsi” 2020, t. 4, s. 1 [maszynopis, artykuł w druku].

¹⁶ Przykładem są pierwszeankiety atlasowe dotyczące zbieractwa roślin dziko rosnących w celach leczniczych i pokarmowych, realizowane w latach 1948–1952 (zob. szerzej A. PIĘŃCZAK:

w ramach badań terenowych odbywających się w około trzystu czterdziestu stałych punktach PAE (zależnie od problematyki badawczej), stanowiących zintegrowaną sieć badawczą. Główną metodą były badania prowadzone w terenie, na których podstawie później zostały opracowane mapy z użyciem metody etnogeograficznej¹⁷. Józef Gajek tak sformułował cele pracy nad atlasem:

Główne zadania PAE polegają na opracowaniu serii kartogramów obrazujących zróżnicowanie przestrzenne Polski, pod względem inwentarza kulturowego oraz wykrycia zespołu tych faktów kulturowych, które są, względnie były w przeszłości charakterystyczne dla polskiej kultury ludowej i stanowiły czynnik wiążący Polskę w jedną całość etniczną¹⁸.

Celem opracowania atlasu było więc uchwycenie polskiego dziedzictwa kulturowego, jednocześnie zgromadzone dane stały się znaczącym elementem dziedzictwa naukowego etnologii. Opiekę nad realizacją badań przejmowały kolejno: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Katedra Etnografii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Wrocławski¹⁹. Praca nad gromadzeniem i porządkowaniem danych tworzących Polski Atlas Etnograficzny obejmowała wiele etapów: od badań ankietowych, poprzez tworzenie map, redagowanie kwestionariuszy, przeprowadzanie badań terenowych aż po porządkowanie danych i obecną ich digitalizację²⁰.

Kwestionariusze, według których przeprowadzono badania, dotyczyły kultury zarówno materialnej (hodowla, rolnictwo, budownictwo, transport i komunikacja lądowa), jak i niematerialnej (obrzędy weselne, urodzinowe, pogrzebowe, demonologia)²¹. Początkowo były to zapiski w zeszytach, bez bazy szczegółowych pytań, i dotyczyły budownictwa, dlatego wiele z zeszytów zapełnionych jest głównie szkicami przedstawiającymi domy, dachy, ściany itp. Podobnie było w przypadku rolnictwa, badacze, ze względu na brak sprzętu fotograficznego, szkicowali narzędzia, których używali mieszkańcy wsi. Inaczej wyglądają kwestionariusze z lat pięćdziesiątych XX wieku. Każdy z nich zawierał ponad sto pytań o różnym poziomie szczegółowości, a w niektórych dodatkowo były zamieszczone rady dotyczące tego, jak prowadzić rozmowy z respondentami, na przykład: „Uwaga,

The Collection of Questionnaires Concerning Wild Plants on the Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas. „Slovenský národopis” 2016, vol. 15, issue 2, s. 228–240).

¹⁷ Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: „Polski atlas etnograficzny”. *Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. Katowice 2017, s. 20–31.

¹⁸ *Polski Atlas Etnograficzny. Zeszyt próbny*. Red. J. GAJEK. Wrocław 1958, s. 9; cyt. za: ibidem, s. 26.

¹⁹ Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: „Polski atlas etnograficzny”..., s. 25–24.

²⁰ Zob. szerzej: A. PIEŃCZAK: *Cyfrowe archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego - możliwości wyszukiwawcze i dalsze perspektywy badawcze*. „Lud” 2019, t. 103, s. 207–229.

²¹ Wykaz kwestionariuszy PAE opracował między innymi Zygmunt Kłodnicki, zob. Z. KŁODNICKI: *Polski atlas etnograficzny - historia, stan obecny i perspektywy*. „Lud” 2001, t. 85, s. 242–243 [aneks 1].

żeby terminy gwarowe również podawać w cudzysłowie²² lub „Zbadać tzn. postawić pytanie na temat podany w kwestionariuszu, w formie, jaką dyktują warunki – na przykład osobowość informatora terenowego”²³. Tego typu wskazówki świadczą o trosce twórców PAE, by badania były rzetelne i wiarygodne. Badacze byli wcześniej przygotowani do pracy w terenie i pouczeni o znaczeniu swojej działalności. Jednakże znajdując się w nieznanym sobie miejscowości, wśród obcych ludzi, mając zgromadzić dane według na przykład czterech obszernych kwestionariuszy, w przypadku każdego z koniecznością uzyskania odpowiedzi od co najmniej pięciu informatorów, stali przed prawdziwie niełatwym zadaniem. Sytuacja przedstawia się jeszcze trudniej, gdy odkryjemy, że często czas na realizację badań był ograniczony i wynosił około tygodnia, a przecież chodziło o pracę nad kruchą i wrażliwą pamięcią przypadkowo spotkanych osób, czemu pośpiech na pewno nie sprzyja.

Pamięć podlega nastrojom

Ograniczony czas na przeprowadzenie wywiadów, wymóg zgromadzenia informacji pochodzących od co najmniej pięciu informatorów i inne niezależne od badacza czynniki prawdopodobnie niezbyt korzystnie wpływały na wyniki badań. Kierownik projektu, Józef Gajek, do dziś wspominany jest wśród pracowników PAE jako osoba niezwykle rzetelna, punktualna i staranna, czego wymagał również od zatrudnionych badaczy terenowych. Ich praca była więc często prowadzona pod presją ze strony pracodawców, opiekunów naukowych, samych respondentów, czasu oraz własnych prywatnych zobowiązań. Dodatkowym czynnikiem utrudniającym wykonanie zadania były ograniczone możliwości techniczne. Badacze nie mieli możliwości korzystania z dyktafonów i dokonania na ich podstawie późniejszej transkrypcji, która sprawia, że analiza wywiadu pogłębionego staje się dokładniejsza i przede wszystkim nie jest zdana na łaskę i niełaskę pamięci²⁴.

W pracy etnologa szczególną rolę odgrywa nie tylko pamięć respondenta, jako źródło informacji, które zdobywa się podczas rozmowy, ale także pamięć samego badacza, jako ich rezerwuuar. Już kilkakrotnie nazwałam pamięć kruchą. Tym określeniem akcentuję bowiem jej ulotny, zmienny i często ka-

²² Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego [dalej: APAE], kwestionariusz nr VII pt. *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 14.24.II, s. 5.

²³ Ibidem, s. 21.

²⁴ Informacje uzyskane od dr hab. Agnieszki Pieńczak, prof. UŚ, obecnej opiekunki zbiorów zdeponowanych w Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz kierowniczki Pracowni Digitalizacyjnej Polskiego Atlasu Etnograficznego (Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach).

pryśny charakter. Pamięć ulega nastrojom, ponieważ przejawiamy skłonność do zapamiętywania tych rzeczy, które chcemy zapamiętać. Tak jak tożsamość i dziedzictwo, pamięć jest konstrukcją tworzoną według niedookreślonych kryteriów, podlegających społecznym i kulturowym zmianom. Jak pisze Maurice Halbwachs, pamięć jednostki poddaje się pamięci zbiorowej, co daje obietnicę względnej obiektywności badaniom etnograficznym²⁵. Badacz dociera do wielu jednostek, wyciągając z ich narracji powtarzalne elementy, ubierając je później w ramy uogólnienia. Praca etnologa i tworzone przez niego teorie są zatem grą subiektywności z obiektywnością, grą, która jest fundamentem antropologicznych dociekań, zaś to, co zostanie zapisane i przekazane przyszłym pokoleniom etnologów, staje się dziedzictwem tej dyscypliny.

Do danych tworzących PAE można podejść na dwa sposoby, w ramach nieoficjalnych nurtów badawczych. W jednym z nich atlas traktuje się jako niekwestionowany zbiór danych o polskiej kulturze ludowej, który można wykorzystywać i eksplorować podczas dalszych analiz antropologicznych. W drugim nurcie natomiast, zachowując pełny szacunek wobec twórców atlasu i badaczy uczestniczących w przedsięwzięciu, podaje się w wątpliwość te dane, które zostały zebrane w pośpiechu lub nie poświęcono im wystarczającej uwagi. Zarzuca się przykładowo, że przygotowane wcześniej kwestionariusze narzucały badaczom sposób prowadzenia rozmów do tego stopnia, że nie mogli oni zainteresować się zjawiskami, które pojawiły się „przy okazji”, niezależnie od pytań zawartych w kwestionariuszu²⁶.

Niezwykle interesujący w tym kontekście jest przykład badań zrealizowanych we wsi Suszec (koło Pszczyny) na Górnym Śląsku przez Mariana Cieślę, folklorystę amatora i pedagoga. W zakresie obrzędów weselnych lub urodzinowych udało mu się zgromadzić bogaty materiał, ale w przypadku demonologii danych jest niewiele (takie zróżnicowanie dotyczyło zresztą pracy wielu badaczy, ze względu na specyfikę tego tematu). Kwestionariusze dotyczące przykładowo demonologii, zwyczajów urodzinowych, weselnych zawierają osobną stronę przeznaczoną na opis informatorów, gdzie badacze odnotowywali wiek, płeć i zawód swoich rozmówców oraz ich „ocenę” (na przykład „bardzo dobry informator”, „dobra informatorka”), informującą o tym, czy badaczowi udało się uzyskać od danej osoby wystarczającą liczbę odpowiedzi²⁷. Co ciekawe, Cieśla charakteryzuje swoich respondentów w taki sposób: „Bardzo dobra informatorka. Zna wiele opowieści o demonach”²⁸. Jednak po przejrzaniu kwestionariusza okazuje się, że

²⁵ M. HALBWACHS: *Spoleczne ramy pamięci*. W: *Antropologia pamięci*. Red. P. MAJEWSKI, M. NAPIÓRKOWSKI. Warszawa 2018, s. 269–273.

²⁶ A. DROŹDŹ: *Re/konstrukcje codzienności*. Gdańsk 2018, s. 7–35.

²⁷ APAE, kwestionariusz nr X pt. *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 8.21.VI, s. VII–VIII.

²⁸ APAE, kwestionariusz nr X pt. *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 20.34.XV, s. VII–VIII.

żadna z tych opowieści nie została zapisana. Dlaczego? Prawdopodobnie również dlatego, że nie odpowiadała założeniom badawczym kierowników PAE. Nie było to jednak regułą, ponieważ w Archiwum PAE znajduje się wiele kwestionariuszy dotyczących demonologii, które zostały dobrze opracowane.

Anna Drożdż zaznacza, że wszystkie założenia dotyczące kultury tradycyjnej, a więc i to, co niejako miało zostać odkryte podczas badań atlasowych, opisano jeszcze przed samym rozpoczęciem całego przedsięwzięcia. W pewnym sensie były to badania o charakterze bardziej historycznym niż etnograficznym, miały potwierdzić to, co zostało wcześniej ustalone, nie zawsze uwzględniano pojawiające się nowe aspekty kultury wiejskiej. Wytyczne znajdujące się w kwestionariuszach dotyczyły tego, jak badacz ma „poruszać się w terenie” i w jaki sposób prowadzić wywiad, by rozmowa doprowadziła do uzyskania oczekiwanych wyników. Takie podejście nie pozostawiało często miejsca na negocjacje z rozmówcą ani jakiegokolwiek inne interakcje²⁹.

Etnografowie wyruszający w teren byli zaopatrzeni w kwestionariusze oraz instrukcje dotyczące sposobu przeprowadzania badań, a także w coś, co możemy nazwać rodzajem wiedzy potocznej, subiektywnej narracji, dzięki której organizowali swoje działania w terenie badawczym. W Archiwum PAE nie znajdziemy żadnych wzmianek o prowadzeniu dzienników z badań terenowych, możemy się zatem tylko domyślać, jakie uczucia towarzyszyły badaczom i z jakimi trudnościami zmagali się oni podczas zdobywania danych atlasowych. Jeśli odrzucić nie-naukowe domysły, pozostaje nam sfera ołówka i marginesu, czyli tego, co często nawet nie zostało napisane, a czego istnienia możemy dowodzić, śledząc charakter pisma etnografa oraz język, jakim się posługiwał, wypełniając kwestionariusze, zdradzający jego zaangażowanie w pracę. Pismo oraz nieśmiałe uwagi poczynione na brzegu zeszytów to jedyne ślady „zwierzeń terenowych” tych badaczy, co zostanie pokrótce zaprezentowane w następnej części artykułu.

„Smutno mi, ale nawet zmora w tej wsi nie jest znana”³⁰

Tytuł tego podrozdziału to jedna z nielicznych uwag bezpośrednio zdradzająca uczucia osoby spisującej odpowiedzi do kwestionariusza poświęconego demonologii ludowej. Przeprowadzenie badań na jego podstawie nie całkiem się powiodło, czego wyrazem są liczne puste miejsca w notatkach. W celu ukazania wspomnianej sfery marginesu i ołówka, będącej dla badaczy terenowych rodzajem dziennika, dokonałam analizy zawartości dwudziestu dwóch kwestionariuszy

²⁹ A. DROŹDŹ: *Re/konstrukcje...*, s. 7–23.

³⁰ APAE, kwestionariusz nr X pt. *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 8.24.IX, s. 43.

dotyczących ludowej kultury materialnej, budownictwa, demonologii ludowej oraz obrzędowości narodzinowej, weselnej i pogrzebowej we wsiach: Siemowo, Świbna, Suszec, Krajkowo, Wiry, Dąbrówka Leśna, Pacholeta, Brwice, Stare Biskupice, Kopce, Wróblów, Kiełpiny, Lewiczynek, Zatom, Walewice, Koperno, Żaganiec, Poświętne, Stary Węgliniec i Objazda. Te przykłady wybrałam losowo, by skupić się na sposobie zapisywania danych, bez względu na miejsce, w którym przeprowadzane były badania. W materiale starałam się odnaleźć ślady świadczące o zaangażowaniu i odczuciach badaczy pracujących nad PAE, za które uznają wspomniane już notatki na marginesach, podkreślenia, zmianę w staranności pisma, zdania w nawiasach itp.

Badaczka zbierająca dane we wsi Pacholeta³¹ na temat zwyczajów i obrzędów pogrzebowych przeprowadziła wywiady aż z dwudziestoma czterema informatorami. Przed zanotowanymi przez nią odpowiedziami odnajdujemy również notatkę, w której w kilku zwięzłych zdaniach tłumaczy się z pewnych nieścisłości w swoim kwestionariuszu. Uznaje go za dobry, podkreśla jednak, że niektóre odpowiedzi mogły być bardziej szczegółowe. Można wnioskować, że badaczka zdawała sobie sprawę z licznych zmiennych wpływających na jakość odpowiedzi respondentów i czuła potrzebę podkreślenia tego faktu już na samym początku kwestionariusza. Generalnie jej zapiski są zwięzłe i rzeczowe, odpowiada pełnymi zdaniem, nawet, jeśli wielu z rozmówców nie miało nic do powiedzenia na dany temat. Jednakże zapis wygląda tak, jak gdyby tych dwudziestu czterech informatorów mówiło jednym głosem. Przy niektórych wypowiedziach znajdują się adnotacje, że badaczka ocenia daną wypowiedź jako szczególnie ważną, jednak nie wyjaśnia, dlaczego tak uważa.

Podobny stopień zaangażowania można zauważyć w przypadku badaczki prowadzącej wywiad według tego samego kwestionariusza we wsi Brwice³². Opis informatorów jest bogaty, wskazuje na upodobania respondentów, sposób ich życia, a nawet osobowość, co zdradza personalny stosunek do rozmówców. W podanej charakterystyce wsi również ujawnia się zaangażowanie, badaczka opisuje jej wygląd, co ciekawsze elementy zabudowań oraz specyfikę grupy badanej. Te detale składają się na obraz badacza zanurzonego w teren, co miało zapewne wpływ na jakość przeprowadzanych badań. Badaczka zapisuje dokładne informacje, podpisuje wypowiedzi imieniem i nazwiskiem respondentów, a jej notatki są jasne, czytelne i zwięzłe. Bardziej interesujące, charakterystyczne wypowiedzi podawane są w cudzysłowie. Badaczka zamieściła nawet własnoręcznie wykonany rysunek – babki, którą dawniej piekło się na stypę.

³¹ APAE, kwestionariusz nr VIII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 6.16.VIII, s. VII–VIII.

³² APAE, kwestionariusz nr VIII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 6.17.XII/XVI.

Ten sam kwestionariusz posłużył badaczowi realizującemu badania we wsi Stare Biskupice³³, jednak w tym przypadku mamy do czynienia z całkiem innym podejściem do terenu badawczego. Już na pierwszych stronach kwestionariusza odnajdujemy surowo brzmiącą uwagę badacza: „Prowadziłem wywiady kontrolowane!”³⁴. Puste strony zostały wykorzystane do odnotowania informacji, które nie odpowiadały wymaganiom kwestionariusza, czyli wytycznym kierowników PAE. Niektóre pozyskane dane, choć są bardzo szczegółowe i skrupulatnie zapisane, nie zostały ostatecznie wzięte pod uwagę podczas analizy zebranych informacji, ponieważ dotyczyły odległego czasu (pół wieku przed badaniami) i bliżej nieokreślonej miejscowości, co oznaczało brak przydatności w tworzeniu map atlasowych według metody etnogeograficznej. Była to stosunkowo konsekwentna selekcja danych. Czerwone podpisy na stronach kwestionariusza świadczą o wątpliwościach kierowników PAE co do jakości niektórych z pozyskanych informacji.

Badacze prowadzący badania kwestionariuszowe dotyczące zwyczajów, obrzędów i praktyk weselnych i urodzinowych przejawiali różne zaangażowanie badawcze oraz stosunek do rozmówców. Etnograf pracujący we wsi Siemowo sporządził rzetelny rejestr wypowiedzi informatorów, których opisał jako „bardzo dobrych” lub „doskonałych”³⁵. Pozyskane odpowiedzi najwyraźniej były wpisywane nie w trakcie wywiadu, ale później, ponieważ są ułożone według pytań, nie widać też śladów po ołówku ani skreśleń. Można przypuszczać, że badacz notował odpowiedzi na brudno, a następnie je porządkował. Jednakże charakter pisma nie zawsze jest schludny, w niektórych momentach nawet nieczytelny, co z kolei kwestionuje właśnie postawioną tezę. Być może badacz zapisywał odpowiedzi naprędce, wyłapując najbardziej potrzebne mu informacje. Czasem adnotacje do danej strony kwestionariusza zostały zamieszczone w dalszej jego części, na przykład na stronie 42 znajdują się odpowiedzi dotyczące pytania ze strony 37, co znaczy, że badacz później zdobył jakąś informację lub przypomniał ją sobie z opóźnieniem.

Wnioski

Dane zgromadzone w Archiwum PAE są w znacznym stopniu odpersonalizowane, widoczne jest w nich nastawienie na fakty i zdobycie jasnego potwierdzenia lub zaprzeczenia określonych informacji zaczerpniętych z literatury naukowej analizowanej w celu opracowania kwestionariusza. Prawdopodobnie

³³ APAE, kwestionariusz nr VIII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 7.20.IX.

³⁴ Ibidem, s. X.

³⁵ APAE, kwestionariusz nr VII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 14.24.II, s. VII–VIII.

jednak w tamtym okresie nie można było zrobić tego inaczej. Autorzy kwestionariuszy powoływali się bowiem na wcześniejsze doświadczenia etnokartograficzne Kazimierza Moszyńskiego³⁶, nastawionego na tworzenie map i wykrywanie tego, co w ogólnie ujętej polskiej kulturze ludowej było dominujące.

Wykrzykniki, pytania, skromne zwierzenia dostrzegalne na kartach arkuszy atlasowych są namiastką subiektywności badacza, zwalczanej przez twórców PAE. Ich intencje oraz cele są absolutnie zrozumiałe i uprawnione, a dla zainteresowanych ową ukrytą narracją atlasu pozostaje sfera marginesu i ołówka. Rozpoczynając pracę nad tym artykułem, tak ubogim wobec ogromu informacji, jakie jeszcze skrywają materiały PAE, obawiałam się, że moje wnioski będą z konieczności jedynie domysłami. Archiwum PAE pod tym względem przerosło moje oczekiwania. Ukazało mi ono specyfikę badań terenowych pod innym kątem – nie tylko ich trudy i ograniczenia, ale również potencjał zmuszający badacza do uchwycenia i podkreślenia kontekstu, w którym się znajduje. Zapiski na marginesach, na tyłach stron, okładkach, podkreślenia i wykrzyknienia świadczą o potrzebie rzetelnego opisu zastanej rzeczywistości kulturowej, jeżeli nawet jej charakterystyka nie mieściła się zbytnio w założeniach badawczych poprzedzających wyjście w teren. Etnografowie pracujący dla PAE ulegli tej potrzebie i pomimo wspomnianych ograniczeń starali się przekazać to, czego było im dane doświadczyć podczas realizacji projektu.

Etnologia jako dyscyplina naukowa to doświadczenie, nauka na wskroś empiryczna, a metody w niej stosowane prowadzą do rzetelnego opisu terenu, na którym działają etnologowie, angażując cały swój profesjonalizm i badawczą intuicję. Być może właśnie te cechy powinny być akcentowane w dobie jej kolejnego kryzysu, kiedy jej znaczenie i użyteczność są uparcie kwestionowane. Polityka, sytuacja ekonomiczna i swego rodzaju „trendy” panujące w świecie naukowym nie powinny odbierać antropologom siły w obronie swojej dyscypliny. Dzięki własnym narzędziom i metodom etnologia pozostanie „sama i dzielna”, nawet jeśli nie będzie widniała w rejestrach jako samodzielna dyscyplina. To „teren” czyni ją wyjątkową na tle innych nauk, wymagając od etnologów odwagi do rezygnacji z poczucia własnego komfortu i zmagania się z osobistymi ograniczeniami.

Bibliografia

ANGROSINO M.V.: *Obserwacja w nowym kontekście. Etnografia, pedagogika, i rozwój problematyki społecznej*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. N.K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Warszawa 2009, s. 129–152.

³⁶ Współtwórca pierwszego europejskiego atlasu etnograficznego pt. *Atlas kultury ludowej w Polsce* (zob. K. MOSZYŃSKI, J. KLIMASZEWSKA: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 1. Kraków 1934; K. MOSZYŃSKI, J. KLIMASZEWSKA, M. BYTNARÓWNA: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 2. Kraków 1935; K. MOSZYŃSKI, J. KLIMASZEWSKA: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 3. Kraków 1936).

- BURSZTA W.J.: *Antropologia kultury*. Poznań 1998.
- CHARBONNIER G.: *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Przeł. J. TRZNADEL. Warszawa 1968.
- DONHAL W.J.: *Smutny jubileusz*. „Lud” 2018, t. 102, s. 13–15.
- DROŹDŹ A.: *Re/konstrukcje codzienności*. Gdańsk 2018.
- HALBWACHS M.: *Społeczne ramy pamięci*. W: *Antropologia pamięci*. Red. P. MAJEWSKI, M. NAPIÓRKOWSKI. Warszawa 2018, s. 269–275.
- HAMMERSLEY M., ATKINSON P.: *Metody badań terenowych*. Przeł. S. DYMZYK. Poznań 2000.
- HASTRUP K.: *Droga ku antropologii*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2008.
- KANIOWSKA K.: *Metoda etnograficznych badań terenowych i poznanie w antropologii*. W: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Red. T. BULIŃSKI, M. KAIRSKI. Poznań 2011, s. 277–290.
- KŁODNICKI Z.: *Polski atlas etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy*. „Lud” 2001, t. 85, s. 239–275.
- KŁODNICKI Z., PIĘNCZAK A., KOŹMIŃSKA J.: *„Polski atlas etnograficzny”. Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. Katowice 2017.
- KOBYLIŃSKI Z.: *Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?* „Mazowsze. Studia Regionalne” 2011, nr 7, s. 21–47.
- KOSTERA M.: *Antropologia organizacji. Metodologia badań terenowych*. Warszawa 2003.
- KUBICA G.: *Wstęp*. W: B. MALINOWSKI: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków 2001, s. 7–90.
- MALINOWSKI B.: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków 2001.
- MOSZYŃSKI K., KLIMASZEWSKA J.: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 1. Kraków 1934.
- MOSZYŃSKI K., KLIMASZEWSKA J.: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 3. Kraków 1936.
- MOSZYŃSKI K., KLIMASZEWSKA J., BYTNARÓWNA M.: *Atlas kultury ludowej w Polsce*. Z. 2. Kraków 1935.
- PIĘNCZAK A.: *The Collection of Questionnaires Concerning Wild Plants on the Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas*. „Slovenský národopis” 2016, vol. 15, issue 2, s. 228–240.
- PIĘNCZAK A.: *Cyfrowe archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego – możliwości wyszukiwawcze i dalsze perspektywy badawcze*. „Lud” 2019, t. 103, s. 207–229.
- PIĘNCZAK A.: *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w 75-lecie działalności atlasowej*. „Dziedzictwo Kulturowe Wsi” 2020, t. 4 [maszynopis, artykuł w druku].
- Polski Atlas Etnograficzny. Zeszyt próbny*. Red. J. GAJEK. Wrocław 1958.
- RAUSING S.: *Wszystko jest cudowne*. Przeł. K. OBŁUCKI. Warszawa 2015.
- ROBOTYCKI C.: *Etnografia wobec kultury współczesnej*. Kraków 1992.

Materiały archiwalne

Kwestionariusze z Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie. Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach:


- Kwestionariusz nr VII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 14.24.II.
- Kwestionariusz nr VIII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 6.16.VIII.
- Kwestionariusz nr VIII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 6.17.XII/XVI.
- Kwestionariusz nr VIII pt. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 7.20.IX.

- Kwestionariusz nr X pt. *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 8.21.VI.
- Kwestionariusz nr X pt. *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 8.24.IX.
- Kwestionariusz nr X pt. *Demony, półdemony i istoty nadprzyrodzone w opowiadaniach i wierzeniach ludowych* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 20.34.XV.
- Kwestionariusz nr XVII pt. *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (oprac. J. GAJEK), sygn. PAE 14.24.II.



Janina Hajduk-Nijakowska

Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa
Wydział Nauk o Polityce i Komunikacji Społecznej
Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0001-9958-5771>

Ekspansja ludyczności w kulturze współczesnej*

Expansion of the Ludic Character in Contemporary Culture

Abstract: The process of the carnivalization of urban space is aided by contemporary media, which, in popularizing myriad events, amplifies community activities ranging from festivals to mass public shows connected with historical events. Contemporary fascination with such phenomena finds its sources in ritualized models of para-theatrical activity rooted in the traditions of peasant culture, as well as in forms of mass folk protest. As a result, we can observe the rapidly-developing ability of city-dwellers to occupy public space while creating emotional communities that extend into virtual, and other, realms, with the aim of realizing political goals.

Keywords: folklorism, historical re-enactments, street performance, carnival of resistance

Słowa kluczowe: folklorizm, rekonstrukcje historyczne, performans uliczny, karnawał oporu

W przestrzeni miejskiej od dawna eksponowano elementy ludyczne, bowiem miasto było miejscem swoistego karnawałowego teatru, bogatego w atrybuty sprzyjające powstawaniu wspólnoty śmiechu, niezbędnej do kreowania „świata na opak”. Model „skarnawalizowanego uczestnictwa w kulturze, polegającego na wywróceniu na opak zasad życia powszedniego”¹ skonstruował, jak wiadomo, Michaił Bachtin, dla którego, jak to nazywał, „święta typu karnawałowego” są „manifestacją ekspresji wspólnoty, zawieszającą reguły codziennego życia,

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

¹ K. DUŻYK: *Karnawały w kulturze*. Warszawa 2005, s. 10.

której materialnym znakiem jest maska”²; ale często są także – jak się z czasem okazuje – bezpośrednim protestem przeciwko przeżywanej rzeczywistości. Nie zawsze wprawdzie w tym względzie bachtinowska interpretacja karnawału przystaje do współczesnej rzeczywistości, ale ludyczny wymiar kultury wyraźnie w niej dominuje. Zresztą James Combs uznał, że współcześnie obserwujemy narodziny nowego wieku ludycznego, o którego kształcie zdecydowały media³. Zamierzam zatem prześledzić w artykule proces kreowania ludyczności w kulturze współczesnej. W procesie tym znaczącą rolę odegrała telewizja, która od lat siedemdziesiątych XX wieku, porzucając stopniowo model „paleo-telewizji” na rzecz modelu „neo-telewizji”, doprowadziła w konsekwencji przede wszystkim do zmiany roli widza w kontakcie z tym medium.

„Neo-telewizja nie jest już przestrzenią edukacyjną, lecz przestrzenią wspólnego biesiadowania”⁴, udowodnili Francesco Casetti i Roger Odin. „Przeście od paleo- do neo-telewizji jest przejściem od rozumienia telewizji w kategoriach umowy komunikacyjnej do rozumienia jej w kategoriach kontaktu”⁵, chodzi jedynie o nowe zachowania widza: „wibrowanie w zgodzie z rytmem obrazów i dźwięków, o czysty kontakt [...]. Pod tym względem neo-telewizja zbliża się do gier wideo”⁶. Ten nowy typ widza niezbędny jest do współtworzenia przez media przestrzeni codzienności.

Bez wątpienia, rola mediów w kreowaniu potrzeby niekończącego się świętowania jest ważna, o czym, zdaniem Mike’a Featherstone’a, przesądził konsumpcjonizm współczesnej kultury popularnej, eksponującej estetyzację życia codziennego:

Doniosłe znaczenie rynkowej manipulacji obrazami, dokonującej się za sprawą reklamy, środków masowego przekazu, sklepowych wystaw, przedstawień i spektakli wielkomiejskiej struktury życia codziennego, sprawia, że obrazy ustawicznie przemodelowują nasze pragnienia⁷.

Można oczywiście odnaleźć tu podobieństwo do średniowiecznych karnawałów czy jarmarków, stanowiących ówczesnie nieodłączny element przestrzeni miejskiej, co upoważnia Featherstone’a do stwierdzenia:

[...] jarmarki były poprzednikami wielkich sklepów i wystaw światowych końca XIX wieku. [...] Coś z tych wyzwolonych emocji, odwróceń i transgresji, które wywołują „społeczne pomie-

² Ibidem, s. 12.

³ K.E. COMBS: *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego*. Przeł. O. KACZMAREK. Warszawa 2011.

⁴ F. CASETTI, R. ODIN: *Od paleo- do neo-telewizji. W perspektywie semiopragmatyki*. Przeł. I. OLSZEWSKA. W: *Po kinie... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*. Wybór i oprac. A. GWÓZDŹ. Kraków 1994, s. 121.

⁵ Ibidem, s. 131.

⁶ Ibidem, s. 132.

⁷ M. FEATHERSTONE: *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*. Przeł. P. CZAPLIŃSKI, J. LANG. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybór i oprac. R. Nycz. Kraków 1998, s. 306–307.

szanie”, zachowało się w atmosferze hal koncertowych⁸. [Po prostu – przyp. J.H.N.] treści wyklete bądź uwięzione mogą jednak nadal fascynować, kusić i budzić pragnienia. Stąd bierze się przyciągająca siła przestrzeni „uładzonego nieładu”: karnawałów, jarmarków, hal koncertowych, pasaży handlowych i turystyki⁹.

Tomasz Szlendak i Krzysztof Olechnicki po kilkuletnich badaniach terenowych potwierdzili, że współcześnie w Polsce, zwłaszcza od roku 2004, obserwujemy nasilającą się ludyczność kultury, rytualizację karnawału, swoistą ekspansję festiwalowych wydarzeń, które z miejsca zaplanowane są jako „produkty turystyczne”:

Warstwy estetyczna i funkcjonalna zrytualizowanego karnawału w polskiej kulturze czerpią garściami z popwzorców i estetyki ludycznej. [...] Karnawalizacja i ludyczność wdzierają się do kultury wszystkimi drzwiami. Ulegają im nawet mocno ugruntowane w tradycji święta, jak np. Święto Zmarłych [...]. Ludzie chcą pobyc i pobawić się razem na festynach, mnożących się w potransformacyjnej Polsce jak grzyby po deszczu. Festyny odbywające się po wsiach i w małych miastach późną wiosną i latem przejęły w praktyce funkcje parafialnych odpustów¹⁰.

Do analizy procesu nasilającej się ludyczności współczesnej kultury szczególnie przydatna jest kategoria „teatru bezpośredniego”, zaproponowana przez Richarda Schechnera:

W „teatrze bezpośrednim” wielkie tereny publiczne zmienia się w teatry, w których rozgrywa się zbiorową refleksję i przedstawia płodne, widowiskowe wybrki. Parady, masowe wiece, teatr uliczny, seks i życie towarzyskie – wszystko zostaje przerysowane, zrytualizowane, wystawione na pokaz¹¹.

I co najważniejsze, tego typu teatr służy zarówno kulturze oficjalnej, jak i kulturze zbuntowanej, a nawet rewolucyjnej. Oprócz bezpośrednich uczestników wydarzenia oraz widowni aktywną rolę w takim teatrze odgrywają reporterzy telewizyjni, jednak:

[...] telewizja wcale nie pozostaje neutralnym narzędziem przekazu [...]. Wiadomości tv to wielowarstwowy przepływ obrazów i słów jednorazowego użytku, [...] łączą w sobie uchwyconą na gorąco akcję z wymyślnymi procedurami kompozycji i montażu, dającymi w efekcie produkt narracyjny, zrytualizowany i łatwo przyswajalny. [...] Teatr bezpośredni można uznać za pierwszy teatr w łańcuchu odbić, czyli za surowy materiał dla drugiego teatru o niemal uniwersalnym zasięgu: telewizyjnego serwisu wiadomości¹².

⁸ Ibidem, s. 328.

⁹ Ibidem, s. 332.

¹⁰ T. SZLEDAK, K. OLECHNICKI: *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*. Warszawa 2017, s. 20.

¹¹ R. SCHECHNER: *Ulica jest sceną*. W: IDEM: *Przyszłość rytuału*. Przeł. T. KUBIKOWSKI. Warszawa 2000, s. 88.

¹² Ibidem, s. 91.

Folklorizm i widowiska z historią w tle

Badania nad polską tradycją karnawalizacji przestrzeni miejskiej rozpoczęli historycy, analizując z perspektywy kulturoznawczej publiczne uroczystości w miastach późnego średniowiecza, renesansu i baroku¹³. Odpusty, procesje i jarmarki jako zjawiska kulturowe sytuują się na pograniczu wsi i miasta, ulicy i kościoła, w przestrzeni opanowanej przez spontaniczne widowiska, popisy cyrkowców i kuglarzy. Owe miejsca zabawy i handlu, kolportażu ulotek i przeróżnych druczków (pierwszych medialnych sposobów kreowania świata wspólnego bytowania) na stałe wpisały się już w karnawalizację miejskiej przestrzeni. Miasto wprawdzie odciąga człowieka od jednowymiarowej tradycyjnej chłopskiej kultury ludowej i słabnie też rola kalendarza obrzędowego powiązanego z czasem sakralnym, ale obserwujemy jednocześnie desemantyzację i derytualizację obrzędowości, która przechodzi w fazę ceremonialną, zawłaszczając przestrzeń miejską¹⁴. Przejawia się to współcześnie między innymi w rozwoju folklorizmu, który stanowi ważny element świętowania w czasie przeróżnych festynów, festiwali i przeglądów zespołów oraz kapel ludowych, w przestrzeni zarówno miejskiej, jak i przykościelnej¹⁵. Zresztą atrakcyjność i widowiskowość wybranych elementów folkloru podporządkowana jest funkcji ludycznej, której ekspansję przewidzieli już dawno Milan Leščák i Oldřich Sirovátka, uznając „kulturę śmiechu” za jeden z ważnych wyróżników współczesnego folkloru¹⁶. Nic zatem dziwnego, że folklorizm wspomaga imprezy typu festynowego, kreujące wspólnotową spontaniczną aktywność świąteczną, i masowe widowiska publiczne. Aktywnie uczestniczą w tym organizacje, instytucje kultury i fundacje eksponujące powiązanie promowanych wartości z emocjonalnym zaangażowaniem uczestników wspólnego otwartego ulicznego „teatru bezpośredniego”. A nadto, zaspokojenia potrzeby spełniania się w zabawie, co skłania do przywołania koncepcji *homo ludens* Johana Huizingi.

Radość zabawy pojawia się wtedy – dopowiedział Hermann Bausinger – kiedy zaczyna się coś robić wspólnie z innymi i stopniowo odnosi się wrażenie, że uczucie wspólnotowości tym bardziej przybiera na sile, im mniej to zbiorowe działanie podlega prawom codzienności¹⁷.

¹³ Więcej na ten temat: J. HAJDUK-NIJAŁOWSKA: *Karnawalizacja przestrzeni miejskiej*. „Etnologicke Rozprawy” 2017, R. 24, č. 2, s. 22–31.

¹⁴ С.Ю. Неклюдов: *Фольклор современного города*. W: *Современный городской фольклор*. Москва 2003, s. 9.

¹⁵ Por. J. HAJDUK-NIJAŁOWSKA: *Folklorizm atrakcji*. *Wykorzystanie folklorizmu w animacji kulturalnej w Polsce*. „Etnologicke Rozprawy” 2015, R. 22, č. 2, s. 85–100.

¹⁶ M. LEŠČÁK, O. SIROVÁTKA: *Folklor a folkloristika (O ľudovej slovesnosti)*. Bratislava 1982, s. 247.

¹⁷ H. BAUSINGER: *Konteksty uczestnictwa w karnawale*. Przeł. W. DUDZIK. W: *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*. Wybór i oprac. W. DUDZIK. Warszawa 2011, s. 277–278.

Odrębnym współcześnie zjawiskiem kreowania ludyczności kultury są widowiska z historią w tle, różne formy teatralizacji wydarzeń minionych, swoiste kulturowe spektakle, nawiązujące głównie do działań militarnych rozgrywających się zarówno w odległych, nawet prasłowiańskich, jak i w bliskich czasoprzestrzeniach, które bez wątpienia mają swój ludyczny wymiar. Dla Tomasza Szlendaka:

[...] rekonstrukcje minionego to sposób zanurzenia w kulturze „w ogóle” oraz styl życia skutecznie i kreatywnie łączący to, co wydaje się dawne, z tym, co jest absolutnie nowe. To sposób na uczestnictwo w kulturze dzisiejszej, kulturze zdecydowanie żywej. To kultura w działaniu¹⁸.

Tak zwane rekonstrukcje historyczne, zdaniem Piotra T. Kwiatkowskiego, są przede wszystkim sposobem doświadczania przeszłości, która „bywa traktowana w sposób instrumentalny i dowolny, często stanowiąc jedynie kostium pomocny w wyrażaniu problemów teraźniejszych”¹⁹. Wyjątkowym potwierdzeniem żywotności takiej interpretacji są historyczne rekonstrukcje związane z powstaniem niepodległej Polski, koncentrujące uwagę odbiorcy na postaci marszałka Józefa Piłsudskiego. Od wielu lat wcielał się w tę postać, nie tylko na scenie czy przed kamerą, aktor Janusz Zakrzeński, uczestnicząc w stroju komendanta w różnych happeningach, defiladach historycznych, a nawet w uroczystości nadania szkole imienia Piłsudskiego. W efekcie tak dalece „stopił się” z odgrywaną postacią, że funkcjonował już w świadomości wielu jako „prawdziwy” marszałek i znalazł się w składzie oficjalnej delegacji udającej się do Katynia 10 kwietnia 2010 roku.

Obecność na pokładzie samolotu Janusza Zakrzeńskiego i jego śmierć w katastrofie stanowią swoisty metamodel performatywnych znaczeń smoleńskiego lotu i jego tragicznego finału. Aktor udawał się do Katynia, by wykonywać swój zawód – odegrać przedstawienie²⁰

– stwierdził teatrolog Dariusz Kosiński, dla którego wydarzenia rozgrywające się w Polsce po katastrofie smoleńskiej były przykładem realizowanego w przestrzeni ulicznej „teatru żałoby”.

Szczegółowo zjawisko rekonstrukcji historycznych przeanalizował Adam Regiewicz, dostrzegając ich analogię nie tylko do widowisk teatralnych, ale także do gier fabularnych – RPG (*role-playing game*): „Przestrzeń rekonstrukcji jawi się [...] jako plansza, po której poruszają się odtwórcy, zgodnie z ustalonym scenariuszem, pozostali uczestnicy pełnią rolę widzów, angażując się emocjonal-

¹⁸ T. SZLENDAK: *Wehrmacht nie macha. Rekonstrukcyjna codzienność jako sposób zanurzenia w kulturze*. W: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestniczenia w kulturze*. Red. T. SZLENDAK. Warszawa 2012, s. 9–10.

¹⁹ P.T. KWIATKOWSKI: *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*. Warszawa 2008, s. 112.

²⁰ D. KOSIŃSKI: *Teatra polskie. Rok katastrofy*. Warszawa–Kraków 2013, s. 66.

nie w oglądane widowisko²¹. Rozważając zagadnienie procesu przechodzenia rekonstrukcji historycznych „od kultury ludowej do *show*”, badacz wskazuje na znaczący wpływ programów telewizyjnych typu *show*, na przemiany zachodzące w „ożywianiu” historii, w której wizualna atrakcja jest „siłą napędową” emocjonalnego uczestniczenia odtwórców i widzów w aktywnym przeżywaniu wykreowanego świata²². W końcu stawia pytanie: „czy rekonstrukcje historyczne, noszące znamiona kultury ludycznej, spektaklu, gry bądź telewizyjnego widowiska, mogą stać się narzędziem budowania tożsamości, a co za tym idzie, edukacji patriotycznej?”²³ – by jednoznacznie zdystansować się od postrzegania rekonstrukcji historycznych jako działań o charakterze edukacyjnym, jeśli nawet taki efekt przynoszą. Są to bowiem działania „na pograniczu wydarzenia medialnego, gry i praktyk ludycznych”, zbliżone do formuły *edutainment*, która „oferuje odbiorcom przede wszystkim, rozrywkę: *show*, widowisko, zabawę, [...] historia i wydarzenia z przeszłości traktowane są tu w dużej mierze instrumentalnie i w sposób dowolny”²⁴, co podkreślał już przywołany Kwiatkowski²⁵. O wykorzystywaniu współcześnie elementów widowiskowych w placówkach kulturalnych pisał także Featherstone:

Dzisiaj muzeum pragnie [...] pozbyć się etykiety placówki wysokiej kultury i stać się przestrzenią widowisk, wrażeń, iluzji i montażu – miejscem, gdzie liczy się przeżycie, nie zaś obowiązkowa znajomość kulturowego kanonu o ustalonych hierarchiach symbolicznych²⁶.

Jest jeszcze jeden aspekt tej sprawy: Wojciech J. Burszta zwrócił uwagę na to, że każda grupa rekonstrukcyjna „tworzy podstawową wersję *communitas*, a więc środowisko zespolone wspólną ideą, zwarte, odrębne, oparte na solidarności mechanicznej i »wyrwane« z codzienności”, które coraz wyraźniej

²¹ A. REGIEWICZ: *Rekonstrukcje historyczne jako edutainment. Przypadek powstania styczniowego*. „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury” 2013, z. 13, s. 96.

²² Michał Bogacki, analizując specyfikę grup odtwórczych, zwrócił już uwagę na różne motywacje decydujące o podjęciu tego typu aktywności; jedną z grup tworzą „osoby działające na pograniczu odtwórstwa oraz gier fabularnych [...]. Te osoby najczęściej nie rozwijają szczególnie swojej wiedzy i nie starają się specjalnie zbliżyć poziomu swojego odtwórstwa do stanu wiedzy”. M. BOGACKI: *O współczesnym „ożywianiu” przeszłości – charakterystyka odtwórstwa historycznego*. „Turystyka Kulturowa” 2010, nr 5, s. 24.

²³ A. REGIEWICZ: *Rekonstrukcje historyczne...*, s. 99.

²⁴ Ibidem, s. 101.

²⁵ Jeśli nawet Ryszard Kantor twierdził, że „zabawy przeszłością i zabawy w przeszłość” niosą duży ładunek dydaktyczny, to zauważał: „Zabawa przeszłością polega na wykorzystywaniu rekwizytów, postaci i wydarzeń z przeszłości do celów zabawowych. [...] Tego typu spektakle mają najczęściej nieskrywany komercyjny charakter, łączone są z akcjami promocji regionów, miast czy mediów”. R. KANTOR: *Najnowsza historia Krakowa w ludycznych widowiskach miejskich*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2013, t. 13, s. 121.

²⁶ M. FEATHERSTONE: *Postmodernizm i estetyzacja...*, s. 312.

jest „uwikłane w politykę historyczną (a więc uczestnictwo w wojnie kulturowej o pamięć)”²⁷.

Te działania, zwłaszcza ostatnio, wyraźnie różnicują aktywność grup rekonstrukcyjnych. Nasila się eksponowanie tragicznych epizodów z polskiej historii, które często mają charakter „niepoprawnych politycznie”; prezentowane są fakty wyrwane z kontekstu historycznego, a teatralizacja i „realna” wizualizacja minionych zdarzeń (mordowanie więźniów, egzekucje, podpalenie ludzi w stodole w Jedwabnem, rzeź wołyńska, deportacje na Sybir, brutalność strażników) epatuje emocjami nacjonalizmu. Wypowiadając się na ten temat, Burszta uznał, że podobne wydarzenia są nieodpowiedzialne, „to jest wtłaczanie w umysły młodych ludzi zupełnie fałszywego wyobrażenia wojny, męczeństwa i cierpienia”²⁸. Z drugiej strony jako antropolog rozumie popularność podobnych widowisk („swoistej zabawy dorosłych w wojnę”²⁹):

[...] to wizualnie bardzo pociągające. To okrucieństwo jest za pomocą tych rekonstrukcji w jakiś sposób osławiane. Mamy myśleć, że świat jest okrutny, że w każdej chwili rzeczywistość grozi nam tego typu wydarzeniami, że ta historia nie ma końca. Ale to jest oczywiście tylko część ruchu rekonstrukcyjnego³⁰

– która dowodzi, że wojna może być postrzegana jako coś atrakcyjnego.

Ludyczność ideologiczna

Andrzej Bełkot, analizując pojęcie karnawalizacji, zwrócił także uwagę na ideologiczną inspirację koncepcji Bachtinowskich.

Karnawał to wyrażony poprzez semiotykę ludyczną odwieczny „duch życia” sprzeciwiający się wszelkim skostniałym i opresywnym postaciom systemu społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego. Karnawał to „gra bez sceny”, moment, w którym kultura powagi i opresji zostaje skonfrontowana z wyzwolicielską wizją utopii. Jako „święto czasu” (narodziny i przemiany) zwalcza wszystko, co „unieśmiertelnione i całkowite”. W myśl propagatorów takiego podejścia karnawalizacja, jako forma „teatru bezpośredniego”, oznacza niezmediatyzowany przez środki masowego komunikowania, bezpośredni, otwarty i zaangażowany kontakt uczestników zbiorowego protestu, skierowany przeciwko sile globalnego kapitalizmu. „Karnawał oporu” wykorzystuje elementy strukturalno-semantyczne (toposy) karnawału do komunikowania narastających społecznych niesprawiedliwości³¹.

²⁷ W.J. BURSZTA: *Teraz i wtedy. Tożsamość nasycana imitacją przeszłości*. W: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestniczenia w kulturze*. Red. T. SZLEDAK. Warszawa 2012, s. 157.

²⁸ W.[J.] BURSZTA: *Rekonstrukcje historyczne*. Rozmowę przepr. P. ŚREDZIŃSKI. Dziennik.pl [Gazeta Prawna]. 20.08.2016. <http://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/529189,wojciech-burszta-wywiad-rekonstrukcje-rozmowa.html,komentarze-popularne> [data dostępu: 27.02.2018].

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ A. BEŁKOT: *Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne*. „Homo Communicativus” 2008, nr 2, s. 53.

Nic dziwnego zatem, że strajki w Polsce w 1980 roku, z symbolicznym strajkiem w Stoczni Gdańskiej, postrzegane są jako wielki „karnawał Solidarności”, który, zdaniem kulturoznawcy, stworzył silną więź strajkujących, „więź rytualną, obrzędową” wzmacniającą „dogłębną wspólnotę egzystencjalną”, specyficzną *communitas*, w której znaczącą funkcję integrującą odegrała poezja strajkowa.

Wspólnota strajkowa w fazie liminalnej jest wspólnotą ludzi „bez właściwości”. Wyodrębnia się i odcina od reszty zastanego świata poprzez te same, dla wszystkich jej uczestników, oznaki, plakietki, opaski, emblematy, orientację na „swoich” przywódców³²

– oraz bogatą symbolikę religijną. „Strajk sierpniowy jako »klasyczny spektakl« narodowy naszej najnowszej historii zyskiwał setki i tysiące replik regionalnych”³³
– pisze Roch Sulima i zauważa:

Przestawał być tylko formą walki, formą „przeistaczania”, stawał się po trosze – sposobem bycia. Niekiedy do zakładu pracy przychodziło się nie „do roboty”, ale na „strajk”. Robota jednak musiała istnieć choćby w takim wymiarze, aby mógł znaczyć, mógł „zaistnieć” sam strajk. Słowa poezji strajkowej umierały wówczas bardzo szybko, coraz częściej pełniły funkcje stabilizujące, a nie zmieniające³⁴.

Wykorzystanie „skryptu kulturowego” karnawału w celach politycznych dogłębnie przeanalizował na obszernym materiale Maciej Kowalewski i udowodnił, że eksponowanie ideowego wymiaru karnawalizacji nie oznacza, że traci ona swój wymiar ludyczny; wprost przeciwnie, karnawał oporu rozgrywający się „bez sceny” z powodzeniem odtwarza elementy typowe dla widowisk ulicznych. Po prostu niezadowolenie społeczne wizualizuje się spektakularnym zaanektowaniem publicznej przestrzeni miejskiej³⁵.

Uliczna demonstracja zawiera paletę różnorodnych dźwięków; ktoś mówi przez megafon, skanduje hasła, a śpiewane piosenki, melodie i rytmy wygrywane na instrumentach zaczynają łączyć się z odgłosami ulicy, ruchu samochodowego, syrenami policyjnymi i nawoływaniem przechodniów³⁶.

³² R. SULIMA: *Głosy tradycji*. Warszawa 2001, s. 65.

³³ Ibidem, s. 73.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Richard Schechner określił takie działania „politycznym teatrem bezpośrednim”, który jest „zazwyczaj starannie obmyślony”, wyjaśniał: „Scenarzyści-organizatorzy wiedzą, że wystawiają zdarzenia w czystym narracyjnym porządku: od konfrontacji przez kumulację do rozwiązania. W swych inscenizacjach świadomie i często nie bez ironii manipulują potężnymi międzykulturowymi symbolami [...] urządzają najścia na miejsca symbolicznej władzy [...]. Polityczny teatr bezpośredni jest karnawałowy o tyle nawet, że walka [np. interwencja służb policyjnych – J.H.N.] stanowi żywy pokaz tego, jak źle się generalnie dzieje”. Oczywiście wszystko dzieje się przy współudziale mediów: „Ten teatr przedstawia się ruchomym oczom niezliczonych obiektywów kamer, wspólnie karmiących się obrazami”. Ibidem, s. 92.

³⁶ M. KOWALEWSKI: *Protest miejski. Przestrzenie tożsamości i praktyki niezadowolonych obywateli miast*. Kraków 2016, s. 267–268.

Demonstracja to zatem hałas oraz określone zachowania i wygląd uczestników: bicie w bębny, korzystanie z gwizdków, mikrofonów, skandowanie haseł, nieustający ruch, taniec i śpiew, transparenty, flagi, maski, malowane twarze i stroje, „lawina happeningów”, kolorowych rekwizytów (białe róże, zapalone znicze, czarne parasolki itd.), a także starcia ze służbami policyjnymi. Niezwykle ważna jest też symbolika miejsca wybranego do publicznego protestu³⁷, którą przeanalizował Sulima: „demonstracje »nabierają« znaczeń” wpisanych w społeczną „pamięć miasta”, a zatem sama demonstracja:

[...] jest swoistą „grą” na tych polach pamięci. Wypełnia jedną ze „scen” miejskich, gdyż jest wielogłosem, gdzie wybrzmiewa „głos” przechodnia-observatora, „głos” władzy (demonstracja określa się wobec reguł władzy), „głos” demonstrantów (ich postawy, zachowania, idee, doraźne intencje i emocje) oraz – słyszalny dziś *a vista* – „głos” mediów, obserwatorów-komentatorów demonstracji, w tym może być również nieco odłożony w czasie albo pojawiający się w postaci jawnej obecności – „głos” badacza-observatora o statusie przechodnia lub uczestnika³⁸.

Interesująca jest zwłaszcza zaproponowana przez badacza typologia „reperuaru form zachowań zbiorowych w przestrzeni publicznej, których »powidoki« odczytujemy we współczesnych demonstracjach”³⁹. Na pierwszym miejscu w wypadku współczesnych demonstracji umieścił Sulima zachowania nawiązujące do symboliki religijnej (procesje, kondukty żałobne, droga krzyżowa, eksponowanie krzyża, transparenty z wizerunkiem Jana Pawła II⁴⁰, rytualne wzniesienie ognia, palenie opon, „podnoszenie rytualnej wrzawy”, symboliczne dewastowanie fasady władzy)⁴¹. Aktualizacja religijnych form zachowań może dziś pojawiać się w różnych publicznych demonstracjach. Agata Skórzyńska uważa, że:

Spektakl społeczny wspiera się środkami znanymi z praktyk religijnych i rytualnych po to, by uwierzytelnić treści w nim zakodowane. [...] racjonalności stosunków społecznych towarzyszy skłonność do parareligijnych zachowań w sferach niezwiązanych z samą religią⁴².

W ostatnich latach obserwujemy w Polsce narastanie takiego właśnie zjawiska. Na naszych oczach formułuje się karnawałowa *communitas* wpisująca się

³⁷ Na przykład miasteczka namiotowe przed Sejmem lub Ministerstwem Sprawiedliwości.

³⁸ R. SULIMA: *Demonstracja w krajobrazie kulturowym miasta. Zapiski z warszawskiej ulicy*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2016, nr 3-4, s. 165.

³⁹ Ibidem, s. 167.

⁴⁰ Por. Ł. ZAREMBA: *Obrazy wychodzą na ulice. Spory w polskiej kulturze wizualnej*. Warszawa 2018. Łukasz Zaremba analizuje w książce „wieloobrazowy wizerunek Jana Pawła II” (nie jeden cudowny obraz, ale „ich wielość, ruch, rozprzestrzenianie się i niepowstrzymane powielanie” – s. 166) jako istotny element polskiej publicznej ikonosfery narodowo-religijnej po 1989 roku.

⁴¹ Roch Sulima wymienia dalej kolejno: zachowania militarne (szturm twierdzy), polityczne (kampanie wyborcze), teatralne (happeningi), ludyczne, sportowe (subkultury kibiców, festyny), egzystencjalno-bytowe (zrytualizowane bójki o honor) i promocyjno-reklamowe („powidoki” *eventów* promocyjnych). R. SULIMA: *Demonstracja...*, s. 167–168.

⁴² A. SKÓRZYŃSKA: *Teatr jako źródło ponowoczesnych spektakli społecznych*. Poznań 2007, s. 200.

w „karnawał oporu”. Odbywało się to na przykład w Warszawie, na Krakowskim Przedmieściu, które po katastrofie Smoleńskiej w 2010 roku stało się miejscem symbolicznym. Dziesiątego dnia każdego miesiąca (podczas tzw. miesięcznic) wyznawcy „religii smoleńskiej” zawłaszczali procesją ze zniczami przestrzeń wokół krzyża przed Pałacem Prezydenckim, która zyskiwała status „centralnej areny narodowego teatru”⁴³. Trwający blisko dziewięć lat uliczny „posmoleński performans” obrastał z czasem w zaostrzające się silnymi emocjami demonstracje polityczne, eksponujące bogactwo religijnych rytuałów i symboli, by wyznaczyć (również za pomocą metalowych barierek) miejsce dla „prawdziwych Polaków”.

Ludyczność i widowiskowość konfliktu

Zjawisko karnawalizacji przestrzeni miejskiej wyraźnie nasiliło się w Polsce po zmianach systemowych w 1989 roku. Fenomenem stała się Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy, która w styczniu 2020 roku już po raz dwudziesty ósmy zawładnęła ulicami miast i miasteczek w Polsce. Pomysłodawcą i niestrudżonym twórcą ruchu młodych ludzi zaangażowanych w wolontariat i gromadzenie środków na rozwijanie pomocy medycznej adresowanej do dzieci i seniorów jest dziennikarz Jurek Owskiak, który wypromował – przy istotnym wsparciu ogólnopolskich stacji telewizyjnych, zmieniających się wraz ze zmieniającymi się politycznymi ocenami wydarzenia – formułę karnawałowej wspólnoty zintegrowanej emocjami. Młodzież przejmując we władanie publiczne przestrzenie: place, ulice, stadiony, na estradach nieprzerwanie występują zespoły muzyczne, a wielki finał „światelko do nieba” transmitowany jest „na żywo” z wszystkich miast. W 2019 roku w Gdańsku, w trakcie takiego finału śmiertelnie ugodzony nożem został prezydent miasta Paweł Adamowicz, którego ostatnie słowa wypowiedziane na estradzie: „Gdańsk dzieli się dobrem” nie tylko stały się motywem przewodnim dwudziestego ósmego finału WOŚP, ale też pobudziły wolontariuszy w całej Polsce do wyjątkowej aktywności i do ostrego sprzeciwu wobec przejawów nienawiści kierowanej w stronę organizatorów finału WOŚP.

Jacek Dziekan uznał ruch Owskiaka za „*sui generis* karnawał” i zinterpretował te imprezy z perspektywy widowiska kulturowego, w którym:

[...] typ liminalności karnawałowej akcentuje obok wspólnotowości – ludyczność [...] model dobroczynności proponowany przez ruch Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy to model mający swe zaplecze w ideologii hippisowskiej⁴⁴.

⁴³ D. KOSIŃSKI: *Teatra polskie...* Warszawa–Kraków 2013.

⁴⁴ J. DZIEKAN: *Walka postu z karnawałem, czyli caritas kontra sie ma*. 2002. <http://victorturner.webpark.pl/walka.htm> [data dostępu 21.05.2011].

Bez wątpienia takie odczytywanie karnawałowych akcji wzmagają ataki ze strony prawników polityków i dziennikarzy, którzy konfrontują ten ruch z katolicką formułą dobroczynności, realizowaną w Polsce poprzez fundację Caritas. Warto tu przypomnieć, że kategorię „liminalnych młodych” wprowadził do antropologii Sulima, dla którego kultura młodzieżowa jest „permanentnym pożądaniem *communitas*” oraz „działań liminoidalnych”⁴⁵.

Wyjątkową okazją do zaistnienia spontanicznej liminoidalności jest trzydniowy letni Przystanek Woodstock (od 2018 roku wydarzenie nosi nazwę Poland’Rock Festival), organizowany w Kostrzynie nad Odrą jako podziękowanie dla młodzieży za udział w Wielkiej Orkiestrze Świątecznej Pomocy, będący tym samym jej nieodłączną częścią. Przystanek Woodstock⁴⁶ jest przede wszystkim wyjątkowym performansem kulturowym, stwarza niepowtarzalną wspólnotę doświadczenia, a jednocześnie zawiera w sobie znaczący „potencjał wywrotowy”, co ostatnio sprzyja negatywnym ocenom kierowanym w stronę organizatorów imprezy przez przedstawicieli ministerstwa kultury i popierających ich ugrupowań politycznych. Uczestnicy imprezy „mogą stać się kimś innym i wspólnie tworzyć alternatywny rodzaj rzeczywistości. Tkwi w tym wywrotowość, ale [...] zakwestionowanie dotychczasowego ładu nie skutkuje jego obaleniem”⁴⁷ – twierdzi Alicja Węclawiak, która dokładnie przeanalizowała performatywność spotkań nad Odrą.

Co roku powracają elementy charakterystyczne tylko i wyłącznie dla tego festiwalu, począwszy od symbolicznych słoneczników, setek flag i kąpieli w błocie, poprzez odrębne przestrzenie akcji jak Wioska Krysznowców, Przystanek Jezus czy Akademia Sztuk Przepięknych, a na koncertach skończywszy. Te z kolei traktować można jak swoisty odrębny rytuał. Połączenie muzyki i tańca, charakterystycznego dla koncertów rockowych pogo, sprawia, że można mówić o performansie transowym [...]. Przystanek Woodstock [...] daje coroczną, kilkunastodniową możliwość kontrolowanego buntu, oporu wobec rzeczywistości skonstruowanej za pomocą norm i konwencji⁴⁸.

Przywołana już Skórzyńska, zainspirowana koncepcją Bachtina, przeanalizowała proces karnawalizacji i teatralizacji widowisk w przestrzeni współczesnego miasta, koncentrując się na obchodach świąt miejskich, a szczególnie na paradzie z okazji 750-lecia lokacji Poznania. Dowiodła, że skorzystanie ze struktury przedstawienia teatralnego w spektaklu ulicznym służy „tłumieniu karnawalizacji”; poskramia spontaniczność mieszkańców – obserwatorów parady, których udział zostaje ograniczony do oglądania, „biernego podziwiania”. Zastosowanie środków teatralnych w widowisku o charakterze karnawałowym pełni funkcję „mecha-

⁴⁵ R. SULIMA: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000, s. 62.

⁴⁶ W 2020 roku ze względu na trwającą pandemię koronowirusa Poland’Rock Festival miał formę online, transmisja występów na żywo trwała blisko trzy dni.

⁴⁷ A. WĘCLAWIAK: *Performuj albo giń. Przystanek Woodstock jako performans kulturowy*. „Amor Fati. Antropologiczne czasopismo filozoficzne” 2016, nr 1, s. 116.

⁴⁸ Ibidem, s. 117, 122.

nizmu kontrolnego oraz strategii osławiania Inności⁴⁹. „Do udziału w paradzie lokacyjnej – pisze Skórzyńska – zostaliśmy zaproszeniu wszyscy, [...] pod tym wszakże warunkiem, że formy tej zabawy oraz zachowania, które jej towarzyszą, nie będą wykraczały poza ramy przewidziane scenariuszem⁵⁰. Podobna interpretacja teatralizacji widowisk powinna ułatwić zrozumienie specyfiki współczesnych parad ulicznych, uznanych przez Karla Brauna za „przejaw karnawalizacji odpowiadający czasom postmodernizmu⁵¹. Badacz ten skoncentrował swoją uwagę na trzech wielkich widowiskach masowych odbywających się w niemieckich miastach: Karnawale Kultur w Berlinie – czterodniowym wielokulturowym festiwalu połączonym z ulicznym pochodem prezentującym wieloetniczność mieszkańców Niemiec; słynnym Christopher Street Day (CSD) – festynie ulicznym mniejszości seksualnych organizowanym w europejskich i amerykańskich wielkich miastach, wykreowanym przez dawne marsze protestacyjne, który „zdominowany jest dziś przez pełne fantazji grupowe lub indywidualne kostiumy⁵²; oraz Love Parade – tanecznym święcie miliona fanów muzyki techno.

W Polsce wraz ze zmianą ustrojową po 1989 roku zaczęły wkraczać w przestrzeń publiczną organizacje reprezentujące mniejszości seksualne, związane z ruchem LGBT, których kampania „Niech nas zobaczą” (2003) wywołała wiele kontrowersji i nasiliła społeczną panikę moralną⁵³. Początkowo ulegli jej też przedstawiciele władz, zakazując organizacji parad równości „ze względów bezpieczeństwa”, na przykład prezydent Warszawy – w 2004 i 2005 roku oraz Poznania – w 2005 roku. W obu miastach odbyły się wtedy nielegalne pikietki zakończone ostrą interwencją policji. Parady równości, organizowane pod hasłem tolerancji i równouprawnienia, „mają za zadanie właśnie oswoić i »ucodziennić« istnienie homoseksualistów w przestrzeni publicznej⁵⁴, co z czasem stopniowo osłabia kontrowersje i może wpływać na znaczące przemiany obyczajowe w sferze publicznej. Zdecydowany wpływ na kierunek takich zmian mają media, których udział w relacjonowaniu zdarzeń rozgrywających się na ulicach Warszawy 11 czerwca 2005 roku precyzyjnie przeanalizowała Anna Nacher, eksponując przede wszystkim ich wpływ na kształtowanie się wyobrażeń na temat orientacji seksualnej:

⁴⁹ A. SKÓRZYŃSKA: *Od karnawalizacji do teatralizacji miejskiego święta. Parada lokacyjna*. „Człowiek i Społeczeństwo” 2004, t. 22: *Ludyczny wymiar kultury*. Red. J. GRAD, H. MAMZER, s. 82.

⁵⁰ Ibidem, s. 83.

⁵¹ K. BRAUN: *Karnawał? Karnawalizacja!* W: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. A. CHAŁUPNIK et al. Warszawa 2005, s. 423.

⁵² Ibidem, s. 416.

⁵³ I. ZIELIŃSKA: *Sposoby ochrony porządku społecznego przed „skalaniem” w panikach moralnych. Weryfikacja koncepcji Mary Douglas*. W: *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Red. P. ŁUCZECZKO, A. MICA. Gdańsk 2011.

⁵⁴ Ibidem, s. 224.

Dyskurs płci staje się polem bitwy w batalii o znacznie szerszym znaczeniu, co najlepiej ilustruje jeden z transparentów: „Tu jest Polska! Polaku, nie buduj Eurosodomy!”. Doszło więc do dyskursywnego sklejania narracji eurosceptycznych oraz homofobicznych⁵⁵.

Badaczka dowiodła niezbitcie, że płeć w polskim dyskursie publicznym jest podporządkowana „kategorii budowania tożsamości narodowej”, a wszelkie telewizyjne relacje z przebiegu parady równości (które „nie są »po prostu« relacją”) okazują się widowiskiem z pola bitwy⁵⁶. „Widać ponadto wyraźnie, jak dyskurs rozrywki staje się narzędziem walki politycznej (uliczne *party* jako zagrożenie, destabilizacja granic poprzez parodystyczne polityki cielesności itp.)”⁵⁷. Narastające emocje, zderzanie obu stron sporu w telewizyjnych obrazach (eksponowanych też na internetowych stronach) konsolidują uczestników widowiskowych parad przekonanych o potrzebie manifestowania własnej tożsamości i walki o równoprawienie wszelkich mniejszości. Chociaż ciągle obserwujemy ostre akcje sprzeciwu ze strony organizacji skrajnie prawicowych i pseudokibiców, a zapowiadane marsze i parady mobilizują aktywność służb porządkowych i policji, to wzrasta liczba organizacji społecznych przygotowujących się do przeprowadzenia widowiska.

W 2019 roku odbyły się duże parady równości w kilku polskich miastach, z największą w czerwcu w Warszawie, której towarzyszył całodzienny piknik i koncerty. W kolorowym marszu ulicami stolicy wziął udział prezydent Rafał Trzaskowski. Ale już w sierpniowym kazaniu arcybiskup Marek Jędraszewski ostro wystąpił przeciwko marszom równości, porównując środowisko LGBT do „tęczowej zarazy”, która „chce opanować nasze dusze, serca i umysły”⁵⁸. Natomiast na stronie internetowej organizatorów znajduje się następująca deklaracja:

Parada jest wspólnym krzykiem tłumu, który domaga się lepszej, bardziej otwartej i tolerancyjnej Polski. Jest kolektywną niezgodą na niesprawiedliwość, nierówność oraz łamanie praw człowieka i zwierząt. Jest sygnałem, że istniejemy i będziemy walczyć o swoje. To jeden dzień w roku, kiedy możemy iść środkiem ulicy i zapomnieć, że tęcza nie może być na niebie codziennie. Możemy krzyknąć, że tu jesteśmy, i bawić się bez obaw⁵⁹.

Agresywna kampania wyborcza prezydenta Andrzeja Dudy w 2020 roku nie tylko doprowadziła do dehumanizacji osób określanych skrótem LGBT, ale również wyzwoliła społeczną pogardę i agresję wobec nich, co diametralnie zmieniło charakter ulicznych manifestacji. Nadal „tęczowe”, ale gromadzące uczestników

⁵⁵ A. NACHER: *Telepłeć. Gender w telewizji doby globalizacji*. Kraków 2008, s. 176–177.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 179, 180.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 181.

⁵⁸ mjz//now: *Arcybiskup Jędraszewski o „tęczowej zarazie”*. TVN24. 2.08.2019. <https://tvn24.pl/polska/arcybiskup-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-zamiast-czerwonej-ra957818-2308295> [data dostępu: 20.08.2019].

⁵⁹ J. PAŁEJKO: *Czym jest Parada Równości i kto ją organizuje?* Parada Równości. 9.03.2018. <http://www.paradarownosci.eu/pl/aktualnosci/kto-organizuje-parade-rownosci/> [data dostępu: 3.04.2018].

zdecydowanie protestujących przeciwko dyskryminacji i homofobii, skandujących hasła: „Jesteśmy ludźmi” i „Prawa człowieka to nie ideologia”, współtworzą współczesny „karnawał oporu”.

Podsumowanie

Postępująca ekspansja ludyczności współczesnej kultury prowadzi do nieustannego procesu „zawłaszczania” publicznej przestrzeni miejskiej przez mieszkańców, aktywnie współtworzących emocjonalną wspólnotę manifestującą prawo do eksponowania własnej podmiotowości. Do publicznego promowania „wyznawanych” wartości wykorzystuje się „podpowiadane” przez tradycję formy ludycznej spontaniczności, co dodatkowo inspirują media obrazami telewizyjnymi i internetowymi. Źródłem powszechnej fascynacji takimi zjawiskami są zrytualizowane wzorce aktywności parateatralnej, wywodzące się z tradycyjnej kultury chłopskiej oraz form zbiorowego ludowego protestu. Spontaniczność ta prowadzi do podejmowania działań performatywnych i tworzenia otwartego ulicznego „teatru bezpośredniego”. Sprzyja to powstawaniu wspomnianej emocjonalnej wspólnoty, swoistej *communitas*, która później odnajduje się i trwa w przestrzeni internetu. Systematyczna analiza tego procesu sprzyja doprecyzowaniu kontekstu kulturowego, w którym rozwija się kultura popularna współczesnego miasta.

Bibliografia


- BAUSINGER H.: *Konteksty uczestnictwa w karnawale*. Przeł. W. DUDZIK. W: *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*. Wybór i oprac. W. DUDZIK. Warszawa 2011, s. 271–280.
- BELKOT A.: *Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne*. „Homo Communicativus” 2008, nr 2, 45–57.
- BOGACKI M.: *O współczesnym „ożywianiu” przeszłości – charakterystyka odtwórstwa historycznego*. „Turystyka Kulturowa” 2010, nr 5.
- BRAUN K.: *Karnawał? Karnawalizacja!* W: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. A. CHAŁUPNIK et al. Warszawa 2005, s. 415–423.
- BURSZTA W.[J.]: *Rekonstrukcje historyczne*. Rozmowę przepr. P. ŚREDZIŃSKI. Dziennik.pl [Gazeta Prawna]. 20.08.2016. <http://wiadomosci.dziennik.pl/opinie/artykuly/529189,wojciech-burszta-wywiad-rekonstrukcje-rozmowa.html,komentarze-popularne> [data dostępu: 27.02.2018].
- BURSZTA W.J.: *Teraz i wtedy. Tożsamość nasycona imitacją przeszłości*. W: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestniczenia w kulturze*. Red. T. SZLENDAK. Warszawa 2012, s. 143–157.
- CASETTI F., ODIN R.: *Od paleo- do neo-telewizji. W perspektywie semiopragmatyki*. Przeł. I. OLSZEWSKA. W: *Po kinie... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*. Wybór i oprac. A. GWÓZDŹ. Kraków 1994, s. 117–137.
- COMBS K.E.: *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego*. Przeł. O. KACZMAREK, Warszawa 2011.
- DUDZIK K.: *Karnawały w kulturze*. Warszawa 2005.

- DZIEKAN J.: *Walka postu z karnawalem, czyli caritas kontra sie ma*. 2002. <http://victorturner.webpark.pl/walka.htm> [data dostępu: 21.05.2011].
- FEATHERSTONE M.: *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*. Przeł. P. CZAPLIŃSKI, J. LANG. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybór i oprac. R. NYCZ. Kraków 1998, s. 299–333.
- HAJDUK-NIJAKOWSKA J.: *Folklorystyka atrakcji. Wykorzystanie folklorystyki w animacji kulturalnej w Polsce*. „Etnologiczne Rozprawy” 2015, č. 2, s. 85–100.
- HAJDUK-NIJAKOWSKA J.: *Karnawalizacja przestrzeni miejskiej*. „Etnologiczne Rozprawy” 2017, č. 2, s. 22–31.
- KANTOR R.: *Najnowsza historia Krakowa w ludycznych widowiskach miejskich*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2013, t. 13, s. 118–139.
- KOSIŃSKI D.: *Teatra polskie. Rok katastrofy*. Warszawa–Kraków 2013.
- KOWALEWSKI M.: *Protest miejski. Przestrzenie tożsamości i praktyki niezadowolonych obywateli miast*. Kraków 2016.
- KWIATKOWSKI P.T.: *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*. Warszawa 2008.
- LEŠČAK M., SIROVÁTKA O.: *Folklor a folkloristika (O ľudovej slovesnosti)*. Bratislava 1982.
- mjz//now: *Arcybiskup Jędraszewski o „tęczowej zarazie”*. TVN24. 2.08.2019. <https://tvn24.pl/polska/arcbiskup-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-zamiast-czerwonej-ra957818-2308295> [data dostępu: 20.08.2019].
- NACHER A.: *Telepeć. Gender w telewizji doby globalizacji*. Kraków 2008.
- NIKŁUDOW S.J. (Неклюдов С.Ю): *Фольклор современного города*. W: *Современный городской фольклор*. Москва 2003.
- PAŁEJKO J.: *Czym jest Parada Równości i kto ją organizuje? Parada Równości*. 9.03.2018. <http://www.paradarownosci.eu/pl/aktualnosci/kto-organizuje-parade-rownoisci> [dostęp: 3.04.2018].
- REGIEWICZ A.: *Rekonstrukcje historyczne jako edutainment. Przypadek powstania styczniowego*. „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury” 2013, z. 13, s. 95–104.
- SCHECHNER R.: *Ulica jest sceną*. W: IDEM: *Przyszłość rytuału*. Przeł. T. KUBIKOWSKI. Warszawa 2000.
- SKÓRZYŃSKA A.: *Od karnawalizacji do teatralizacji miejskiego święta. Parada lokacyjna*. „Człowiek i Społeczeństwo” 2004, t. 22: *Ludyczny wymiar kultury*. Red. J. GRAD. H. MAMZER, s. 71–84.
- SKÓRZYŃSKA A.: *Teatr jako źródło ponowoczesnych spektakli społecznych*. Poznań 2007.
- SULIMA R.: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000.
- SULIMA R.: *Demonstracja w krajobrazie kulturowym miasta. Zapiski z warszawskiej ulicy*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2016, nr 3–4, s. 164–170.
- SULIMA R.: *Głosy tradycji*. Warszawa 2001.
- SZLENDAK T.: *Wehrmacht nie macha. Rekonstrukcyjna codzienność jako sposób zanurzenia w kulturze*. W: *Dziedzictwo w akcji. Rekonstrukcja historyczna jako sposób uczestniczenia w kulturze*. Red. T. SZLENDAK. Warszawa 2012, s. 9–70.
- SZLENDAK T., OLECHNICKI K.: *Nowe praktyki kulturowe Polaków. Megaceremoniały i subświaty*. Warszawa 2017.
- WĘCŁAWIAK A.: *Performuj albo giń. Przystanek Woodstock jako performans kulturowy*. „Amor Fati. Antropologiczne czasopismo filozoficzne” 2016, nr 1, s. 109–123.
- ZAREMBA Ł.: *Obrazy wychodzą na ulice. Spory w polskiej kulturze wizualnej*. Warszawa 2018.
- ZIELIŃSKA I.: *Sposoby ochrony porządku społecznego przed „skalaniem” w panikach moralnych. Weryfikacja koncepcji Mary Douglas*. W: *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Red. P. ŁUCZECKO, A. MICA. Gdańsk 2011, s. 211–229.



Natalia Zacharek

Stacjonarne Studia Doktoranckie Nauk o Kulturze
Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0001-9296-0129>

Święcenie zwierząt w Mikstacie Tradycja i współczesność*

The Ritual of the Blessing of Animals in Mikstat: Past and Present

Abstract: This text focuses on comparing two images of the rite of the blessing of animals in Mikstat, based on 19th and 20th century literature, as well as on research from August 16, 2018. The analysis of old symbols, magical activities, and long-forgotten celebrations is juxtaposed with contemporary changes in tradition which have created new symbolism for, and interest in, the older elements that comprise the cultural heritage of Mikstat. For at least 300 years, the purpose of the traditional rite of the blessing of animals on the Day of St. Roch (August 16) has been to preserve the health, happiness, and fertility of farm and livestock.

Keywords: blessing of animals, Mikstat, magical-protection practices, folk tradition

Słowa kluczowe: święcenie zwierząt, Mikstat, praktyki ochronno-magiczne, tradycja ludowa

Tradycja święcenia zwierząt w Mikstacie, jednym z najmniejszych miast w Polsce, znajdującym się w województwie wielkopolskim, sięga podobno trzystu lat. Niesłabnąca trwałość zwyczaju w tym małym mieście skłania badacza do refleksji na temat skojarzeń dotyczących antropologicznej perspektywy i do poszukiwania odpowiedzi na pytania: Co święcenie zwierząt oznacza dla mieszkańców regionu? Jaki stosunek do święconych zwierząt mają gospodarze na co dzień i czy ulega on zmianie w dniu obrzędu? Celem analizy przedstawionej w artykule jest zbadanie zmian w tradycji święcenia zwierząt w Mikstacie oraz próba zdefiniowania motywacji uczestniczenia w obrzędzie przez opiekunów zwierząt.

* Prace badawcze stanowiące podstawę artykułu nie były finansowane z żadnego źródła. Są wynikiem zainteresowań autorki.

W pierwszej części opracowania zostały zaprezentowane dawne sposoby świętowania nie tylko święcenia zwierząt, ale i całego odpustu św. Rocha, który rokrocznie odbywa się 16 sierpnia. Na podstawie źródeł etnograficznych scharakteryzowano dawne świętowanie oraz towarzyszące mu przygotowania. Jeszcze na początku XX wieku w przebiegu odpustu można było obserwować elementy tradycyjne, takie jak wygaszanie i rozpalanie ognia za pomocą pierwotnych narzędzi czy przygotowanie uroczystego posiłku. Współcześnie część elementów tradycyjnych została zachowana w zmienionej formie, część zaś zanikła. Do dziś obrzędowość odpustowa w dniu 16 sierpnia jest ważnym elementem tożsamości kulturowej mieszkańców okolicy. Czy wpisanie zwyczaju święcenia zwierząt na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego nie spowoduje, że będzie to odgrywanie wyreżyserowanego przedstawienia, widowisko dla osób z zewnątrz? Refleksji wymagałoby też to, jakie zwierzęta są obecnie przyprowadzane do poświęcenia. Czy w tym zakresie zaszły zmiany? Jeśli tak, to z czego wynikają, z przemian gospodarczych i braku tradycyjnych zwierząt hodowlanych, ze zmian społeczno-kulturowych, wzrostu znaczenia zwierząt towarzyszących?

W analizie uwzględniono źródła i opracowania drukowane, materiały internetowe dokumentujące obrzędy święcenia zwierząt oraz wyniki badań własnych przeprowadzonych 16 sierpnia 2018 roku w miejscowości Mikstat. Zgromadzona literatura obejmuje przede wszystkim prace etnograficzne z początku XX wieku, w tym autorstwa Oskara Kolberga¹, Bolesława Januszkiewicza² i Jana Bystronia³. Współczesnych opracowań antropologicznych poświęconych obrzędowi jest niewiele, informacje dotyczące podjętej problematyki zostały zaczerpnięte z publikacji Małgorzaty Strzelec⁴, Zenona Żurawskiego⁵ oraz pochodzą z badań własnych – wywiadów przeprowadzonych wśród uczestników obrzędu w Mikstacie.

Łącznie badaniami objęto 54 mieszkańców regionu. Wywiady były krótkimi rozmowami na temat współczesnego i dawnego święcenia zwierząt oraz subiektywnej refleksji odnoszącej się do relacji ze zwierzętami. Zostały przeprowadzone przez autorkę oraz dwóch wolontariuszy – członków organizacji pozarządowej, którzy realizują projekty etnograficzne⁶. Rozmowy rejestrowano za pomocą dyktafonu oraz kamery cyfrowej. Większość informatorów życzyła sobie pozostać

¹ O. KOLBERG: *Dzieła wszystkie*. T. 24: *Mazowsze*. Cz. 1. Wrocław–Poznań 1963; IDEM: *Dzieła wszystkie*. T. 10: *W. Ks. Poznańskie*. Cz. 2. Wrocław–Poznań 1963.

² B. JANUSZKIEWICZ: *Żywa tradycja święcenia zwierząt gospodarczych w południowej Wielkopolsce*. „Lud” 1971, t. 55.

³ J.S. BYSTRON: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*. Warszawa 1976.

⁴ M. STRZELEC: *Kult świętego Rocha jako czynnik integrujący rodzinę i społeczność lokalną (na przykładzie parafii Mikstat w południowej Wielkopolsce)*. „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 2010, nr 5, s. 261–297.

⁵ Z. ŻURAWSKI: *Odpust w Mikstacie*. „Literatura Ludowa” 1982, nr 3, s. 46–47.

⁶ Wolontariuszami byli członkowie Stowarzyszenia Inicjatyw Twórczych Manowce, w wieku 24 i 27 lat, posiadający doświadczenie w prowadzeniu badań etnograficznych. Ich udział w przedsięwzięciu polegał na zgromadzeniu w terenie materiału badawczego.

anonimowa. 13 wywiadów zebranych zostało wśród dzieci i młodzieży w wieku 6–14 lat. Próbę stanowiło 10 dziewczynek i 3 chłopców mieszkających i uczących się w Mikstacie, rokrocznie uczestniczących wraz z rodzicami w obrzędzie. Kolejne grupy stanowili: mieszkańcy Mikstatu i Ostrzeszowa w wieku 15–26 lat; osoby w wieku 26–38 lat, przede wszystkim rodziny z dziećmi; osoby powyżej 38. roku życia (15 mężczyzn i 5 kobiet). Około 60% informatorów posiadało własne gospodarstwa rolne, a około 40% badanych było turystami lub osobami przybyłymi z okolicznych miast. Właściciele gospodarstw nie zawsze prowadzili hodowlę bydła czy drobiu, o czym świadczyła znaczna liczba małych zwierząt domowych podczas obrzędu.

Metodę badawczą stanowiła również obserwacja uczestnicząca, która pozwoliła na potwierdzenie uroczystego, świątecznego nastroju towarzyszącego obrzędowi. Mimo że uroczystość odbywała się w godzinach pracy, w środku tygodnia (był to czwartek), zgromadziła około 300 osób partycypujących w pochodzie ze zwierzętami. Przed obrzędem panowała atmosfera uroczystego oczekiwania, a rozmowy toczyły się niemal wyłącznie w grupach gromadzących się wokół zwierząt, co znacznie ułatwiało pracę badaczom oraz przybyłym na tę okazję przedstawicielom mediów – telewizji i lokalnej prasy.

Zarys głównych pojęć

Rozumienie licznych i skomplikowanych związków teraźniejszości z przeszłością jest jednym z najbardziej złożonych problemów w humanistyce i naukach społecznych. Niezwykle istotne dla tego zagadnienia jest pojęcie tradycji, jako pewnej określonej postawy względem przeszłości⁷. W ogólnej definicji tego pojęcia Jerzy Szacki wyróżnia trzy podstawowe odmiany: tradycję czynnościową, przedmiotową i podmiotową⁸. Pierwsze określenie dotyczy procesu transmisji, warunkującego proces stawania się tradycji oraz przekazu określonych dóbr materialnych czy duchowych następnym pokoleniom. Tradycja przedmiotowa odnosi się do przekazywanego dziedzictwa. Tradycja podmiotowa zaś wiąże się z postawą nosicieli tradycji do przeszłości i teraźniejszości. W przyjętym tu znaczeniu warunkowana jest przez różnorakie mechanizmy psychospołeczne, jak mitologizacje czy operowanie kategorią czasu „dawniej”; obejmującą między innymi wspomnienia dawnych obyczajów, podania ajtiologiczne, prawdziwe i zmitologizowane wydarzenia historyczne⁹.

⁷ C. ROBOTYCKI: *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu*. Wrocław 1980, s. 76.

⁸ J. SZACKI: *Tradycja. Przegląd i problematyki*. Warszawa 1971, s. 57.

⁹ J. CZĄSTKA-KŁAPYTA: *Kolędowanie na Huculszczyźnie*. Kraków 2014, s. 84.

Termin „praktyki ochronno-magiczne” rozumiany jest tu jako zabiegi wykonywane wobec zwierząt mające w zamierzeniu nadawcy – gospodarzy i księdza – chronić je przed chorobami i śmiercią, sprowadzać powodzenie i „darzenie się”. Przypadek święcenia zwierząt można uznać za, popartą historią i tradycją, zrytualizowaną reakcję człowieka w obliczu niebezpieczeństwa – chorób i śmierci od zarazy¹⁰. Poza obrzędem święcenia do praktyk towarzyszących w tradycji Mikstatu należało dawniej na przykład okadzanie zwierząt dymem, kropienie wodą święconą oraz przepędzanie przez ogień¹¹. Współcześnie z obrzędem święcenia zwierząt współistnieją zakazy magiczne, których nieprzestrzeganie może spowodować „przyuroczenie” czy nieszczęście. Obecność takich wierzeń we współczesnym katolickim obrzędzie jest przykładem absorpcji na gruncie Kościoła treści niechrześcijańskich.

Badając element kultury duchowej mieszkańców Mikstatu, warto zdefiniować także pojęcie religijności ludowej, które w antropologii należy do najbardziej niejasnych¹². Na pierwszy rzut oka wydaje się ono już nieaktualne, ze względu na zanik tradycyjnych chłopskich społeczności. Współcześnie jednak w ramach religijności kościelnej można dostrzec dość silny nurt zawierający elementy uznawane za wyróżniki religijności ludowej¹³. „Stare”, przypisywane „wiejskiemu ludowi” cechy, na przykład sensualizm, praktycyzm, wrażliwość mirakularna czy społeczny charakter religijności, odnajdywane we współczesnych kontekstach trudno traktować jako relikty przeszłości. Można sądzić, że „ludowe” cechy religijności, związane z agrarnym stylem życia, nie mogą być gwarantem trwałości wiary w nowych, zmienionych strukturalnie i kulturowo warunkach. Wobec przemian społecznych i rozbieżności interpretacyjnych proponuje się wręcz zastąpienie „religijności ludowej” terminem „religijność przeżywana”¹⁴. Jest ona rozumiana nie tyle jako przejaw niewzruszonej tradycji, ile jako jej twórcza kontynuacja, aktualizowanie przez umieszczenie we współczesnych kontekstach¹⁵. Według Anny Królikowskiej zarówno dawniej, jak i dziś, z religijnością ludową i religijnością przeżywaną są kojarzone takie cechy, jak jednorodność życia religijnego z obyczajem i zwyczajem, właściwym wsi rytmem życia, i związek z parafią. Do pozostałych cech należą: niski poziom wiedzy religijnej, obrzędowość, przeakcentowanie roli rytuału i rygoryzm w jego odtwarzaniu. Określając cechy religijności przeżywanej, Królikowska wspomniała ponadto: zachowawczość, rolę powtórzeń, skonwencjonalizowanie symboli, sensualizm i konkretność, czyli łą-

¹⁰ M. BUCHOWSKI: *Magia*. Poznań 1986, s. 36.

¹¹ O. KOLBERG: *Dziela wszystkie*. T. 10: *W. Ks. Poznańskie*. Cz. 2..., s. 8–10.

¹² W. PIWOWARSKI: *Wprowadzenie*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. PIWOWARSKI. Wrocław 1983, s. 6.

¹³ A.M. KRÓLIKOWSKA: *Elementy „ludowe” w religijności współczesnej?* „Opuscula Sociologica” 2014, nr 4 (10), s. 6.

¹⁴ A. NIEDŹWIEDŹ: *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*. „Kultura Ludowa. Teorie, praktyki, polityki” 2014, s. 327.

¹⁵ A.M. KRÓLIKOWSKA: *Elementy „ludowe”...*, s. 6

czenie doświadczenia religijnego ze zmysłowym, dosłowność, nieabstrakcyjność, praktycyzm – odwoływanie się do religii w sprawach pozareligijnych, emocjonalność oraz przekonanie o interwencji świętości w świecie fizycznym¹⁶. Do cech, które zauważyła socjolog, należą elementy magiczne, pluralizm *sacrum*, widoczny między innymi w odnoszeniu się do świętych postaci, obrazów i figur, „maryjność”, wiara w diabła, „nacjonalizm wyznaniowy” oraz udział w pielgrzymkach¹⁷. Obrzęd święcenia zwierząt wpisuje się w przedstawione ramy.

Obrzęd w Mikstacie – tradycja i współczesność

Mikstacki zwyczaj związany ma być z epidemią cholery, która na początku XVII wieku dotknęła mieszkańców regionu. Ocaleć miało jedynie siedem rodzin, które przeżyły, chroniąc się w lesie¹⁸. Obrosła legendą opowieść o zarazie personifikowała ją jako bladą, chudą kobietę, która zaglądała nocą w okna i sprawdzała, czy mieszkańcy się modlą. Jeśli zastała ich śpiących, miała mawiać: „Śpijcie, a więcej nie wstajcie”, jeżeli zaś zapytani odpowiedzieć mogli, że się modlą, wówczas po stosownej przemowie zostawiać ich miała przy życiu¹⁹. Według innych przekazów w czasie epidemii oprócz ludzi umierały też zwierzęta domowe. Ludność w owym czasie zwróciła się o pomoc do św. Rocha – patrona chłopów, opiekuna zwierząt domowych oraz orędownika podczas zarazy. Kiedy epidemia ustąpiła, mieszkańcy zbudowali w Mikstacie drewnianą świątynię²⁰. Bolesław Januszkiewicz zarejestrował przekonanie o pojawieniu się podczas epidemii postaci w dużym, czarnym kapeluszu, z kijem w dłoni i z psem u nogi. Uznano, że był to św. Roch²¹. Od tego ponoć czasu rocznie odbywają się uroczystości odpustowe, połączone ze święceniem zwierząt. Kościół w Mikstacie wybudowano w 1788 roku. Trudno jednoznacznie określić, czy obrzęd święcenia zwierząt – lub jeszcze wcześniejszy: przepędzania zwierząt przez ogień – jest starszy niż budynek.

Dawnym obchodom dnia patrona zwierząt w Mikstacie towarzyszyły liczniejsze niż dziś obrzędy. Należało do nich wygaszanie ognia w całej wsi i rytualne rozpalanie go na nowo za pomocą krzesiwa i krzemienia lub za pomocą dwóch kawałków drewna. Przez „nowy” ogień przepędzano bydło, by nie dosięgła go za-

¹⁶ Ibidem, s. 7.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J. JAGŁA: *Święty Roch pielgrzym uzdrawiający chory świat*. „Spotkania z Zabytkami” 2004, nr 7.

¹⁹ O. KOLBERG: *Dzieła wszystkie*. T. 10: *W. Ks. Poznańskie*. Cz. 2..., s. 163.

²⁰ *Święty Roch w Mikstacie*. Region Wielkopolska. <https://regionwielkopolska.pl/kultura-ludowa/zwyczaje-regionalne/lato/swiety-roch-w-mikstacie.html> [data dostępu: 8.02.2019].

²¹ B. JANUSZKIEWICZ: *Żywa tradycja...*, s. 176.

raza²². Jadwiga Klimaszewska wskazuje, że w działaniach tych mógł uczestniczyć ksiądz, który poświęcił zwierzęta²³, udział kapłana nie był jednak niezbędny – jego rolę z powodzeniem zastępowała obecność i symbolika ognia, który w wierzeniach ludowych posiadał ochronną i oczyszczającą moc²⁴. Czasem dodatkowego znaczenia nabierało rozpalenie ogniska za pomocą cierni²⁵. Dziś funkcję przepędzania zwierząt przez ogień przejęło kropienie ich wodą święconą. Zwyczaj ten zarejestrowany został już w XIX wieku podczas panującej wówczas „zarazy bydłej”²⁶.

Jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku przygotowania do obrzędu rozpoczynano na miesiąc przed odpustem. Podejmowano wówczas intensywne prace porządkowe, takie jak malowanie okien, fasad domów, szczególnie stojących przy głównej ulicy, przez którą prowadzono zwierzęta w stronę kościoła, oraz porządkowanie obejść. W prace były zaangażowane całe rodziny, każdy na miarę swoich sił i możliwości uczestniczył w przygotowaniach. Kobiety zajmowały się uroczystym obiadem, mężczyźni zaś wykonywali prace porządkowe²⁷. Ostatnią czynnością dokonywaną przed poświęceniem zwierząt było czyszczenie koni, bydła, owiec i innych zwierząt gospodarskich²⁸.

Januskiewicz zarejestrował, że cechą charakterystyczną dawnego święcenia zwierząt był wyłączny udział mężczyźni w obrzędzie. O randze tego święta świadczyło także odprawianie nieszporów, całonocna adoracja w kościele, w której uczestniczyli wierni, i msza o północy z 16 sierpnia na 17 sierpnia. Odbywają się one również wspólnie²⁹.

W źródłach można znaleźć informacje dotyczące tego, jakie zwierzęta były poświęcone i jak to poświęcenie przebiegało. Znaczenie miał tutaj między innymi agrarny styl życia mieszkańców regionu, a także fakt przypisywania różnym gatunkom zwierząt różnej wartości jako wyznacznikom statusu społecznego: „W 1969 r. przypędzono pod kościółek około 60 krów, 40 koni, 6 owiec i 2 psy. W roku następnym było 80 krów, 45 koni i 15 owiec [...]. Sam obrzęd odbywa się według ściśle określonego porządku, gdzie najwyższy status ekonomiczno-społeczny prezentował koń względem sprzężaju wołowego, krów i owiec³⁰; „[...] najpierw występują jeźdźcy na koniach, następnie konie zaprzężone do powózek, potem pędzi się krowy, a na samym końcu jadą wozy, na których

²² J.S. BYSTROŃ: *Dzieje obyczajów...*, s. 68.

²³ J. KLIMASZEWSKA: *Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce*. „Etnografia Polska” 1961, t. 4, s. 137.

²⁴ Ibidem.

²⁵ J.S. BYSTROŃ: *Dzieje obyczajów...*, s. 70–80.

²⁶ M. STRZELEC: *Kult świętego Rocha...*, s. 286.

²⁷ Z. ŻURAWSKI: *Odpust w Mikstacie...*, s. 46–47.

²⁸ Ibidem.

²⁹ M. STRZELEC: *Kult świętego Rocha*, s. 287.

³⁰ B. BARANOWSKI: *Podstawowa siła pociągowa dawnego rolnictwa w Polsce*. Wrocław 1966, s. 52–78.

załadowane są owce. Wiek osób, które przyprowadzają inwentarz, waha się w granicach 15–70. Starzy gospodarze przyprowadzają najczęściej bydło i owce, młodzież natomiast chętnie dosiada konia³¹. Rano 16 sierpnia, przed wotywą, zwierzęta przeprowadzano kolejno przez bramę ogrodzenia, w której proboszcz, stojąc z kropidłem w ręku, skrapiał każde zwierzę wodą święconą³². Do lat osiemdziesiątych XX wieku przyprowadzano wyłącznie zwierzęta gospodarskie. Według relacji informatorów, w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w obrzędzie zaczęły uczestniczyć dzieci ze zwierzętami domowymi, takimi jak psy, koty, papugi, chomiki czy żółwie. Obecność innych osób niż mężczyźni wiąże się z przemianami społeczno-kulturowymi, o czym więcej w dalszej części artykułu.

Takie elementy, jak długotrwałe przygotowania, spożycie uroczystego posiłku w wieczór poprzedzający odpust, udział w obrzędzie wyłącznie mężczyzn, rytualne wygaszanie i rozpalanie na nowo ognia oraz świąteczny nastrój, świadczyły o ważności tego dnia dla społeczności. O randze dawnego świętowania decydował także zakaz wstępu na obrzędy kobietom³³, co wiązało się między innymi z ambiwalentnym wizerunkiem kobiety w polskiej kulturze ludowej³⁴.

Obrzęd w 2018 roku nie posiadał znamion odtworzenia-rekonstrukcji. Informatorzy wierzyli w sprawcze działanie wody święconej, która ma chronić zwierzęta przed chorobami i śmiercią. Na podstawie analizy danych zgromadzonych 16 sierpnia 2018 roku możliwe było prześledzenie zmian w obecnej formie obrzędu oraz uzyskanie odpowiedzi na pytanie dotyczące współczesnej motywacji kultywowania obrzędu w Mikstacie.

W sierpniu 2018 roku obrzęd rozpoczął się około godziny 10.30 i trwał około 30 minut. Na 45 minut przed uroczystością na drodze dojazdowej do kościoła zgromadziła się około 300-osobowa grupa mieszkańców regionu ze zwierzętami. Zdecydowaną większość zwierząt stanowiły psy i koty. Uczestnicy towarzyszyły także gęsi, żółwie, króliki, konie, krowy, cielęta, świny, pszczoły i gołębie. W przeciwieństwie do obrzędowości sprzed pięćdziesięciu lat, przeważały więc zwierzęta domowe. Być może świadczy to o zmianie statusu społeczno-kulturowego współczesnych gospodarstw rolnych. Przyczyną może być także zmiana relacji pomiędzy człowiekiem a zwierzętami towarzyszącymi, obserwowana w ostatnich latach³⁵. Podczas wywiadów wielu informatorów (około 40%) utoż-

³¹ B. JANUSZKIEWICZ: *Żywa tradycja...*, s. 176–177.

³² S. NAWROCKI: *Powiat ostrzeszowski dawniej i dziś*. Poznań 1967, s. 26–27.

³³ K. MOSZYŃSKI: *Kultura ludowa Słowian*. T. 2: *Kultura duchowa*. Cz. 1. Warszawa 1957, s. 11–60.

³⁴ M. GRUCHOŁA: *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia związane z kobietą w ciąży oraz prognozy i wróżby dotyczące płci mającego się narodzić dziecka – studium wsi Białobrzegi w województwie lubelskim*. „Roczniki Kulturoznawcze” 2015, t. 6, nr 3, s. 15–42.

³⁵ Problematyka dotycząca *animal studies* oraz zmiany statusu zwierząt towarzyszących w wybranych regionach została podjęta m.in. w publikacjach: N. ZACHAREK: *Zwierzę domowe jako członek rodziny w XIX i XXI wieku*. „Tematy z Szewskiej” 2017, nr 2 (19), s. 96–112; O. KIELAK: *Zwiastuni śmierci, żalobnicy i ostatni towarzysze podróży. Zachowania zwierząt domowych w obliczu śmierci człowieka w polszczyźnie ludowej*. „Zoophologica” 2017, nr 5, s. 35–46.

samiało swojego psa z dzieckiem, członkiem rodziny, przy okazji przyznając, że nazywają suczki „curóniami” lub „córeczkami”, a psy płci męskiej „syneczkami” lub „synkami”. W taki sposób wyrażało się 15% informaterek powyżej 38. roku życia oraz ich córki – 5 dziewczynek w wieku 6–14 lat. Kontynuacją wątku była prezentacja ubranek dla „córeczek” lub „synków” – małe czerwone sweterki i kaftaniki posiadały 3 psy rasy chihuahua. O podobnym zjawisku w kulturze współczesnej autorka pisała, koncentrując się na przypadku Wrocławia³⁶.

Podczas obrzędu w 2018 roku zachowano kolejność przechodzenia zwierząt. Dodano jednak nowe, niezarejestrowane wcześniej elementy. Należał do nich udział chłopców w wieku około 7–9 lat ubranych w kostium św. Rocha, z atrybutami świętego, takimi jak muszla na kapeluszu, krwawa rana na nodze czy kostur trzymany w dłoni, którzy szli w pochodzie razem ze zwierzętami. Podczas wydarzenia widocznych było co najmniej 4 chłopców przebranych za patrona. Jednemu z chłopców towarzyszył pies. Pozostali szli obok pochodu zwierząt ze swoimi rodzicami. Ta praktyka przebierania się chłopców jest znana jedynie z obserwacji. Chłopiec zapytany, dlaczego przebrał się za patrona, odpowiedział, że od kilku lat przebiera się podczas odpustu i robi to, ponieważ to lubi.

Kolejnym elementem, o którym nie wspomniano w źródłach tekstowych, było przywiązanie czerwonej wstążki lub jej ekwiwalentu na szyjach, rogach lub klatkach niemal wszystkich przybyłych zwierząt. Dodatkowo klatki cieląt, gęsi czy kur ozdabiano wieńcami ze zbóż, ziół, kwiatami oraz kokardami. Ekwiwalentem była także różowa barwa lub zastąpienie wstążki smyczą lub obrozą w czerwonym kolorze. Przetrwiała także pamięć o ochronnym znaczeniu tej barwy. Na pytanie o znaczenie czerwonego koloru u pupili, 66% informatorów odpowiedziało, że jest to ochrona przed „przyuroczeniem” lub „złym okiem”. Byli to przeważnie mężczyźni (40%) oraz kobiety powyżej 40. roku życia, posiadający małe gospodarstwa rolne. Pozostali respondenci wskazali, że czerwona barwa jest ochroną „przed złem” (30%), nie udzielili żadnej odpowiedzi lub jej nie znali. Dawniej powszechną praktyką w Polsce było przywiązywanie czerwonej wstążki do szyi lub ogona cieląt oraz do rączki niemowlęcia. Trudno jednoznacznie określić, czy wiara w „przyuroczenie” i „złe oko” wciąż występuje na co dzień w regionie. W dalszych studiach nad zjawiskiem święcenia zwierząt należałoby także podjąć kwestię wiary w magiczne działanie czerwieni i złą wolę niektórych osób pragnących zaszkodzić zwierzętom. Do dziś często można zaobserwować przywiązaną do dziecięcego wózka czerwoną wstążeczkę lub medalik, mające chronić niemowlę przed chorobami i urokiem.

„Zestawianie” nowo narodzonych cieląt i niemowląt, widoczne we wspomnianym przykładzie, miało przełożenie w tradycyjnym światopoglądzie. Dawny status dziecka jest tematem badawczym podjętym przez Tomasza Kalniuka. Zdaniem badacza, zgodnie z ludową wizją życia, „wszelki brak bądź nadmiar

³⁶ N. ZACHAREK: *Zwierzę domowe jako członek rodziny...*

[charakterystyczny dla stanu dziecięcego – N.Z.] uchybiał regułom »właściwie ludzkiego« świata; to na przykład typowe dla noworodka brak owłosienia, nagość i aseksualność wprowadzały myśl o jego obcości i związkach z niezróżnicowaną rzeczywistością prapoczątku. [...] Znajdując się na peryferiach ludzkiego świata, doczekały się powszechnego uznania, jako doskonali pośrednicy w kontaktach z zaświatami³⁷. Według ludowej wizji świata dzieci, nawet jeśli nie wprost, to dzięki swym cechom, przynależały do „tamtego świata”, wobec czego mogły być obiektem zainteresowania istot demonicznych. Świat fauny także posiadał niejednoznaczny status ontyczny – mniemano powszechnie, że zwierzęta co najmniej niektórych gatunków miały nadnaturalną wiedzę, dotyczącą między innymi przyszłości człowieka. Wiedzą tą mogły dzielić się z nim w szczególnych momentach roku, jak Wigilia Bożego Narodzenia. Zwierzęta w zagrodzie posiadały pierwiastek niesamowitości i tajemnicy, dlatego w dawnych wierzeniach występowały jako przepowiednie, na przykład zbliżającej się śmierci lub zamążpójścia³⁸. Podobny status obcego, którym definiowano zwierzęta i dzieci, a zwłaszcza niemowlęta, może tłumaczyć zawiązywanie czerwonej wstążki w widocznym miejscu, dla ochrony przed szkodzącymi działaniami magicznymi, na jakie miały być narażone nowo narodzone istoty. To podobieństwo warunkowały także względy ekonomiczne – dzieci i cielęta były kapitałem rodziny. Dzięki dzieciom starsi mogli liczyć na spokojną starość. Cielę zaś cenne było ze względów materialnych, szczególnie, jeśli było płci żeńskiej. Krowa była żywicielką rodziny i do początku XX wieku liczbę posiadanych krów uznawano za wyznacznik statusu ekonomiczno-społecznego.

Kontynuacją dawnej tradycji jest odpowiednie przygotowanie zwierząt przed święceniem. Podobnie jak dawniej, zwierzęta hodowlane przed obrzędem są dziś dokładnie myte. Z wypowiedzi rolników i ich młodych pomocników wynika, że kąpiel zwierząt wykonuje się dziś ze względów estetycznych, związanych z wizerunkiem „dobrego właściciela, który dba o wygląd swoich zwierząt”³⁹. O sposobach reprezentacji zwierząt stadnych decydowała hierarchia osobników w stadzie lub ich wyjątkowe przywiązanie do człowieka⁴⁰. Na obrzęd zabierano „przedstawicieli” stada. W sierpniu 2018 roku została przyprowadzona na przykład oswojona gęś gęgawa (z czerwoną kokardą na szyi), która z opiekunami żyła już kilka lat, a od co najmniej trzech towarzyszy im w pochodzie.

³⁷ T. KALNIUK: *Dualność dzieci i starców w polskiej kulturze ludowej*. Toruń 2015. <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/2969/Ambiwalencja%20obrazu%20dziecka%20i%20starca%20.pdf?sequence=1> [data dostępu: 24.01.2019].

³⁸ N. ZACHAREK: *Udział zwierząt gospodarskich w ludowych obrzędach dorocznych*. „Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies” 2017, t. 3, s. 83–96.

³⁹ Informatorzy 8 i 42. Więcej danych o informatorach w wykazie zamieszczonym na końcu artykułu.

⁴⁰ Informator 40.

Do poświęcenia wodą przynoszono także pszczoły. Pszczelarz⁴¹, w przezroczystym plastikowym pudełku, niósł do poświęcenia tzw. ulik weselny⁴². Znajdująca się w nim królowa wraz z robotnicami stanowiła początek roju, który należało zabezpieczyć, by przetrwał. Obrzęd był ku temu najlepszą okazją. Akt poświęcenia ma być gwarantem zdrowia całego roju zrodzonego z ulika.

Do ostatnich elementów wcześniej nierejestrowanych w relacjach badaczy należało wypuszczanie gołębi. Te ostatnie ze zwierząt w pochodzie wypuszczano z klatek po święceniu. Wraz z ich odlotem wrócono szczęście dla zwierząt – jeśli gołębie odlecą daleko, jest to dobry znak, jeśli zaś przysiądą na dachu okolicznej stodoły, jak stało się to w 2018 roku, wierni z księdzem pocieszają się, że „na pewno za chwilę polecą dalej”⁴³.

Relacja człowiek–zwierzę

Opiekunowie zwierząt domowych i hodowlanych w dniu święcenia zwierząt w Mikstacie wspominają o odpowiedzialności i potrzebie opieki nad zwierzętami na co dzień, a nie tylko od święta – taką opinię wyraziło 41 respondentów. Aż 75% badanych, w tym kobiety po 38. roku życia (60%), mężczyźni po 40. roku życia (10%) i młodzież, stwierdziło, że zwierzęta są „trochę jak dzieci”⁴⁴ i „należy się nimi opiekować, najlepiej jak się potrafi”⁴⁵, bo „jesteśmy za nie odpowiedzialni”⁴⁶. W tym kontekście obrzęd święcenia zwierząt można rozumieć jako celebrowanie dnia zwierząt – kochanych i otaczanych opieką. Wszyscy badani odpowiedzieli, że ich przyjazd ze zwierzętami motywowany był chęcią, by ich podopieczni zostali poświęceni wodą: „przybyliśmy tu dla nich”⁴⁷. Aż 90% informatorów, w tym rodziny z dziećmi oraz rolnicy powyżej 38. roku życia, przyznało, że wierzy w ochronne działanie obrzędu, mające na celu zachowanie zdrowia i szczęścia u zwierząt. Pozostali (10%) – młodzież – nie byli do końca przekonani o sprawczym działaniu obrzędu. Swoje przybycie z pupilami uzasadniali: „poświęcenie na pewno nie zaszkodzi zwierzętom”⁴⁸ czy „przychodzimy tu każdego roku, bo

⁴¹ Informator 41.

⁴² Uliki weselne są „miniaturą” ula produkcyjnego. „W uliku można otrzymywać kolejne matki, zarówno sztucznie, jak i naturalnie unasiennione. Małe rodziniki z czerwiącymi matkami mogą być przesyłane do odbiorców i stanowić zaczątek kwalifikowanych rodzin pszczelich. Ten sposób przesyłania matek pozwala na ich przyjęcia bez uszkodzeń w rodzinach. Ulik może także służyć do przechowywania rezerwowych matek pszczelich i wykorzystania ich w dogodnym dla pszczelarza terminie”. *Ulik weselny*. <https://bartnik.pl/ulik-weselny/> [data dostępu: 26.01.2019].

⁴³ Informator 1.

⁴⁴ Informator 7.

⁴⁵ Informatorzy 7, 8 i 10.

⁴⁶ Informatorzy 2, 5 i 11.

⁴⁷ Informatorzy 15, 16 i 19.

⁴⁸ Informatorzy 15 i 19.

tak każe tradycja⁴⁹. Wiara w sprawcze działanie święcenia zwierząt wiązała się z takimi wypowiedziami, jak na przykład „może jak ksiądz poświęci [małego kotka – N.Z.], to nie przejedzie go samochód, jak poprzedniego”⁵⁰, „święcimy co roku zwierzęta na zdrowie”⁵¹, „święcimy, żeby się darzyły i były zdrowe”⁵². Kilku respondentów (4) przyznało, że oprócz święcenia koni do uczestnictwa zachęca możliwość wspólnego spotkania z innymi jeźdźcami, którzy przyjeżdżają na obrzęd z dalszych regionów⁵³.

Cielęta oraz krowy, dominujące liczebnie jeszcze pięćdziesiąt lat temu, współcześnie stanowiły zdecydowaną mniejszość. Ich obecność okazała się symboliczna: dwóch gospodarzy przybyłych na obrzęd przyznało, że obecność krów jest „pamiątką”⁵⁴, „żeby przypomnieć o krowach, jak to dawniej z nimi tu chodzili”⁵⁵. Liczba cieląt była większa, w dwóch kojcach zgromadzono łącznie 7 cieląt. Według relacji opiekunów, przywieziono na obrzęd wszystkie, które znajdowały się w jednym gospodarstwie.

Pragnienie przekazania tradycji Mikstatu kolejnym pokoleniom stanowiło jeden z głównych powodów, dla których rodzice przyprowadzali na obrzęd dzieci – 40 informatorów chciało pokazać tradycję święcenia zwierząt. Wśród uczestników obrzędu uwidaczniał się podział na rodziny z dziećmi oraz młodzież. Zwierzęta, które pozostały w domach, mają być święcone w kolejnym roku⁵⁶.

Kolejną grupę stanowili rolnicy po 38. roku życia, przede wszystkim mężczyźni, którzy przyjechali poświęcić zwierzęta hodowlane, a także te, które związane są z ich zainteresowaniami, tj. pszczoły, gołębie czy konie. Wielu można uznać za depozytariuszy tradycji – uczestniczą oni w obrzędzie często od dziesiątek lat. Udział w święceniu jest dla nich elementem dorocznej obrzędowości kościelnej, a samo skropienie zwierząt wodą święconą ma wymiar praktyczny: zapewnia zwierzętom ochronę Boską, zdrowie, „darzenie się”.

Zarówno dawniej, jak i dziś można zaobserwować świętowanie dnia zwierząt w innych miejscowościach. W przypadku środkowej i północnej części Polski Klimaszewska wspomina o licznych procesjach z wotami o zdrowie zwierząt do świątyń pod wezwaniem św. Rocha w dniu jego patronackiego święta⁵⁷. Nie opisuje jednak bezpośrednich działań dotyczących zwierząt. Bohdan Baranowski zaś zarejestrował celebrację dnia patrona bydła przez jednodniową przerwę w tzw. pracy wołami lub ograniczenie czasu takiej pracy do południa, by w przyszłości

⁴⁹ Informatorzy 11 i 12.

⁵⁰ Informatorzy 6, 24 i 25.

⁵¹ Informator 44.

⁵² Informator 61.

⁵³ Informatorzy 34, 35, 45 i 48.

⁵⁴ Informator 46.

⁵⁵ Informator 53.

⁵⁶ Informatorzy 7, 13, 9, 10, 26 i 27.

⁵⁷ J. KLIMASZEWSKA: *Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce*. „Etnografia Polska” 1961, t. 4, s. 109–140.

„karki nie psuły im się od jarzma”⁵⁸. Kalendarz warszawski Strąbskiego na rok 1854 zawiera informację, że również w innych rejonach Polski święcono zwierzęta w symbolicznie ważnym czasie. Z początkiem wiosny: „po wielu wsiach proboszczowie błogosławią inwentarskie gromady przy wypędzaniu bydła na paszę”⁵⁹. Dziś święcenie zwierząt odbywa się między innymi w Krakowie, Gdyni i Gdańsku. Ze względu na miejski charakter zwyczaju dotyczy on głównie zwierząt domowych. To święcenie zwierząt wiąże się jednak nie ze św. Rochem, ale ze św. Franciszkiem z Asyżu, i jest organizowane w dniu jego patronackiego święta, tj. 7 października każdego roku. Nie ma też tak bogatej tradycji jak święcenie zwierząt w Mikstacie, jako zjawisko stosunkowo nowe. Być może udział w święceniu zwierząt wynika z wewnętrznej potrzeby ich opiekunów. Rosnąca z roku na rok popularność święta może wynikać z przemian kulturowo-społecznych, znajdujących odzwierciedlenie w stosunku opiekunów wobec zwierząt, a także z przekonań o uzdrawiającej mocy wody czy samego obrzędu. Dla potwierdzenia tych tez, odnoszących się do świąt patronackich św. Franciszka i św. Rocha, niezbędne są dalsze badania komparatystyczne.

Zakończenie

Zmiany w tradycji, które można zauważyć, zestawiając ze sobą dawny i współczesny wizerunek wydarzenia, utrwala synkretyczny charakter tego święta. Pomimo zaniku pewnych treści kulturowych, jak uczestnictwo w obrzędzie wyłącznie mężczyzn, wygaszanie i rozpalanie ognia, bielone domów czy spożywanie uroczystej kolacji, obrzęd w symbolice, znaczeniu i formie przetrwał do dziś. Nadal towarzyszy mu uroczysty i radosny nastrój. Święto cieszy się coraz większą popularnością, zwłaszcza wśród przyjezdnych, czyli na przykład mieszkańców regionu (Ostrzeszów, Konin) oraz turystów, którzy są biernymi uczestnikami obrzędu.

Obecnie udział księdza jest uznawany za konieczny, co odróżnia wydarzenie od zabiegów ochronnych sprzed stu lat. To jednak transfer tradycyjnych wierzeń na grunt Kościoła pozwala w znacznej mierze trwać temu elementowi tradycji. O wyjątkowości tego święta świadczy także niczym nie zachwiana wiara uczestników w skuteczność działania obrzędowego. Wierni z okolicy wraz z księdzem celebrować niekanoniczne święto, utrwalając regionalną tradycję, związaną z historią i tożsamością kulturową mieszkańców. Obrzęd jest dużym, jeśli nie największym kulturowym wydarzeniem dla mikstaczan, promującym miejscowość w regionie i poza nim.

⁵⁸ B. BARANOWSKI: *Podstawowa siła pociągowa...*, s. 173.

⁵⁹ O. KOLBERG: *Dzieła wszystkie*. T. 24: *Mazowsze*. Cz. 1..., s. 187.

Współczesnym wyrazem troski o czworonożnych członków rodziny jest udział w obrzędzie święcenia zwierząt, z przekonaniem, że zapewni im to ochronę przez cały rok. Zwierzęta towarzyszące, a w szczególności psy, stają się w przypadku niektórych rodzin domownikiem, „synkiem” lub „córeczką”. W przeciwieństwie do tworzących ten nowy kontekst kulturowy, rolnicy, zgodnie z dawnym zwyczajem, przyprowadzają zwierzęta hodowlane, co również jest wyrazem troski o zdrowie i życie podopiecznych.

Bibliografia

- BARANOWSKI B.: *Podstawowa siła pociągowa dawnego rolnictwa w Polsce*. Wrocław 1966.
- BUCHOWSKI M.: *Magia*. Poznań 1986.
- BYSTROŃ J.S.: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*. Warszawa 1976.
- CZAŚTKA-KŁAPYTA J.: *Kołodowanie na Huculszczyźnie*. Kraków 2014.
- GRUCHOŁA M.: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z kobietą w ciąży oraz prognozy i wróżby dotyczące płci mającego się narodzić dziecka – studium wsi Białobrzegi w województwie lubelskim*. „Roczniki Kulturoznawcze” 2015, t. 6, nr 3, s. 15–42.
- JAGŁA J.: *Święty Roch pielgrzym uzdrawiający chory świat*. „Spotkania z Zabytkami” 2004, nr 7.
- JANUSZKIEWICZ B.: *Żywa tradycja święcenia zwierząt gospodarczych w południowej Wielkopolsce*. „Lud” 1971, t. 55, s. 173–180.
- KALNIUK T.: *Dualność dzieci i starców w polskiej kulturze ludowej*. Toruń 2015. <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/2969/Ambiwalencja%20obrazu%20dziecka%20i%20starca%20.pdf?sequence=1> [data dostępu: 24.01.2019].
- KIELAK O.: *Zwiastuni śmierci, żałobnicy i ostatni towarzysze podróży. Zachowania zwierząt domowych w obliczu śmierci człowieka w polszczyźnie ludowej*. „Zoophologica” 2017, nr 5, s. 35–46.
- KLIMASZEWSKA J.: *Zakazy magiczne związane z rokiem obrzędowym w Polsce*. „Etnografia Polska” 1961, t. 4, s. 109–140.
- KOLBERG O.: *Dzieła wszystkie*. T. 24: *Mazowsze*. Cz. 1. Wrocław–Poznań 1963.
- KOLBERG O.: *Dzieła wszystkie*. T. 10: *W. Ks. Poznańskie*. Cz. 2. Wrocław–Poznań 1963.
- KRÓLIKOWSKA A.M.: *Elementy „ludowe” w religijności współczesnej?* „Opuscula Sociologica” 2014, nr 4 (10), s. 5–16.
- MICHAŁEK K.: *Coraz więcej matek wierzy w moc czerwonej kokardki przy wózku dziecka. Nowa moda czy zwykły zabobon?* 8.07.2012. <https://natemat.pl/22371,coraz-wiecej-matek-wierzy-w-moc-czerwonej-kokardki-przy-wozku-dziecka-nowa-moda-czy-zwykly-zabobon> [data dostępu: 8.02.2019].
- MOSZYŃSKI K.: *Kultura ludowa Słowian*. T. 2: *Kultura duchowa*. Cz. 1. Warszawa 1957.
- NAWROCKI S.: *Powiat ostrzeszowski dawniej i dziś*. Poznań 1967.
- NIEDŹWIEDŹ A.: *Od religijności ludowej do religii przeżywaney*. „Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki” 2014, s. 327–338.
- PIWOWARSKI W.: *Wprowadzenie*. W: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Red. W. PIWOWARSKI. Wrocław 1983, s. 6–25.
- ROBOTYCKI C.: *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim. Studium etnologiczne wsi Jurgów na Spiszu*. Wrocław 1980.
- STRZELEC M.: *Kult świętego Rocha jako czynnik integrujący rodzinę i społeczność lokalną (na przykładzie parafii Mikstat w południowej Wielkopolsce)*. „Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski” 2010, nr 5, s. 261–297.

- SZACKI J.: *Tradycja. Przegląd i problematyki*. Warszawa 1971.
- Święty Roch w Mikstacie*. <https://regionwielkopolska.pl/kultura-ludowa/zwyczajje-regionalne/lato/swiety-roch-w-mikstacie.html> [data dostępu: 8.02.2019].
- Ulik weselny*. <https://bartnik.pl/ulik-weselny/> [data dostępu: 26.01.2019].
- ZACHAREK N.: *Udział zwierząt gospodarskich w ludowych obrzędach dorocznym*. „Zoophilologica. Polish Journal of Animals Studies” 2017, t. 3, s. 83–96.
- ZACHAREK N.: *Zwierzę domowe jako członek rodziny w XIX i XXI wieku*. „Tematy z Szewskiej”, 2017, nr 2 (19), s. 96–112.
- ZADROŻYŃSKA A.: *Powtarzać czas od początku*. Warszawa 1985.
- ŻURAWSKI Z.: *Odpust w Mikstacie*. „Literatura Ludowa” 1982, nr 3, s. 13–24.

Informatorzy

Łącznie zebrano 54 wypowiedzi. Około 90% informatorów posiadało własne gospodarstwa rolne, a 10% przybyło z okolicznych miast.

1. Proboszcz parafii Mikstat, ks. Krzysztof Ordziniak, 56 lat, Mikstat.
2. Marta K., 14 lat, Mikstat.
3. Aleksandra K., 10 lat, Mikstat.
4. Damian S., 5 lat, Ostrzeszów.
5. Sandra S., 8 lat, Mikstat.
6. Malwina J., 5 lat, Mikstat.
7. Antoni T., 11 lat, Ostrzeszów.
8. Mateusz T., 14 lat, Mikstat.
9. Monika R., 10 lat, Mikstat.
10. Wiktoria, 14 lat, Mikstat.
11. Aleksandra G., 14 lat, Mikstat.
12. Aleksandra P., 14 lat, Mikstat-Pustkowie.
13. Izabela G., 13 lat, Mikstat-Pustkowie.
14. Paulina F., 12 lat, Kołków.
15. Maurycy C., 25 lat, Ostrzeszów.
16. Przemysław C., 23 lata, Mikstat.
17. Edyta K., 24 lata, Wrocław.
18. Mateusz F., 18 lat, Mikstat.
19. Marta R., 15 lat, Ostrzeszów.
20. Dominika T., 31 lat, Mikstat.
21. Piotr T., 35 lat, Mikstat.
22. Łukasz S., 32 lata, Ostrzeszów.
23. Weronika S., 29 lat, Ostrzeszów.
24. Janina J., 30 lat, Kołków.
25. Michał J., 35 lat, Kołków.
26. Anna T., 36 lat, Ostrzeszów.
27. Jan T., 38 lat, Ostrzeszów.
28. Anna P., 28 lat, Przygodziczki.
29. Piotr P., 30 lat, Przygodziczki.
30. Jan W., 38 lat, Kołków.
31. Maria P., 35 lat, Mikstat-Pustkowie.
32. Paulina S., 34 lata, Mikstat.
33. Kamil R., 25 lat, Mikstat.

34. Magdalena K., 45 lat, Mikstat.
35. Jolanta P., 48 lat, Mikstat.
36. Krystyna Z., 50 lat, Mikstat.
37. Daniela P., 55 lat, Mikstat.
38. Antonina E., 48 lat, Ostrzeszów.
39. Ryszard P., 60 lat, Mikstat.
40. Kazimierz P., 55 lat, Mikstat.
41. Marian G., 48 lat, Ostrów Wielkopolski.
42. Jan O., 55 lat, Mikstat.
43. Bogdan W., 58 lat, Ostrów Wielkopolski.
44. Andrzej D., 60 lat, Mikstat.
45. Leszek K., 58 lat, Ostrzeszów.
46. Roman K., 63 lata, Kotłów.
47. Paweł G., 50 lat, Chynowa.
48. Marek G., 54 lata, Poznań.
49. Jan N., 50 lat, Komorów.
50. Marian J., 53 lata, Mikstat-Pustkowie.
51. Antoni P., 70 lat, Ostrzeszów.
52. Piotr G., 50 lat, Mikstat.
53. Bohdan F., 56 lat, Mikstat-Pustkowie.
54. Marian F., 50 lat, Mikstat.

Noty o autorach

Piotr Czepas, dr, etnolog, archeolog. Od 2003 roku pracownik Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Sprawuje opiekę nad Działem Gospodarstwa i Przemysłu Wiejskiego, od 2015 roku pełni funkcję kuratora Zespołu Działów Etnograficznych. Członek Interdyscyplinarnego Zespołu Badania Wsi Uniwersytetu Łódzkiego, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz Stowarzyszenia Naukowego Archeologów Polskich. Autor opracowań z zakresu historii przemysłu i tradycyjnego budownictwa chłopskiego z terenu Lubelszczyzny, południowo-wschodniego Mazowsza i środkowej Polski, a także archeologii pradziejowej. Współautor i współrealizator założeń programowych Łęczyckiej Zagrody Chłopskiej w Kwiatkówku – Oddziału Zamiejscowego Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi.

Daniel Drápala, studiował etnologię i historię na Uniwersytecie Masaryka w Brnie. W latach 1999–2007 pracował w Muzeum Wołoskim na Wolnym Powietrzu (Rožnov pod Radhoštěm), od 2007 roku zatrudniony na Wydziale Etnologii Europejskiej Uniwersytetu Masaryka. W latach 2008–2014 przewodniczył profesjonalnej organizacji czeskich etnologów – Czeskiemu Towarzystwu Etnologicznemu. Specjalizuje się w zagadnieniach etologii historycznej (tradycyjne rzemiosło, stosunki handlowe i społeczne; monografia *Venkovský obchod Moravy a Slezska*, 2014; *Portáři. Historie a tradice*, 2017; *Traditional Folk Culture in Moravia: Time and Space*, 2015, z zespołem autorów), problematyki tożsamości lokalnej i regionalnej (*Moravské Záhoří*, 2014) oraz niematerialnego dziedzictwa kulturowego (członek grupy ekspertów Czeskiego Towarzystwa Etnologicznego, akredytowanej organizacji pozarządowej zaangażowanej w ocenę nominacji do listy UNESCO, prezes Rady Stanowej ds. Tradycyjnej Kultury Ludowej).

Janina Hajduk-Nijakowska, prof. dr hab., folklorystka, kulturoznawca, interesuje się zagadnieniami pamięci społecznej i potocznej świadomości historycznej, genologią folklorystyczną, funkcjonowaniem folkloru w dobie rozwoju środków masowego przekazu i no-

wych mediów oraz e-folklorem. Autorka ponad 120 artykułów i rozpraw. Opublikowała monografie: *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii* (1980), *Żywiół i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osuwania traumy* (2005), *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych* (2016); współautorka m.in. następujących publikacji: *Folklor Górnego Śląska* (1989), *Księga humoru ludowego* (1981), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (2011), *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych* (2014).

Ewa Kozik, doktorantka w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, obecnie realizuje pracę badawczą „Mity jako źródła poczucia bezpieczeństwa w świecie postprawdy”. Absolwentka Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach z tytułem magistra na kierunku etnologia i antropologia kulturowa oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, gdzie ukończyła studia magisterskie na kierunku religioznawstwo. Naukowo zajmuje się folklorystyką, religijnością ludową oraz socjologią wiedzy. Zawodowo badaczka terenowa, chętnie podejmująca się pracy w terenie w zakresie kultury ludowej, jak również kultury współczesnej.

Maciej Kurcz, dr hab., antropolog kulturowy, zastępca dyrektora w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Specjalizuje się w problematyce przemian kulturowych we współczesnej Afryce, w aspekcie zarówno tradycyjnych społeczności wiejskich, jak i środowisk miejskich tego obszaru. Autor studium *Za Trzecią Kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej* (2007), będącym plonem badań terenowych w północnym Sudanie (w latach 2000–2001 oraz 2003–2004). W 2007 i 2008 roku prowadził samodzielne prace etnograficzne w południowosudańskiej Dżubie. Owocem tych badań jest książka *Jak przeżyć w afrykańskim mieście? Człowiek wobec pograniczności i procesu urbanizacyjnych w południowosudańskiej Dżubie* (2012). Obecnie realizuje etno-archeologiczny projekt badawczy „Soba-serce królestwa Alwy”.

Natalie Moreno-Kamińska, doktorantka w Instytucie Kultury Współczesnej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, magister kulturoznawstwa, specjalność promocja sztuki, oraz dziennikarstwa i komunikacji społecznej, specjalność *public relations* i *branding*. Interesują ją zagadnienia z zakresu dziedzictwa kulturowego, szlaków i turystyki kulturowej. Autorka artykułów naukowych, bierze udział w zagranicznych i krajowych konferencjach naukowych, m.in. 6th UNESCO Unitwin Conference 2019 w Leuven (Belgia) czy ICIM 2019 International Conference on Interculturalism and Multiculturalism w Porto (Portugalia).

Józef Niesyto, dr hab., misjonarz (Madagaskar, od 1987), duszpasterz polonijny (Kanada, od 1997), następnie proboszcz w parafiach francuskich prowincji Ontario (od 2005). Przez dziesięcioletni okres pobytu na Madagaskarze, poza działalnością formacyjną i misyjną, z pasją prowadził prace badawcze wśród rdzennych plemion, zwieńczone pracą doktorską „Zwyczaj, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe w plemieniu Betsimisaraka na Madagaskarze” oraz habilitacyjną „Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemieniu Betsileo na Madagaskarze”. W Kanadzie w czasie wolnym prowadzi badania tradycji, duchowości i ich obecnych form wśród Indian obszarów Wielkich Jezior. Fundator i kierownik

badań terenowych prowadzonych przez studentów Uniwersytetu Gdańskiego w zakresie rdzennej kultury Ojibwe w Ontario (2016). Zainteresowania badawcze: misjologia, teologia, tanatologia, antropologia, etnologia. Autor 17 książek z dziedziny misjologii, antropologii, homiletyki i duchowości (w języku polskim, malgaskim i francuskim) oraz kilku artykułów.

Grzegorz Odoj, dr, prof. UŚ, antropolog kultury i pedagog. Pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zasadniczy nurt jego zainteresowań to antropologia miasta, współczesne zjawiska społeczno-kulturowe ze szczególnym uwzględnieniem Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, tożsamość kulturowa społeczności lokalnych, edukacja regionalna i wielokulturowa oraz problemy integracji społecznej osób z niepełnosprawnością intelektualną.

Agnieszka Pieńczak, dr hab., prof. UŚ, zatrudniona w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Od czasu studiów związana z Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, obecnie opiekunka zbiorów atlasowych i kierowniczką Pracowni Digitalizacyjnej PAE. Autorka, współautorka i współredaktorka kilkudziesięciu publikacji naukowych, wykonawczyni w kilku grantach międzynarodowych, obecnie realizuje kolejną edycję projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap II” (zob. www.archiwumpae.us.edu.pl). Prezeska cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, członkini Sekcji Ludoznawczej PZKO w Czeskim Cieszynie, członkini redakcji czasopism „Dziedzictwo Kulturowe Wsi”, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, redaktor naczelna serii „Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis” i „Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Od maja 2019 roku członkini ministerialnego zespołu doradczego ds. projektów „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, „Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku” oraz „Szlakami Polski Niepodległej”.

Halina Rusek, prof. dr hab., socjolożka i antropolożka kultury, od początku swojej kariery zawodowej związana jest z Uniwersytetem Śląskim. Przez wiele lat pracowała w wydziałach cieszyńskich UŚ, obecnie jest pracownikiem Instytutu Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych tego uniwersytetu. Jej poszukiwania badawcze mają kilka kierunków, a głównym z nich są zjawiska i procesy zachodzące na pograniczach etniczno-kulturowych, a także w różnego typu społecznościach lokalnych. Zajmuje się przemianami kulturowymi polskiej wsi i jej dziedzictwem kulturowym. Ważnym dla niej kierunkiem badań jest rola kobiet w życiu społecznym, kształtowanie się ich tożsamości w różnych społeczno-kulturowych kontekstach.

Peter Salner, PhDr., DrSc., absolwent Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, zatrudniony jako starszy pracownik naukowy w Instytucie Etnologii i Antropologii Społecznej Słowackiej Akademii Nauk w Bratysławie. Specjalizuje się w etnologii miasta i zagadnieniach kultury społecznej społeczności żydowskiej na Słowacji XX i XXI wieku. Autor 15 książek i prawie 150 opracowań opublikowanych w czasopiśmie naukowych w Słowacji i za granicą.

Grzegorz Studnicki, dr hab., etnolog, socjolog, adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, etnograf w Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie. Zajmuje się badaniem współczesnych sposobów wykorzystywania tradycji oraz przywoływania obrazów przeszłości w społecznościach lokalnych na Śląsku Cieszyńskim.

Magdalena Szalbot, dr, etnologka, pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych, koordynatorka projektu „Ekologia kulturowa – specjalność na kierunku etnologia”; członkini i skarbnik Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Oddział w Cieszynie, oraz Polskiego Towarzystwa Badania Gier; sekretarz redakcji rocznika „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. Jej działalność naukowo-badawcza dotyczy problematyki ludyzmu, antropologii miasta, etniczności, migracji, pogranicza i wielokulturowości.

Natalia Zacharek, uczestniczka Stacjonarnych Studiów Doktoranckich Nauk o Kulturze na Uniwersytecie Wrocławskim. Autorka 13 artykułów poświęconych wybranym zagadnieniom współczesnego folkloru, opublikowanych w tomach pokonferencyjnych, czasopismach naukowych („Tematy z Szewskiej”, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, „Przegląd Kulturoznawczy”) i popularnonaukowych. Jako konsultantka naukowa brała udział w edycji antologii *Bestiariusz: Zwierzęta* autorstwa Witolda Wargasa (2020).

Informacje dla autorów

Profil czasopisma

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” to specjalistyczne czasopismo naukowe o profilu etnologicznym i zarazem antropologicznym, które stanowi forum prezentowania najnowszych materiałów z badań nad zjawiskami i procesami kulturowymi występującymi zarówno lokalnie, regionalnie, jak i globalnie, ze szczególnym uwzględnieniem Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej.

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” ukazują się od 1997 roku. Czasopismo, wydawane przez Instytut Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, jest rocznikiem. Na łamach „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” są publikowane rozprawy naukowe oraz doniesienia z badań, wpisujące się w obszar zainteresowań nauk o kulturze i religii. Profil czasopisma wynika ze specyfiki cieszyńskiego ośrodka etnologicznego, który od momentu powstania intensywnie współpracuje ze słowackimi i czeskimi ośrodkami naukowymi.

Wytyczne dotyczące przygotowania tekstu do druku

(wskazówki redakcyjne są dostępne na stronie:

<https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/about/submissions>)

I. Wytyczne ogólne

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1 cm).
2. Na pierwszej stronie (w lewym górnym rogu) należy podać imię i nazwisko Autora (czcionka 12 pkt.) oraz pełną nazwę instytucji, którą Autor reprezentuje, jeśli jest to uczelnia – także nazwę wydziału; w przypadku osób niezwiązanych z żadnym ośrodkiem należy podać miejscowość. Poniżej prosimy podać wyśrodkowany tytuł artykułu oraz napisane czcionką 11 pkt.:
 - tytuł w języku angielskim,
 - abstrakt w języku polskim (do 1000 znaków, licząc ze spacjami),
 - do 5 słów kluczowych (*keywords*) w języku angielskim,
 - do 5 słów kluczowych w języku polskim.
3. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 12 stron znormalizowanego wydruku.
4. W pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką* po tytule artykułu) prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania badań przedstawionych w tekście (pełna nazwa grantu/ów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).
5. Pod tekstem głównym prosimy zamieścić Bibliografię (czcionka 11 pkt.).

II. Bibliografia

Pozycje bibliograficzne należy uporządkować alfabetycznie. Źródła archiwalne należy wyodrębnić i zamieścić po pozostałych pozycjach, na końcu bibliografii.

Reguły opisu bibliograficznego publikacji różnego typu – zob. punkt IV: *Przypisy dolne*.

Uwaga! W każdym adresie bibliograficznym publikacji stanowiącej część większej całości (artykuł w czasopiśmie, rozdział w pracy zbiorowej itp.) należy podać zakres stron, na których dany tekst został zamieszczony. W przypadku publikacji internetowych należy pamiętać o podaniu daty dostępu.

III. Cytaty

Jeśli zamieszczamy cytat, zawsze podajemy w przypisie stronę pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: »...«. Dłuższe cytaty ujmujemy „blokowo”: piszemy je mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym opuszczeniem, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu. W przypadku cytatu z publikacji obcojęzycznej, który został przełożony na język polski przez Autora, w przypisie, po adresie bibliograficznym należy zamieścić informację: Tłumaczenie własne.

IV. Przypisy dolne

Adresy bibliograficzne

Książka autorska:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2008, s. 35.

Fragment książki autorskiej:

J. KOWALSKI: *Powstania i plebiscyt*. W: IDEM: *Stosunki narodowościowe na Śląsku*. Katowice 2008, s. 47.

Książka autorska opublikowana w serii:

J. KOWALSKI: *Zapomniane miejsca, zapomniane słowa. Eseje o śląskiej duszy*. Red. A. CHMARA. Katowice 2013 (Śląskie Prace Kulturoznawcze. Nr 8).

Fragment pracy zbiorowej:

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. Katowice 2008, s. 38.

Artykuł w czasopiśmie:

J. KOWALSKI: *Tożsamość a pamięć*. „Socjologia” 1990, nr 32, s. 43.

Artykuł w dzienniku:

J. KOWALSKI: *O zbiorowych wyobrazeniach przeszłości. Wnioski na przyszłość*. „Gazeta Wyborcza”, 24.10.2014, s. 13.

Publikacja będąca przekładem:

J.-M. NICHON: *Historia Europy Środkowej i Wschodniej*. Przeł. K. ADAMSKA. Warszawa 2008, s. 76–77.

C. GLACHANT: *Dusza czy duch*. Przeł. E. KANTYL. „Literatura na świecie” 2001, nr 12, s. 43.

Źródła internetowe:

Archiwum Map Zachodniej Polski: mapy.amzp.pl.

Media regionalne, nie centralne! Ruch Autonomii Śląska, 16.05.2016. <http://autonomia.pl/n/media-regionalne-nie-centralne> [data dostępu: 13.08.2016].

SIWEK T.: *Bez narodowości – nowe zjawisko w Republice Czeskiej i na Zaolziu*. <http://politologia.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/Tadeusz-Siwiek.pdf>, s. 4 [data dostępu: 5.08.2014].

WILGOCKI M.: *Orban domaga się od Ukrainy autonomii dla Węgrów z Zakarpacia*. *Gazeta Wyborcza*, 5.05.2014. http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban_domaga_sie_od_Ukrainy_autonomii_dla_Wegrow_z.html [data dostępu: 13.05.2014].

Materiały archiwalne:

Postanowienie Sądu Powiatowego dla m. Łodzi z dn. 16.01.1962. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, sygn. IX Ko. 92/61.

Wielokrotne powołanie na tę samą publikację

Skracając opis bibliograficzny, należy zwrócić szczególną uwagę na to, by był on zapisywany konsekwentnie w tej samej postaci. Skraca się wszystkie opisy, także prac zbiorowych (nawet jeżeli odwołania dotyczą różnych artykułów znajdujących się w tym samym tomie).

Jeśli publikację wymieniono w poprzednim przypisie, zapis przybiera formę według wzoru:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 29.

Ibidem, s. 35.

Jeżeli publikacja była cytowana wcześniej (w obrębie jednego rozdziału), podajemy skrócony opis (a nie op. cit.), według wzoru:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 45.

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. KATOWICE 2008, s. 38.

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska...*, s. 78.

M. MALINOWSKA: *Wpływy czeskie w sztuce Górnego Śląska*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś...*, s. 56–57.

Uwaga! W przypisie dolnym należy wpisać numer strony (lub wybranych stron), na której znajduje się cytowany fragment albo tekst przywoływany niebezpośrednio. Nie należy natomiast wpisywać zakresu stron, który odnosi się do całej publikacji będącej częścią większej całości, na przykład artykułu czy rozdziału (w przeciwieństwie do Bibliografii, w której jest to obowiązkowe). W przypadku publikacji internetowych należy pamiętać o podaniu daty dostępu.

Przygotowanie przypisów

Wymiary i numery:

- każdy przypis powinien znajdować się na odpowiedniej stronie, czyli tej samej, na której znajduje się odwołanie w tekście (a nie na końcu artykułu, rozdziału, pracy);
- przypisy należy zapisać z wcięciem akapitowym, czcionką 11 pkt., Times New Roman, każdy kończąc kropką.

Kursywa i cudzysłów:

- tytuły cytowanych książek, rozdziałów, artykułów zapisujemy kursywą;
- tytuły czasopism i wydawnictw ciągłych zapisujemy w cudzysłowie.

Łącznik i pauza:

- w przypisie podajemy inicjał imienia autora (autorów) i nazwisko (nazwiska); w przypadku podwójnych nazwisk umieszczamy między nimi łącznik bez spacji (DOBRZE: A. KOWALSKA-NOWAK; ŹLE: A. KOWALSKA – NOWAK, A. KOWALSKA - NOWAK, A. KOWALSKA-NOWAK);
- między numerami stron oraz tomów, części, zeszytów itp. stosujemy nie łącznik (25-35), tylko pauzę (25–35) bez spacji (DOBRZE: 25–35; ŹLE: 25-35, 25 – 35, 25 - 35).

Kropki, dwukropki, przecinki, średniki:

- dwukropek stosujemy po nazwisku autora i po określeniu IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM);
- odwołując się do rozdziału, artykułu itp. (fragmentu większej całości), po jego tytule i kropce wpisujemy W (zapis dużą literą, bez nawisów kwadratowych) i dwukropek;
- przecinek oddziela człony opisu po roku wydania;
- jeśli w przypisie dolnym podajemy więcej niż jedną pozycję, poszczególne opisy bibliograficzne oddzielamy średnikami;
- przypis kończą się kropką.

Duża i mała litera:

- skróty zapisywane od dużej litery: Cz. (część); T. (tom; w przypadku serii); Red. (redaktor); Przeł. (przełożył); Oprac. (opracował); Cyt. za: (cytat za);
- skróty zapisywane małymi literami: t. (tom; w przypadku czasopisma); nr (numer); z. (zeszyt); s. (strona).

Arabskie cyfry, łacińskie określenia:

- tomy, części, zeszyty – numerację zapisujemy cyframi arabskimi (niezależnie od tego, jaki zapis znajduje się w oryginale);
- stosujemy łacińskie określenia: et al., ibidem, IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM, zależnie od liczby i płci).

V. Materiał ilustracyjny

Materiałów ilustracyjnych (fotografii, ilustracji, wykresów) prosimy w tekst nie „wklejać”. W wybranych miejscach tekstu należy zamieścić jedynie podpisy. Dodatkowo do tekstu składanego do druku prosimy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów.

Parametry techniczne:

- przekazując tekst do publikacji, fotografii i pozostałe materiały ilustracyjne w wersji elektronicznej należy załączyć jako osobne pliki, zawierając w nazwie każdego pliku swoje nazwisko oraz odpowiedni numer (Fot. 1, Fot. 2 itd.; Il. 1, Il. 2 itd.; Wykr. 1, Wykr. 2 itd.);
- pliki z materiałem ilustracyjnym powinny być zapisane w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, .eps., .cdr, .ai lub .pdf oraz mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa);
- wykresy, schematy itp. należy przekazać w wersji edytowalnej.

Podpisy należy sporządzić według wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. WOLSKI: *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*. Warszawa 1978, s. 57.

Il. 1. Archipelag Nowej Kaledonii (oprac. E. Gaba „Sting”)

Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg [data dostępu: 13.12.2015].

Uwaga!

W przypadku materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim Autor jest odpowiedzialny za uzyskanie i przekazanie Wydawnictwu UŚ pozwolenia na ich publikację.

W przypadku tekstu wcześniej opublikowanego Autor ma obowiązek uzyskać i przekazać Wydawnictwu UŚ stosowną zgodę na powtórny publikację.

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego. Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Bardzo prosimy o konsekwentne stosowanie przedstawionych zasad, co znacząco przyspieszy proces publikacyjny.

Information for the authors

Profile of the journal

Journal of Ethnology and Anthropology is a specialist academic journal with an ethnological and anthropological profile. The journal provides a forum for presenting recent academic research which concerns phenomena and cultural processes taking place locally, regionally, and globally, with particular references to Eastern Europe and Central and Eastern Europe.

Journal of Ethnology and Anthropology, published since 1997, is issued annually by the Institute of Culture Studies at the University of Silesia in Katowice. The journal publishes articles and reports from the research areas of studies in culture and religion. The journal's profile results directly from the specificity of ethnological academic centre in Cieszyn, which since its beginning has cooperated with the Slovak and Czech research centres.

Guidelines on how to prepare the text for printing

(editorial guidelines are available at:

<https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/about/submissions>)

I. General guidelines

1. All texts should be written in Word, with Times New Roman, 12-point font size, 1.5 line spacing. Each paragraph should be started with a new indented line (1 cm).
2. On the first page (in the top left corner), there should be the following information: the Author's name (12-point font size), the full name of the institution the Author represents—if it is a university, the name of the department should be also given; in the case of persons not affiliated with any centre, the locality, i.e. town / city should be indicated. Underneath there should be the centre-aligned title of the article, and the following items written with 11-point font size:
 - the title in English,
 - the abstract in Polish (up to 1000 characters with spaces)
 - up to 5 keywords in English,
 - up to 5 keywords in Polish.
3. The volume of text should not exceed 12 pages of normalized print.
4. In the first footnote (marked with an asterisk* after the title of the article), please provide information on the source of funding the research presented in the text (full name of the grant/grants, statutory research, and the exact name of the institution financing the research, time of implementation, etc.).
5. Bibliography (11-point font size) should be given underneath the main text.

II. Bibliography

Bibliographic items should be sorted alphabetically. Archival resources should be separated and placed underneath the other items, at the end of the bibliography.

Please follow the rules governing bibliographic description in the language in which the article was written.

Notice: Each bibliographic address of a publication that is part of a larger whole (article in a journal, chapter in collective work, etc.) should comprise the range of pages on which the text was published. In the case of internet publications, please indicate the date of accessing the site.

III. Citations

If a citation is to be included, please always indicate the page of the work from which it is quoted. Short quotations should be written in plain text and enclosed in quotation marks. In the case of an internal quotation, it should be marked with: »...« symbols. For longer quotations, place them in a free-standing block of text and omit quotation marks: start the quotation after one line-space, with the entire quote indented from the left margin, and use a smaller font (11 point-size).

In the case of a quotation from a foreign-language publication that has been translated into Polish by the Author, in the footnote, after the bibliographic data it should be indicated with the information: The author's own translation.

IV. Footnotes

Bibliographic references

The bibliographic description of the publication should be prepared in accordance with the rules applicable in the language in which the article was written. If there are several ways to choose to prepare bibliographic references for a particular publication type (such as an author's book, a fragment of an author's book or a of collective work, an online publication, archival material), choose one and follow it consistently.

Repeated references to the same publication

While shortening the bibliographic description, it is important to ensure that it is consistently written in the same form. All descriptions, including collective works (even if the references refer to different articles in the same volume), are to be shortened.

Notice: The number of the page (or selected pages) that comprises (comprise) the quoted fragment or the text referred to indirectly should be provided in the footnote. In the case of the reference to the entire publication being part of a larger whole, e.g. an article or a chapter, the scope of pages should not be indicated (as opposed to the bibliography, wherein it is mandatory).

In the case of internet publications, please indicate the date of accessing the site.

V. Illustrative material

Illustrative materials (photographs, illustrations, graphs) should not be pasted into the text. Instead, in the appropriate places in the text only relevant captions should be presented. In addition to the text submitted for printing, please attach a list of the captions made in Word.

Technical parameters

- as to submitting the text for publication, photographs and other illustrative materials in electronic format should be attached as separate files. Each file should comprise the name of the author of the text and the corresponding number (Photo 1, Photo 2, etc.; Illustration 1, Illustration 2, etc.; Diagram. 1, Diagram 2, etc.);
- files containing illustrative material should be saved in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, .eps, .cdr, .ai or .pdf, and be of the resolution of at least 300 dpi (in the case of 1:1 scale; however if it is necessary for publication to enlarge a photo, the resolution should be appropriately higher);

The captions should be prepared according to the following formula:

Photo 1. The Pashtuns Camp, Western Pakistan (photo by J. Stolarski, July 2005)

Illustration 1. Traditional dress of a married Pashtun

Source: K. WOLSKI: *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*. Warszawa 1978, p. 57.

Illustration 1. New Archipelago of New Caledonia (study by E. Gaba „Sting”)

Source: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg [access date: 13.12.2015].

Notice

In the case of illustrative materials protected by the copyright, the Author is responsible for obtaining and submitting to the Ministry of Science and Higher Education the permission for their reproduction in the text.

In the case of a previously published text, the Author is obliged to obtain and submit to Wydawnictwo UŚ (UŚ publishing house) the appropriate consent for its re-publication.

Submitting the text for printing means the consent for its publication without receiving any royalties. The editor holds the right to make a final decision about qualifying the text for publishing.

We strongly recommend that you follow the outlined rules consistently, as it will considerably speed up the process of editing the publication.

Redakcja
Anna U. Piłśniak

Redakcja i korekta artykułów w języku angielskim
Gabriela Marszołek

Projekt okładki i stron działowych
Aleksander Ostrowski

Przygotowanie okładki do druku
Magdalena Pache

Korekta
Sabina Stencel

Łamanie
Alicja Załęcka

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach
4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



ISSN 2353-9860

Czasopismo elektroniczne, dystrybuowane bezpłatnie

Do końca 2017 roku SEiA ukazywały się również
w wersji drukowanej (ISSN 1506-5790)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Ark. druk. 10,75. Ark. wyd. 13,5

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9860



05

Więcej o książce

