

# STUDIA ETNOLOGICZNE i ANTHROPOLOGICZNE

TOM 22

NUMER 2



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

**STUDIA**   
**ETNOLOGICZNE**  
**i ANTHROPOLOGICZNE**

**TOM 22**

**NUMER 2**

Redaktor Naczelny / Editor-in-Chief

Maciej Kurcz

Zastępca Redaktora Naczelnego / Deputy Editor-in-Chief

Magdalena Szalbot

Rada Naukowa / Academic Board

Zygmunt Kłodnicki

(przewodniczący / President)

Gabor Barna

Zuzana Beňušková

Letiza Bindi

Marcin Brocki

Irena Bukowska-Floreńska

Kinga Czerwińska

Daniel Drapala

Anna Drożdż

Zenon Gajdzica

Karel C. Innemée

Petr Janeček

Iwona Kabzińska-Stawarz

Petr Lozoviuk

Katarzyna Marcol

Stepan Pavluk

Agnieszka Pieńczak

Aleksander Posern-Zieliński

Marek Rembierz

Klaus Roth

Halina Rusek

Małgorzata Rygielska

Tadeusz Siwek

Rastislava Stoličná

Grzegorz Studnicki

Miroslav Valka

Stanisław Węglarz

Jiří Woitsch

Piotr Zawojski

Zespół redakcyjny / Editorial Team

Magdalena Szalbot (sekretarz / Editorial Secretary), Ewa Cudzych,

Grzegorz Błahut, Anna U. Piłśniak

Redaktorzy numeru / Issue Editors

Maciej Kurcz, Magdalena Szalbot

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0

Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0) / Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0

International (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) / SEiA are electronic journal, distributed free of charge. Until the end of 2017, SEiA are also published in print (ISSN 1506-5790)

Oficjalna strona internetowa / Official website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/SEiA>

Czasopismo jest indeksowane w bazach / The journal is indexed in the databases

Central and Eastern European Online Library, The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, Directory of Open Access Journals, Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Most Wiedzy

Redakcja / Contact

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](mailto:seia@us.edu.pl)



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)



## ARTYKUŁY

Olga Załęska

Strój jako narzędzie propagowania mieszczańskiego *habitusu* – analiza artykułów Barbary Hoff w „Przekroju”

Maciej Kędzierski

Architektura i urbanistyka manifestem władzy w PRL

Silvia Letavajová, Michal Kurpaš

Language as an ethno-identification sign of the German minority in the upper Nitra in the context of historical and social changes

Józef Niesyto

Ekshumacja w tradycji plemienia Betsileo na Madagaskarze wobec praktyk funeralnych Azji Południowo-Wschodniej

Małgorzata Bronikowska

Igrzyska sportów tradycyjnych jako promocja ludycznych form aktywności fizycznej i szansa na zachowanie narodowej tożsamości

Rafał Miśta

Zasady metody etnogeograficznej w polskiej etnologii i jej perspektywy

Informacje dla autorów

Information for the authors





Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (electronic journal)



## ARTICLES

Olga Załęska

Dress as a tool for propagating the bourgeois *habitus*:  
an analysis of Barbara Hoff's articles in the weekly "Przekrój" (PL)

Maciej Kędzierski

Architecture and urban planning as demonstration of power  
in the Polish People's Republic (PL)

Silvia Letavajová, Michal Kurpaš

Language as an ethno-identification sign of the German minority in the upper  
Nitra in the context of historical and social changes (EN)

Józef Niesyto

Exhumation in the tradition of the Betsileo tribe in Madagascar in relation to  
the funerary practices of Southeast Asia (PL)

Małgorzata Bronikowska

Traditional sports games – as a promotion and a chance to preserve national  
identity through ludic forms of physical activity (PL)

Rafał Mišta

Principles and perspectives of the ethnogeographical  
method in Polish ethnology (PL)

Information for the authors (PL/EN)



**ARTYKUŁY**


**ARTICLES**





Olga Załęska

Badaczka niezależna

 <http://orcid.org/0000-0003-3349-5807>



Studia Ethnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.01>

## Strój jako narzędzie propagowania mieszczańskiego *habitusu* – analiza artykułów Barbary Hoff w „Przekroju”\*

.....

Dress as a tool for propagating the bourgeois *habitus*:  
an analysis of Barbara Hoff’s articles in the weekly “Przekrój”

Abstract: Olga Załęska analyses the content of Barbara Hoff’s articles in the “Fashion” column in the weekly “Przekrój” in the years 1954–1969. Załęska conducted her research by taking into account the cultural, social and political context of the Polish People’s Republic, and primarily focusing on its unofficial class structure. Załęska argues that Hoff’s publications had a significant symbolic meaning as tools of class struggle and of opposition to the ruling political power. Thus, they corresponded with the attitude of the intelligentsia whom this weekly brought closer together (as in the case of Leopold Tyrmand). In the “Fashion” column we can detect elements of the bourgeois *habitus*, which Hoff propagated among readers representing various social classes. Załęska analyses class aspects of Barbara Hoff’s educational message. Later statements by Hoff and members of the intelligentsia revolving around “Przekrój” ascribe a subversive potential to fashion as a way to resist the socialist system. Załęska explores this thesis, its defense made plausible by the assumption that the “resistance against the ruling power” is understood as a struggle with that power’s aesthetic and cultural aspect.

Keywords: fashion, *habitus*, PRL, “Przekrój”, intelligentsia

Słowa kluczowe: moda, *habitus*, PRL, „Przekrój”, inteligencja

.....

Niniejszy artykuł stanowi analizę tekstów i materiałów wizualnych zamieszczanych przez Barbarę Hoff – najbardziej znaną promotorkę mody w okresie PRL – w czasopiśmie „Przekrój” w latach 1954–1969. Celem tekstu jest konfrontacja z tezą forsowaną po 2000 roku przez dziennikarkę, jakoby jej artykuły stanowiły polityczny bunt wobec władzy (zob. Hoff, 2012; *Political Dress*, 2011). Pokazuję, że trudno doszukać się w nich wywrotowego charakteru, przyświecała im bowiem walka z ludową estetyką PRL, a nie politycznym establishmentem. Wzorzec

---

\* Artykuł został napisany na podstawie pracy licencjackiej obronionej 9 lipca 2021 roku na kierunku artes liberales (Uniwersytet Warszawski) pt. *Opór i pragmatyzm. Moda w „Przekroju” jako narzędzie szerzenia mieszczańskiego habitusu*.

estetyczny Polski Ludowej był, co do zasady, sprzeczny z gustami i wartościami inteligencji, do której autorka należała.

Wiadome jest, że smak czy estetyka nie są apolityczne. W związku z tym odcinanie się od wartości socjalistycznych na tym poziomie można uznać za próbę przeciwstawienia się władzy państwowej. Moda prezentowana przez Hoff na łamach „Przekroju” miała jeszcze jeden wymiar, który pozwala traktować ją jako narzędzie uzyskiwania przez inteligencję władzy symbolicznej. Służyła mianowicie ukształtowaniu i wychowaniu czytelników pisma – zwykle, jak określiła to Justyna Jaworska, ludzi z tzw. awansu społecznego (Jaworska, 2008: 45) – oraz propagowanie wśród nich mieszczańskiego *habitusu*<sup>1</sup>. To na tym aspekcie oddziaływania treści modowych zamierzam skupić się, wykazując, w jaki sposób tzw. działalność edukacyjna „Przekroju” koncentrowała się na uczynieniu czytelników inteligentami. Dawało to starej inteligencji szansę na utrzymanie władzy symbolicznej nad częścią społeczeństwa, bez niosącego ryzyko konkurowania politycznego z PZPR.

Ze względu na to, że w artykule skupiam się na treściach o znaczeniu symbolicznym sprzecznym z wartościami socjalistycznymi, jest on bliski tematyce książki Jana Kubika *Power of symbols against symbols of power* (1994). Monografia stanowi semiotyczną analizę symboli władzy wykorzystywanych przez rządy PRL i alternatywnych wobec nich znaków opozycji. Antropolog skupia się na interpretacji wydarzeń i emblematów antyrządowych od lat 70., których wydzźwięk był *stricte* polityczny, pokazując, że pomogły one w latach 80. zmienić dominującą narrację społeczną. W niniejszym tekście akcenty postawione zostały w inny sposób, gdyż rozważam próbę zmiany dyskursu przez inteligencję na linii elita – lud, a nie władza – opozycja.

## Metodologia

Wybrany przeze mnie materiałem badawczym były treści zawarte w rubryce „Moda” prowadzonej przez Barbarę Hoff, kostiumografki, projektantki mody oraz wieloletniej redaktorki „Przekroju”. Jej artykuły zwykle czytały polskie kobiety, odczorno korzystające z zamieszczanych przez dziennikarkę porad. Przedział czasowy analizowanych tygodników stanowią lata 1954–1969, które uznaję za poszerzony okres „małej stabilizacji” (1956–1968). W roku 1954 młoda Hoff rozpoczęła współpracę z „Przekrojem” (Potkaj, 2019: 207). W roku 1969 z funkcji

---

<sup>1</sup> Za Pierrem Bourdieu *habitus* rozumiem jako zasadę generującą praktyki oraz system klasyfikowania, która modeluje i kontekstualizuje działania (Bourdieu, 2005: 216–220).

redaktora naczelnego zrezygnował (a raczej: został zmuszony do rezygnacji) Marian Eile – pomysłodawca całej koncepcji „Przekroju” (Potkaj, 2019: 270–273).

Podkreślić trzeba, że treści w rubryce „Moda” nie zawierały informacji o autorstwie. Na początku 1954 roku zamieszczała je jeszcze ówczesna redaktorka Janina Ipohorska. Również później epizodycznie zdarzało jej się zastępować Hoff. Nie da się więc z całą pewnością ustalić, które artykuły zostały napisane przez którą kobietę. Dla uproszczenia zakładam, że zawartość „Mody” z lat 1954–1969 jest autorstwa Hoff<sup>2</sup>.

## Historia badań mody

Aby dyskutować o modzie i jej znaczeniu, w tym jako symbolu władzy, należy ją najpierw zdefiniować. Można ją przedstawić wąsko – jako „ogół praktyk kreujących kontekst wokół wzornictwa” czy tylko „wzornictwo odzieżowe” (Milczarczyk, 2017: 57) lub szeroko – np. „jako pewien bardzo powszechnie występujący, populistyczny, uniwersalny gust” (Perchla-Włosik, 2015: 615). Z racji tego, że przekrojowa rubryka „Moda” nie promowała określonego stylu życia czy ogólnie rozumianego wzornictwa, lecz konkretne fasony, kroje i kolory ubrań, skupię się na modzie będącej synonimem odzieży i dodatków, które w danym czasie oraz miejscu są promowane i pożądane. Ważną cechą mody jest jej relacyjność. Jak pisze Bogna Dowgiałło (2015: 48–49), o modzie można mówić wtedy, gdy przy wyborze przedmiotów nie kierujemy się ich subiektywną czy nawet obiektywną wartością, lecz możliwością upodobnienia się do innych lub odwrotnie – odróżnienia się.

Badacze od narodzin nauk społecznych zrównywali modę z opresją, stawiając tezę, że łączy się z władzą (zob. König, 1979: 188), cementuje porządek społeczny (zob. Bourdieu, 2005: 216; Veblen, 1971) i pomaga wyróżnić się oraz zaznaczyć indywidualność w pierwszej kolejności tym, którzy sytuują się najwyżej w hierarchii społecznej (Perchla-Włosik, 2015: 617). Jak zauważyli pierwsi społeczni badacze mody: Georg Simmel (1957) i Thorstein Veblen (1971), moda stanowi wytwór warstw dominu-

2 W celu uprzyświeśnienia odwołań do konkretnych numerów tygodnika wychodzących w ciągu 16 lat przyjmuję system odnośników o schemacie (P.x/y), w którym „y” oznacza dwie ostatnie cyfry roku wydania, a „x” numer w tymże roku. Oryginalnie „Przekrój” nie miał numeracji rocznej, a jedynie ciągłą. Jednak w cyfrowym archiwum tygodnika numeracja roczna zostaje zastosowana. Zdecydowałam się na nią z powodów stylistycznych (krótszy zapis odnośnika) oraz logistycznych (widać lepiej, z której części roku pochodzi dany numer). Ze względu na to, że moda (z wyjątkiem grubszych wydań świątecznych) zamieszczana była w latach 1954–1956 oraz 1964–1969 konsekwentnie na stronie 12, a w latach 1957–1963 na stronach 16–17 lub 20–21, zrezygnowałam z podawania numeru strony.

jących, który z czasem przejmują warstwy podporządkowane. W efekcie następuje zmiana mody – arystokracja czy burżuazja nie mogą pozwolić na wygląd zbliżony do klasy ludowej. Klasa niższa, naśladowując klasę wyższą, podkreśla jej dominujący status, a zmiana tendencji estetycznych staje się symbolem władzy. Jednocześnie na skutek tego naśladownictwa zaciera się różnica między grupami (Dowgiałło, 2015: 76).

Dystynktywny charakter mody sugeruje bliskie związki z systemem kapitalistycznym oraz właściwą dla niego strukturą społeczną. Sama moda nie jest wytworem kapitalizmu (Aspers, Frédéric, 2013: 174; König, 1979), jednak niewątpliwie ten system gospodarczy zapewnił jej idealne warunki rozkwitu, premiując wartości, jak: zmienność, rozwój, innowacyjność. Z racji tego, że wszystko może być modą, stanowi ona najwyższą możliwą ekspresję komercjalizacji (Meinhold, 2014: 20). Istotny jest też czysto materialny aspekt rozwoju kapitalizmu – moda w XIX wieku mogła rozkwitnąć dzięki rewolucjom przemysłowym umożliwiającym rozwój przemysłu tekstylnego i prasy (Simmel, 1957: 556).

Kolejną grupą społeczną zniewoloną przez modę miały być kobiety. Na jej opresyjny charakter zwracał uwagę już Veblen (1971: 161). Uważał, że ubranie w klasie wyższej bardziej unieruchamia kobietę niż mężczyznę i tym samym podkreśla bezczynność, odbijając dwuznaczną pozycję społeczną – osoby dominującej i osoby zdominowanej. Za pośrednictwem odzieży kobieta pokazywała, że żyje na cudzy koszt, a tym samym że jest zależna od mężczyzny (Veblen, 1971: 162–163). Również Simmel (1957: 551) widział w niewygodnych ubraniach sposób na zniewolenie kobiety. Kwestię tę rozwinęły następnie drugofalowe feministki, dostrzegając w ubraniach źródło patriarchalnej opresji. Podążanie za modą miało być objawem zinternalizowania takich wzorców. Praktyk takich jak noszenie butów na obcasach czy robienia makijażu nie dało się, według nich, traktować jako faktycznej przyjemności czy tak reinterpretować, by nabrały subwersywnego charakteru.

Przywołane analizy fenomenu mody przeprowadzone zostały w warunkach demokracji liberalnej lub w momencie jej narodzin. Sytuacja wyglądała jednak inaczej w państwach autorytarnych lub totalitarnych, na przykład w maoistycznych Chinach, gdzie władza odgórnie starała się oddziaływać na wszelkiego rodzaju mody, aby wyrugować indywidualizm. Promowana była uniformizacja (Obukhova, Zuckerman, Zhang, 2014: 558). Warto podkreślić, że usztywniona w ten sposób moda traci dystynktywną siłę wyróżniającą uprzywilejowanych. Bycie modną osobą staje się praktykowaniem oporu – ekspresją na przekór strukturom, która pomaga uniknąć unifikacji. Moda zaczyna być wprowadzana od dołu, a nie odgórnie. Jednocześnie opór ten jest działaniem klasy obdarzonej wysokim kapitałem kulturowym przeciw gustowi egalitarnemu (zob. Jaworska, 2013: 91). Trudno w tej sytuacji wyznaczyć prostą rela-

cję władzy i odpowiedzieć na pytanie, czy moda stoi w tym kontekście po stronie zdominowanych czy dominujących.

Problem ten widoczny był w Polsce Ludowej w podejściu władzy politycznej i inteligencji, która stanowiła opozycję kulturową, do mody. Polegał na ścieraniu się dyskursów (wybory ubraniowe przedstawicieli wymienionych grup niekiedy odbiegały od deklarowanych wartości). Oficjalnie zakładano, że jest ona burżuazyjną fanaberią, której należy się przyglądać. Dostrzegano jej związki z kapitalizmem, przez co służby regularnie sporządzały raporty, których autorzy podkreślali niebezpieczeństwo związane z czerpaniem przez młodzież inspiracji z Zachodu (Pelka, 2007: 39). Ubranie miało służyć unifikacji społeczeństwa, co uzmysławiają głosy tłumaczące konieczność noszenia przez młodzież mundurków. Miały wspomagać świadomość kolektywną, solidarność koleżeńską i równość (Pelka, 2007: 21). Pojawiały się też głosy, że nieodpowiednia odzież może wypaczyć charakter młodzieży (Pelka, 2007: 21).

Dla zrzeszającej inteligencję społeczności skupionej wokół „Przekroju” moda stała się natomiast namiastką dawnego życia i sposobem na posmakowanie luksusu. Widać to np. w *Dzienniku 1954* Leopolda Tyrmanda – dziennikarza „Przekroju” i późniejszego męża Barbary Hoff – który pełen jest opisów ubioru poszczególnych jednostek z otoczenia pisarza. Chociaż na końcu książki autor pisze o swoim ubraniu jako o wyrazie jego charakteru i temperamentu, a nie oznace przynależności klasowej czy społecznej (Tyrmand, 1989: 376), wszystkie poczynione wcześniej przez niego obserwacje przeczą tej deklaracji. Cała postawa Tyrmanda wobec świata jest bardzo dystynktywna – nastawiona na odróżnienie się od ludu (zob. Bourdieu, 2005). Pisarz z lubością opisuje swoje stylizacje i to, jak odbiegają od robotniczej estetyki. Dobry gust i antykomunizm idą u niego w parze. Na przykład Bitkowski – znakomity krawiec – jest też antysystemowcem. Świadomie nie wstępuje do spółdzielni krawieckiej, ponieważ woli samodzielnie kontynuować działalność gospodarczą (Tyrmand, 1989: 301–303). Na podstawie *Dziennika 1954* można wywnioskować, że antykomunistyczne poglądy pisarza oraz tendencja do snobizmu wpływały na jego gust estetyczny i modę – ubrania powinny być dobrej jakości i dawać szansę na wyróżnienie się (przede wszystkim w wymiarze klasowym), a przemysł mody lepiej działa w zakładach prywatnych. Inni autorzy „Przekroju” nie przywiązywali zazwyczaj tak wielkiej wagi do ubrania co Tyrmand. Często nie okazywali tak dużej dystynkcji klasowej. Jednak również pozostałym dziennikarzom czy szerzej: inteligencji, moda nie była obojętna (zob. Szarota, 2008: 11). Można potraktować słowa Tyrmanda jako przejaw przykładowy tego, jak poglądy antykomunistyczne korespondowały z wizją ideału społecznego funkcjonowania mody.

## Pozycja inteligencji w Polsce Ludowej i jej „totemy”

Inteligencję definiuję jako klasę o wyższym kapitale kulturowym niż ekonomicznym i traktującą ten pierwszy jako podstawowy i dystynktywny wyróżnik. Z tego powodu gust i poczucie smaku były szczególnie elementami tożsamości grupy. Istotne są dla niej elementy *habitusu* niewymagające wysokich nakładów finansowych, jak znajomość *savoir-vivre'u* czy praktykowanie odpowiednich aktywności sportowych i towarzyskich (np. brydż, narciarstwo).

Mimo tego inteligencja stanowiła stosunkowo inkluzywną grupę. Patrząc kategoriami zachodnioeuropejskimi, bliżej jej do mieszczaństwa niż np. wyodrębnionych w analizie Bourdieu (2005) „profesorów”. Z tego powodu kategoriami inteligencji i mieszczaństwa posługuję się wymiennie.

Jak wskazuje Tomasz Zarycki (2018: 232), inteligencja w PRL, wbrew opozycjnemu mitowi, była hegemonem w polu władzy. Powojenne działania PZPR doprowadziły do wyeliminowania konkurencji inteligencji w postaci burżuazji i ziemiaństwa. Grupie tej udało się ponadto uzyskać władzę symboliczną dzięki przejęciu symboli szlacheckich, które umożliwiły jej zachowanie pozoru ciągłości elit (Smoczyński, Zarycki, 2021: 238–241). Inteligencja odwoływała się często do szlacheckich korzeni i bogatych (niegdyś) krewnych, utrwalając uprzywilejowaną pozycję, a równocześnie popularyzując i uniwersalizując szlacheckie imaginarium wśród mas (Smoczyński, Zarycki, 2021: 241–242).

Należy dodać, że mobilność społeczna nie była w PRL tak duża, jak przedstawiała ją propaganda. Chociaż władze zlikwidowały analfabetyzm, umożliwiając wielu uczniom awans społeczny, to od połowy lat 60. coraz mniej młodzieży chłopskiej lub robotniczej uczęszczało do liceów. Jej awans odbywał się głównie dzięki edukacji zdobytej w szkołach zawodowych (Leszczyński, 2020: 447–551). Wyższe wykształcenie zdobywały przede wszystkim dzieci z domów inteligenckich (Zarycki, 2018: 236). Wprowadzenie punktów za pochodzenie na studia nie przyniosło trwałych efektów.

Jako kolejną sprzyjającą utrwaleniu się pozycji inteligencji okoliczność można uznać to, że władzom komunistycznym nie udało się wytworzyć własnych elit zdolnych do reprodukcji pozycji społecznej. W związku z tym inteligencja w PRL, dzieląc się na lojalną wobec władzy elitę ekspercko-biurokratyczną i krytyczną wobec władzy elitę liberalną, przewodziła zarówno rządowi, jak i opozycji (Zarycki, 2018: 234). *Habitus* inteligencki oddziaływał na członków opozycji, jak i nomenklaturę partyjną (Zarycki, 2018: 246). W czarnej legendzie PRL (i dominującym dyskursie na jej temat) Zarycki widzi narzędzie hegemonii inteligencji służące legitymizacji jej pozycji w III RP. W PRL inteligencja funkcjonowała więc

pomiędzy ideologiczną niezgodą na wartości związane z komunizmem, a korzyściami, jakie przynosił system.

## Tygodnik „Przekrój” jako projekt wychowawczy

„Przekrój” stanowił jedną z symbolicznych enklaw inteligencji. Gazeta była nie tylko miejscem schronienia obywateli, którzy przed wojną należeli do grup uprzywilejowanych, ale też (może przede wszystkim) przyciągała osoby z awansu społecznego pragnące nadrobić braki intelektualne (Jaworska, 2008: 45). Tygodnik miał ogromną rolę kulturotwórczą – lansował nowe mody (np. wycieczki samochodowe), na jego łamach Polakom były prezentowane literatura i sztuka oraz tworzył on unikalną estetykę. Autorami publikowanych artykułów byli nie tylko dziennikarze, ale też pisarze i poeci. Konstanty Ildefons Gałczyński w latach 40. i 50. drukował w piśmie wiersze. Jak zauważa Jaworska (2008: 273), już sam tytuł tygodnika sugerował, że był on czytany przez „przekrój” społeczeństwa. W latach 50. i 60. jego nakład wynosił 420 tysięcy egzemplarzy, a w kolejnej dekadzie wzrastał niekiedy nawet do miliona (Potkaj, 2019: 10). Zdarzało się, że numer czytała rodzina, a nierzadko też sąsiedzi i znajomi posiadaczy. Wedle ówczesnych szacunków pismo czytał co drugi inteligent i co trzeci robotnik (Jaworska, 2008). Choć dane o czytelnictwie „Przekroju” wśród samych robotników mogą być zawyżone (zob. Jaworska, 2008: 83), nie sposób pominąć, że tygodnik docierał do różnych grup społecznych i wywierał duży wpływ na odbiorców.

Wskutek takiego zasięgu to pismo (a nie odwrotnie) „wytwarzało sobie grupę czytelników, wychowywało ich, zaszczepiało w nich aspiracje i snobizmy” (Jaworska, 2008: 83). W powojennej historii „Przekrój” zapisał się równie mocno co elitarne i niszowe pisma: „Tygodnik Powszechny” czy paryska „Kultura” (Potkaj, 2019: 10). Być może właśnie przez egalitarność mocniej oddziaływał na kształtowanie się nowej inteligencji niż wymienione tytuły. Jednak również czytelnicy mieli pewien wpływ na kształt i odbiór pisma. Na przykład przyczyniali się do intensyfikacji mieszczańskiego charakteru tygodnika. O ile dziennikarze „Przekroju” mieszczańską stylistykę i odwołania traktowali ironicznie, z przymrużeniem oka, o tyle czytelnicy nie mieli kompetencji, by tę ironię zrozumieć (Jaworska, 2008: 117–118).

Wbrew sugestiom wysuwanych w XXI wieku (zob. Hoff, 2012; *Political Dress*, 2011) „Przekrój” miał do polityki stosunek niechętno-unikający, a jego redaktor naczelny – Marian Eile – zwykł ubolewać, że w czasach powojennych nawet w Paryżu wszystkie żurnale muszą nosić pewien odcień ideologiczny (Potkaj, 2019: 17). Jakkolwiek duże było ideologiczne



zaangażowanie „Przekroju”, to działania, które prowadził, miały bardziej pozytywistyczny niż romantyczny rys. „Czytelnik idealny” był politycznie przezroczysty. Antysystemowość, którą reprezentował, sprowadzała się do upartego trwania przy inteligencko-mieszczańskim *habitusie* (zob. Bourdieu, 2005). Zamiast budowy socjalizmu wołał czytelnikowi zaoferować fotel z książką. W pozytywistyczny paradygmat wpisywał się sposób, w jaki tygodnik „oswajał innego”, którego stanowił przedstawiciel ludu. „Przekrój” był pismem dla inteligentów, a nie intelektualistów. Jego odbiorcy często nie poruszali się swobodnie w inteligenckim uniwersum (Jaworska, 2008: 45). W związku z tym redaktorzy, często o proweniencji przedwojennej, starali się niedawnych „chamów” ucywilizować, włączyć ich do grona ludzi kulturalnych. Poniekąd nie mieli innego wyboru, gdyż powojenna rzeczywistość nie dawała im wielu szans na oddzielenie się od „parweniuszy”. Jednym ze sposobów na budowę kapitału kulturowego wśród czytelników były porady umieszczane przez podpisującą się pseudonimem „Jan Kamyczek” Janinę Ipohorską w rubryce „Demokratyczny savoir-vivre”. Tworzono ją w realiach, w których stare zasady dobrego wychowania przeminęły, a nowe jeszcze się nie pojawiły (Pawlik, 2018). Czytelnicy potrzebowali więc podstawowych wytycznych. Można uznać, że „Przekrój” realizował ideał bezklasowego społeczeństwa, w którym wszyscy działają zgodnie z *habituSEM* mieszczańsko-inteligenckim. O ile w kapitalistycznych warunkach projekt „zmieszczania” robotnika można byłoby potraktować jako dawanie mu pozornej sprawczości (zob. Bourdieu, 2005: 183–188), o tyle w systemie socjalistycznym sytuacja się komplikowała. Nie można uznać, że dziennikarze dzielili się z czytelnikami kapitałem kulturowym, aby ukryć przewagę ekonomiczną – nie była znaczna. Autorzy „Przekroju” radzili sobie ze zmianą społeczną przez działania subwersywne. Wobec wzorca budowniczego PRL tworzyli alternatywny – sympatycznego demokraty (Jaworska, 2008: 265).

## Wartości promowane w rubryce „Moda”

Od przedstawionego wzorca nie odbiegała również prowadzona od 1954 roku przez Barbarę Hoff rubryka modowa. Autorka oddziaływała na to, co „nosiła polska ulica” (Kuczyńska, 1968), a także, na poziomie symbolicznym, poprzez ubrania wpływała na zachowania i wartości Polaków i Polek. W tekstach przemyślała treści sugerujące nie tylko, co kobieta powinna nosić, ale też czym powinna się interesować i jakie aktywności podejmować. Propozycje te były zgodne z inteligenckim *habituSEM*. Proces kształtowania czytelniczki „Przekroju” można uznać za całościowy, wymyślony odgórnie i obliczony na konkretny efekt: stworzenie inteligentki. Barbara Hoff nie kryła, że jej relacja z czytelniczką

jest niesymetryczna. W artykułach używała apodyktycznego tonu, aby obwieścić czytelniczce właściwy sposób na bycie modną. Mała objętość zamieszczanego tekstu jeszcze potęgowała ten efekt, co skutkowało komunikatami jak: „Zasada: ZAWSZE. WĄSKI. DÓŁ” (P.22/63). Przyznała się zresztą do tego w wywiadzie: „Byłam dyktatorką mody. Chciałam mieć władzę. Kocham władzę i zawsze chciałam być politykiem. Chciałam rządzić. [...] Pisałam stylem nieznoszącym sprzeciwu” (Hoff, 2012).

Dziennikarka stwarzała relację symbolicznej władzy. Zarazem wymagała posługiwania się kodami kulturowymi inteligencji. Pisała, że modna jest paleta Berque'owska (P.24/59), ubrania „w stylu yé-yé” (P.28/67) bądź stylizowała felieton na język „Zazi w metrze” (P.21/60). W latach 50. i 60. znajomość Berque'a czy *yé-yé girls* nie wymagała ponadprzeciętnych kompetencji, ale mimo to świadczyła o przynajmniej niewielkim zainteresowaniu kulturą francuską. Zbliżało to czytelnika do osoby inteligenta, a jednocześnie stawiało w opozycji do władzy (promującej sztukę bloku wschodniego).

Warto zaznaczyć, że grupa, na którą Hoff oddziaływała, nie była neutralna płciowo – w rubryce zamieszczano zazwyczaj modę damską, chociaż zdarzały się również numery z propozycjami dla mężczyzn, to nawet one skierowane były do kobiet, które po zapoznaniu się z treścią miały przekonać bliskich sobie mężczyzn do zmiany stylu. Można założyć, że zawartość rubryki miała większy wpływ na kobiety gorzej sytuowane lub te z tzw. awansu klasowego, które nie miały dostępu do droższych ubrań ani wzorców rodzinnych dotyczących znaczenia stylu czy elegancji. Przekaz Barbary Hoff formował je więc podwójnie – do mieszczańskiego oraz płciowego wzorca. Autorka miała nad nimi symboliczną władzę, ale jednocześnie dawała im szansę na odnalezienie się w nowej rzeczywistości. Być może to właśnie wykorzystanie mody było najskuteczniejszym sposobem na włączenie ich do grona (zob. Bourdieu, 2005: 280–288) inteligencji, ponieważ, wbrew oficjalnej propagandzie, w Polsce Ludowej kobiety wciąż tkwiły w patriarchalnych wzorcach, a ich emancypacja dokonała się głównie w wymiarze ekonomicznym (Zalewska, 2018: 164–167).

Rubryka Barbary Hoff zajmowała jedną, a w złotej erze „Przekroju” (1957–1963) dwie strony. W jej skład wchodziły zdjęcia, obrazki i krótki tekst. Materiał graficzny służył raczej „sprzedawaniu marzeń” czytelnikom przez pokazywanie im ubrań niedostępnych w Polsce. Widać to na zdjęciach z lat 50., wśród których pojawiały się suknie balowe (P.7/54) czy kostiumy wymagające noszenia gorsetu (P.20/54). Patrząc, kobiety mogły zachwycić się pięknem zbytku (charakterystycznego dla krajów kapitalistycznych).

Ponadto w części numerów zdjęcia mniej luksusowych i awangardowych strojów uzupełnione były rysunkami pokazującymi sposoby przeróbek starych ubrań tak, żeby pasowały do obecnych trendów. Hoff

głosiła kult przeróbek krawieckich i nowych sposobów noszenia odzieży. Pomagało to podążać za zachodnimi wzorcami mody i przybliżać się do modelu kapitalistycznego człowieka bez posiadania kapitału. Postawa taka nie godziła w system polityczno-ekonomiczny, lecz pokazywała życie w gospodarce niedoborów. Mimo to sama potrzeba pogoni za trendami uderzała w oficjalną ideologię.

Tekst artykułów czasem odnosił się do przedstawionych w części graficznej modeli, kiedy indziej był ogólną dywagacją na temat istoty mody. Zdarzało się, że nie występował wcale lub był ograniczony do minimum – zwięzłej informacji o tym, co przedstawiają zdjęcia i fotografie. Rzeczą, która mnie uderzyła, było to, że najczęściej przybierał on formę swoistej audiodeskrypcji – suchego opisu przedstawionych w danym numerze modnych wzorów, materiałów i fasonów. Jedno ze zdjęć zamieszczonych w numerze ze stycznia 1968 roku (P.3/68) było opisywane tak:

Sukienka z czarnej koronki. Cała luźna, pod szyją falbaneczka. Bardzo modny fason rękawa na koronkę i cienkie materiały: poszerzony u dołu, mocno chwycony i dalej wielka falbana, na chwyceniu wstążka na kokardę.

W tak lakonicznych komunikatach trudno dopatrywać się oddziaływania politycznego czy społecznego, co podważa tezę, jakoby Barbara Hoff uprawiała agitację antykomunistyczną. Materiał wizualny prezentował jednak typ ubioru zdecydowanie bliższy inteligenckiej niż socjalistycznej wizji mody, to jest zachodni, dobrze zaprojektowany oraz podkreślający indywidualizm noszącego.

Kiedy autorka rubryki decydowała się na bardziej kreatywną formę, jej miniartykuł wpisywał się w ogólną stylistykę charakterystyczną dla tygodnika. Był wówczas prosty, inteligentny, zabawny, nierzadko zawierał autoreklamę lub kończył się humorystyczną puentą. Humor często odnosił się do realiów socjalistycznej gospodarki. Stąd miejsce na rozmowę między bohaterkami rubryki – Lucynką i Paulinką, w której te najpierw radzą, żeby dobrać kolor sukienki do koloru oczu, aby następnie zrewidować ten pogląd i uznać, że wobec braków w sklepach „elegancka dobiera kolor oczu do sukienki” (P.8/57). Temat ten jest wpleciony w swobodny i pogodny sposób narracji. Pokazuje jednocześnie proste rozwiązanie, które nie wymaga decyzji politycznych ani zmian systemowych.

Ubrania nie były więc traktowane jako sposób na emancypację polityczną, ale zaczęły pełnić funkcję totemu<sup>3</sup> niosącego znaczenia zakorze-

---

3 Kategorię tę zaczerpnęłam od Smoczyńskiego i Zaryckiego (2017), którzy tote-  
miczne znaczenie dla inteligencji przypisywali odwołaniom do imaginarium szlachec-

nione w kulturze zachodnioeuropejskiej i przedwojennym imaginariu. Wśród krajów Europy Zachodniej największe znaczenie dla społeczności „Przekroju” miała Francja. Wynikało to z opisanych wcześniej apolityczności i inteligencji tygodnika. Paryż wiązano z dziedzictwem i kapitałem kulturowym, podczas gdy Londyn kojarzył się z polityką, a Stany Zjednoczone z awansem ekonomicznym. Z perspektywy władz komunistycznych Francja wciąż jednak była częścią wrogiego systemu. Nie stanowiła alternatywnego ośrodka władzy (jak rząd londyński), ale skupiała inteligencję na emigracji. Jak wiele innych cech „Przekroju”, tak też uwielbienie Francji znajdowało się więc w szarej strefie. Nie niosło za sobą jawnej antysystemowej deklaracji, jednak niebezpiecznie zbliżało się do estetyki mieszczańskiej i przedwojennej.

Tęsknotę za Francją wielokrotnie można było wyczuć na kartach rubryki modowej. Barbara Hoff regularnie informowała czytelniczki, co prezentowano na paryskich wybiegach oraz w jaki sposób przebiegały pokazy. W numerze z początku 1964 roku zanotowała obecność Greta Garbo na pokazie Givenchy. Informowała czytelniczki, że „wyraźnie kręcono się” wokół aktorki i „przynoszono jakieś próbki, nawet suknię, która przed chwilą defilowała” (P.2/64). Sytuacja ta zdziwiła dziennikarkę, która „nigdy nie widziała, żeby zdarzało się to na pokazie kolekcji”. Poza raportowaniem mody wybiegowej autorka donosiła również Polkom o konfekcji widocznej na paryskich ulicach, a z francuskich gazet przedrukowywała nie tylko zdjęcia, lecz także całe felietony.

W omawianym okresie, od połowy lat 50. do końca lat 60., Londyn zdetronizował Paryż jako stolicę mody, a sylwetka „dziewczyny” wyparła kobiety ubrane w garsonki Diora. Już nie Chanel była najważniejsza, lecz moda uliczna, młodzieżowe projektantki czy pierwsze sieciówki takie jak Biba (Jeziorek, 2019). Mimo to dla Barbary Hoff to Paryż pozostał zmitologizowanym punktem odniesienia. Jako ostateczną pochwałę traktowała to, że dany strój jest „polecany przez francuski żurnal”. Z lubością pokazywała propozycje francuskich projektantów. Szczególnym uznaniem darzyła Coco Chanel, Yves’a Saint Laurenta, Pierre’a Cardina, André Courrèges’a. Na kartach „Przekroju” pojawiały się m.in. projekty Pierre’a Balmain, Guya Laroche’a, Jeana Dessèsa, Cristóbal Balenciagi, Huberta de Givenchy’ego, Niny Ricci, Jeana Patou, Edwarda Molyneuxa

---

kiego – mitologizacji I Rzeczypospolitej, powoływaniu się na ziemiańskich przodków lub krewnych, umacnianiu dyskursywnych mitów szlacheckich itp. Jako totem rozumieli oni symbol wyrażający niematerialną energię społeczną; to ona, a nie samo przedstawienie, miała być „czczona” przez ludzi (Smoczyński, Zarycki, 2017: 245–246). Badacze twierdzili, że „[...] totemiczna praktyka przesłania niekompletność w podmiocie i porządku społecznym i dostarcza koniecznego oparcia dla rekonstrukcji wyobrażeń spistości zbiorowej” (Smoczyński, Zarycki, 2017: 257). Totem pomaga więc w wytworzeniu stabilnej tożsamości (w tym zbiorowej) i spójnej narracji o przeszłości.

czy domów mody Dior i Lanvin. Chociaż od połowy lat 60. regularnie zamieszczała sprawozdania z Londynu, w których analizowała angielską modę wysoką i młodzieżową, to często podchodziła do niej sceptycznie, naśmiewając się z noszonych przez elitę „najdroższych beżowych swetrów” i uznając, że przeciętni Anglicy ubrani są gorzej od Włochów czy Francuzów (P.4/67). Największym szacunkiem darzyła angielską modę młodzieżową z jej inspiracją swingiem i subkulturą modsów. Mimo to jedynie dwa razy w omawianym okresie wspominała o naczelniej projektantce swingującego Londynu – Mary Quant<sup>4</sup>. W dodatku na angielską modę Hoff patrzyła przez pryzmat Francji. Dobrze oddaje to tytuł felietonu, który brzmiał *W Paryżu jest moda na Londyn* (P.1/67) czy treść artykułu, w którym promuje „fryzurę na Beatlesa” jako ostatecznie zaakceptowaną przez francuskich projektantów, a przez to dobrą dla kobiet w każdym wieku (P.14/65). Również o modzie amerykańskiej, niekiedy pojawiającej się w „Przekroju”, Hoff pisała, porównując ją do tego, co dzieje się w Paryżu.

W takiej postawie wobec Francji oprócz wspomnianego stawiania się w kulturowej opozycji wobec partii, poprzez wybranie „Zachodu” zamiast „Wschodu”, można zauważyć pewien konserwatyzm. Mimo że rubryka dotyczy mody, reakcja Hoff na zmianę jej stolicy jest zachowawcza. Nie należy do zmierzającej do Londynu i Nowego Jorku awangardy, lecz jak mieszcanka obstaje przy przemijających symbolach. Przy tym nie ma złudzeń co do charakteru stolicy Francji. Wręcz przeciwnie – już w latach 50. pisze, że w Paryżu moda rzadko się zmienia i bywa on pod tym względem bardziej konserwatywny od Warszawy (P.31/56). Traktując go mimo to jako punkt odniesienia, świadomie unika wprowadzenia w świat czytelnika niepewności. Zapewnia spójny przekaz, który zwiększa szansę, że będzie on chciał wejść w inteligentkie imaginarium, gwarantujące poczucie bezpieczeństwa. Pokazuje to ciągłość i systematyczność działań Hoff.

Totemiczna funkcja treści modowych dotyczyła również wartości przedwojennych wyznawanych przez skromną, mieszczańską inteligencję. Nie promowano wielkopańskiego blichtru (na który i tak nie można było sobie pozwolić) ani wyniosłości czy przesadnych snobizmów. Z racji tego, że możliwości zakupowe czytelniczek były ograniczone, znaczenie miała praktyczność. W wypadku ubioru zimowego Hoff kazała zwracać uwagę przede wszystkim, czy materiał grzeje wystarczająco mocno. Podczas kompletowania garderoby wakacyjnej radziła, by nie

---

<sup>4</sup> Mary Quant uznawana jest za wynalazczynię spódniczki mini, chociaż do tego tytułu aspirował również André Courrèges. Spór, jak to w takich przypadkach, jest nierozstrzygnięty, jednak o ile w historii światowej mody to projekty Quant traktowane są jako większy przełom, o tyle na łamach polskich gazet – „Przekroju”, ale też bardziej elitarnego „Ty i Ja” – to Courrègesowi poświęcano zdecydowanie więcej miejsca.

wybierać strojów zbyt eleganckich. Swoją pragmatyzm projektantka przekładała nawet na ocenę kolekcji *haute couture*. Dochodziło więc do absurdalnych sytuacji, jak np. chwalenie projektów Yves'a Saint Laurenta jako dobrych na polski klimat (P.43/63). Ważne było dobre wychowanie, wycucie stylu, znajomość podstawowych kodów kulturowych, lekkość towarzyska i bezpretensjonalność. Przede wszystkim „sympatyczność”, z której tygodnik czynił naczelną cnotę (Jaworska, 2008: 265). W wychowaniu czytelniczek zgodnie z tymi cnotami pomagały felietony podpowiadające, co mówić na widok nowej sukni (P.23/55), jak przyjmować komplementy (P.35/67) czy jak zdejmować rękawiczki (P.25/55). Barbara Hoff informowała również, że nietaktem jest narzekać w gronie koleżanek na swoje ciało czy strój (P.2/62).

Nie bez znaczenia w tym kontekście jest, że pierwszą bohaterką rubryki „Moda” była wymyślona przez Janinę Ipohorską mecenasowa Ryłska – postać potraktowana nieco z przymrużeniem oka, ale wciąż stanowiąca ucieleśnienie przedwojennej elegancji – która doradzała czytelniczkom w kwestii doboru i stosowności stroju (Jaworska, 2008: 117–118). Sama Ipohorska przez lata prowadziła w „Przekroju” rubrykę „Demokratyczny savoir-vivre”, co świadczy o tym, że ubieranie się stosownie, **ze smakiem** było nierozdzielnie związane z kindersztubą. Przywiązywanie wagi do grzeczności i niewymuszonej elegancji stanowiło ważną część misji obyczajowej tygodnika (Jaworska, 2008). Moda była zatem kolejnym narzędziem w rękach inteligentów redagujących „Przekrój”, służącym do cywilizowania mas, włączania ich w *habitus* alternatywny wobec propozycji władz Polski Ludowej.

Odwołania do przedwojennych wartości i estetyki nie pojawiały się jednakże wprost. Z jednej strony było to związane z cenzurą, a z drugiej – z immanentnymi cechami mody, takimi jak sezonowość (Perchla-Włosik, 2015: 616), nietrwałość (Simmel, 1980: 5) czy tendencja do poszukiwania awangardowych rozwiązań (Simmel, 1957: 553). Po przejściu rubryki przez Hoff „Moda” zyskała młodzieżowy sznyt (związany też ze zmianami w ogólnoswiatowych trendach) oraz aspekt pragmatyczny – z zamieszczanych propozycji przeróbek ubrań, chociaż często, mimo pozornej prostoty, skomplikowanych krawiecko, faktycznie masowo korzystały zwykle kobiety (Kuczyńska, 1968). Pozornie rubryka odeszła od przedwojennego sznytu mecenasowej Ryłskiej, jednak, mówiąc językiem Smoczyńskiego i Zaryckiego (2017: 145–157), zmieniła się tylko forma totemu, a nie jego treść. Symbole i kody w nim zawarte wciąż pozostawały zgodne z mieszczańskimi wartościami i światopoglądem. W ubraniach, chociaż pod koniec lat 60. wyglądały inaczej, wciąż ceniono oryginalność, jakość oraz możliwość wyróżnienia się. A zatem wartości sprzeczne z peerelowskim postrzeganiem mody jako podpory zunifikowanej wspólnoty.

## Podsumowanie

Popeerelowskie analizy zamieszczanych przez Hoff treści modowych bliskie były interpretacjom symboli opozycyjnych dokonanych przez Kubikę (zob. Kubik, 1994: 153–182). Autorka i jej apologeti próbowali przekonać świat, że „W ten sposób walczyłam z komuną. [...] Projektowanie modnych ciuchów dla zwykłych ludzi było jak pokazywanie światełka w tunelu” (Hoff, 2012) i „wtedy to było bardzo ważne. To była nasza walka o wolność, walka z rusyfikacją” (Hoff, 2016). Jak wykazałam, takie deklaracje należy traktować na wyrost. Prawdopodobnie były związane z atakami kierowanymi w stronę gazety, zwłaszcza w latach 90., spowodowane jej rzekomym konformizmem i sprzyjaniu władzom PRL (Jaworska, 2008: 14–15).

Trudno zaprzeczyć, że prezentowanie modnych ubrań w „Przekroju” było taktyką walki z wartościami narzucanymi odgórnie. Krył się w nich sprzeciw wobec siermiężnej estetyki promowanej przez władze Polski Ludowej. W tym znaczeniu modne ubrania pełniły funkcję symbolicznego protestu przeciw grupie dominującej. Wyrażały dezaprobatę wobec unifikacji społeczeństwa, związanej z próbą kolektywizacji i zrównania klasowego obywateli (Szarota, 2008: 9).

Równocześnie same ubrania stanowiły symbol władzy wywierający wpływ na grupy, nad którymi zasilająca szeregi „Przekroju” inteligencja (często przedwojenna) dominowała, zwłaszcza kulturowo. Miały pełnić dla czytelników funkcję edukacyjno-wychowawczą. Służyły formowaniu społecznemu i narzucaniu mieszczańskiego *habitusu* szerokim masom. Te pozbawione były kapitału symbolicznego (zob. Bourdieu, 2013) pozwalającego na wytworzenie oryginalnych symboli, które byłyby opozycyjne zarówno wobec partii komunistycznej dzierżącej władzę polityczną, jak i inteligencji z jej władzą symboliczną. Wykorzystanie symboli antykomunistycznych – tych politycznych, jak również kulturowych – w których Kubik (1994: 239–269) widział potencjał emancypacyjny, niosło ryzyko wytworzenia się nowych relacji władzy. Być może opresyjnych. Ich dostrzeżenie jest o tyle trudne, że opozycja antykomunistyczna tworzyła narrację o podziale społeczeństwa na władzę oraz Polaków, czyli zwykłych ludzi (Kubik, 1994: 249–250). Pomijała aspekt klasowy, który wbrew pozorom nie zniknął wraz z przejściem władzy przez PZPR. Symbole władzy i władzę symboli należy więc rozważać wielopoziomowo, mając na uwadze, że dany symbol może być używany jednocześnie przeciwko grupie dominującej i jako narzędzie dominowania grupy podporządkowanej.

Pozostaje kwestia tego, na ile działania podejmowane przez Hoff w celu wychowania czytelnika faktycznie wpłynęły na zmianę jego *habitusu* oraz poglądów. Jest to rzecz, której nie da się obiektywnie

ocenić – można jedynie na ten temat dywagować. Za pewną sugestią, że wysiłki podejmowane przez peerelowską inteligencję w celu uczynienia swojej wizji świata tą dominującą, a siebie jako klasę arbitrem słuszności, może posłużyć pozycja, jaką zyskała ona w III RP. Jak wykazuje Tomasz Zarycki (2018: 232–238), zachowała ona hegemonię kulturową, władzę polityczną oraz zdominowała swoimi wartościami dyskurs publiczny (Zarycki, 2008: 102–107). Można zastanawiać się, na ile pozycja inteligencji wynika z jej praktyk służących zdominowaniu warstw ludowych w okresie PRL, a na ile jest skutkiem przejścia przez nią władzy politycznej po 1989 roku.

## Bibliografia

- Aspers P., Frédéric G., 2013, *Sociology of fashion: Order and change*, „The Annual Review of Sociology”, no 39, s. 171–192.
- Bourdieu P., 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu P., 2013, *Symbolic capital and social classes*, „Journal of Classical Sociology”, no 2 (13), s. 292–302.
- Dowgiłło B., 2015, *Ubieranie jako forma uspołecznienia o aktualności koncepcji mody Georga Simmla*, Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Hoff B., 2012, *Polityczny fason kiecki Barbary Hoff*, [rozmowę przeprowadził W. Kalicki], „Wysokie Obcasy”, 15.10., <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,53662,3872542.html> [dostęp: 28.04.21].
- Hoff B., 2016, *Barbara Hoff: Nikt nie mówił: „Ale sukces”, tylko: „Zrób coś, żeby tych kolejek nie było*”, [rozmowę przeprowadziła A. Boćkowska], „Magazyn Gazety Wyborczej”, 16.07., <https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,20408370,barbara-hoff-nikt-niemowil-ale-sukces-tylko-zrob-cos.html> [dostęp: 10.05.2021].
- Jaworska J., 2008, *Cywilizacja „Przekroju”. Misja obyczajowa w magazynie ilustrowanym*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jaworska J., 2013, *Między modą a habitusem. Mieszkania polskiej inteligencji w latach sześćdziesiątych w magazynie „Ty i Ja”*, „Kultura Współczesna”, nr 4 (79), s. 87–96.
- Jeziorek N., 2019, *Barbara Hulanicki: Jej wielka Biba*, 18.06., „Vogue Polska”, <https://www.vogue.pl/a/barbara-hulanicki-jej-wielka-biba> [dostęp: 15.09.22].
- König R., 1979, *Potęga i urok mody*, tłum. J. Szymańska, Warszawa, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Kubik J., 1994, *Power of symbols against the symbols of power: The rise of solidarity and the fall of state socialism in Poland*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Kuczyńska T., 1968, *Polscy kreatorzy mody*, „Ty i Ja”, nr 8 (100), s. 30–33.
- Leszczyński A., 2020, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Warszawa, Wydawnictwo W.A.B.
- Meinhold R., 2014, *Fashion myths. A cultural critique*, Nowy Jork, Columbia University Press.



- Milczarczyk P., 2017, *Moda jako źródło cierpień*, „Kultura Popularna”, nr 2 (52), s. 56–64.
- Obukhova E., Zuckerman E.W., Zhang J., 2014, *When politics froze fashion: The effect of the Cultural Revolution on naming in Beijing*, „American Journal of Sociology”, nr 2 (120), s. 555–583.
- Pawlik E., 2018, *Janka Ipohorska, czyli kobieta z kamyczkiem w sercu*, „Przekrój”, 15.04., <https://przekroj.pl/kultura/janka-ipohorska-czylikobieta-z-kamyczkiem-w-sercu-ewa-pawlik> [dostęp: 28.04.2021].
- Pelka A., 2007, *Teksas-land. Moda młodzieżowa w PRL*, Warszawa, Wydawnictwo Trio.
- Perchla-Włosik A., 2015, *Moda jako komunikat w świetle teorii socjologicznej i badań empirycznych*, „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 3 (223), s. 615–625.
- Potkaj T., 2019, *Przekrój Eilego. Biografia całego tego zamieszania z uwzględnieniem psa Fafika*, Kraków, Mando.
- Simmel G., 1957, *Fashion*, „The American Journal of Sociology”, no 6 (62), s. 541–558.
- Simmel G., 1980, *Filozofia mody*, w: S. Magała, *Simmel*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Smoczyński R., Zarycki T., 2017, *Totem inteligencji. Arystokracja, szlachta i ziemiaństwo w polskiej przestrzeni społecznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szarota P., 2008, *Od skarpetek Tyrmanda do krawata Leppera*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Tyrmand L., 1989, *Dziennik 1954*, Warszawa, Res Publica.
- Veblen T., 1971, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. i K. Zagórcy, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo N.
- Zalewska A., 2018, *Jaką płęć ma robotnica. Analiza symboli realizmu socjalistycznego*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zarycki T., 2008, *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zarycki T., 2018, *Punkty za inteligencję. Agaty Zysiak rekonstrukcja historii Uniwersytetu Łódzkiego a rola PRL w umacnianiu inteligentnej hegemonii*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1 (62), s. 231–250.
- Zborowska Agata, 2013, *Wywoływanie duchów mody*, „Czas Kultury”, nr 2 (173), s. 134–141.
- Political Dress* [film], 2011, reż. J. Fibiger, Polska, cykl filmów dokumentalnych „Przewodnik do Polaków”, Follow Me Film Production, Instytut im. Adama Mickiewicza.


.....

Olga Załęska – studentka Szkoły Głównej Handlowej (ekonomia) oraz Uniwersytetu Warszawskiego (polonistyka; etnologia i antropologia kulturowa). Badawczo interesuje się kwestiami klasowości, *gender studies*, studiami nad pamięcią oraz tożsamością narodową.

.....

Maciej Kędzierski

Instytut Kultury Europejskiej UAM w Gnieźnie (współpraca)

 <https://orcid.org/0000-0001-5955-9528>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.02>

## Architektura i urbanistyka manifestem władzy w PRL

.....

Architecture and urban planning as demonstration of power  
in the Polish People's Republic

**Abstract:** The article aims at presenting diverse architecture and urban planning projects which serve as examples of power demonstration. It is hardly a new phenomenon, since renditions of the personality cult in architecture dates back to antiquity. However, in this article the point of focus remains Poland, in particular the period of the Polish People's Republic. What was selected for the analysis was the projects which symbolised the then manner of exercising power over the state. Therefore, the rebuilding of socialist Warsaw is mentioned, along with the Millennium Schools (Polish *tysiąclatki*), civil construction during the term of Edward Gierek, including the famous "Gierkówka" motorway, and some investments of lesser importance realized by lower ranking politicians.

**Keywords:** power, architecture, urban planning, PRL (the Polish People's Republic), city

**Słowa kluczowe:** władza, architektura, urbanistyka, PRL, miasto

.....

### Wstęp

Liderzy polityczni z czasów PRL chętnie manifestowali swoją władzę poprzez architekturę i urbanistykę. Inwestycje służące społeczeństwu lub mające jedynie wydźwięk propagandowy odzwierciedlały potęgę tamtejszej władzy. Projekty, które były często bardzo kosztowne i wymagały zaangażowania tysięcy robotników, miały unieśmiertnić ustrój i jego przedstawicieli.

Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim zaprezentowanie różnych inwestycji, które były istotne w kreowaniu wizerunku silnego przywództwa politycznego w Polsce w latach 1945–1989 zarówno na szczeblu centralnym, jak i lokalnym. Dlatego przegląd wybranych projektów architektoniczno-urbanistycznych zawiera wielkoskalowe przedsięwzięcia, jak odbudowa zniszczonej Warszawy, oraz znacznie mniejsze – jak choćby budowa Domu Rybaka we Władysławowie. Każda z tych inwestycji była istotna dla inicjatora, który zbijał kapitał polityczny, umacniając i manifestując władzę oraz zdobywając mocną pozycję pośród elit partyjnych.

Zaprezentowane w artykule projekty architektoniczno-urbanistyczne wpisywały się w propagandę lansowaną przez ówczesny rząd, chociaż nie wolno zapominać, że niektóre z inwestycji były społecznie potrzebne, na przykład budowa sieci szkół „tysiąclatek”. Jak ważną rolę odgrywało wznoszenie Polski z powojennych gruzów w kontekście politycznym, niech świadczą słowa Grzegorza Piątka dotyczące odbudowy stolicy: „Przywrócenie Warszawie nie tylko statusu, ale i funkcji stolicy miało być lekarstwem na realny deficyt wiarygodności rządu” (2020: 57). Pozostawienie stolicy w Warszawie oraz całkowite odbudowanie miasta było zatem sprawą najwyższej wagi państwowej.

Budowa różnych obiektów użyteczności publicznej w tzw. Polsce powiatowej nie była istotna w skali ogólnokrajowej, ale mogła stać się trampoliną do dalszej kariery lokalnych aparatczyków. Zaangażowanie i pomysłowość byłyby docenione przez władze na szczeblu centralnym.

## Władza a architektura i urbanistyka

Polityczne ambicje i żądza władzy, już od czasów starożytnych, przewijały się w kontekście architektury i urbanistyki. Wiele z monumentalnych obiektów, a nawet całych miast, zostało zbudowanych przez despotycznych władców, którym daleko było do demokratycznego stylu rządzenia. Według Deyana Sudjica (2017: 14) Ateny wzniesli właściciele niewolników, a Moskwę, Pekin i Tokio – przedstawiciele autokracji, których rządy odzwierciedlały megalomańskie budowle jak choćby Kreml, Zakazane Miasto czy Pałac Cesarski. Niektórzy władcy szli dalej, zmieniając nazwy miast na cześć własnej osoby. Próżność oraz pragnienie nieśmiertelności – chociaż w formie nazewnictwa – nie były obce Aleksandrowi Wielkiemu, który zmienił Rakotis na Aleksandrię (Sudjic, 2017: 54).

Powstanie bloku państw socjalistycznych na kontynencie europejskim po 1945 roku jeszcze bardziej nasiliło tendencje do manifestowania władzy przez pryzmat architektury i urbanistyki.

Józef Stalin zasłynął nie tylko jako burzyciel zabytkowej zabudowy Moskwy, w tym największej prawosławnej świątyni soboru Chrystusa Zbawiciela, ale i jako entuzjasta drapaczy chmur. Przywódca ZSRR nakazał wzniesienie charakterystycznych wieżowców w stolicy, które przeszły do historii jako Siedem Sióstr Stalina. Budynki powstały w latach 1947–1953 i łączyły estetykę tradycyjnej rosyjskiej architektury z motywami neogotyku i *art déco*, które wcześniej obecne były w amerykańskich wieżowcach Nowego Jorku i Chicago (Złowodzki, 2020: 51). Z dziewięciu planowanych budynków udało się wznieść siedem, z których najwyższy – Pałac Rad – o wysokości prawie pół kilometra pozostał jedynie w sferze marzeń radzieckich architektów (Złowodzki, 2020: 51).

Poza Moskwą podobne wieże zbudowano również w Warszawie (Pałac Kultury i Nauki), Rydze (Akademia Nauki), Pradze (obecnie hotel International Prague), dwa w Kijowie (dom mieszkalny dla komunistycznych elit i hotel Moskwa), Sofii (Dom Partii), Bukareszcie (były Dom Wolnej Prasy) oraz w Szanghaju (centrum wystawowe).

Nicolae Ceaușescu chciał odmienić architektoniczno-urbanistyczne oblicze Bukaresztu. Przebudowanie historycznej stolicy miało znacząco wpłynąć na styl życia mieszkańców miasta i przybliżyć ją do komunistycznej ideologii. Zanim rumuński dyktator zaczął burzyć zabytkową tkanę Bukaresztu, w kraju wprowadzono w 1974 roku nową ustawę, tzw. program systematyzacji, który dotyczył planowania przestrzennego na obszarach miejskich i wiejskich (Eckhardt, 2016: 17). Ustawa wprowadzała nowy ład na rumuńskiej wsi. Tradycyjną niską zabudowę zaczęły zastępować bloki mieszkalne, kompletnie niepasujące do tamtejszego krajobrazu. Jak stwierdza Piotr Eckhardt, fizyczne burzenie wiejskiej zabudowy i zastępowanie jej znanymi z miasta blokowiskami było jednym z elementów zakrojonego na szeroką skalę projektu inżynierii społecznej (Eckhardt, 2016: 18). Zmiany dosięgły także Bukareszt, a przyspieszyło je silne trzęsienie ziemi, które dotknęło Rumunię w 1977 roku. Pod pretekstem, iż nowe budownictwo socjalistyczne jest bardziej odporne na zdarzenia sejsmiczne, dyktator rozpoczął destrukcję bukaresztańskich dzielnic, co wiązało się z przymusowym i brutalnym wysiedleniem tysięcy mieszkańców (Eckhardt, 2016: 19). Oprócz budynków mieszkalnych zrównano z ziemią wiele cennych zabytków architektury oraz obiektów kultu religijnego. Ukoronowaniem szalonego planu Ceaușescu miała być budowa Domu Ludowego, znanego dzisiaj pod nazwą Pałac Parlamentu. Ten gigantyczny gmach powstał w latach 1983–1997, a przed jego postawieniem wyburzono kilka kwartałów kamienic.

Do dewastacji krajobrazu naturalnego i miejskiego przyczynił się również tyran Enver Hodża. Przywódca Albanii w ramach tworzenia komunistycznej utopii postanowił wybudować 600 tysięcy bunkrów, które były rozsiane po całym kraju (Kusiak, 2010: 74). Z kolei Tirana miała być miastem idealnym, z zadbanymi ulicami i domami oraz regulowaną liczbą mieszkańców. Pod względem rozmachu inwestycyjnego stolica Albanii wypadła blade na tle Bukaresztu, Warszawy czy Berlina Wschodniego. W mieście brakowało monumentalnych budowli bądź drapaczy chmur. W Tiranie praktycznie nie istniała komunikacja miejska, a posiadanie własnego samochodu było zakazane. By ukazać majestat władzy Hodży, po jego śmierci w stolicy otwarto najdroższy w historii Albanii budynek przypominający piramidę.

Manifestem władzy w okresie istnienia bloku wschodniego były nie tylko inwestycje realizowane w przestrzeniach stolic, ale i nowe miasta budowane całkowicie od podstaw. Najczęściej te samowystarczalne

ośrodki miejskie wznoszono w pobliżu dużych zakładów przemysłowych. Miasta te były robotniczymi rajami, w których funkcjonowały dobrze zaopatrzone sklepy, placówki edukacyjne, szpitale, domy kultury, kina i tereny rekreacyjno-sportowe. Przestrzeń tychże utopii urbanistycznych wypełniały szerokie aleje, place wykorzystywane przy okazji różnych uroczystości oraz liczne tereny zielone z placami zabaw, a nawet wesołymi miasteczkami. Do takich miast można zaliczyć: Dimitrovgrad w Bułgarii, Most w Czechach, Eisenhüttenstadt w Niemczech, Dunaújváros na Węgrzech, Visaginas na Litwie czy Prypeć na Ukrainie. W Polsce ten nurt urbanistyki reprezentują Tychy oraz krakowska Nowa Huta.

## Nowa stolica Bolesława Bieruta

W 1949 roku Bolesław Bierut przedstawił *Sześćioletni plan odbudowy Warszawy*. Jednak zanim do tego doszło, ówczesny prezydent marzył o przeniesieniu stolicy do Łodzi. Wszak zburzona w trakcie II wojny światowej Warszawa kojarzyła się dotąd z kapitalistyczną i sanacyjną przeszłością (Cymer, 2019: 13). Inaczej utożsamiano Łódź, która miała charakter robotniczy. Bolesław Bierut chciał, aby nowa stolica znalazła się w centralnej Polsce i była przynajmniej tymczasową siedzibą rządu, póki Warszawa nie zostanie odbudowana. Prawdopodobnie przeniesienie władzy do Łodzi oznaczałoby śmierć Warszawy, która w przyszłości stałaby się jedynie pomnikiem wojny na wzór francuskiego Oradour-sur-Glane lub hiszpańskiego Belchite. Plany Bolesława Bieruta pokrzyżował Stalin, zlecając pilną odbudowę Warszawy (Skalimowski, 2014: 78). Od tej pory prezydent stał się gorącym zwolennikiem podniesienia oryginalnej stolicy z gruzów. Po latach Władysław Gomułka wspominał, iż Bolesław Bierut nie opowiadał się za zainstalowaniem Rządu Tymczasowego w Warszawie (Skalimowski, 2014: 78). Zatem przyjął on fałszywą postawę, która miała przekonać Polaków do jego troski o stolicę, którą należało odbudować z rozmachem w duchu socrealizmu. Bolesław Bierut kreślił wizję nowej Warszawy, gdzie bogacz i robotnik mają te same prawa (Cymer, 2019: 71). Projekt odbudowy miasta przewidywał wzniesienie licznych osiedli mieszkaniowych dla klasy pracującej oraz całej niezbędnej infrastruktury miejskiej, czyli przedszkoli, szkół, sklepów czy szpitali (Cymer, 2019: 71). Największe obawy wśród architektów budziły plany Bolesława Bieruta dotyczące warszawskiej starówki. Jednakże prezydent nakazał odtworzenie zabytkowych kamienic, ale z nowym wnętrzem, dostosowanym do proletariackich rodzin (Cymer, 2019: 71). W referacie z 1949 roku wyłaniał się obraz Warszawy wypełnionej zespołem placów do zgromadzeń, szerokimi arteriami i monumentalnymi gmachami użyteczności publicznej

(Skalimowski, 2014: 85). Na początku lat 50. XX wieku Bolesław Bierut przeobraził się w „budowniczego Warszawy” i politycznego mecenasa odbudowy stolicy, który chętnie fotografował się na tle odgruzowywanego miasta. Według Andrzeja Skalimowskiego (2014: 87) zaangażowanie prezydenta było widoczne na kilka sposobów. Otóż Bolesław Bierut odbywał szereg spotkań, w których brali udział nie tylko najważniejsi politycy, ale i architekci oraz urbaniści. W ramach tychże spotkań godzinami dyskutowano nad przyszłą zabudową Warszawy, nie zapominając o najmniejszych detalach. Bolesław Bierut organizował również nieoficjalne wyjazdy w teren, podczas których obserwował przebieg prac budowlanych (Skalimowski, 2014: 88). Jak wskazuje Skalimowski, tzw. warszawskość prezydenta była efektem świadomej autokreacji (Skalimowski, 2014: 89). Nie mogąc zrealizować planu przeniesienia stolicy do robotniczej Łodzi, marionetkowy polityk obrał drogę sowietyzacji krajobrazu miejskiego Warszawy, by zdobyć uznanie w oczach Józefa Stalina. Stolica pozbawiona przedwojennego kosmopolitycznego sznytu miała przypominać nie drugi Paryż, a swoją wschodnią siostrę – Moskwę. Za rządów Bolesława Bieruta z wielkoskalowych projektów udało się zrealizować Trasę W-Z i Miejską Dzielnicę Mieszkaniową oraz odbudować Stare Miasto. Monumentalizm w architekturze i urbanistyce Warszawy przerwała śmierć Józefa Stalina i odejście od realizmu socjalistycznego. Sam Bolesław Bierut także nie doczekał całkowitej odbudowy miasta. Nagła śmierć w trakcie wizyty w Moskwie w 1956 roku doprowadziła do zerwania z dotychczasową doktryną budowania, pozwalając na większą wolność i możliwość eksperymentowania z przestrzenią miasta.

## Tysiąclatki Władysława Gomułki

W latach 50. XX wieku w związku z wyżym demograficznym pojawił się problem niedoboru nie tylko mieszkań, ale i szkół. Bez planu budowy nowych placówek szkolnych Polsce groziła w przyszłości zapaść w sektorze edukacji. Ówczesny I sekretarz Władysław Gomułka wykorzystał ten impas w celach propagandowych, zapisując się w historii jako budowniczy szkół. We wrześniu 1958 roku Władysław Gomułka rzucił pamiętne hasło: „Tysiąc szkół na tysiąclecie Polski” (Łopuch, 2014: 116). Był to idealny moment na zaprezentowanie projektu masowego budownictwa szkół, wszak w ten sposób władza mogła przyćmić planowane na 1966 rok przez Kościół katolicki obchody Tysiąclecia Chrztu Państwa Polskiego (Semczuk, 2009: 30).

Przedsięwzięcie potrzebowało zaplecza organizacyjnego i finansowego. Początkowo opiekę nad projektem sprawowało Towarzystwo Popierania

Budowy Szkół, które szybko zawiesiło działalność, przekazując uprawnienia Społecznemu Funduszowi Budowy Szkół, zarządzanemu przez marszałka Sejmu Czesława Wycecha (Waller, 1967: 108). Budowę szkół finansowano z dwóch źródeł. Otóż pieniądze pochodziły ze Społecznego Funduszu Odbudowy Kraju i Stolicy, który wcześniej funkcjonował pod nazwą: Społeczny Fundusz Odbudowy Stolicy, oraz z Funduszu Budowy Szkół Tysiąclecia (Łopuch, 2014: 116) Do programu zgłaszały się miasta szczebla wojewódzkiego, ale i te mniejsze, powiatowe.

Pierwsza „tysiąclatka” powstała w 1959 roku w Czeladzi (Łopuch, 2014: 117). Na otwarcie szkoły przybył osobiście Władysław Gomułka, któremu towarzyszył I sekretarz partii na Śląsku Edward Gierek. Pomiędzy 1959 a 1966 rokiem udało się zbudować około 1400 szkół (Łopuch, 2014: 117). Proces budowania placówek oświatowych przebiegał praktycznie bez zakłóceń, w kraju nie brakowało siły roboczej i materiałów budowlanych. Jednak do historii przeszedł incydent, jaki miał miejsce przy okazji wznoszenia „tysiąclatki” w krakowskiej Nowej Hucie. Na miejscu budowy władze wybrały teren, na którym wierni ustawili wcześniej krzyż, w związku z planowaną w przyszłości budową kościoła (Semczuk, 2009: 31). Decyzja nie była przypadkowa, a nowa szkoła była dobrym pretekstem do odłożenia w czasie budowy ośrodka kultu religijnego. Podczas wznoszenia fundamentów krzyż nadal tam pozostawał. Symbolu religii chrześcijańskiej bronili przede wszystkim robotnicy z pobliskiej huty, którzy starli się z oddziałami milicji (Semczuk, 2009: 31). Mimo ofiar śmiertelnych i wielu rannych budowę kontynuowano, a szkołę oddano po niespełna roku prac (Semczuk, 2009: 31).

„Tysiąclatki” zwane także „szkołami-pomnikami” w kontekście architektonicznym nie były interesującymi obiektami, ale za to bardzo funkcjonalnymi. Proste bryły z dużymi oknami, miały dwa piętra i płaski dach. Szkoły powstawały nie tylko na nowo wznoszonych osiedlach mieszkaniowych, ale i w centrach miast.

Projekt Władysława Gomułka kontynuowano po 1966 roku. Dla I sekretarza budowa szkół była misją, która miała okazać jego troskę o poziom wykształcenia młodych Polaków. Pod tym pretekstem krył się jednak plan przyćmienia obchodów organizowanych przez Kościół katolicki. Taka postawa względem duchowieństwa wzmacniała pozycję Władysława Gomułka, zwłaszcza w gronie „twardogłowych” aparatczyków.

## Edward Gierek. „Zastał Polskę drewnianą, a zostawił murowaną”

Wydaje się, że największą spuścizną architektoniczno-urbanistyczną po zostawił Edward Gierek. W latach 70. XX wieku Polska była wielkim placem budowy dzięki zaciąganym za granicą kredytom (Kędzierski, 2020: 114). Wznoszono monumentalne budynki użyteczności publicznej, które stawały się symbolem władzy I sekretarza, jak choćby Dworzec Centralny w Warszawie czy kompleks wieżowców Intracto w Warszawie, ogromne zakłady pracy pokroju Huty Katowice lub Rafinerii Gdańskiej, a także nowoczesną infrastrukturę kolejowo-drogową w postaci Centralnej Magistrali Kolejowej, Trasy Łazienkowskiej w Warszawie bądź „Gierkówki”, czyli drogi szybkiego ruchu łączącej stolicę z Katowicami. „Oczkiem w głowie” Edwarda Gierka były osiedla mieszkaniowe powstające z wielkiej płyty. W wielu ośrodkach miejskich ówczesnej Polski budowano od podstaw nowoczesne miasta-osiedla, które posiadały własne szkoły, obiekty handlowe, domy kultury, przychodnie i liczne tereny rekreacyjne (Kędzierski, 2020: 114–115).

Edward Gierek, jak stwierdził niegdyś sekretarz generalny partii Sojuszu Lewicy Demokratycznej Krzysztof Gawkowski, „zastał Polskę drewnianą, a zostawił murowaną” (Walaszczyk, 2008). Dążenie I sekretarza do unowocześnienia krajobrazu polskich miast przejawiało się również w stawianiu kolejnych wieżowców. W latach 70. XX wieku, pojawiły się kontrowersyjne pomysły, by pokryć centrum stolicy wieżowcami, a zażytkowe centrum Poznania z licznymi kamienicami wyburzyć w ramach projektu Centrum III, który przewidywał m.in. budowę 100-metrowych wieżowców (Kędzierski, 2020: 115). Wysokościowce zaczęły wypełniać przestrzeń polskich miast, choć były to często „osamotnione” dominanty, niewpisujące się w otoczenie. Warto wspomnieć, iż w „epoce Gierka” rozpoczęto budowę Collegium Altum w Poznaniu, kompleksu biurowo-hotelowego LIM w Warszawie, hotelu Heweliusz w Gdańsku, wieżowca Stalexportu w Katowicach czy wieżowców mieszkalnych Łódzkiej Śródmiejskiej Dzielnicy Mieszkaniowej (Kędzierski, 2020: 116).

Edward Gierek pozostawił po sobie wiele obiektów architektonicznych, które odzwierciedlały jego wizję socjalistycznego i nowoczesnego państwa. Jednak najbardziej utożsamiana z władzą I sekretarza jest wspomniana już „Gierkówka”. Jak wskazuje Stanisław M. Koziarski, w latach 70. XX wieku była to namiastka zachodnich autostrad, ale pozbawiona pasów awaryjnych czy bezkolizyjnych skrzyżowań (Koziarski, 2021: 234). Droga ta była tylko jedną z wielu, które miały w przyszłości opłacać Polskę w ramach planu budowy ogólnopolskiej sieci autostrad (Falkowski, 2012: 85). Tak naprawdę „Gierkówka” nie była nową drogą,



lecz głęboką modernizacją już istniejącego odcinka. Miała ona nie tylko istotne znaczenie komunikacyjne, wszak łączyła Warszawę z największym regionem przemysłowym kraju, ale i była odpowiedzią na rozwijający się transport indywidualny. Do prac nad „Gierkówką” przystąpiono w 1972 roku, a sama budowa miała zostać zakończona cztery lata później. Propagandowa inwestycja była obarczona wieloma problemami. Przede wszystkim brakowało materiałów do budowy, specjalistycznego sprzętu oraz wykwalifikowanych pracowników (Jaremczak, 2012). Istniało ryzyko, że droga szybkiego ruchu nie będzie oddana na czas, dlatego zdecydowano się zmobilizować żołnierzy Ludowego Wojska Polskiego, którzy stanowili łatwo dostępną, tanią i zdyscyplinowaną siłę roboczą (Jaremczak, 2012). Uroczystego otwarcia pseudoautostrady, łączącej Warszawę z Będzinem, dokonał Gierek w 1976 roku. Liderowi towarzyszył premier PRL Piotr Jaroszewicz, minister obrony narodowej Wojciech Jaruzelski, urzędnicy i wojsko. Po oddaniu do użytku „Gierkówka” okazała się drogą pełną usterek, z rozsypującą się nawierzchnią i grożącymi zawaleniem wiaduktami (Haładyj, 2020). Droga licząca prawie 300 kilometrów miała mało wspólnego z niemieckimi czy amerykańskimi autostradami, o czym świadczył brak odpowiedniej infrastruktury – parkingów, hoteli, restauracji, a nawet stacji paliw.

## Ministerialne ambicje

Swoją władzę poprzez projekty architektoniczne umacniali również ministrowie. Jednym z bardziej monumentalnych obiektów, który pozostawił po sobie komunistyczny dygnitarz, jest Dom Rybaka we Władysławowie. Budynek z lat 50. XX wieku powstał na zlecenie ówczesnego ministra żeglugi Mieczysława Popiela. Według Anny Cymer (2000), Dom Rybaka, który oryginalnie przeznaczono na hotel, jest przykładem architektury socrealistycznej, nawiązującej do stylu renesansowego z arkadowymi podcieniami, paradnymi schodami, dwuspadowym dachem i wysoką wieżą. Gmach, w którym obecnie funkcjonuje urząd miasta, zdecydowanie dominuje w krajobrazie nadmorskiego kurortu, wypełnionego niską zabudową willową i usługową.

W przypadku ministra budownictwa i przemysłu materiałów budowlanych Stanisława Kukuryki politycznym manifestem okazał się zespół osiedli Lubelskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Polityk umacniał swoją pozycję dzięki wielkim inwestycjom mieszkaniowym, zanim jeszcze objął ministerialny stołek w rządzie Wojciecha Jaruzelskiego. Stanisław Kukuryka, zostając pierwszym prezesem Lubelskiej Spółdzielni Mieszkaniowej w latach 50. XX wieku, zasłynął jako sprawny i przedsiębiorczy administrator, który nie obawiał się eksperymentów architektoniczno-

-urbanistycznych. W czasie jego rządów udało się wznieść kilka osiedli mieszkaniowych: osiedle im. Adama Mickiewicza, osiedle im. Juliusza Słowackiego, osiedle Piastowskie, osiedle im. Henryka Sienkiewicza, osiedle im. Zygmunta Krasińskiego, osiedle im. Marii Konopnickiej oraz osiedle im. Bolesława Prusa (Gnot, Ciechan, Demidowski, Zugaj, Sachadyn, 1977: 9). Interesująco prezentowało się przede wszystkim osiedle im. Juliusza Słowackiego, które zaprojektowało małżeństwo Hansenów. W jego ramach zbudowano 18 budynków mieszkalnych, przy czym główny trzon stanowiły bloki 4-piętrowe, które były położone półkolistnie (Gnot, Ciechan, Demidowski, Zugaj, Sachadyn, 1977: 11). Na osiedlu nie zabrakło infrastruktury rekreacyjnej, przedszkola, apteki, małego centrum handlowego i targowiska. Jednakże wyznacznikiem osiedla Hansenów była lokalizacja bloków, które znajdowały się pośród zieleni (Gnot, Ciechan, Demidowski, Zugaj, Sachadyn, 1977: 11). Według Anny Cymer było to pierwsze osiedle w Polsce, reprezentujące utopijną wizję Oskara Hansena zwaną: Linearny System Ciągły (LSC) (Cymer, 2019: 191). Pozostałe osiedla Lubelskiej Spółdzielni Mieszkaniowej posiadały inne oryginalne elementy architektury, m.in. fasady bloków na osiedlu Krasińskiego zyskały malowidła (Gnot, Ciechan, Demidowski, Zugaj, Sachadyn, 1977: 11). Kilkadziesiąt tysięcy osób zamieszkiwało lubelskie osiedle, które tak naprawdę było samodzielny i samowystarczalnym miastem-osiedlem, położonym w atrakcyjnej części Lublina, gdzie dominowały wzgórza i doliny. W tzw. Nowym Lublinie zorganizowano także życie mieszkańców osiedli, którzy mogli korzystać z domu kultury, osiedlowych klubów, biblioteki i czytelnicy, szkoły językowej czy kawiarni. Z pewnością Lubelskie Osiedle Mieszkaniowe było sukcesem Stanisława Kukuryki i utorowało mu drogę do dalszej politycznej kariery w Warszawie.

## Podsumowanie

Współcześni rządzący nadal umacniają swoją władzę poprzez megalomańskie projekty architektoniczne i urbanistyczne. To zjawisko dotyczy nie tylko reżimów totalitarnych, ale i państw uważanych za demokratyczne. Jednym z takich przykładów jest Brasilia, stolica Brazylii, wybudowana w 1960 roku. Miasto wzniesione pośrodku amazońskiej dżungli okazało się urbanistyką porażką. Tragedią Brasili jako utopii zrealizowanej było wyeliminowanie spontaniczności. Zygmunt Bauman w *Globalizacji* przywołał termin *brasilitis* ukuty przez Brazylijczyków (Bauman, 2000: 54), określający „nowotwór” toczący przestrzeń miejską Brasili, objawiający się brakiem tłumów oraz anonimowością miejsc (Bauman, 2000: 55). Projektanci zadbali, by przyszli mieszkańcy stolicy

nie widywali się zbyt często „twarzą w twarz”. Manifestowanie demokracji za pomocą architektury nie powiodło się także w Gruzji. Otóż w 2012 roku przeniesiono siedzibę gruzińskiego parlamentu z Tbilisi do nowego gmachu w Kutaisi. Efektowny budynek zbudowany za 80 milionów dolarów amerykańskich pełnił swoją funkcję jedynie przez siedem lat, po czym parlament powrócił do stolicy kraju.

W Polsce po 1989 roku również nie brakuje przykładów mariażu władzy i architektury. Dwa kontrowersyjne projekty pojawiły się w trakcie rządów Prawa i Sprawiedliwości. Otóż w 2019 roku premier Mateusz Morawiecki poparł pomysł Jana Pietrzaka dotyczący wzniesienia łuku triumfalnego w Warszawie (Urzykowski, 2019). Kontrowersyjna idea zbudowania wysokiego łuku na Wiśle nie spotkała się z przychylnymi opiniami mieszkańców stolicy, jak i krytyków architektury. Ostatecznie zrezygnowano z postawienia obiektu upamiętniającego Bitwę Warszawską. W grudniu 2021 roku polski rząd ogłosił zamiar odbudowania Pałacu Saskiego w stolicy. Pomysł również nie spodobał się architektom oraz historykom sztuki. Mimo to trwają prace przygotowawcze, a pałac ma stanąć na placu Piłsudskiego do 2030 roku.

Architektura i urbanistyka bywają symbolami władzy. Budowa obiektów służących pozornie wszystkim obywatelom może być pewną formą politycznej autokreacji. Takie budowle, choć zbyt kosztowne i zbyt monumentalne, a czasami nawet kiczowate, spełniają swoje określone zadania w przestrzeni miast. Nie można tego powiedzieć o obiektach wznoszonych tylko i włącznie po to, aby podkreślić symbolikę władzy m.in. pomnikach, wieżach, kolumnach czy mauzoleach, do budowy których często używa się marmuru lub złota.

## Bibliografia

- Bauman Z., 2000, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Przeł. E. Klekot, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cymer A., 2019, *Architektura w Polsce 1945–1989*, Warszawa, Centrum Architektury.
- Cymer A., 2000, *Sposób na niepogodę: nadmorskie zabytki*, <https://culture.pl/pl/artykul/sposob-na-niepogode-nadmorskie-zabytki> [dostęp: 4.06.2022].
- Eckhardt P., 2016, *Przestrzeń i architektura jako obraz doktryny politycznej. Przykład państw socjalistycznych*, „Miscellanea Historico-Iuridica”, t. 15, z. 2, s. 17–19.
- Falkowski M., 2012, *Geopolityka autostrad*, „Zeszyty Naukowe WSOWL”, nr 3(165), s. 85.
- Gnot L., Ciechan S., Demidowski L., Zugaj Z., Sachadyn M., 1977, *Nowy Lublin. Osiedla LSM*, Lublin, Wojewódzki Ośrodek Informacji Turystycznej/Lubelska Spółdzielnia Mieszkaniaowa.

- Haładaj T., 2020, *Symboliczny koniec starej – niedobrej – gierkówki*, <https://czestochowa.wyborcza.pl/czestochowa/7,84749,26423615,haladyj-symboliczny-koniec-starej-niedobrej-gierkowki.html> [dostęp: 2.06.2022].
- Jaremczak A., 2012, *Droga do modernizacji: 36 lat stuknęło gierkówce*, <https://forsal.pl/artykuly/655945,droga-do-modernizacji-36-lat-stuknelo-gierkowce.html> [dostęp: 2.06.2022].
- Kędziński M., 2020, *Za dobrzy na PRL. Wybrane koncepcje polskich architektów i urbanistów w latach 1970–1989*, w: D. Bazuń, R. Domke, M. Kwiatkowski, red., *Meandry modernizacji*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 114–123.
- Koziarski S.M., 2021, *Potencjał ludnościowy miast a sieć autostrad i dróg ekspresowych w Polsce*, „Czasopismo Geograficzne”, nr 92(2), s. 217–256.
- Kusiak J., 2010, *Tyrania w Tiranie. Socjalistyczna utopia i miejska rzeczywistość*, „Prawo do Miasta”, nr 11–12, s. 70–80.
- Łopuch M., 2014, *Szczecińskie szkoły tysiąclatki*, „Przegląd Zachodniopomorski”, r. 29(58), z. 2, s. 116–117.
- Piątek G., 2020, *Najlepsze miasto świata. Warszawa w odbudowie 1944–1949*, Warszawa, Wydawnictwo WAB.
- Semczuk P., 2009, *Szkolne tysiąclatki*, „Newsweek”, 10.05.2009, s. 30–31.
- Skalimowski A., 2014, *Budowniczy stolicy. Warszawski mecenat Bolesława Bieruta w latach 1945–1955*, „Pamięć i Sprawiedliwość. Pismo naukowe poświęcone historii najnowszej”, nr 2(24), s. 78–89.
- Sudjic D., 2017, *Język miast*, Kraków, Karakter.
- Urzykowski T., 2019, *Morawiecki chce zbudować w Warszawie luk triumfalny*. „Obiecuję, on stanie w krótkim czasie” ([warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,25440598,morawiecki-chce-zbudowac-w-warszawie-luk-triumfalny-obiecuje.html](https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,25440598,morawiecki-chce-zbudowac-w-warszawie-luk-triumfalny-obiecuje.html)) [dostęp: 22.06.2022].
- Walaszczyk M., 2008, *Prawdziwa historia Gierkówki*, <https://wiadomosci.dziennik.pl/historia/ludzie/artykuly/426846,edward-gierek-w-internetowym-zakatku-sld.html> [dostęp: 22.06.2022].
- Waller M., 1967, *Szkoły Tysiąclecia na Ziemiach Zachodnich*, „Przegląd Zachodni”, nr 1, s. 108–118.
- Złowodzki M., 2020, *O architekturze budynków biur w Moskwie*, „Teki Komisji Urbanistyki i Architektury”, t. 48, s. 49–72.

.....

Maciej Kędziński – dr, absolwent studiów doktoranckich na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2020 roku współpracuje jako pracownik dydaktyczny z Instytutem Kultury Europejskiej UAM w Gnieźnie (w latach 2016–2020 afiliowany jako doktorant w IKE). W latach 2016–2018 wykonawca grantu NPRH. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na problemach krajobrazu miejskiego i estetyki miejskiej, szczególnie w kontekście roli zieleni publicznej w mieście. Autor artykułów naukowych i popularnonaukowych w czasopismach („The Polish Journal of Aesthetics”, „Polish Journal of Landscape Studies” czy „Studia Europaea Gnesnensia”) oraz artykułów w monografiach pokonferencyjnych (seria „Architektura Miast”).

.....



Silvia Letavajová

Constantine the Philosopher University in Nitra

 <https://orcid.org/0000-0003-1448-5830>

Michal Kurpaš

Constantine the Philosopher University in Nitra

 <https://orcid.org/0000-0002-6119-5564>



Studia Ethnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.04>

## Language as an ethno-identification sign of the German minority in the upper Nitra in the context of historical and social changes\*

**Abstract:** Some Germans are among the traditional national minorities in Slovakia. Their ancestors came to this territory from the 13th century onwards, mainly as miners. One of the locations where they settled was the upper Nitra and the surroundings of Nitrianske Pravno. Until the late 1940s, the German population had a majority representation in these municipalities. Due to the political and social changes after the Second World War, when they were displaced, their numbers are radically reduced and the ethnic identity is also weakened. The study focuses on historical and social changes that condition the ethnicity of this minority community. It focuses on the elements by which the Germans in the upper Nitra declare their togetherness and difference from the majority population. We pay particular attention to language as one of the essential components of ethnic identity, its practice and significance in the self-identification of the German minority. The main methodological procedure is a biographical and oral history interview, conducted with respondents from the municipalities of Nitrianske Pravno, Malinová, and Tužina in 2022.

**Keywords:** German minority, upper Nitra, language, ethnicity, German dialect

**Słowa kluczowe:** mniejszość niemiecka, górna Nitra, język, pochodzenie etniczne, gwara niemiecka

.....

The ethnic diversity of Slovakia's population is conditioned by historical development but also by modern processes. It is shaped by different geographical, economic, political, cultural, and social factors. In the context of ethnic minority communities, we tend to talk about traditional and new minorities in Slovakia (Letavajová, 2019). Among the traditional, so-called autochthonous, minorities whose presence on the territory of Slovakia is long-term and continuous are Germans (also called

---

\* The study was created thanks to the support of the grant scheme VEGA 1/0127/21 *Etnokultúrne aspekty nemeckého minoritného spoločenstva s prihliadnutím na fenomén baníctva na hornej Nitre* (Ethnocultural aspects of the German minority community, taking into account the phenomenon of mining in the upper Nitra).

Carpathian Germans). German colonists came to Slovakia in several waves from the 13th century onwards and settled mainly in Bratislava and its surroundings, in Spiš and in the localities of central Slovakia, the collective historical name of which is Hauerland. Kremnica, Handlová, Veľké Pole, and Nitrianske Pravno became the main centres of the Hauerland area, which included a total of 24 towns and villages. The German population was the majority here until the late 1940s. The possibilities of their minority development and self-realization were significantly weakened. Primarily by political decisions and legislative measures against minorities after the Second World War, which resulted in the expulsion of Germans from Slovak territory. Self-sufficiency in satisfying economic, cultural, social, and emotional needs was significantly limited and reduced in their case. Ladislav Lenovský (2014: 7) defined it as key to the survival of ethnic communities. Since this period, we have noticed a significant demographic decline of the German population, the weakening of ethnic identity, assimilation tendencies, the disappearance of cultural traditions in many areas, including language, the disintegration of traditional communities and the gradual cultural and physical extinction of the minority.

## Objectives and methodological procedures

The main goal of the presented study is to clarify the factors that shape and condition the ethnic identity of Germans in the upper Nitra region. We will follow the elements on the basis of which Germans declare their ethnicity. We will focus on their development in the context of historical and social changes, the most significant of which took place in the late 1940s and early 50s. We will pay particular attention to language as one of the most important components of ethnicity. We will try to interpret its significance for the ethnic identification of members of the German minority, record its use and status since the early 1950s, and clarify the reasons for changes in the present.

We will investigate the issue of language as an ethno-identification sign of the German minority in the upper Nitra. We will use biographical and oral history interviews, which we conducted in 2022. We conducted field research in three localities of the upper Nitra region – in the town of Nitrianské Pravno (today it also includes the villages of Solka and Vyšehradné) and the villages of Malinová and Tužina. We conducted the interviews in the Slovak language, in the case of specific terminology also in the German language. In total, we spoke with 17 respondents (5 men and 12 women) born between 1931 and 1965. From the point of view of the breakthrough events after the Second World War, we can divide

the respondents into two categories. We classify the oldest of them into the so-called generation of experience (Kreisslová, Nosková, 2022: 50). It means that they remember the post-war events based on their own experiences. Nine respondents born between 1931 and 1939 survived the post-war events and resettlement of the German population during their childhood. The generation of respondents born after the war is represented by 6 respondents (born between 1950 and 1965). The respondents come from families where both parents were German (11 persons) and from mixed German-Slovak families (4 persons). Another 2 respondents (born in 1965 and 1969) are partners of persons of German origin, but they themselves are of Slovak origin. There were also three married couples among the respondents. Two of them with both spouses of German origin and a single mixed German-Slovak married couple. The remaining respondents were not related by blood or marriage, but many of them knew each other. We obtained respondents on the basis of a recommendation from local authorities. They were the mayors of the investigated localities and representatives of local cultural associations based on the ethnic (German) principle. Subsequently, we used the so-called snowball method, that is, obtaining respondents by the recommendation of persons with whom we have already conducted an interview.

Respondents of both groups interpreted the investigated events and relationships differently and attributed different meanings to them. Their interpretations of past and present events were conditioned not only by their own experiences, but also by intergenerational transmission. It was about passing on the experiences of their parents and grandparents, as well as sharing the experiences of their children and grandchildren. We obtained the necessary information from telling their life stories, capturing their memories of childhood, adolescence, adulthood, and the old age. We recorded their interpretation of past events and current conditions. The main areas of the conversation were focused on ethnicity, language and its ethnic contexts. We were interested in how the Germans self-identified, how the Slovak population perceived them, and which elements of their difference they considered the most significant. We tried to find out what role language played in their self-identification as an ethnic group. We focused on the ways and environments in which language acquisition took place during their lives (mother tongue – German dialect, Slovak language, written German), on possibilities and opportunities for practicing the language, on regional language specifics, on local relations influenced by ethnicity and linguistic differences of groups. It was also important how the respondents



look at breakthrough historical events that affected their minority status, the use of the minority language and how they evaluate its current state.<sup>1</sup>

The respondents approached the interview voluntarily and willingly. Several had the need to talk in detail about the events and name their actors. Some of them initially resisted the interview for several reasons. They were shy to talk in front of a stranger. This gap was bridged after a more thorough presentation of the researcher as a person and their home university. Another element was the feeling that as persons they were of little significance in terms of research. At the same time, they recommended us to other people “who know more to talk about it.” During the interview, the silence or reluctance of the respondents to talk about some specific topics also proved to be serious. It was related to having a guilty conscience, a feeling of guilt. They tried to forget some events and not talk about them. They especially avoided talking about concentration camps, about informers, especially if these persons were still alive or their descendants were alive. They feared that bad relations would be renewed.

## Theoretical aspects of ethnicity and language

Social or group identity affects the way of looking at oneself and others, collective belonging and, conversely, difference from other groups. One's own group is defined by the agreement of its members, and members of other groups are defined, on the contrary, by its difference. Group identity is conditioned by the similarity of individuals in several areas. One of the elements that create and consolidate group identity is ethnicity. Ethnicity is explained by several theories. Primordialist (essentialist) conceptions understand ethnicity as an essence, a basic human characteristic and heritage that an individual acquires automatically by birth. This approach views ethnicity as a static phenomenon, unchanging over time. Ethnicity is defined here on the basis of common history, territory, culture, and language, as well as religion, norms, values or ethnic naming (Ondrejovič, 2008).

This exclusive view of ethnicity was overcome and replaced by the concept of modernism (constructivism, situationalism). Modernism perceives ethnicity as a dynamic social phenomenon, dependent on the situation, circumstances, constantly shaped by social interactions. Ethnic identity is a matter of emotions, it is never finished, it is constantly maintained, reformed, but also questioned. The individual chooses or

---

<sup>1</sup> The respondents' statements are presented in italics in the text and identified based on the respondents' gender and the year of birth.

creates it him-/herself. The focus of this approach is on borders (cultural, political, real spatial, and symbolic), their subjective marking, maintenance, and transgression. Boundaries between groups are variable, their importance fluctuates depending on social contexts, they can change, shift or disappear completely (Bačová, 1976; Mann, 2006: 64). Frederik Barth (1969) states in his work that ethnicity expresses the emphasis and meaning attributed by members and non-members of the group to the differences of the group and the consciousness of difference. When groups come into contact, they are defined and demarcated. He calls this delimitation ethnicity. Groups use anything from biological traits such as hair or skin colour to religious observances to traits such as favourite foods or hairstyles as a demarcation tool.

Several factors affect the change of ethnic identity and ethnic structure of the population in time and space. Internal factors originate from a specific individual or ethnic community, external factors are determined by the surrounding environment. These include, for example, intergenerational assimilation, the size of an ethnic group, significant linguistic differences or mobility. The vitality of an ethnic group is also determined by social factors, for example economic status, the position of the language in the community and society, institutional support, implemented for example through educational institutions, also policy towards national minorities (Majo, 2014: 50–151; Botík, 2007). Political decisions in relation to national minorities can cause sudden changes in their development. We can refer to these processes as ethnotransformative. One of the most important elements of ethnicity is language. The close connection between language and ethnic identity is also discussed by Wilhelm von Humboldt, who considered language to be an external manifestation of national mentalities. According to him, people who use the same language create a similar subjectivity or worldview (Humboldt 2000 according to Laşak-Gaidoş, 2008: 390–391). Leoš Šatava (2013) perceives language as the main sign of ethnicity and considers it the “cultural capital” of the ethnic community.

The importance of language in the awareness of group identity and ethnicity results from its own essence. Language is not only a means of communication and does not only serve to exchange information, it is a tool of social interaction, it connects members of individual groups. Language strengthens solidarity, creates and strengthens social relations, relies on the participation of group members in common knowledge and common memory, created and reproduced by speaking in a common language. From this point of view, the mother tongue is especially important (Assman, 2001: 122). In the environment of minority communities, the mother tongue is an important ethno-identification and ethno-differentiation tool, its knowledge is an integration, socialization,

and enculturation factor (Lenovský, 2018: 245–246). It constructs the consciousness of origin and group belonging, it also plays a key role in the perception of the group by outsiders (Fishmann, 1999). Richard Jenkins (1997) understands language as a subjective means that facilitates group formation.

## Historical development and ethnicity of the German minority until the late 1940s

The arrival of Germans in the Hauerland and within it also in the upper Nitra region was stimulated by the wealth of precious metal ores, especially gold. German settlers from the central Slovak region, or directly from German lands were invited to mine it (Žabenský, 2022: 209; Žudel, 2010: 118). The centre of upper Nitra became the city of Nitrianske Pravno (*Deutsch Proben*, also recorded as *Aranprouwna* – Golden Pravno in 1413). Nitrianske Pravno is mentioned as early as 1337, when gold diggers obtained privileges in the upper Nitra. Gold mining was also the impetus for the founding of the nearby villages of Pravenec (*Possessio Prona*), Solka (*Bettelsdorf*), Vyšehradné (*Beneschau*, *Majzel*), Klačno (*Gaidel*), Chvojnica (*Fundstollen*), Tužina (*Schmiedshau*), and Malinová (*Cach*, *Zeche*) (Lacko, 2009a: 16; Ďurkovská, 2007: 5; Pöss, 2002). We also assign the population of three municipalities of the Turiec region to the Pravnian Germans. These are the municipalities of Hadviga (*Hedwig*), Briestie (*Bries*) and Vrísko (*Münnichweis*), whose inhabitants were mainly engaged in agriculture. Gold panning attracted here not only miners, but also craftsmen and buyers. Thanks to the gold yields, Nitrianske Pravno and the surrounding villages prospered. The number of their inhabitants constantly increased. The development of the city is also evidenced by the extraordinary size of its square, which is still one of the largest of its kind in Slovakia (Horváthová, 2002: 35–39). From the 17th century on, the gold mining ceases. The local population gradually switches to agriculture, livestock breeding and craft production. Among the trades, furriers, drapers and tailors were the most important. Later, butchers, tailors, blacksmiths and masons joined them. In Vyšehradné, the population was also engaged in stonework (Žabenský, 2022: 214; Geschwandtner, 2018a: 106–108, 125).

Until the mid-20th century, the German population was the absolute majority in these localities. According to data on the ethnic structure of the population from 1880 (the main criterion was the introduction of the mother tongue), German ethnicity represented 91.3% of the population of Nitrianske Pravno, 92.4% of Vyšehradné, 92.4% of Tužina and

94.5% of Malinová. The share of the German population in Solka was 85.2% (Statistical Office of the Slovak Republic). As a result of Magyarization pressures between 1880 and 1910, we note a partial decrease in the number of the German-speaking population, which mainly affected urban environments. In 1910, out of the total number of 2,366 inhabitants of Nitrianske Pravno, 1,996 persons registered as German language and nationality, 266 persons as Slovak and 131 persons as Hungarian (Statistical Office of the Slovak Republic). From the population census in 1930, we learn that the proportion of the German population in Nitrianske Pravno was 67%, in Vyšehradné 99.6%, in Tužina 96.3% and in Malinová 93.6% (Geschwandtner, 2018c: 133; Lacko, 2009: 30; Pöss, Fišo, 2015: 28–42; Geschwandtner, 2018b: 62).

Germans in the researched area identified themselves and still identify themselves through the ethnonym *Germans*, or *Carpathian Germans*. All respondents referred to local affiliation also when categorizing their own group. They considered themselves *the inhabitants of the Hauerland* or *the Hauerland Germans*. Identification with the specific villages in which they live was also significant. They derived their name from the German name of the village or its dialect, for example, *Cachovci* (inhabitants of Malinová), *we speak Cachovsky* (dialect of Malinová), *we speak Pereščaf* (dialect of Solka).

At this point, it is also interesting to mention the designation that fellow Slovak citizens use in relation to the local German population. The German population is referred to simply as *Germans*. However, some of them were named as *echt Germans* (real, right Germans). Slovaks linked this characteristic to the fact that they proudly claimed to be of German origin, they came from families where both parents were German, they spoke a German dialect, and they are more prosperous:

*They were divided into echt Germans. The others were softer and more normal like the Slovaks. But they spoke in Cach language. In these families, Cach language is spoken from morning to night. They were richer, a little superior. Their parents wanted them to marry Germans, that was important for echt Germans. (A woman, born 1965)*

The identity and ethnic consciousness of the Germans was based on group belonging and difference from the majority of the Slovak population. The differences between the Germans and Slovaks up to the mid-20th century were declared by the interviewed respondents based on the example of several elements. They derived the identity of Germans on the basis of bloodline, namely, the fact that their parents, grandparents, and other ancestors were of German origin. Family genealogical lines are evidenced in this environment mainly by surnames. Relics in the

form of German surnames prevailed here until the mid-20th century. Diener, Diera (Dürer), Elischer, Ergang, Filkorn, Greschner, Hanesch, Kasper, Kotschner, Köbeling, Krebes, Kurbel were among the most widespread in Nitrianske Pravno (Geschwandtner, 2018a: 104). It is clear from the statements of our respondents that even when it comes to first names, they were numerous, especially the names of German origin, for example: *Alfred, Elfrída, Joachim, Edita, Manfréd, Ferdinand, Františka, Johana, Gerlinda, Vilhelm, Ernesta, or Matilde.*

Another sign that conditioned the awareness of the difference between Germans and the Slovak population (partly also the differences among Germans themselves) was social status and socio-professional classification. The Germans in the upper Nitra originally belonged to miners, later they made a living from agriculture and craft production. Within the local community, many of them had a higher social status. This social status also determined differences in material culture, for example in clothing or housing. The clothing culture of the local Germans, influenced by the urban fashion of other German mining towns in central Slovakia, was maintained here until the middle of the 19th century. From the first half of the 19th century, a festive women's cap (*zlatohlav, koké*, embroidered with gold thread) also appeared among the clothing items. In this environment, it spread under the influence of rich artisan and middle-class families who accepted the Biedermeier influence. Men's clothing throughout Hauerland was influenced by miners' ceremonial clothing (Richter, Géczyová, 2018: 188, 193; Horváthová, 2002: 65). *Everyone was well-groomed, walking around the house in shoes. They wore such work clothes.* (A woman, born 1965). The richest Germans built their homes closer to the town centre, by the square, used higher quality materials and procedures, and built them on the model of German countries. A higher social status was also attributed to the city of Nitrianske Pravno itself and its population, which, compared to the surrounding German villages, was understood as lordly, bourgeois. *They said: Ich ge ad štót – I'm going to the city. These townspeople were so superior, they were proud of it. Pravnians have always been something better.* (A man, born 1931).

Germans from the upper Nitra professed the Catholic faith, as did the Slovak population in the region. Among the surveyed municipalities, in 1910, Roman Catholics had the largest representation in Solka (99.3%) and the smallest in Tužina (82.5%), where 23 residents of the Jewish faith also lived (Statistical Office of the Slovak Republic). Differences between Germans and Slovaks were declared in piety and degree of religious practice. Germans were considered more pious, they went to church more. The togetherness of the German ethnicity was also strengthened

by joint services in the German language, which were held until the mid-20th century.

However, the most striking feature of the difference of the Germans was the language itself. When asked who respondents are and how they differ, language was the first element they referred to. The dialect of the Hauerland Germans was surrounded by the majority Slovak language and underwent a separate linguistic development. Its basis was the mother tongue, which the German colonists brought with them from their homeland. From a dialectological point of view, their language belonged to Upper German (*Oberdeutsch*), Silesian, and Bavarian dialects (Horváthová, 2002: 38; Richter, Géczyová, 2018: 206). The local German language was also referred as Handrbul and its speakers Handrbulci (Rapant, 1954 according to Geschwandtner, 2018a: 87–120). However, we did not encounter this designation in the field.

This German dialects were used to communicate not only in their home environment, but also within the local community, as these were predominantly German villages. Despite the small distance, there were observable differences in the dialects of individual villages around Nitrianské Pravno. They mainly concerned the phonetic and phonemic aspect (Richter, Géczyová, 2018: 206). One of the respondents (a woman, born in 1956) describes the differences as follows:

*Each village negotiated differently. They said “V” in Klačno and “B” in Solka. They had many soft consonants. Solka was “Bettlsdorf”, in our dialect “Pereščaf”, so the dialect was called “pereščaferich”. The Pravnian dialect was called “promrešt”, in Malinova it was “po cachovsky”. By the accent, they already knew on the bus who was from which village. Germans learned the dialect in a natural home environment.*

Other respondents says:

*We were born in a German family. We speak German from the cradle up to now. (A man, born 1931)*

The local German population acquired contact with the standard written German language through school education. Until the Austro-Hungarian Compromise in 1867, German was the main language of education in the entire territory of Slovakia. At the end of the 19th century, under the pressure of Magyarization policy, it was replaced by Hungarian and German became a foreign language (Plewnia, Weger, 2008: 250 according to Richter, 2017: 7). The process of Magyarization (also called: Hungarization) affected all strata of the population, including the German population. The Hungarian government perceived education as one of the most effective tools of assimilation policy. Aponnyi's laws in 1907

completed the process of nationalization and Magyarization of public education. The aim of the measures was to create a monolingual Hungarian political nation. Non-Hungarian children had to learn to express their thoughts in the Hungarian language both orally and in writing by the fourth grade. It was very difficult for children who did not know Hungarian at all before starting school (Jurišcinová, 2017: 147).<sup>2</sup> For the current generation of Germans, the memories of Magyarization have been preserved only in the form of fragments. They mentioned that their parents had to speak Hungarian at school, but they spoke a German dialect at home. During the first Czechoslovakia, vernacular schools in the native language were restored. School education had the same development in the examined municipalities. In Nitrianske Pravno, there was a girls' and a boys' school with classes in German language. After the establishment of the Republic, the school board decided on teaching in German and in the first and second grade, children were obliged to learn to read and write in Hungarian and Slovak. Since 1924, a minority Slovak school was also established in the town (Husárová et al., 2018: 282). Documents about the existence of a school with German as the language of instruction come from the beginning of the 19th century in Malinová (Lacko, 2009a: 23). Since 1918, the school taught in German and Slovak, and in the 1930s in German (Lacko, 2009b: 39). During the Second World War, the German school was closed and replaced by a Slovak one (Richter, 2017: 11). In 1942, a German kindergarten was also established in the village (Lacko, 2009c: 84). In the 19th century, there were three elementary schools in Tužina with German as the language of instruction. Since the Hungarianization of education in 1907, they taught in Hungarian, and after 1945 in Slovak (Škultétyová, 2018: 134).

Children from German families first met Slovak at school and through Slovak peers on the street. *Nobody. The whole village did not speak Slovak. The teacher wrote me a report card: To repeat the class due to lack of knowledge of the language of instruction.* (A man, born 1936). Contact with the majority Slovak language was closer in mixed Slovak-German families, where several communication models worked. According to the statements of the respondents, the most common was the bilingual model, when the spouses spoke to each other in Slovak and to the children in their own mother tongue.

---

<sup>2</sup> The issue of Magyarization is very important from the point of view of shaping the linguistic identity of the Germans in the upper Nitra. For more on Magyarization policy and the development of education in Slovakia, see for example Potemra (1990, 1978), Pšenak (2012), Gabzdilová (2014).

## Language and ethnicity since the Second World War

The continuum of development of the German national minority in Slovakia was interrupted by the events of the Second World War. Some of the local Germans sympathized with Nazi Germany, while others, on the contrary, joined the side of the partisans fighting against the German troops. The same was true in the upper Nitra. In Malinová 120 inhabitants and 25 people from Nitrianske Pravno joined the resistance fighters. Several Germans from Klačno and Malinová distributed communist leaflets in the German language (Gabzdilová-Olejníková, Olejník, 2004: 32; Geschwandtner, 2018d: 135). In Malinová, where there was a large number of German anti-fascists, a total of 42 people were detained in October 1944 and dragged to the German concentration camps (Lacko, 2009c: 46–47).

In 1944, out of fear of the advancing Soviet army, Germany ordered the evacuation of members of German minorities from the territory of Slovakia. Between September 1944 and May 1945, approximately 120,000 people were evacuated from Slovakia in this way (Botík, 2007). Voluntary evacuation, which was used by about 5,000 Germans from Nitrianske Pravno, began in January 1945. In March, mandatory evacuation was ordered, due to which another 2,000 Germans left the region. Those who refused the displacement fled to the mountains. A total of 15,000 people were evacuated from the Nitrianske Pravno area. In the first stage, school-age children who had to survive the danger in the western Sudetenland were pushed aside. The next deportation concerned women, in particular women with small children, and the elderly, and finally, in the last wave, the German population was to be transferred to a German training camp (Geschwandtner, 2018c: 133–138).

In the post-war period, the position of the German population was radically changed by the decrees of President Beneš (1945). Their goal was to rid Czechoslovakia of the Germans, based on the principle of collective guilt, by confiscating their citizenship and property and their mass displacement to the American and Soviet occupation zone in Germany, which were adjacent to Czechoslovak border. The internment of Germans took place immediately after the advancing armies crossed the border. The Slovak population was supposed to move into the depopulated dwellings after the Germans. In this way, the possibility of settlement for up to 10 thousand people appeared in the upper Nitra. Previously evacuated Germans upon their returning home after the war found their homes already occupied. Many of them were immediately detained and interned in camps. The Germans in the upper



Nitra were concentrated in a labour camp in Nováky,<sup>3</sup> where they were to remain until deportation. The camp had been established during the Slovak State (1939) and in terms of its capacity was one of the largest in Slovakia. Anyone who did not obtain state citizenship had to leave the Republic. Many looked for a solution in concluding a marriage with a Slovak citizen, others tried to transfer the property to relatives of Slovak nationality (Geschwandtner, 2018c: 133–138; *Tábor nútených prác v Novákoch* [1948–1951], 1998: 9). Residents from the nearby villages of Lazany, Poruba, Čičmany, Fačkov, and Podhradie, as well as from the Orava region, moved to the displaced German houses in Nitrianske Pravno and the surrounding area. In addition to Slovaks, Slovak repatriates from Romania and Hungary also settled here.

These events caused a radical reduction of the German population in Slovakia. While in 1930 they made up 4.6%, according to the first post-war census in 1950, their share decreased to 0.15% (Gabzdilová-Olejníková, Olejník, 2004: 153). The ethnic composition of the population also changed in the investigated municipalities. The German population, which had been predominant until then, suddenly became a minority. For example, in 1946 there were already 980 Slovaks, 552 Germans, 6 Czechs, 3 Ruthenians, 2 Hungarians and 2 Jews living in Nitrianske Pravno (Geschwandtner, 2018c: 137). Changes also occurred within the administrative division. In May 1945, the former Nemecké Pravno (German Pravno) was renamed to the current Nitrianske Pravno and in 1950 it was connected with the municipality of Solka and 10 years later with the municipality of Vyšehradné. As a result of post-war reprisals, one of the municipalities – Hadviga – disappeared. After the displacement of the German population, only two inhabitants remained there in 1954, and the village became part of the village of Brieštie (Brieštie, 1977: 247–248).

Today, the events from the mid-20th century are associated by the oldest among the inhabitants with incurring great wrongs and a feeling of helplessness. They understand political decisions and the subsequent social situation as a discontinuity in the development of their minority. These events were a milestone in their lives, they caused the rupture of family ties and local relations.

Certain differences in the statements depend, of course, on the respondents' individual life experiences. The situation was better tolerated by the Germans, who could stay at their birthplace and keep their property. To the contrary, those who experienced fundamental life changes remembered the events as more traumatic. They are more critical and emotional. Their families were displaced, they lost family members, their

---

3 The camp had been established during the Slovak State (1939) and in terms of its capacity was one of the largest in Slovakia.

property was confiscated. In narratives, several of them focused not only on describing the events themselves, but also on naming those they considered guilty. They identified the Hitler regime and the Czechoslovak post-war politicians. Part of the local population also belonged to them. These were informers, immigrants who took their homes and property, and people who treated them disrespectfully.

*The partisans were in the mountain[s]. After the war, they fought among themselves and shared their homes. They argued about who would they drive away from their homes. They wanted to send richer Germans to Germany. They could then handle their property. (A male, 1936)*

*The immigrant[s] felt like superhumans. While the people of Malinová were clever people, masons, carpenters, miners, they were professionals. They went to Prague and Budapest to build, they were more educated. Germans would have developed that village if they had not been dragged away. Immigrants couldn't do anything, so they came here. They got everything here. When they didn't like one German house, they went to another. There was everything in those houses, food, clothes, duvets. And they also got 5 hectares of field, and our parents had to work very hard. That was a difficult time. (A woman, born 1952)*

These events significantly contributed to the further formation of the group identity of Germans and the distinction between the concepts of “us” and “them”. In this context, the German population defined itself especially in the opposition to the newcomer population, which took the property of the Germans. They named them *Slovaks*, *Slovač*, *immigrants* or, more specifically, for example, *Čičmanci* (inhabitants who immigrated from Čičmany). *They also ruined those relationships. Then the Čičmanci came and we called them čvarga* [pejorative term for a poor, hateful person]. (A woman, 1939). *Then the Slovaks overpowered us. There were already more of them. Slovaks have settled here. (A woman, 1950).*

In the post-war period, a turning point also happens when it comes to the use of the mother tongue. Slovak was introduced as a compulsory language in education, including for German minority communities. The ways of expressing German nationality, including the use of the German language, were condemned and punished.

*After the war, someone came to say that if she didn't speak Slovak, he would shoot her. He was aiming a gun at the old woman. He was some kind of immigrant. But they didn't know any Slovak. (A woman, born 1952)*

*After the war, it was terrible here. We went to school as children. When the Slovaks were walking along the road, they didn't want to hear or see*

*us. Even though it was our home village. So we stopped talking in German until they passed. Even the adults kept quiet, they didn't want it to be bad. It is not our fault that we are Germans. (A woman, 1937)*

The use of the German dialect thus moved exclusively to the domestic environment. The intergenerational transmission of the mother tongue was therefore disrupted. The local dialect was still used in the generation of grandparents and parents, but the children gradually abandoned its use.

*My parents and grandparents were German. From a young age, we were led to language. I only went to a Slovak school. After that, I didn't want to speak German with my parents anymore. They spoke German and I answered to them in Slovak. One was probably already ashamed that one's neighbourhood and friends spoke Slovak. (A woman, born 1950)*

## The current state of language and ethnicity

The results of the census from 2011 tell about the current ethnic composition of the population of the investigated municipalities as well as about their language.

**Table 1.** Slovak and German ethnic composition and language of the inhabitants Nitrianske Pravno, Malinová, and Tužina according to the census in 2011 (total number of inhabitants)

Population		Nitrianske Pravno	Malinová	Tužina
		3 197	883	1 219
Nationality	Slovak	2 855	812	1 143
	German	60	51	45
Mother tongue	Slovak	2 832	837	1 151
	German	49	33	30
Language used at home	Slovak	2 867	822	1 097
	German	20	20	14
Language used in public	Slovak	2 832	837	1 154
	German	12	11	10

Source: Statistical Office of the Slovak Republic (the table does not include data on persons of other nationalities and languages)

The table shows the preponderance of the population claiming Slovak nationality. The German population makes up 1.9% of the population of Nitrianske Pravno, 5.8% in Malinová and 3.7% in Tužina. At the same time, approximately 2/3 of this persons also declares that their mother tongue is German. This fact indicates that some of the people who

consider themselves ethnically German do not speak German anymore. They apparently also base their ethnicity on blood ties and descent from German ancestors, as evidenced by the following statement: *We don't speak [the language] anymore, but my parents were German* (A woman, born 1956). Despite the fact that part of the population declared German as their mother tongue, the data show that only about half of them communicate in German. Another knowledge resulting from the census is that they communicate in German more often at home than in public.

However, the field research indicated that some of the respondents who consider themselves to be German, come from German ancestors or speak a German dialect, no longer state their German nationality in their documents. Their ethnic identity is not necessarily linked to the official registration of German nationality.

According to the statements of the respondents, today only 20–25 people in all three municipalities speak the German dialect. They are from the oldest generation. The advanced age of the last people who actively use the German dialect was the reason for the following statement of the respondent: *The German root is dying out.* (A woman, born 1935). They are trilingual, they speak Slovak, a specific German dialect (typical for Germans in the upper Nitra), and many of them Standard High German: *Sometimes, when someone asks me what I'm reading, I don't know whether it's in Slovak or German. Because I think in Slovak and German.* (A woman, born 1937). Only a few of them actively and daily use a dialect of German. These are spouses who speak the dialect in everyday communication at home. Individuals whose relatives do not speak the dialect can communicate in it during meetings in the street, neighbourhood conversations, but also in association activities.

In several cases, we noted the use of the German dialect in contact (especially by telephone) with relatives abroad who had been displaced. *He went to Alaska, got married there and lives in Alaska. He obtained state citizenship there. We always talk on the phone in our dialect. That's my uncle, my mother's brother.* (A woman, born 1939).

Until the mid-20th century, the German dialect and the Standard High German was also used during the meeting of the population at German masses. Today, German masses are held only sporadically on festive occasions, which are usually meetings of natives. Praying in the German language is left to the home environment. *I pray at home in Slovak and German.* (A woman, born 1935).

Relics of the original upper Nitra dialect have also been preserved in the form of terminology that we find in several areas of life. It is quite prominent in family names, clothing items or traditional dishes. Some of the terms are known and used daily (kinship terminology) or occasionally (names of dishes, parts of costume) even by younger generations

or descendants from mixed Slovak-German marriages who do not speak the German dialect. As an example, we present a sample of the kinship terminology used by current habitants of the investigated municipalities:<sup>4</sup>

father/*vóte*, *tata*/Papa; mother/*múter*, *múte*, *mama*/Mutter; son/*zúf*, *zon*, *zoo*/Sohn; daughter/*tokte*, *tocht*, *tochte*, *tochtr*/Tochter; grandmother/*omama*, *grúla*, *ómama*, *óma*/Oma, Grossmutter; grandfather/*otata*, *ótata*, *grúvote*/Opa, Grosswater; drandson/*enkle*, *enkl*, *enke*, *énenko*/Enkel; granddaughter/*enkle*, *enklin*, *enkelin*, *enke*, *énenko*/Enkelin; cousin/*kuzen*/Cousin; cousin/*kuzine*/Cousine; father-in-law/*ón*, *švigfotr*/Schwiegervater; mother-in-law/*šbégar*, *mama*, *švigmama*, *špéblmúte*/Schwiegermutter; father's and mother's sister/*tante*/Tante; father's and mother's brother/*onko*/Onkel; brother-in-law/*švégr*, *šbég*, *švógar*/Schwager; sister-in-law/*švégerin*, *šbégerin*/Schwägerin; nephew/*nefe*/Neffe; godfather/*téf pot*, *véte pót*/Pate; godmother/*táf pot*, *póti*/Patin; godchild/*spótela*/Patendind.

The sharing of information about the history and culture of the German ethnic group in the upper Nitra takes place mainly in a family environment. This happens through oral intergenerational transmission in the mother tongue. Some of the respondents mention many occasions when their parents and grandparents told them about the past, about German traditions and turbulent times from the second half of the 20th century. However, in some families, topics such as concentration camps, the deportation of Germans, the killing of relatives, informers or interpersonal relationships were taboo and kept silent. Experiencing these events and sharing them with descendants was an individual matter in each family.

The cultural traditions of the German population are preserved and passed on through local institutions based on the German ethnic principle. The singing group Zlatava has been operating in Malinová since 1998. A year later, the Proben Echo singing group was founded in Nitrianske Pravno. The music group Schmiedshauer operates in Tužina. The groups preserve the German dialect through their repertoire of several songs, written and sung in the local dialect. The group Zlatava recorded two videotapes, which also record the spoken word in the dialect. The ensemble performed in costumes made according to the pattern of the original German holiday costume, which was worn in the village at the beginning of the 19th century. Several cultural activities are covered by the local branches of the Carpatho-German Association, which were founded in the surveyed municipalities in the 1990s. The Carpathian German Association organizes the Hauerlandfest and publishes the

---

4 We present the terms in the form: English equivalent/*German dialect*/the SHG.

German-language magazine *Karpatenblatt*. One of the important events are the meetings of the natives. They come mainly from Germany, but also from other countries. The first meeting of natives from Malinová took place in 1994, from Tužina in 1994, and from Nitrianske Pravno in 1998. Initially, the natives' meetings were numerous and attended by emigrants who still actively spoke the German dialect. Under the influence of several circumstances (especially the aging of natives, restrictions during Covid-19 pandemic), meetings are rarer and fewer people participate. During occasional visits, they are increasingly replaced by their descendants from the second and third generation, who do not speak either the German dialect or the Slovak language. *When the Germans returned, they still spoke the dialect, their children already standard German.* (A woman, 1956).

In Nitrianské Pravno, the Museum of the Culture of the Carpathian Germans has been established. It is situated in the so-called House of Meetings. The Municipal Museum in Tužina, established in 2018, is also devoted to the collection and presentation of elements of the traditional culture of the local Germans. All three municipalities have published fairly extensive monographs on the history and culture of the local population (Lacko, 2009a; Greschner, Gaplovská, 2018). The publications provide relatively detailed information about the history, the turbulent fates of the Germans, their culture and language. The collective memory of the German population is also preserved through other popular publications written in the German language. In many cases, their authors are displaced Germans from this area who visited their native villages after the revolution of 1989 (e.g. Richter, Schwertsik, 1979; Zjaba, 1992; Wendelin, 1996; Lichner, 1984). They describe the history of the villages, German traditions, language situation, give examples of dialect terms, lists of German families in the post-war period, describe the stories of deported Germans. These books in the German language can be found by the German population and other interested person in the library in the House of Meetings in Nitrianské Pravno.

## Conclusions

The German population in the upper Nitra was identified in the past on the basis of several factors. One of the elements that united the members of this community and at the same time distinguished them from the Slovak majority were blood ties with their German ancestors, declared through surnames and names of German provenance, also social status, derived from traditional ways of to make livelihood, a greater degree of religiosity, particular elements of material and spiritual cul-

ture, such as clothing culture, gastronomy or architecture, and above all language – a specific German dialect. The development of the German dialect was primarily influenced by the fact that it developed in an environment where the German population constituted the majority for a long time. The situation changed in the mid-20th century under the influence of political decisions and the expulsion of the German population. This situation accelerated the process of ethnic and linguistic assimilation of the remaining Germans in Slovakia and, in particular, in the upper Nitra. Today, Germans define and identify themselves here mainly on the basis of common origin and language. Currently, only a few inhabitants from the oldest generation speak German dialect. Relics of this language can still be seen in several areas of culture. Local associations and organizations based on the ethnic principle are also trying to partially preserve them.

## Bibliography

- Assman J., 2001, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách stroveku*, Praha, Prostor.
- Bačová V., 1997, *Primordiálny versus inštrumentálny základ etnickej a národnej identity*, „Československá psychologie”, vol. 41, pp. 303–313.
- Barth F., 1969, *Ethnic groups and boundaries*, London, Allen and Unwin.
- Botík J., 2007, *Etnická história Slovenska: k problematike etnicity, etnickej identity, multietnického Slovenska a zahraničných Slovákov*, Bratislava, Lúč.
- Brieštie, 1977, in: *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku, 1. vyd. Zväzok I.*, Bratislava, Veda, pp. 247–248.
- Đurková M., 2007, *História nemeckého osídlenia na území Slovenska do začiatku 19. storočia*. „Človek a spoločnosť”, vol. 10, no. 2, pp. 1–11.
- Fishmann J. A., ed., 1999, *Handbook of Language and Ethnic Identity*, Oxford, Oxford University Press.
- Gabzdilova S., 2014. *Školský systém na Slovensku v medzivojnovnej Československej republike*. Košice: UPJŠ v Košiciach.
- Gabzdilová-Olejníková S., Olejník M., 2004, *Karpatskí Nemci na Slovensku od druhej svetovej vojny do roku 1953*. *Acta Carpatho-Germanica XII*, Bratislava, Spoločenskovedný ústav SAV.
- Geschwandtner B., 2018a, *Búrľivé storočia novoveku*, in: *Nitrianske Pravno. Miesto s pamäťou zlata*, eds. L. Greschner, L. Gaplovska a ďalší, Nitrianske Pravno, Neografia, pp. 87–120.
- Geschwandtner B., 2018b, *Storočia premien*, in: *Tužina: dedina storakých remesiel*. Tužina, Neografia, pp. 53–70.
- Geschwandtner B., 2018c, *Cesta k zmenám*, in: *Nitrianske Pravno. Miesto s pamäťou zlata*, eds. L. Greschner, I. Gaplovska et al., Nitrianske Pravno, Neografia, pp. 121–150.

- Greschner, L., Gaplovská, L. et al. 2018: *Nitrianske Pravno. Miesto s pamäťou zlata*, Nitrianske Pravno, Neografia.
- Horváthová M., 2002, *Nemci na Slovensku. Etnokultúrne tradície z aspektu osídlenia, remesiel a odievania*, Komárno, Lilium Aurum, pp. 35–39.
- Husárová A., Balčiráková M. et al., 2018, *Prebúdzanie múz*, in: *Nitrianske Pravno. Miesto s pamäťou zlata*, eds. L. Greschner, I. Gaplovská et al., Nitrianske Pravno, Neografia, pp. 273–292.
- Jenkins R., 1997, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London, Sage.
- Lašak-Gaidoš R., 2009, *Jazyk a identita v reflexii bihorského Slováka*, in: *Varia XVIII. Zborník plných príspevkov z XVIII kolokvia mladých jazykovedcov*, eds. M. Ološtiak, M. Ivanová, L. Gianitsová-Ološtiaková, Prešov, Prešovská univerzita v Prešove, pp. 387–397.
- Lacko R., 2009a, *História Malinovej*, in: *Malinová. Monografia obce*, ed. R. Lacko, Malinová, Fomi, pp. 12–25.
- Lacko R., 2009b, *Malinová v medzivojnovom období*, in: *Malinová. Monografia obce*, ed. R. Lacko, Malinová, Fomi, pp. 30–41.
- Lacko R., 2009c, *Školstvo*, in: *Malinová. Monografia obce*, ed. R. Lacko, Malinová, Fomi, pp. 84–86.
- Lacko R., 2009d, *Malinová v rokoch 1939–1945*, in: *Malinová. Monografia obce*, ed. R. Lacko, Malinová, Fomi, pp. 42–51.
- Lenovský L., 2014, *K transformácii identity v minoritnom prostredí (na príklade jednej novohradskej dediny so slovenským osídlením)*, „Kontexty kultúry a turizmu”, no. 2, pp. 6–12.
- Lenovský L., 2018, *Vzťah jazyka, kultúry a identity v prostredí etnických minorít*, „Slavica Slovaca”, vol. 53, no. 3–4, pp. 243–251.
- Letavajová S., 2019, *Nové etnické a náboženské minority na Slovensku*, in: *Stredo-európske súvislosti národnostného vývoja na začiatku 21. storočia*. eds. J. Šutajová, Š. Šutaj, Prešov, Universum, pp. 137–146.
- Lichner H., 1984, *Verwandten Chronik: der Familien Drechsler – Fitzel – Greschner – Groß – Mendel – Schön – Schwarz – Turzer in Schmiedshau in der Mittelslowakei bis 1945*. Stuttgart: Hilfsbund Karpatendeutscher Katholiken e.V.
- Majo J., 2014, *Niekoľko poznámok k fenoménu etnicity v súčasnej slovenskej humannej geografii*, „Acta Geographica Universitatis Comenianae”, vol. 58, no. 2, pp. 149–172.
- Mann A., 2006, *Etnická identita – životná nevyhnutnosť?* in: *Identita ve vztahu k národnostním menšinám. Mezinárodní konference 5. setkání národnostních menšin 24. setkání hnutí R, 10.-11. listopadu 2005*, ed. J. Balvín, Praha, pp. 62–67.
- Ondrejovič S., 2008, *V tieni babylonskej veže: Jazyk a identita*. in: *Slovenčina v menšinovom prostredí. Štúdie z II. medzinárodnej vedeckej konferencie Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku*. red. A. Uhrinová, A. J. Tóth. Békešská Čaba, Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, pp. 91–94.
- Potemra M., 1990, *Školstvo na Slovensku v rokoch 1901 – 1918*. Košice: Štátna vedecká knižnica.
- Potemra M., 1978, *Školská politika maďarských vlád na Slovensku na rozhraní 19. a 20. storočia*. *Historický časopis*, roč. 26, 1978, č. 4, s. 522.



- Pöss O., 2002, *Karpatskí Nemci*, Bratislava, Múzeum kultúry Karpatských Nemcov.
- Pöss O., Fiľo R., 2015, *Tradičný odev karpatských Nemcov volakedy a dnes*, Košice–Bratislava, SNM–Múzeum karpatských Nemcov.
- Pšenač J., 2012, *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava: Edis.
- Richter W., 2017, *Der Deutsche Orstdialekt der Slowakischen Gemeinde Malinová (Zeche)*. Magisterská diplomová práca. Masarykova univerzita, Brno, Ústav germanistiky, nordistiky a nederlandistiky.
- Richter A., Géczyová I., 2018, *Skryté v truhliciach a v pamäti*, in: *Nitrianske Pravno. Miesto s pamäťou zlata*, eds. L. Greschner, I. Gaplovská et al., Nitrianske Pravno, Neografia, pp. 177–218.
- Richter S. M., Schwertsik S., 1979, *Deutsch Proben. Wie es dahfeim war*. Stuttgart: Hans Hawelke.
- Šatava L., 2013, *Etnicita a jazyk: teorie, praxe, trendy: čítanka textů*, Trnava, UCM.
- Škultétyová J., 2018, *Od hračiek k písmenám a čísliciam*, in: *Tužina dedina storkých remesiel*, eds. I. Géczyová, L. Grešner, Tužina, Neografia, pp. 131–144.
- Štatistický úrad Slovenskej republiky, 2023, accessed January 2, 2023, <https://www.statistics.sk>.
- Tábor nútených prác v Novákoch (1948-1951)*, 1998, Archív ústavu pamäti národa. Inventár k archívnemu fondu E 98, Levoča.
- Wendelin I., 1996, *Es begann in Schmiedshau*. Tužina: Ortsgemeinschaft Schmiedshau.
- Zjaba A., 1992, *Wörterbuch deutsch-schmiedshauerisch*. Tužina: Arbeitskreis Schmiedshau.
- Žabenský M., 2022, *Vplyv baníctva na proces adaptácie nemeckej minority v okolí Nitrianskeho Pravna s akcentom na poľnohospodárstvo*, „Národopisná revue“, vol. 32, no. 3, pp. 206–222.
- Žudel J., 2010, *Osídlenie Slovenska v neskorom stredoveku*, Bratislava, Veda.

.....

Silvia Letavajová, Doc., Mgr., PhD. works at the Institute of Culture and Tourism Management, Culturology and Ethnology of the Faculty of Philosophy of the Constantine the Philosopher University in Nitra. She graduated from Ethnology and Cultural Studies in 1997 at the Comenius University, Bratislava. Her academic focus is on ethnocultural processes, migration processes, majority-minority relations, issues of ethnicity, adaptation, and acculturation. As part of her pedagogical work, she focuses on the issues of national minorities and ethnic groups in Slovakia, cultural and social anthropology, applied anthropology, traditional spiritual culture and current issues of cultural studies. She is the author or co-author of several scientific monographs and studies. These include monographs on the local history of the municipalities of Kanianka (2006), Buková (2010), Smolenice (2011), on cultural potential of Slovaks in Romania (2019), modern migrations in public debate (2020), mixed marriages with foreigners (2018), migration and development (2019) or studies about ethnic and religious stereotypes (2004), new minorities (2019). She is currently working as a co-researcher of the VEGA project *Etnokultúrne aspekty nemeckého minoritného spoločenstva s prihliadnutím na fenomén baníctva na hornej Nitre*

(Ethnocultural aspects of German minority communities, taking into account the phenomenon of mining in the upper Nitra).

Michal Kurpaš, PhDr, PhD. is a culturologist. He studied cultural studies at the Department of Culture and Tourism Management of the Faculty of Philosophy of the Constantine the Philosopher University in Nitra. As a part of his academic practice, he researches the use of cultural heritage in tourism, especially current trends in cultural management and the identification of focal priorities for the preservation of cultural specificities and regional development. Within this topic, he wrote scientific studies about traditional culture and tourism (2019). Another area of his interest is the cultural specificities of ethnic minorities. As a member of the research team, he participated in the preparation of monographs on Slovaks living abroad – Serbia (2020), Hungary (2017), Croatia (2017) and Romania (2019, 2019, 2020). As part of the APVV and VEGA projects, he mainly focused on the traditional architecture of these communities, infrastructure and human resources. His pedagogical activity is mainly focused on teaching management and marketing in culture.

.....



Józef Niesyto

Katowice

 <http://orcid.org/0000-0001-8582-8488>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.08>

## Ekshumacja w tradycji plemienia Betsileo na Madagaskarze wobec praktyk funeralnych Azji Południowo-Wschodniej

Exhumation in the tradition of the Betsileo tribe in Madagascar  
in relation to the funerary practices of Southeast Asia

**Abstract:** The traditional beliefs of the inhabitants of Madagascar have strong monotheistic elements, focused on life after death and interaction with the god Zanahary and the ancestors. The Betsileo tribe practices a ritual called “famadihana” or “Ati-damba,” which involves exhuming and scrolling or re-wrapping of corpses. Through invocations and blood sacrifices of the zebu, the living seek prosperity while incorporating the deceased into the status of Ancestors. These funerary customs bear similarities to those of China, Southeast Asian fringe cultures, and the Ibaloi tribe of the Philippines. These similarities may have to do with migration waves to Madagascar and the passing down of traditions from generation to generation.

**Keywords:** exhumation, famadihana, scrolling corpses, Ati-damba, Betsileo, Madagascar, Ibaloi, Toradża, Berawan

**Słowa kluczowe:** ekshumacja, przewijanie zwłok – zmiana ich położenia, Ati-damba, Betsileo, Madagaskar, Ibaloi, Toradża, Berawan

### Wstęp

Misterium śmierci jest zagadnieniem interesującym ludzi od najdawniejszych czasów. Pytanie o sens śmierci, jej istotę, jak i sfera życia pozagrobowego stanowią integralną część wszystkich poznanych dotąd kultur i tradycji religijnych. Zachowane dane dokumentujące obrzędy funeralne kultur już wymarłych wyraźnie wskazują na to, że ludzie od niepamiętnych czasów wierzyli w jakąś formę egzystencji człowieka po śmierci. W związku z tym można sformułować hipotezę, że właśnie wiara w pośmiertne życie człowieka prowokowała daną populację do sprawowania obrzędów funeralnych, które by pozwoliły zmarłemu przebyć drogę w zaświaty, do krainy wiecznej szczęśliwości. Refleksja nad śmiercią towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów aż do dziś. Jednocześnie w każdej kulturze napotykamy – najczęściej uwarunkowane wierzeniami religijnymi – sposoby „radzenia sobie” ze zwłokami

zmarłych, co znajduje odzwierciedlenie w konkretnych rytuałach związanych ze śmiercią, pogrzebem i żałobą (Frazer, 1913–1924: 3).

Kwestionowanie wiary w życie pozagrobowe upowszechniło się dopiero w czasach nowożytnych. Z pewnością miało to związek z zapoczątkowanym w dobie oświecenia procesem negacji religijnego aspektu kultury i sukcesywnej laicyzacji szerokich warstw społeczeństw cywilizacji euroatlantyckiej.

Podjęmowany w niniejszym artykule temat śmierci i związanych z nią ceremonii pogrzebowych w tradycji plemienia Betsileo na Madagaskarze wobec praktyk funeralnych Azji Południowo-Wschodniej trzeba rozpatrywać w kontekście idei „powrotu śmierci” do świadomości społecznej. Zagadnienie to mieści się w ogólnym nurcie intelektualnym podejmowanym przez badaczy w różnych szerokościach geograficznych. Zaobserwowano, iż przeobrażenia cywilizacyjne wpływają bardzo destrukcyjnie na zachowane relikty religijności tradycyjnej, mające charakter społeczny. Przeprowadzone w tym zakresie badania i wnikliwa analiza tego zagadnienia pozwoliły na wysunięcie wniosku, iż współcześnie żyjący człowiek przesiąknięty jest hipokryzją, ponieważ zachowuje się tak, jakby śmierć nie istniała i jego nie dotyczyła<sup>1</sup>. Zaprezentowana ekshumacja z dalekiego Madagaskaru może w problematykę tanatologiczną wnieść nowe treści. Problem śmierci wpisany jest bowiem mocno w życie mieszkańców tej wyspy, a w szczególności plemienia Betsileo.

Główne źródło niniejszego tekstu stanowią etnograficzne badania terenowe finansowane ze środków własnych, przeprowadzone przez autora w latach 2008–2011, w pięćdziesięciu czterech miejscowościach położonych na terenach zamieszkałych przez plemię Betsileo. Obszar badawczy podzielono na trzy sektory, które aktualnie stanowią trzy diecezje: Antsirabe, Ambositra i Fianarantsoa.

Większość respondentów to ludzie powyżej 50. roku życia (201 osób), w wieku średnim, w przedziale od 35 do 50 lat (192 osoby) i najmniej liczną część stanowili młodzi w wieku od 16. do 35. roku życia (97 osób). Liczebność badań w poszczególnych sektorach była zróżnicowana. Na tym rozległym terenie w sektorze Fianarantsoa badania prowadzono w 13 ośrodkach, w sektorze Antsirabe w 19 ośrodkach, a w sektorze Ambositra – w 22 miejscowościach.

Badania obrzędów ekshumacji i przewijania zwłok prowadzono z uwzględnieniem w nich motywu religijnego. Materiały źródłowe uzupełniono literaturą etnograficzną. W interpretacji wielu zaprezentowanych fenomenów posłużono się opracowaniami monograficznymi

---

<sup>1</sup> W XX wieku niejako równoległe do przemian społecznych, ekonomicznych i religijnych następowały przeobrażenia indywidualnego i wspólnotowego stosunku do śmierci. Por. Aldwinckle, 1974; Anderson, 1991; Kalish, ed., 1980; Lifton, 1979; Sloane, 1991.

(Decary, 1962; Mangalaza, 1976). Wykorzystano również publikacje światowej literatury tanatologicznej traktującej o obyczajowości funeralnej, jak i o rozumieniu problemu śmierci w krajach rozwiniętych oraz o współczesnych uwarunkowaniach sztuki umierania.

Jednym z założeń badawczych było zaprezentowanie obyczaju tradycyjnej ekshumacji i rytuału przewijania zwłok. Dlatego badania prowadzono pod kątem tego, w jakim stopniu zarówno młode, jak i starsze pokolenie zachowuje zwyczaje ekshumacji i przewijania zwłok, wywodzące się z ich plemiennej tradycji. Ankietowanych było 75 uczniów ze średnich szkół katolickich mieszczących się w Antsirabe. Przeprowadzono 15 wywiadów z misjonarzami, siostrami zakonnymi różnych zgromadzeń, a także z miejscowymi duszpasterzami pracującymi w Antsirabe, Ambositra i Fianarantsoa. Zauważono, że duże znaczenie w obrzędowości funeralnej mają przekazy ustne.

Po zakończeniu badań terenowych (Kopczyńska-Jaworska, 1971), na podstawie uzyskanego tą drogą materiału dokonano analizy, stosując również metodę porównawczą w ograniczonym zakresie treściowym (Pieter, 1967: 153). Pozwoliło to na zgromadzenie i krytyczną interpretację danych fotograficznych, a także wyjaśnienie istoty obrzędowości funeralnej w aspekcie teologicznym. W celu głębszej interpretacji i wyjaśnienia sensu badanych wierzeń, ekshumacji i zwyczaju przewijania zwłok posłużono się metodą fenomenologiczną, która pozwoliła lepiej zrozumieć znaczenie i istotę tego zjawiska kulturowego (Moszyński, 1958: 101–103).

Plemię Betsileo zamieszkujące Płaskowyż Centralny (prowincja Fianarantsoa), które było obiektem przeprowadzonych badań, stanowi obecnie 89% tamtejszej populacji. Plemię to, jak również inne grupy etniczne mieszkające na tamtym terenie tworzą specyficzną mieszankę afrykańsko-azjatycką, wywodzącą się z wcześniej zamieszkałych tam grup ludności zróżnicowanych pod względem rasowym i etnicznym. Badana społeczność zamieszkuje tajemniczą, czwartą pod względem wielkości wyspę świata – Madagaskar. Już od II wieku p.n.e. był on zamieszkały. Około V wieku n.e. przybyli na wyspę Indonezyjczycy i Malezyjczycy z Azji Południowo-Wschodniej oraz Bantu z Afryki. W I wieku n.e. ludność malgaska (autochtoniczna ludność Madagaskaru) składała się ze „specyficznego mieszanki” afrykańsko-azjatyckiej. Przenikały się tym samym wpływy różniących się rasowo i etnicznie grup malgaskich, indonezyjskich, nigeryjskich, arabskich i mongolskich. Tę mozaikę, utrzymującą się także współcześnie, wyspa zawdzięcza położeniu na morskim szlaku pomiędzy Afryką i Azją (Dubois, 1927: 80–124; Molet, 1964: 43–52; Molet, Ottino, 1972: 126–135; Valette 1965: 15–32). Stanowiąca około 12% w niespełna trzydziestomilionowej populacji grupa etniczna Betsileo żyje na Płaskowyżu Centralnym. W początkach ich osadnictwa nazywa-

no ich Ambriambohitsomby (skr. Ambihitsomby), co oznacza ‘bogaci w bydło panowie pochodzący z gór’, a obecnie używana nazwa Betsileo, znaczy ‘wielu niepokonanych’. Jej geneza, jak i samo plemię, wywodzi się od ludu Vazimba zamieszkującego region od XIII wieku (Grandidier, 1885: 183).

W monografii poświęconej plemieniu Betsileo ojciec Dubois SJ (1938: 510) podaje, że przybyłe z Afryki grupy etniczne Bantu<sup>2</sup> scaliły się z dominującymi w społeczności Vazimba. Ludność tubylczą wyparto z Płaskowyżu Centralnego na zachodnie wybrzeże wyspy. Zespolona grupa etniczna Betsileo przejęła wierzenia, praktyki religijne i zwyczaje społeczności Vazimba. Wprowadzono również nowe zwyczaje – wywodzące się z kultur macierzystych – Chin i Azji Południowo-Wschodniej, które uwidoczniły się w słowach, gestach i czynnościach będących nośnikami utrwalonych wartości, norm i sposobów myślenia – takie jak kult bogów i przodków, ceremonie, metody leczenia oraz składanie ofiar zmarłym (Berger, 1967: 40; Dillistone, 1986: 142; Douglas, 1970: 19; Geertz, 1973: 404). W nowo powstałej społeczności Betsileo przejęte rytuały śmierci stały się narzędziem przybliżającym do właściwej konceptualizacji złożonej natury zjawiska śmierci i jego istoty. Z tego względu przenikają one głęboko codzienność plemienia w wymiarze ontologicznym, moralnym i emocjonalnym.

Malgaska społeczność Betsileo charakteryzuje się współzależnością w sposobie myślenia, systematyzując idee horyzontalnie. Myślenie to opiera się na złożonej strukturze, w której każdy z jej elementów ma swoje miejsce i znaczenie (Niesyto, 1997: 30; Ramaronandrasana, 1994: 19). U podstaw takiego postrzegania rzeczywistości leży przekonanie, że świat stanowi całość, którą Bóg Zanahary kieruje za pośrednictwem przodków. Wyznacza jednocześnie kosmiczny porządek rządzący się naturalnym, stałym procesem przemian, ten zaś w malgaskiej kosmologii determinuje ontologiczną podstawę filozofii, oddziałującą na tradycyjny rozwój wierzeń, obrzędów i ceremonii funeralnych (Niesyto, 2009: 71–76).

Wszystkie czynniki wpływające na postrzeganie i interpretowanie otaczającego świata, w tym mity czy wróżby, przyczyniły się do ukształtowania postaw światopoglądowych skonkretyzowanych jako podwaliny rytu ekshumacji i ponownego pochówku, wyrażającego elementarne wierzenia malgaskie ([b. a.], 1983: 48; Madej, 1984: 53; Pawlukiewicz, 1996: 12).

---

<sup>2</sup> Sakalawa – pierwsza grupa etniczna uformowana na Madagaskarze, pochodząca od afrykańskich plemion Bantu. Nazwa oznacza ‘ci’, którzy mieszkają w długim wąwozie’. Tereny Sakalawa rozciągają się od południowo-zachodniego Madagaskaru do wyspy Nosy Be na północy. Zob. Blench, 2008: 18–43.

Współzależność koncepcyjna spotykana w modelu rozpoznawczym Betsileo jest również obecna w chińskiej kulturze symbolicznej. Analiza przeprowadzona przez Kasarełło dowiodła, że chińskie społeczeństwo charakteryzuje współzależny, „korelatywny” sposób myślenia. Taki tok rozumowania „zakłada istnienie złożonej struktury, gdzie każdy element ma swoje miejsce i znaczenie” (Kasarełło, 2011: 70–71). Tego rodzaju postrzeganie świata, znane społeczeństwom archaicznym, cechuje integralność, spójność i porządek pochodzący od uniwersalnej mocy zarządzającej, kierującej, sprawującej opiekę nad wszechświatem i wyznaczającej kosmiczny harmonogram transformacji.

Wskazana możliwość rozumowania i sposób postrzegania świata są widoczne w chińskiej kosmologii, gdzie „świat stanowi całość, którą otacza i kieruje nieskończone *Dao*, wyznaczając kosmiczny porządek, rządzący się naturalnym, stałym procesem przemian” (Muchowska, 2017: 45), będącej podstawą chińskiej filozofii. Zaakceptowany kosmiczny porządek świata ze szczególną rolą dwóch przeciwnych sił: yin i yang, oraz z obecnością pięciu elementów (drzewo, ogień, ziemia, metal, woda)<sup>3</sup> wpłynęły na tradycyjny rozwój wierzeń, obrzędów i ceremonii funeralnych plemienia Betsileo. Dominującej przyczyny propagacji kulturowej należy dopatrywać się w aktywności oceanicznej Chin, której apogeum przypada na przełom XIV i XV wieku. Kolejne wyprawy imponującej chińskiej armady (Dreyer, 2007; Needham, 1971: 460–470) pod dowództwem Zheng He docierały na Sumatrę, do Indii, Iranu, Środkowej Afryki, na Madagaskar. Rozwijano stosunki dyplomatyczne, handlowe i jednocześnie oddziaływano bezpośrednio na napotkane kultury (Dreyer, 2007; Menzies, 2002; Mote, 2003). Przyjęte przez Betsileo komponenty kosmologii i filozofii, sięgające korzeniami odległej kultury Chin (Watson, 1988: 3–19), odzwierciedlają podobieństwa fragmentarycznie – w zakresie rozumienia świata, życia po śmierci, ofiar żałobnych, ekshumacji i ucztu biesiadnej oraz w ograniczonym zakresie – śmierci, duszy i życia pozagrobowego.

Liczne fale emigracyjne, przybywające na wyspę Madagaskar z zachodniej części Arabii<sup>4</sup>, Afryki i Azji Południowo-Wschodniej, utworzyły w poszczególnych rejonach lokalne społeczności. Kontrastują one między sobą pod względem fizjonomii, dialektu, sposobu życia, zwyczajów, wierzeń i ceremonii. Na ich obecny kształt złożyło się wiele czynników

3 Koncepcja yin i yang oznacza dwie pierwotne i uzupełniające się siły występujące w chińskiej kosmologii. Yin symbolizuje męski aspekt natury, odpowiada jej dzień, niebo, dusza hum. Yang symbolizuje żeński aspekt natury, odpowiada jej noc oraz dusza po. Zob. Cummins, 2021.

4 Madagaskar był znany Arabom już w IV wieku. Badania archeologiczne, prowadzone przez P. Vérina i R. Battistiniego, wykazały, że w IX wieku Arabowie zamieszkiwali północno-wschodnie części Madagaskaru, okolice Irodo. Zob. Hübsch, ed., 1993: 89.



o charakterze religijnym i społecznym. Wyraźnie zarysowuje się odniesienie do macierzystych kultur i wierzeń dotyczących kosmologicznego porządku świata.

Na Madagaskarze początki ekshumacji, zwanej famadihana<sup>5</sup>, sięgają odległych czasów. Ich źródła odnajdujemy w specyficznych zjawiskach o charakterze społecznym, związanych między innymi z hierarchiczną strukturą społeczną, rolą rodziny, kultem przodków i obowiązkiem oddawania czci zmarłym rodzicom (Ramaronandrasana, 1994: 19). Nabyte zwyczaje stały się czynnikiem scalającym lokalną społeczność Betsileo, powodując zacieśnienie więzi i tworzenie wspólnych form życia społecznego. Długotrwała izolacja od kultur macierzystych skutkowałą ujednoczeniem zwyczajów funeralnych i zintegrowaniem wierzeń w całej społeczności malgaskiej (Molet, 1955: 126).

## Śmierć i życie pozagrobowe

Od początków istnienia człowiekowi towarzyszyły różne wierzenia nierozzerwalnie związane z kontynuacją życia w formie duchowej, następującego po śmierci fizycznej. Każda religia i kultura postrzega problematykę wieczności odmiennie. W warunkach niepełnej hermetyzacji nie wyklucza to jednak ich jednokierunkowego bądź wzajemnego oddziaływania, nawet na znaczne odległości, mianowicie echa oryginalnych zwyczajów pogrzebowych plemienia Toradza<sup>6</sup> z wyspy Sulawesi pobrzmiewają na Madagaskarze.

---

5 W języku malgaskim famadihana (czyt. famadichana) znana jest jako ceremonia przewracania kości lub przewijania zwłok. W zależności od regionu i rodziny odnotowuje się różnicowanie w przebiegu uroczystości. Informację pozyskano od: L.H. z Ambohibary, S.P. z Faratsiho – potwierdzona przez starsze pokolenie respondentów.

6 W górzystym regionie Tana Toraja nie zakopuje się zmarłych w ziemi, a chowa w rodzinnych grotach skalnych. Na progach przed wejściem do groty umieszcza się figurki Tau Tau z wierną podobizną zmarłego. Raz do roku zwłoki wyjmuje się, myje i przebiera. Zob. Nooy-Palm, 1978: 163–192; Nooy-Palm, Schefold, 1986: 39–49. Zwyczaj niegrzebania zmarłych przyjął się w plemienu Betsileo i Betsimisaraka – zmarłych składa się w rodzinnym grobowcu. Zob. Niesyto, 2012: 15–31. Umieszczanie kości zmarłych w grotach praktykowano w plemienu Vazimba (Niesyto, 2012: 77, fot. 24), w plemienu Bara – zgodnie ze starym zwyczajem – lokowano je w szczelinach skalnych (Niesyto, 2012: 67–68, fot. 3–6) i otwartych trumnach w odosobnionych miejscach (Niesyto, 2012: 70, fot. 10). Figurki Tau Tau w tradycji malgaskiej odrzucono, aczkolwiek odnajdujemy paralele u plemion Mahafaly i Antandroja, wykonujących ozdobne słupy Aloalo, zakończone figurką przedstawiającą zmarłego. Zob. Niesyto, 2013: 315, fot. 27–29; 317–318. U Betsileo celebryje się wyjmowanie i przebieranie zmarłych – famadihana. Zob. Niesyto, 2013: 201–207. U Betsimisaraka szczególne znaczenie ma wyjmowanie, mycie i przewijanie kości w nowe płótna. Zob. Niesyto, 2013: 218–220.

Przedstawiciele malgaskiej kultury Betsileo wierzą, że śmierć nie unicestwia całego człowieka, a tylko jego cielesność. Pozostaje zaledwie fizycznym faktem „rozdzielenia duszy od ciała”<sup>7</sup>, bowiem to, co duchowe, nieśmiertelne, nie ulega zniszczeniu. Przyjęcie takiej koncepcji poznania człowieka niesie istotne konsekwencje dla całokształtu wierzeń i rytuałów urealnających się w kontekście śmierci (Hertz, 1928: 1–83). W pojęciu teologii tradycyjnej Betsileo śmierć oznacza powolną transformację duszy zmarłego<sup>8</sup>, zmierzającą do osiągnięcia pozycji przodka<sup>9</sup>. W wierzeniach tych nie odnajdujemy idei nieśmiertelności kolektywnej, ponieważ jej miejsce zajmuje nieśmiertelność osobowa. Ustanie czynności życiowych przyjmuje się za trwałe opuszczenie przez zmarłą osobę świata żywych. Należy zaznaczyć, iż przekonanie o śmiertelności (anihilacji) człowieka wraz ze śmiercią jego ciała opiera się wyłącznie na spekulacjach filozoficznych. Natomiast uznanie nieśmiertelności ludzkiego bytu jest owocem objawienia, opartego bezpośrednio na słowach Boga, dla chrześcijan – na życiu Jezusa Chrystusa.

W kontekście śmierci uwydatnia się wiara w istnienie i nieśmiertelność duszy. Ta ostatnia, uznawana w tradycyjnym ujęciu Betsileo „ważniejszym” elementem istoty ludzkiej, odgrywa nadrzędną rolę w kształtowaniu wierzeniowego i obrzędowego kompleksu pogrzebowego. Traktowana jest powszechnie jako czynnik oczywisty, wyznaczający, kierujący.

---

7 Berawanowie zamieszkujący wyspę Borneo w Indonezji wyrażają podobne przekonanie, precyzując, iż „w momencie, kiedy duch osoby chorej dociera do krainy zmarłych, następuje zgon”, Metcalf, Huntington, 1991: 86, tłum. – J.N. Śmierć fizyczną określają wyrażeniem „stracić oddech”, zob. Metcalf, Huntington 1991: 87. Porównywalnie w tradycji Toradża na wyspie Sulawesi, tam jednak „w chwili śmierci duch zmarłego opuszcza ciało, uchodząc przez otwór w dachu, a nie drzwiami”, Metcalf, Huntington, 1991: 105. Powyższe społeczności podzielają pogląd, że śmierć jest rozdzieleniem duszy (ducha) od ciała, ale w zestawieniu z tradycją Betsileo różnią się okolicznościami jej towarzyszącymi.

8 Według Berawanów jeszcze za życia człowieka dusza może zmienić charakter i manifestację w różnych okolicznościach. Po opuszczeniu ciała we śnie jej zbyt długa nieobecność powoduje chorobę. Zob. Metcalf, 1982. Pieśni żałobne ochraniają duszę podczas transformacji. Wskazują, że przechowywanie zmarłych na powierzchni zamiast pochówku ziemnego przyspiesza proces rozkładu ciała, warunkującego przebieg przeobrażenia „duszy” (telanka) w „ducha zmarłego” (bili’leta) [tłum. – J.N.]. Zob. Metcalf, 1989: 59–69. Toradża, podobnie jak Berawanowie, uważają, że od stopnia rozkładu zwłok zależy osiągnięcie duchowej przemiany, uwieńczonej kremacją i złożeniem pozostałych szczątków w grotach skalnych. Zob. Downs, 1956: 78–91; tłum. – J.N. W przeciwieństwie do Berawanów Betsileo nie rozróżniają „duszy” od „ducha zmarłego”, używając tych pojęć zamiennie. Transformację duszy rozumieją jako drogę pokonywaną do zjednoczenia z przodkami.

9 W inwokacjach Berawanów wspominane są imiona duchów zmarłych, uważanych za opiekunów rodzin i klanów. Zmarłych tytułuje się „Pengahulu” (wódz) lub „Orang Kaya” (bogaty mężczyzna) dla nadania nieśmiertelnej godności. Zob. Metcalf, Huntington, 1991: 144–145.

Z chwilą zgonu opuszcza powłokę cielesną i wędruje do punktu swego wyjścia, czyli duch zmarłego powraca do Zanahary – Boga Stwórcy. Tak pojmowana dusza ludzka również po śmierci pozostaje wyrazem podmiotowości człowieka. Zachowuje oryginalność, pamięć, świadomość i utrzymuje więź z własnym ciałem. W wierzeniach miejscowych nie precyzuje się wyglądu ducha.

Powyższe rozumienie śmierci znane jest chińskiej grupie etnicznej zamieszkującej wschodnie wybrzeże Madagaskaru. Pomimo pewnych analogii informatorzy zwracali uwagę na rozbieżności dotyczące zarówno koncepcji śmierci, formy duszy, jak i praktyk pogrzebowych występujących w ich kulturze. W ich przekonaniu, po śmierci, dusza nadal zachowuje łączność ze swym ciałem, będącym jej „mieszkańcem” podczas ziemskiej egzystencji. Z tego względu należy podtrzymywać z nią przyjazne relacje poprzez pielęgnację szczątków, oferowanie pokarmów, odzieży, alkoholu, tytoniu i składanie ofiar ze zwierząt<sup>10</sup>.

W chińskich wierzeniach losy pośmiertne duszy wynikają wprost z jej dualistycznej natury. Na duchową sferę człowieka składają się dwie niezależne dusze. Według tej koncepcji pierwsza, nazywana Hum, w momencie śmierci „oddziela się od ciała i wędruje do królestwa Boga Niebios”<sup>11</sup>. Druga zaś, zwana Po, pozostaje w ciele, dlatego chroni i pielęgnuje się szczątki zmarłego (de Groot, 1969: 365; Muchowska, 2017: 46). Pogląd ten stoi w sprzeczności z wierzeniami malgaskimi Betsileo. Jeśli jednak pominiemy komponent Po, dopatrzmy się pewnej analogii pomiędzy duszą Hum a duchem zmarłego, powracającym do zjednoczenia z Bogiem Zanahary.

Przedstawiciele Betsileo wierzą w kontynuację życia po śmierci, co w praktyce uzewnętrznia się w budowaniu okazałych rodzinnych grobowców, zajmujących centralne miejsce w relacjach ze zmarłymi. Zapewnienie zmarłemu spoczynku w rodzinnym grobowcu pozostaje priorytetem, ponieważ, zgodnie z powszechnym przekonaniem, tylko wtedy jego „dusza”, „duch” dołączy do grona przodków (Niesyto, 2013: 125). W przeciwnym razie błędzi wśród żywych i potrafi stać się duchem złym, zazdrosnym, zdolnym wyrządzać liczne szkody, podobnie jak w wierzeniach chińskich dusza Po.

Grób, będący miejscem spoczynku, pełni rolę ochronną i zabezpieczającą, chroni kości i urny, separuje zmarłego od żywych. W tym celu Berawanowie sytuują mauzolea w miejscach często uczęszczanych, na przykład nad brzegami głównych traktów rzecznych. Niektóre z nich

<sup>10</sup> Informacja przekazana przez Chińczyków, przedstawicieli starszego pokolenia, zamieszkujących prowincję Tamatave u wschodnich wybrzeży Oceanu Indyjskiego.

<sup>11</sup> Toradża i Berawanowie wierzą, że po śmierci dusze podążają do „krajny umarłych”, miejsca przyjemnego, chociaż niejasno sprecyzowanego. Zob. Schäfer, 1966: 157–158.

przybierają formę pojedynczych, masywnych słupów o wysokości do dwunastu metrów i średnicy półtora metra, z niewielką wnęką u góry na jedną małą urnę. Inne zawierają komory o zróżnicowanej pojemności (od jednej do czterdziestu trumien lub urn), umieszczone na czterech słupach od niecałych dwóch do dziewięciu metrów nad ziemią. Niezmiennie, wykonywane z drewna twardego, misternie zdobione rzeźbami lub wzorami abstrakcyjnymi i antropomorficznymi, w kolorze czerwonym, białym i czarnym (Metcalf, 1977: 121–136). Członkowie Betsileo postępują podobnie, budują grobowce rodzinne w miejscach dla wszystkich widocznych, często w sąsiedztwie zabudowań mieszkalnych. Betsimisaraka tradycyjnie lokalizują grobowce w miejscach ustronnych, poza strefą zamieszkania.

Inny obraz duszy wyłania się z przekazu informatorów pochodzenia filipińskiego, zamieszkujących prowincję Fianarantsoa na Płaskowyżu Centralnym<sup>12</sup>, nawiązujących do wierzeń plemienia Ibaloi<sup>13</sup> z Filipin. Według nich nie tylko ludzie, wszystkie żywe istoty, lecz także przedmioty (takie jak prześcieradła, koce, ubrania, pieniądze, żywność) posiadają duszę (Delaplace, 2009). Śmierć nie wyklucza osoby zmarłej z życia społecznego.

Dotychczasowe relacje pomiędzy żywymi a umarłymi pozostają utrzymane i obserwuje się brak wyraźnego podziału między społecznością żywych a światem zmarłych (Russell, 1989: 17–44). Cechę wspólną wierzeń Ibaloi i Betsileo wyznacza idea „duszy” jako trwałego pierwiastka nieśmiertelności istoty ludzkiej (Niesyto, 2009: 95) oraz przekonanie o wzajemnych relacjach potomnych ze zmarłymi. Wyposażenie istot w duszę Betsileo ograniczają jednak wyłącznie do ludzi. Stanowisko wynika z wiary w akt stworzenia świata zwierząt i roślin dokonanego przez Boga Zanahary, który obdarzył je życiem, a nie „duszą”. Skojarzenie z duszą zwierzęcą czy duszą roślinną jest nieuzasadnione.

Betsileo stosują obrzędy zapobiegawcze w celu uniknięcia sposobności wyrządzenia zła przez niezadowolonych zmarłych (Niesyto, 2013: 122). Uczestniczy społeczność lokalna podczas ekshumacji i przenoszenia szczątków zmarłego z miejsca tymczasowego spoczynku do rodzinnego grobowca (Niesyto, 2013: 191–193) lub przed inauguracją nowo wybudowanego grobu (Niesyto, 2013: 193–194). Pokrewna profilaktyka charakteryzuje Ibaloi. W Chinach zwyczaje prewencyjne towarzyszą nie tylko ekshumacji i ponownemu pochówkowi, lecz zachowuje się je rów-

---

12 Informacja przekazana przez Filipińczyków – przedstawicieli starszego pokolenia sprawujących funkcje społeczne w prowincji Fianarantsoa na Madagaskarze.

13 Ibaloi to rdzenna grupa etniczna z prowincji Benguet w północnych Filipinach; jeden z rdzennych ludów, znanych pod wspólną nazwą Igorot (lub Igudut, „mieszkańcy wzgórz”), żyjący w paśmie górskim Kordyliera Środkowa na wyspie Luzon. Sumeg-ang, Arsenio, 2005: 28–51.

niez z racji zmiany miejsca upamiętnienia, które w formie „domowej kapliczki”<sup>14</sup> nie występuje w kulturach Betsileo i Ibaloi.

Powszechnie praktykowany zwyczaj nadawania zmarłemu tytułu przodka jest wyrazem uhonorowania przez potomnych. W poszczególnych społecznościach następuje ono w różnym kontekście i czasie. U Betsileo dokonywane jest zaraz po śmierci. Duch zmarłego wkracza wtedy na drogę przejścia wiodącą do zjednoczenia z Bogiem Zanahary (Niesyto, 2013: 118–120). Uznaje się ją za pokonaną po zaniknięciu pamięci o zmarłym w gronie rodzinnym.

W tradycji chińskiej zmarły uzyskuje status przodka po zakończeniu żałoby i złożeniu ostatniej ofiary. Odtąd nie składa się już ofiar indywidualnych, a jedynie wspólne dla wszystkich krewnych. Już w chwili śmierci dusza Hum przenosi się do królestwa Boga Niebios (Eder, 1973), co nie koresponduje z wierzeniami Betsileo. Ci ostatni, tak jak inni Malgasze, są przekonani, że w chwili śmierci zmarły dołącza do grona swoich przodków Razana<sup>15</sup>.

Zmarły Ibaloi zostaje przodkiem po okresie dłuższego oczekiwania – podczas ekshumacji, gdy jego szczątki składa się w nowym miejscu pochówku. Jednocześnie kończy się okres rytualnych obowiązków rodziny i bliskich względem zmarłego (Huntington, Metcalf, 1979).

W tradycji Toradźów osobę zmarłą uznaje się za martwą dopiero po zakończeniu ceremonii pogrzebowej; wówczas zaczyna jej przysługiwać tytuł przodka. Wcześniej zwłoki uważa się za „chore ciało” (Watson, 2008), przechowuje w tradycyjnym domu zwanym Tongkonan, ubiera, ofiarowuje jedzenie. Często mijają lata pomiędzy śmiercią Toradźa a jego pogrzebem (Watson, 2008).

„Dusza Berawana zostaje uhonorowana tytułem przodka po zakończeniu trzeciego etapu pogrzebu, nazywanego (wielką ucztą). Następnie przechodzi do krainy zmarłych, a śmiertelne szczątki łączą się ze szczątkami jej przodków” (Metcalf, 2022).

## Ofiara żałobna

W kulturach tradycyjnych Madagaskaru i Azji Południowo-Wschodniej do czasów współczesnych praktykuje się obyczaje wyzyskujące śmierć zwierząt do celów wróżebnych i sprowadzających pomyślność zmarłym. W kosmologii tradycyjnych religii fauna postrzegana jako nieodłączny

<sup>14</sup> Śmierć nie kładzie kresu więzi potomnych ze zmarłymi, więzi te przybierają jedynie inną formę, polegającą na ofiarowywaniu zmarłym darów: jedzenia, kwiatów i kadzideł, oni w zamian zapewniają duchową opiekę. Zob. Watson, 1988: 8–15.

<sup>15</sup> Informacja L.P. z Fidirana i O.L. z Tsiyahy.

element żywej przyrody sięga głębszych warstw znaczeniowych. Śmierć zwierząt traktowana jest pragmatycznie, a posiadanie amuletu wykonanego z ich kości świadczy o spożytkowaniu ciała na potrzeby wierzeniowe. Przekonanie, że śmierć nie kończy relacji ze zmarłym, inspiruje społeczność do składania ofiar żałobnych. W malgaskiej tradycji Betsileo obrzędy ofiary żałobnej zmierzają do punktu kulminacyjnego – ofiary krwawej, zabicia zebu. Dar ofiarny ciała krowy lub byka zastrzeżony jest w całości do wspólnego spożycia.

Członkowie plemienia Ibaloi w ofierze krwawej składają zmarłym świnie, a w bezkrwawej – jedzenie, odzież, alkohol i tytoń (Mauss, Douglas, 2002; Strathern, 1988). U Toradźów i Berawanów ofiara krwawa obejmuje kurczaki, kaczki, bawoły wodne, świnie, krowy i psy (Koubi, 1975). W Chinach wprawdzie zabija się kaczki, kurczaki i prosięta przed przygotowaniem ofiarnego pożywienia, lecz składa się ofiarę pokarmową, a nie krwawą, zawierającą także gotowane bułeczki, butelki z ryżowym winem, kadzidła, kwiaty czy ryż (Thompson, 1988).

Adresatami ofiar społeczności Betsileo są zmarli i przodkowie, w języku malgaskim określane słowem Razana, którzy w wierzeniach i życiu codziennym odgrywają pierwszoplanową rolę. Po zakończeniu ziemskiego życia pozostają obrońcami swoich potomnych. Betsileo składają ofiarę żałobną – jednoczącą Boga Zanahary, przodków oraz potomnych – w pobliżu grobowca rodzinnego. Uświęcony akt zmniejsza odległość duchowego dystansu pomiędzy wspólnotą żywych i zmarłych.

Celebracja rytu ofiarnego zebu odbywa się w godzinach popołudniowych lub przed zachodem słońca i trwa kilka dni. Na parę godzin przed rozpoczęciem zaproszeni goście zaczynają oczyszczać miejsce składania ofiary, zajmując pozycje wokół zebu. Od godziny jedenastej przed południem zwierzę skrupowane linami leży rozciągnięte na ziemi, na prawo od ołtarza ofiarnego, przysposobionego z płaskiego kamienia. Zwyczajowo umaszczenie zebu jest drugorzędne, na ofiarę nie nadają się tylko osobniki kalekie czy pozbawione rogów. Przystępując do złożenia ofiary, członkowie plemienia Betsileo zwracają zwierzę pyskiem w kierunku wschodnim. Na ołtarzu stawiają szklankę z alkoholem i dokonuje się oczyszczenia zebu przez rytualne obmycie wodą<sup>16</sup> od łba do kopyt (Callet, 1908).

U Betsileo tradycyjne uświęcenie wody następuje w wyniku zanurzenia srebrnej monety lub banknotu<sup>17</sup> w wodzie nalanej do białego talerza.

16 Woda oznacza moc i zalicza się ją do podstawowych elementów rytu ofiarnego, łączącego uczestniczących, zwierzę ofiarne i unoszącą się parę – symbolizującą modlitwy zanoszone do przodków. Zob. Callet, 1908: 48–49.

17 Białą monetą służy do symbolicznego połączenia sierści i srebrnej monety. Kolor białej oznacza światło, nadzieję i błogosławieństwo. Srebrna moneta reprezentuje potomnych, stanowi również wyraz wdzięczności okazanej przodkom.

W ceremonii Ibaloi srebrna moneta symbolizuje potomnych i używa się jej wyłącznie w celu pozyskania błogosławieństwa duchów zmarłych. Podczas składania ofiary zmarłej osobie przedstawiciel rodziny płci męskiej zaskarbi przychyłność przodków, gdy będzie trzymał sznur przywiązany do ogona świni i srebrną monetę w ręce (Moss, Kroeber, 1919).

Betsileo dla podkreślenia łączności zebru z uczestniczącymi z kilku miejsc na ciele zwierzęcia obcinają sierść, w tym z czoła, karku, prawego i lewego uda (Niesyto, 2013: 216), następnie zanurzają ją w wodzie wcześniej uświęconej, po czym skrapiają wszystkich zgromadzonych. Odpowiednik powyższych zabiegów odnajdujemy u Ibaloi, którzy świniom przeznaczonym na ofiarę odcinają odrobinę szczeciny, prosząc zmarłego o zdrowie dla rodziny (Moss, Kroeber, 1919). Zwyczajowo Betsileo wkrótce potem odsuwają zwierzę od ołtarza i zabijają, podcinając gardło ofiary długim nożem w imieniu wszystkich zebranych. Wytryskująca krew symbolizuje nowe ubranie dla przybyłych przodków.

W przypadku Ibaloi krwią świni namaszcza się czoła osób składających ofiarę. Gest wyróżnia potomnych w linii prostej, co ułatwia przodkom rozpoznanie swoich darczyńców w gronie zebranych. Przodkowie przekazują błogosławieństwo uczestnikom za pomocą widzialnego znaku – umoczonego we krwi kołka. Przedmiot ten wraz z przyczepionym woreczkiem żółciowym świni i ogonem, zawieszony na belce pod dachem domu, potwierdza wykonanie rytuału (Remme, 2014: 138–139).

W tradycjach ofiarniczych Ibaloi, Toradzów i Berawanów występuje zwyczaj kontaktowania się z duchami zmarłych w celu odczytania ich woli. Po zabiciu bawołu wodnego lub świni członkowie plemienia wyciągają wnętrzności, aby je poddać interpretacji za pośrednictwem wróżb i sprawdzić, czy ofiara została przyjęta przez duchy zmarłych. Zarówno wątroba, jak i krew powinny objawić pomyślny znak<sup>18</sup>, w przeciwnym razie ponawia się ofiarę trzykrotnie. Jeśli i w ostatnim przypadku otrzymano negatywny odczyt, ekshumację należy zatrzymać (Koubi, 1975: 105–119).

W odniesieniu do tradycji malgaskiej Betsileo tradycyjne ofiary żałobne w kulturach Azji Południowo-Wschodniej wykazują większe zróżnicowanie w przebiegu i składowych celebracji. Uwzględniają nie tylko ofiary krwawe ze zwierząt, ale również ofiary bezkrwawe, w tym ubrania, pokarmy, napoje, kwiaty, kadzidła. Tradycja malgaska nie zna ofiar bezkrwawych, ogranicza się wyłącznie do ofiary krwawej z zebru.

W wyżej wspomnianych azjatyckich tradycjach ofiarniczych zwierząt nie utożsamia się tylko z darem dla przodków i duchów zmarłych, lecz

---

<sup>18</sup> Uważają wątrobę za narząd o szczególnym znaczeniu w organizmie człowieka czy zwierzęcia; za produkujący krew – płyn będący źródłem życia. W znacznej liczbie fałd wątrobowych i zróżnicowaniu żył na powierzchni dopatrują się afirmatywnego znaku oznaczającego przyjęcie ofiary. Wypływająca, bulgocąca krew wieszczy zadowolenie duchów zmarłych. Zob. Koubi, 1975: 105–119.

pełnią one rolę łącznika, jednocząc potomnych ze światem zmarłych, umożliwiają dotarcie do krainy przodków, jako dary są zabierane przez zmarłych w zaświaty.

Na Madagaskarze Betsileo nie praktykują zwyczaju odczytywania woli przodków i duchów zmarłych z wyciągniętych wnętrzności zwierząt ofiarnych. Korzystają z doradztwa wróżbitów Mpanandro jedynie w celu ustalenia dogodnego czasu rozpoczęcia ekshumacji. Do istotnych elementów ofiary żałobnej u Betsileo i w wyżej wspomnianych kulturach należą inwokacje, zabicie zwierzęcia, komunikowanie się z duchami zmarłych, użycie wody oraz srebrnej monety. Inwokacja, będąca podstawą aktu religijnego, podlega różnym wpływom – w zależności od warunkowań społecznych i kulturowych, w jakich się rozwija. W tradycjach plemiennych ubój rytualny stanowi główny moment ofiary żałobnej. Podczas jego wykonywania – zarówno w plemienu Betsileo, jak i wymienionych kultur Południowo-Wschodniej Azji – wypełnia się wymóg unieruchomienia zwierzęcia, aby oszczędzić zbędnego bólu i cierpienia.

Śladów powszechnej w tradycji Betsileo ceremonii uświęcania wody nie odnajdujemy w rytuałach Ibaloi, Toradzów czy Berawanów. Użycie srebrnej monety podczas uroczystości pogrzebowych jest spotykane u plemienia Ibaloi. Praktykowany przez Ibaloi zwyczaj namaszczenia świńską krwią czoła osób składających ofiarę i skrapiania krwią uczestniczących w obrzędzie nie występuje w tradycji członków Betsileo, którzy jednak krwią zebu spryskują drzwi grobowca przed jego powtórным otwarciem.



Fot. 1. Ofiara żałobna, Amoongi, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)



## Ekshumacja

W tradycji malgaskiej obrzędy funeralne koncentrują się na zabiegach ekshumacyjnych, na co wyraźny wpływ miały kultury zasilające sukcesywne fale emigracyjne na Czerwoną Wyspę. Ekshumację, lokalnie zwaną famadihana<sup>19</sup>, Betsileo przeprowadzają wielokrotnie w celu przeniesienia szczątków i ponownego pochówku w tym samym lub innym miejscu. Powtórne złożenie do grobu bywa nazywane przeniesieniem kości<sup>20</sup>. W przebiegu ekshumacji wyróżnia się dwie zasadnicze czynności: pierwszą – wydobywanie zwłok na powierzchnię i ułożenie ich na przygotowanej słomianej macie blisko grobowca, oraz drugą – owinięcie w nowe, białe płótna z trzykrotnym ich przewiązaniem. Łącznie określane mianem *Ati-damba* (Niesyto, 2013: 189).

Obowiązek sprowadzenia kości zmarłego do rodzinnego grobowca obarcza całą rodzinę (Niesyto, 2013: 192). Ekshumacji z grobu tymczasowego dokonuje się w dogodnym czasie. Stwierdzenie całkowitego rozkładu ciała po wydobywaniu zwłok obliguje do zgromadzenia ośmiu kości zmarłego. Pozyskane kości oczyszcza się, następnie owija w białe płótna, wypisuje imię zmarłego na płótnie, w końcu umieszcza w uprzednio przygotowanej skrzyni. W kondukcie żałobnym, z malgaską flagą na czele, przenoszone są do stałego miejsca spoczynku.

Wierzenia tradycyjne członków Betsileo wkraczają głęboko w życie codzienne. Magia, bóstwa i duchy zmarłych przenikają wszystkie dziedziny życia rodzinnego i społecznego, stąd tym chętniej w życiu religijnym posiłkują się astrologią, proroczymi snami i wizjami. Realizacja obrzędu ekshumacji wymaga poprzedzającej konsultacji z *Mpanandro*, który ustala dogodny termin jej rozpoczęcia (Niesyto, 2013: 181). Odpowiednio, u *Toradzów* rolę doradczą pełni szaman, który na miesiąc przed pogrzebem wraz z przedstawicielami rodziny odprawia ceremonię przywoływania świętych węgorzy (Blair, 1988; Niesyto, 2013), po czym ogłasza możliwość przeprowadzenia pogrzebu.

W Chinach ekshumacja i zwyczaj powtórnego pochówku dotyczy dawno już złożonego ciała, po zakończeniu procesu rozkładu. Dla określenia powtórnego pochówku w świadomości społecznej funkcjonują wymienione wyrażenia, takie jak „przeniesienie kości”, „obmycie kości”, „osuszenie kości” lub „oczyszczenie kości”. Dotychczasowe badania i przyjęte tezy sugerują, że początki tego zwyczaju sięgają rozpowszechniającego

---

<sup>19</sup> Ekshumacja polega na wydobywaniu zwłok lub szczątków z grobu lub miejsca tymczasowego pochówku w celu przeniesienia i pochówku na nowym miejscu. Zob. University of Chicago, 1969: 408.

<sup>20</sup> U *Berawanów* z Borneo określane mianem „wzięcia kości”. Zob. Metcalf, 1982: 21–22.

się kultu przodków i rozwoju wierzeń w istnienie duszy nieśmiertelnej, która w momencie śmierci opuszcza ciało (Muchowska, 2017: 40–48).

Osadzone głęboko w tradycji chińskiej przekonanie o odradzaniu się ducha zmarłego w zaświatach przez ekshumację i nowy pochówek pobudza do gorliwych praktyk. W niektórych społecznościach obrządek wykonywano kilkakrotnie wobec tego samego zmarłego. Ceremonia ponownego pochówku odbywa się w dwóch etapach. Pierwszy dotyczy wydobycia szczątków, drugi polega na oczyszczeniu kości i ponownym złożeniu w miejscu dawnego pochówku (Muchowska, 2017: 50–51). Przeważnie wszystkie czynności ekshumacyjne powierza się pracownikom pogrzebowym. W celu dokonania ekshumacji przedstawiciele rodziny odbywają konsultacje z doradcą celem ustalenia dogodnego dnia jej przeprowadzenia.

Podczas obrzędu otwarcia grobu, nazywanego „rozbijaniem ziemi”, mistrz ceremonii intonuje inwokację: „Dzień jest pomyślny. Czas jest pomyślny i godzina jest sprzyjająca. Teraz rozbijam ziemię. Niech wszystko przebiega dobrze i pomyślnie” (Muchowska, 2017: 52). Pobrzmiewa w niej konieczność uzyskania przyzwolenia zmarłego, ponieważ żadna wykonywana czynność funeralna nie może być przeprowadzona bez poświęcenia, że dokonuje się z jego woli. W inwokacjach zawiadamia się i prosi zmarłego, aby jego dusza opuściła grób, po czym następuje składanie ofiary.

Choć mistrz ceremonii przewodniczy ekshumacji, to, zgodnie z rytuałem, wykonanie pewnych czynności należy do przedstawicieli rodziny. Podczas rozbijania tymczasowego grobu rodzina i pozostali uczestniczący odwracają głowy. Jednak po zakończeniu tej czynności rodzina wraz z pracownikami cmentarza rozkopuje grób i oczyszcza kości. Ceremonii towarzyszy troska o zmarłego, a jednocześnie lęk przed nim samym. Czaszkę zmarłego osłania się przed promieniami słońca (Muchowska, 2017: 52). Przedstawiciele rodziny usuwają pozostałość uzębienia, by zmarły nie ranił potomnych (Muchowska, 2017: 53).

Z czynności ekshumacyjnych emanuje magia. Tradycyjnie oczyszczone kości, po pierwsze, układa się w porządku anatomicznym w możliwie pełny szkielet, po drugie pokrywa się je czerwonym tłuszczem, po trzecie kropkami zaznacza się symbolicznie rysy twarzy, oczy, uszy, nos, po czwarte przez całą długość dużych kości nóg i rąk nakreśla się długie linie. Czerwony tłuszcz symbolizuje krew, a linie i kropki – naczynia krwionośne, mające przywrócić vitalność. Przed włożeniem kości urnę oczyszcza się rytualnym spalaniem symbolicznych banknotów. Czaszkę przykrywa się czerwonym płótnem, a całość zostaje zasypana węglem drzewnym. Na koniec urna jest zamykana i pieczętowana (Muchowska, 2017: 53).

U Berawanów rozpoczęcie ekshumacji również wymaga konsultacji z doradcą, urzędnikiem lub szamanem (Afable, 1975: 103–126). Rodzinie zmarłego przypomina on o zakazie otwierania grobu i oczyszczania kości osoby najbliższej przez rodziców zmarłego albo przez żonę po stracie męża. Zachowując tabu, rodzina powierza czynności puryfikacyjne dalszym krewnym. Oczyszczone kości zawijają w białe płótno i przechowują w jaskini lub szczelinach skalnych (Downs, 1956: 78–91).

Podobny zwyczaj spotykamy w plemienu Bara, które szczątki zmarłych składa w szczelinach skalnych lub przykrywa kopcem starannie ułożonych kamieni (Niesyto, 2009: 135, fot. 30; 319). W przeciwieństwie do nich Betsimisaraka ekshumowane, a potem oczyszczone szczątki docelowo umieszczają w rodzinnym grobowcu (Niesyto, 2009: 217–221).

W tradycji plemienia Ibaloi, gdy członek rodziny śni o zmarłym krewnym mówiącym, że odczuwa chłód, staje się to impulsem do ekshumacji. Wtedy trumnę ze „zmumifikowanymi zwłokami w pozycji siedzącej”<sup>21</sup> ekshumują z lokalnego cmentarza i przewożą do domu rodzinnego. Następnie zwłoki przebierają w nowe ubranie, naprawiają trumnę, w końcu z powrotem transportują do poprzedniego miejsca spoczynku (Laugrand, Laugrand, Magapin, Tamang, 2019).

Do praktyk Ibaloi nawiązuje zwyczaj plemienia Toradżów, które ekshumuje zmumifikowane zwłoki w celu „oddania hołdu przodkom” podczas rytu zwanego „oczyszczaniem zwłok”<sup>22</sup>. W trakcie obrzędu zwłoki usuwane są z grobowca, ubierane w nowe stroje, wreszcie odprowadzane na miejsce dotychczasowego pochówku (Adriani, Alb. Kruyt, 1912–1914).

Podsumowując, należy stwierdzić, iż praktykowany zwyczaj ekshumowania szczątków zmarłych w kulturach Azji Południowo-Wschodniej, szczególnie z wysp Sulawesi, Borneo i archipelagu Filipin, został przyjęty i z powodzeniem włączony do lokalnych praktyk funeralnych na Madagaskarze (Niesyto, 2009: 135, fot. 30; 319). Ekshumacja i przewijanie zmumifikowanych zwłok u Merina i Betsileo wykazuje podobieństwo do obyczaju Toradżów i Ibaloi. Z kolei zwyczaj oczyszczania kości, praktykowany w Chinach i u Berawanów, stał się powszechnym obrzędem plemienia Betsimisaraka i Bara.

---

21 Uważa się, iż mumifikacja stanowiła powszechną praktykę starożytnych Ibaloiów. Jedną z jej zauważalnych cech było ułożenie ciała w pozycji siedzącej, przyjmującej pozycję embrionalną, z rękami i nogami podciągniętymi do tułowia. Większość archeologów i historyków zgadza się, że pozycja mumii wynikała raczej z praktyki kultowej, a niektórzy wysunęli hipotezę, że służyła do zminimalizowania uszkodzeń mumii podczas ekshumacji i transportu do miejsca pochówku. Zob. Siao, 2014: 185–207.

22 W tradycji Toradżanów zwyczaj lokalnie zwany Ma’Nene czyni zadość potrzebie odwdzięczenia się i okazywania szacunku swoim bliskim. Zob. Adriani, Alb. Kruyt, 1912–1914.

Istniejące w tradycjach malgaskich wymogi funeralne, takie jak: konsultacja z doradcą plemiennym w celu ustalenia dogodnego dnia ceremonii funeralnych, wybór inwokacji, usunięcie zbędnych przedmiotów, wykazuje podobieństwo do obecnych kryteriów pogrzebowych Azji Południowo-Wschodniej.



Fot. 2. Ekshumacja zwłok, Ambohitry, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

## Ubieranie zmarłych

Do najbardziej znanych ceremonii w kulturze religijnej Betsileo zalicza się pokoleniową tradycję rytuału Ati-damba. Polega ona na przewijaniu zwłok swoich zmarłych spoczywających w rodzinnym grobowcu. Potomni ofiarowują im „nową białą szatę”<sup>23</sup> w postaci białego płótna<sup>24</sup>. Każdy zmarły ma prawo do jednokrotnego odbioru rytualnych czynności wykonanych wobec jego szczątków. Konwencja ceremonii nie na-

<sup>23</sup> W tradycji Betsileo ubranie dla zmarłych musi być koloru białego. Biel symbolizuje życie i radość zmarłych z przebywania w gronie przodków. Zob. Niesyto, 2013: 218.

<sup>24</sup> Z relacji informatorów wynika, że gdy zmarły napotyka na jakieś problemy w zaświatach, wówczas zjawia się komuś z rodziny we śnie w pobrudzonym ubraniu, domagając się jego zmiany. Informacja potwierdzona przez A.I. oraz D. R. z Marinkimbizo, Zob. Niesyto, 2013.

rzuca górnego limitu powtarzalności, nie wyklucza kolejnych „zmian ubrania” (na przykład z racji otwarcia czy przenoszenia zmarłych do nowo wybudowanego grobowca). Obecnie obrządek powtarza się okresowo, co kilka lat, w zależności od rodzinnej tradycji. Ceremonii przewodniczy strażnik tradycji plemiennej Mpiambinjing.

Betsileo stosują dwa różnicowane czasowo warianty tego rytu – płótno jest rozkładane na rodzinnym grobowcu w dniu poprzedzającym ceremonię<sup>25</sup> lub w dniu ceremonii, jednak nie wcześniej niż po złożeniu ofiary z zebu<sup>26</sup>.

Podczas przewijania poszczególnych zwłok rodzina wypowiada imiona nieżyjących, ponownie przewiązuje je trzykrotnie: wokół szyi, w pasie, wokół nóg i wypisuje imię zmarłego na jego „ubrani” (Niesyto, 2013: 375, fot. 11; 398–340, fot. 58–64). Po zakończeniu rytu potomni wnoszą zwłoki do grobowca. Osoby wchodzące do środka wnoszą butelkę z alkoholem, którym skrapiają zwłoki spoczywających, a pozostałą część spożywają<sup>27</sup>. Na koniec zamykają i szczelnie pieczętują drzwi grobowca (Niesyto, 2013: 406–407, fot. 73–75).

Przeprowadzone przeze mnie badania wykazują silną korelację Ati-damba z wybranymi zwyczajami pogrzebowymi Azji Południowo-Wschodniej. Przemawia za tym podobieństwo ceremonii ekshumacji zwłok i ponownego zakładania im nowych ubrań<sup>28</sup>. Na indonezyjskiej wyspie Sulawesi, w regionie Tana Toraja, co roku w sierpniu odbywa się rytuał Ma’Nene (Beckett, Conlogue, Abinon, Salvador-Amores [et al.], 2017), podczas którego Toradża myją i „ubierają w świeże ubranie” ekshumowane zwłoki członków rodziny. Po rytualnej pielęgnacji są one oprowadzane po wiosce, by w końcu wrócić do świeżo wyczyszczonych trumien.

Malgasze zamieszkujący małą wyspę Sainte-Marie (Wyspa Świętej Marii), położoną na wschód od Madagaskaru, na podstawie tradycji ustnej twierdzą, że ich przodkami byli Egipcjanie urodzeni w Jemenie. Dotąd zachowują dziedzictwo wyniesione z kraju swego pochodzenia, w tym szacunek dla przodków, wiarę w ciągłość życia po śmierci, skła-

---

25 Dawniej Betsileo nosili ubrania skromniejsze, wykonane z rafii (roślina). Suknia z materiału przedstawiała jednak znacznie większą wartość, co zapoczątkowało ubieranie zmarłych w okrycia z prawdziwej tkaniny, podkreślającej szacunek dla zmarłego. Informacja J.S.A. z Befeta. Zob. Niesyto, 2013: 218; 373, fot. 7.

26 Zwyczaj zabrania otwarcia drzwi grobowca rodzinnego bez wcześniejszego skropienia ich krwią ofiarowanego zebu. Informacja T.M. z Ambalavao, O.D. z Sahave. Zob. Niesyto, 2013: 219; 393–395, fot. 47–52.

27 Informacja W.A. z Ambatolampy, Z.B. z Fandriana, zob. Niesyto, 2013: 219; 404, fot. 71–72.

28 Niektórzy noszą okulary przeciwsłoneczne, jedni dzinsy, inni delikatnie wysadzone koralikami białe satynowe sukienki. Zdarza się, że do ust wkładają zmarłemu zapalnego papierosa i zabierają na przejażdżkę skuterem lub samochodem. Zob. Adriani, Alb. Kruyt, 1912–1914.

danie ofiar w miejscach ich pochówku i zwyczaj przewijania zmarłych w nowe białe płótna<sup>29</sup>.

Należy stwierdzić, iż u Merina i Betsileo ceremonia kilkakrotnego ekshumowania zmumifikowanych zwłok jest adaptacją dawnych obyczajów pogrzebowych ludów austronezyjskich Azji Południowo-Wschodniej, szczególnie z wysp Sulawesi, Borneo, Luzon.

Ryt Ati-damba odzwierciedla i utwierdza praktykujące go wspólnoty w przekonaniu o istnieniu życia po śmierci. Tę głęboką wiarę przenikającą nie tylko Merina i Betsileo, ale również ich domniemanych protoplastów – Ibaloi, Toradżów, Berawanów – należy postrzegać jako jeden z dominujących motywów praktyk ekshumacyjnych. Mobilizuje ona do otwarcia się na wymiar duchowy, pozwala utrzymywać relacje ze zmarłymi jakby nadal żyli, uczy bojaźni wobec zmarłych i poszanowania szczątków oraz miejsc ich spoczynku.



Fot. 3. Przewijania zwłok, Ambohitry, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

## Uczta biesiadna

Wspólny posiłek organizowany na zakończenie ceremonii ekshumacji i przewijania zwłok w białe płótna członkowie Betsileo łączą z rytual-

---

<sup>29</sup> Informacja przekazana przez K.M. z Sainte-Marie – strażnika tradycji plemiennej (Mpiambinjing) i potwierdzona przez respondentów starszego pokolenia.

ną ucztą biesiadną. Rolę stołu biesiadnego, a zarazem ołtarza ofiarnego pełni spłaszczony, średniej wielkości kamień znajdujący się blisko miejsca pochówku. Uczestnicy przygotowują na nim posiłek dla przodków Razana, zawierający kawałki mięsa, ryż i alkohol, którym skrapia się ołtarz. Część najlepszych części mięsa ofiarnego składają na ołtarzu, a resztę przekazują zgromadzonym do podziału i konsumpcji podczas trwania ceremonii<sup>30</sup>.

W czasie składania darów pokarmowych panuje cisza. Następnie, w uroczystej inwokacji, mistrz ceremonii zaprasza przodków Razana do zajęcia miejsca przy ołtarzu i spożycia posiłku. Przed rozpoczęciem posługi przy ołtarzu kobiety zobowiązane są do symbolicznego obmycia rąk wodą, na znak oczyszczenia fizycznego i duchowego. Ucztą trwa około siedmiu godzin, towarzyszą jej muzyka, tańce oraz spożywanie alkoholu. Na zakończenie mistrz ceremonii prosi obecnych przodków Razana i wszystkich przybyłych zmarłych, aby opuścili miejsce przy stole, wrócili do siebie, udzielając błogosławieństwa potomnym (Niesyto, 2013: 390–392).

Wszyscy uczestniczący w ceremonii przystępują do oczyszczenia terenu. Najbliższa rodzina zabiera głowę zebu, po czym w domu mistrza ceremonii kontynuuje celebrację w mniejszym gronie. Następnego dnia najstarszy członek rodziny zawiesza głowę zebu na zewnętrznej ścianie swego domu – jako potwierdzenie złożenia ofiary.

Również w zwyczajach plemion Ibaloi, Toradza czy Berawan ucztą biesiadna należy do jednej z ważniejszych części ponownego pochówku. Podobnie jak u Betsileo, żywi wspólnie ze swymi zmarłymi konsumują gotowany ryż i wieprzowinę. Pokrojone na kawałki, obmyte mięso gotowane jest w garnkach na ognisku. Unosząca się para stanowi pożywienie przeznaczone dla zaproszonych zmarłych, a jej zanik świadczy o zakończeniu przez nich posiłku (Bloch, 2010: 85). Zgodnie ze zwyczajem Ibaloi niektóre osoby uczestniczące w uczcie biesiadnej obejmuje zakaz spożywania mięsa ofiarnego. Bezwzględnie obowiązuje on rodziców zmarłego dziecka, ponieważ zjedzenie takiego mięsa byłoby równoznaczne ze „spożyciem ciała zmarłego” (Remme, 2014: 138–139). Czyn ten zakłóciłby ceremonię i relacje potomnych ze zmarłymi. Na zakończenie uczestnicy spełniają powinność przeskoczenia ogniska, a także umycia rąk i twarzy wodą, co sygnalizuje rozdzielenie zaproszonych zmarłych od żyjących potomnych oraz zakończenie uczyty biesiadnej.

---

<sup>30</sup> Społeczność Betsileo wierzy, że przodkowie Razana podczas posiłku pozostają niewidoczni i spożywają go z żywymi. Zwyczajowo część pokarmów nieoddana zmarłym jest rozdzielana między uczestników. Informacja H.R. z Ambohibary. Zob. Niesyto, 2013: 390–392, fot. 41–45.

W tradycji Chin uczta pogrzebowa uchodzi za spotkanie mistyczne dwóch społeczności – żywych i zmarłych (Muchowska, 2017; Remme, 2014; Tsu, 2000: 1–22). Obowiązek jej przygotowania spoczywa na rodzinie zmarłego. Na poczęstunek zmarłym podaje się gotowaną wieprzowinę, rybę, kurczaka oraz jajka, warzywa i placki ryżowe. Potrawy przyprawia się i wyklada w mniejszych porcjach. Resztę podaje się rodzinie i zaproszonym gościom (Remme, 2014: 6). Na zakończenie przedstawiciel rodziny – męski potomek – wraz z mistrzem ceremonii ofiarowują kadzidło Bóstwu Ziemi. W imieniu bóstwa powiadamiają przodka o pozytywnym rozpatrzeniu i wypełnieniu jego prośby o ponowny pochówek – jej spełnienie zobowiązuje go do opieki nad swoją rodziną. W podzięcie przodkowi rodzina w palenisku o kształcie tykwy spala dużą sumę rytualnych pieniędzy (Remme, 2014: 10).

Zestawiając praktykę uczyty biesiadnej plemienia Betsileo z tradycją wspomnianych kultur Azji, dostrzegamy podobieństwa, które po raz kolejny przemawiają za bezpośrednim i pośrednim oddziaływaniem tych kultur na plemiona Madagaskaru – uczta biesiadna stanowi nierozłączną część ekshumacji i powtórnego pochówku, natomiast podstawa posiłku opiera się na ryżu, mięsie ofiarnym i alkoholu.

Ofiarowywanie zaproszonym zmarłym antenatom najlepszych części potraw, najsmakowitszych kąsków, przypomina zachowanie wobec najznamienitszych żywych gości, co zdaje się podkreślać głęboką wiarę ucztujących w rzeczywistą obecność przodków podczas wspólnej uczyty. Niewątpliwie przeświadczenie to motywuje potomnych do wchodzenia w relacje ze zmarłymi, w tym zapraszania ich na ucztę biesiadną.

Napotykaemy też różnice. U Betsileo jest nią na przykład brak zakazu spożywania mięsa ofiarnego przez rodziców zmarłego dziecka. Nie istnieje także wymóg wykonywania dodatkowych czynności kończących ucztę, jak przekraczanie ogniska, mycia rąk i twarzy wodą, nieodzwonnych w tradycji Ibaloi. W lokalnych ceremoniach malgaskich nie odnajdziemy chińskiego zwyczaju palenia kadzideł Bóstwu Ziemi ani spalania rytualnych pieniędzy.

Odnotowujemy jednak u Betsileo zwyczaj zawieszania głowy zebu na ścianie rodzinnego domu zmarłego, nawiązujący wprost do obrzędu Ibaloi, umieszczających zakrwawiony kołek z przyczepionym woreczkiem żółciowym świni na belce pod dachem domu – w obu przypadkach jako znak dobrze wykonanego rytuału ofiarnego.

Sposób, elementy i sama celebrowanie uczyty biesiadnej w społecznościach malgaskich sugeruje, że zwyczaj spożywania posiłku wraz ze zmarłymi, dzięki falom migracyjnym z Azji Południowo-Wschodniej, dotarł początkowo do wschodnich wybrzeży Madagaskaru. Przyjęty przez lokalne wspólnoty i dzięki oddziaływaniu kulturowemu na Płaskowyż Centralny został następnie włączony do tradycji funeralnych Merina i Betsileo.



## Podsumowanie

Na Madagaskarze kształtowane przez pokolenia ceremonie funeralne nie stanowiły jednorodnego kompleksu wierzeniowo-obrzędowego. Niepodważalnie istotny wpływ na uformowanie się reguł malgaskiej ekshumacji i powtórnego pochówku wywarły fale migracyjne na północno-zachodnie i wschodnie wybrzeże Madagaskaru. Malgaskie wierzenia oraz metody ekshumacji i powtórnego pochówku zestawiono z tradycyjnymi praktykami występującymi w kulturach Afryki kontynentalnej, Arabii, Chin, Indonezji, Malezji, Filipin, a zwłaszcza wysp Sulawesi, Borneo i Luzon. Odnajdujemy zadziwiające podobieństwo pomiędzy symboliką a motywami religijnymi – zbieżności tej nie sposób przypisywać zwykłemu przypadkowi. Choć przyjęta tradycja objęła zasięgiem wszystkie plemiona Madagaskaru, to poszczególne rytuały ekshumacji i ponownego pochówku różnią się diametralnie.

Analiza porównawcza pozwala na postawienie tezy, iż w początkach wczesnego osadnictwa na Madagaskarze pojawiło się kilkanaście dominujących tożsamości etnicznych stymulowanych napływem ludów austronezyjskich z regionu Azji Południowo-Wschodniej. Ludy Vazimba jako jedne z pierwszych społeczności zasiedliły Płaskowyż Centralny. Kulturowany przez nich zwyczaj oczyszczania kości zmarłych, a także pochówek w szczelinach skalnych lub umieszczanie kości zmarłych w wydrążonych pniach, odnosi się wprost do funeralnej tradycji Berawan z Borneo. Jednak trudno się zgodzić z powszechnym przekonaniem Malgaszy, że ostatni Vazimba za panowania Andrianjaka 1610–1630 roku zostali wypędzeni z Płaskowyżu Centralnego na wybrzeże zachodnie. Bardziej prawdopodobna wydaje się teoria Jeana-Pierre’a Domenichiniego wskazująca, że termin „Vazimba” mógł być raczej wyrazem różnicy kulturowej niż etnicznej i że wielu, którzy byli uważani za Vazimbę w tym okresie, mogło się zdecydować na asymilację z przybyłą kulturą Merina, tworząc do XVIII wieku jedno z trzech królestw na wyspie – pozostałe dwa to królestwo Sakalawa na zachodzie i północnym zachodzie, i na północnym wschodzie – Betsimisaraka.

Na ekshumację i ponowny pochówek u Betsileo znaczący wpływ wywarły „przywiezione” tam tradycje. Te jednak przekazane w późniejszym okresie przez Merina zwyczajem Ibaloi z Filipin i Toradża z Indonezji przyjęły się, utrwaliły, stały się dzisiaj fundamentem wierzeń i bieżących praktyk funeralnych.

Nabyty indonezyjski zwyczaj ekshumacji zmumifikowanych zwłok i przebierania ich w odzież codziennego użytku zastąpiono przewijaniem zwłok w nowe płótna – ofiarowaniem nowego ubrania. Praktyka polegająca na układaniu zwłok na macie, owijaniu ich w białe płótna i trzykrotnym przewiązywaniu może wskazywać na zapożyczenie tego

sposobu z tradycji muzułmańskiej. Dzięki falom emigracyjnym z Arabii zwyczaj dotarł do południowo-wschodniego wybrzeża Madagaskaru, początkowo do plemienia Antemoro i Antanosi. W X i XI wieku w drugiej fali przybył do północno-zachodniego wybrzeża w regionie Mahajanga, znajdując miejsce w malgaskich tradycjach funeralnych na długo przed przybyciem ludu Merina. Powstałego u Betsileo rytuału Ati-damba nie napotkamy w żadnej z innych grup etnicznych Madagaskaru. Poszanie szczątków zmarłych, respekt wobec przodków i wiara w ciągłość życia po śmierci może wskazywać na oddziaływanie wierzeń afrykańskich plemion Bantu na lokalne społeczności malgaskie.

Zwyczaj przechowywania zmarłych w domu przez dłuższy okres – istniejący w tradycji Ibaloi z Filipin i Toradża z Indonezji – nie przyjęły się w tradycjach malgaskich. Praktykowane składanie ofiar krwawych i pokarmowych w miejscach pochówku wskazuje na oddziaływanie chińskiej tradycji funeralnej na kultury obrzeżne Azji Południowo-Wschodniej i wyspę Madagaskar.

Ze względu na unikalny charakter zagadnień transmisji i adaptacji kulturowej na Madagaskarze, inspirowanych migracją ludów austronezyjskich, wydaje się zasadne przeprowadzenie badań i analizy porównawczej praktyk grzebalnych plemienia Bara w odniesieniu do tradycji Berawan z Borneo.



Fot. 4. Spożywanie posiłku, Amoongi, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

## Bibliografia

- Adriani N., Alb. Kruyt, 1912–1914, *Der Bareë Sprekende Toradja's van Midden Celebes*, Batavia, Landsdrukkerij.
- Afable P.O., 1975, *Mortuary ritual among the Ibaluy*, „Asian Folklore Studies”, vol. 34, no. 2, s. 103–126.
- Aldwinckle R., 1974, *Death in the secular city: Life after death in contemporary theology and philosophy*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans.
- Anderson P., 1991, *Affairs in order: A complete resource guide to death and dying*, New York, Macmillan Publishing Company.
- [b. a.], 1983, *O Stwórcy, przodkach Ibotitie*, „Misyjne Drogi”, nr 2, s. 48.
- Beckett R., Conlogue G.J., Abinon O.V., Salvador-Amores A. [et al.], 2017, *Human mummification practices among the Ibaloy of Kabayan, North Luzon, the Philippines*, „Papers on Anthropology”, vol. 26, s. 24–37.
- Berger P., 1967, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, New York, Garden City.
- Blair L. i L., 1988, *Ring of fire*, New York, Bantam Books.
- Blench R.M., 2008, *The Austronesians in Madagascar and their interaction with the Bantu of the East African coast: Surveying the linguistic evidence for domestic and translocated animals*, „Studies in Philippine Languages and Cultures”, vol. 18, s. 18–43.
- Bloch M., 2010, *Commensalité et empoisonnement*, „La pensée de midi”, vol. 30, s. 1.
- Callet R.P., 1908, *Tantara ny andrianaeto Madagascar*, [documents historiques d'après les manuscrits malgaches, Volume 2 Madagascar, 1<sup>er</sup> (ed.), Madagascar, Antananarivo, Académie malgache Antananarivo, Académie malgache, Imp. Officielle].
- Cummins A., 2021, *The ultimate guide to yin yang: An illustrated exploration of the Chinese concept opposite*, London, Watkins Publishing.
- Decary R., 1962, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Delaplace G., 2009, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Collection Nord-Asie, Études Mongoles & Sibériennes, Centrasiatiques & Tibétaines / EPHE.
- Dillistone F.W., 1986, *The power of symbols in religion and culture*, New York, Crossroad.
- Douglas M., 1970, *Natural symbols*, New York, Pantheon Books.
- Downs R.E., 1956, *The religion of the Barëë-speaking Toradja of Central Celebes*, The Hague, Excelsior.
- Dreyer E.L., 2007, *Zheng He. China and the oceans in the early Ming dynasty, 1405–1433*, New York, Pearson Education, Inc., seria: Library of World Biography.
- Dubois H., 1927, *Les origines des Malgaches*, „Anthrops”, no. 22, s. 80–124.
- Dubois H.-M., SJ, 1938, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, Paris, Institut d'éthnologie, I.
- Eder M., 1973, *Chinese religion*, Tokyo, Society for Asian Folklore. Asian Folklore Studies-Monograph, no. 6.

- Frazer J.G., 1913–1924, *The belief in immortality and the worship of death*, London, Macmillan.
- Geertz G., 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
- Grandidier A., 1885, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. 1: *Histoire de la Géographie*, note I, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.
- Groot J.J.M., de, 1969, *The religious system of China, in its ancient forms, evolutions, history and present aspects*, vol. 1, Leiden, Brill.
- Hertz R., 1928, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in: Idem, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Les Presses universitaires de France.
- Hübsch B., ed., 1993, *Madagascar et le christianisme, histoire œcuménique*, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Technique.
- Huntington R., Metcalf P., 1979, *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*, London, Cambridge University Press.
- Kalish R.A., ed., 1980, *Death and dying. Views from many cultures*, Farmingdale, NY, Baywood.
- Kasarekło L., 2011, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, teatrze i malarstwie*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Kopczyńska-Jaworska B., 1971, *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, Warszawa–Łódź, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Koubi J., 1975, *La première fête funéraire chez les Toraja Sa'dan*, „Archipe”, vol. 10, s. 105–119.
- Laugrand F., Laugrand G., Magapin G., Tamang J., 2019, *Connecting life and death: Rituals, prohibitions and spirits. Ibaloy perspectives*, vol. 2, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain.
- Lifton R.J., 1979, *The broken connection. On death and the continuity of life*, New York, Simon & Schuster.
- Madej A., 1984, *Pogrzeb u Malgaszów*, „Misyjne Drogi”, nr 4, s. 47.
- Mangalaza E.R., 1976, *Signification philosophique du Famadihana*, „Lakroa” [Madagascar], 23 May, s. 5.
- Mauss M., Douglas M., 2002, *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, London, Routledge.
- Menzies G., 2002, *1421: The year China discovered the world*, London, Bantam Press.
- Metcalf P., 1977, *Berawan mausoleums*, „Sarawak Museum Journal”, vol. 24, s. 121–136.
- Metcalf P., 1982, *Supernatural etiologies in Central Northern Borneo*, „Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society”, no. 2, s. 115–125.
- Metcalf P., 1989, *Where are you spirits: Style and theme in Berawan prayer*, Washington, D.C., Smithsonian Press.
- Metcalf P., Huntington R., 1991, *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*, New York, Cambridge University Press.
- Metcalf P.A., 2022, *Death be not strange*, <https://descendantofgods.tripod.com/idi168.html> [dostęp: 2.06.2022].
- Molet L., 1955, *Le bain royal à Madagascar*, Tananarives, Imorimerie Luthérienne.

- Molet L., 1964, *L'origine des Malgaches*, „Civilisation Malgache”, vol. 1, s. 43–52.
- Molet L., Ottino P., 1972, *Madagascar entre L'Afrique et l'Indonésie*, „L'Homme”, vol. 12, no. 2, s. 126–135.
- Moss C.R., Kroeber A.L., 1919, *Nabaloi songs*, „American Anthropologist”, vol. 21, no. 4, s. 452–459.
- Mote F.W., 2003, *Imperial China: 900–1800*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Moszyński K., 1958, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Muchowska J., 2017, *Chińskie zwyczaje pogrzebowe: powtórny pochówek*, „Investigationes Linguisticae”, T. 37, s. 44–59.
- Needham J., 1971, *Science and civilization in China*, vol. 4: *Physics and physical technology*, part III: *Civil engineering and nautics*, Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Niesyto J., 1997, *Rodzina w tradycji malgaskiej*, „Misyjne Drogi”, nr 1, s. 30.
- Niesyto J., 2009, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe w plemienu Betsimisaraka na Madagaskarze*, Ontario, Kanada, Wydawnictwo Głębia Myśli.
- Niesyto J., 2012, *Groby malgaskie*, Ontario, Kanada, Wydawnictwo Głębia Myśli.
- Niesyto J., 2013, *Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemienu Betsileo na Madagaskarze*, Toruń–Sudbury Ontario, Wydawnictwo Kucharski.
- Nooy-Palm C.H.M., 1978, *Survey of studies on the anthropology of Tana Toraja, Sulawesi*, „Archipel”, vol. 15, s. 163–192.
- Nooy-Palm H., Schefold R., 1986, *Colour and anti-colour in the death ritual of the Toraja*, „Archipel”, vol. 32, s. 39–49.
- Pieter J., 1967, *Ogólna metodologia pracy naukowej*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pawlukiewicz K., 1996, *Pogrzeb u Malgaszów*, „Misjonarz”, nr 11–12, s. 12–13.
- Ramaronandrasana J.B.S., 1994, *Znaczenie tradycyjnej rodziny malgaskiej*, „Misyjne Drogi”, nr 3, s. 18–19.
- Remme J.H.Z., 2014, *Pigs and persons in the Philippines: Human-animal entanglements in Ifugao rituals*, New York, Lexington Books.
- Russell S., 1989, *Ritual persistence and the ancestral cult among the Ibaloi of the Luzon highlands*, in: S. Russell, C. Cunningham, eds., *Changing lives, changing rites: Ritual and social dynamics in the Philippine and Indonesian uplands*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, s. 17–44.
- Schärer H., 1966, *Ngaju Religion: The conception of God among a South Borneo people*, Transl. by R. Needham, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Siao J.T., 2014, *Transit mundus: The poetics and politics of death and healing in Cordillera*, „Likhaan: The Journal of Contemporary Philippine Literature”, vol. 8, s. 185–207.
- Sloane D.Ch., 1991, *The last great necessity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Strathern M., 1988, *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Sumeg-ang, Arsenio, 2005, „2 The Ibaloy”. *Ethnography of the major ethnolinguistic groups in the Cordillera*, Quezon City, New Day Publishers.

- Thompson S.E., 1988, *Death food and fertility*, in: J.L. Watson, E.S. Rawski, eds., *Death ritual in late imperial and modern China*, Berkley, University of California Press, s. 74–78.
- Tsu T.Y., 2000, *Toothless ancestors, felicitous descendants: The rite of secondary burial in South Taiwan*, „Asian Folklore Studies”, vol. 59, s. 1–22.
- Univeristy of Chicago, 1969, *Encyclopedia of Britannica*, vol. 4, London.
- Valette J., 1965, *De l'origine des Malgaches*, „Annales de l'Universit – de Madagascar”, vol. 1, s. 15–32.
- Watson J.L., 1988, *The structure of Chinese funerary rites elementary forms, ritual sequence, and the primacy of performance*, in: J.L. Watson, E.S. Rawski, eds., *Death rithual in late imperial and modern China*, University of California Press, Berkeley.
- Watson P., 2008, *Toraja funeral beliefs*, „Los Angeles Times”, <https://www.latimes.com/travel/la-trw-fg-sulawesi-indonesia-deathtribe2008aug14-story.html> [dostęp: 2.06.2022].

.....


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 „Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe w plemienu Betsimisaraka na Madagaskarze” oraz habilitacyjną „Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemienu 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.

.....



Małgorzata Bronikowska

Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu

 <http://orcid.org/0000-0002-0584-0725>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.06>

## Igrzyska sportów tradycyjnych jako promocja ludycznych form aktywności fizycznej i szansa na zachowanie narodowej tożsamości

.....

Traditional sports games – as a promotion and a chance to preserve national identity through ludic forms of physical activity

**Abstract:** This article shows an important sphere of social life, i.e. Physical Culture, regarding its elements: play, games, and sports as intangible global and at the same time regional heritage of every corner of the world. Through this work, the author wants to emphasise the crucial role of traditional games and sports in the globalised world, also showing UNESCO and TAFISA's huge initiatives and endeavours they undertake to revitalise and prevent old sports from being forgotten. They are devoted and very involved in building a better climate for the promotion of various traditional physical activities in the context of cultural diversity. The author also wants to stress in this article that there are few groups of people around the globe who really care about the intangible kind of heritage hidden in traditional forms of sports and games. The further intention of this work is to awaken the awareness of other researchers and people for whom the local heritage is fundamental for a better future in a unified world.

**Keywords:** intangible cultural heritage, globalisation, games, sport, TAFISA World Sport for All Games

**Słowa kluczowe:** niematerialne dziedzictwo kulturowe, globalizacja, gry, sport, Światowe Igrzyska Sportu dla Wszystkich TAFISA

.....

Przyspieszenie rozwoju cywilizacyjnego pod koniec XX i na początku XXI wieku, związane głównie z rewolucją technologiczno-informatyczną, stawia przed człowiekiem wiele dotychczas nieznanych przeszkód, których pokonanie było, jest i będzie fundamentalnym warunkiem dalszego istnienia cywilizacji, choć na pewno nie w takim kształcie, jaki znaliśmy dotychczas. Dodatkowo globalizacja, którą Waldemar Kuligowski (2007) określa mianem procesu prowadzącego do nowego ładu społecznego w erze postmodernistycznej, pozwala na zwiększenie interakcji społecznych, tym samym zmniejszając dystans między ludźmi. Geograficzne, czasowe i fizyczne ograniczenia utrudniające dotychczasowe kontakty społeczne już dawno zostały zniesione – dzisiaj za pomocą internetu dotrzeć możemy praktycznie wszędzie, do każdego



zakątka świata i o każdej porze. Z kolei Stanisław Kowalik uważa, że „w tej sytuacji niezbędne staje się zapanowanie nad różnorodnością ludzką, zorganizowanie jej i zapewnienie zrównoważonego rozwoju – tę rolę ma wypełnić globalizacja” (2015: 26), ale nie zaspokaja ona potrzeby poczucia jedności wspólnotowej, tej najsilniejszej z fundamentalnych potrzeb istot społecznych. Marco Caselli (2012) natomiast twierdzi, że globalizacja charakteryzuje się współlistnieniem ekonomicznych, politycznych i kulturowych aspektów życia, które tworzą sieć związków międzyludzkich i układów społeczno-ekonomicznych, mimo istniejących granic państwowych. Jednocześnie globalizacja wiąże się ze wzrostem poziomu świadomości, dzięki któremu losy jednostki uzależnione i dopasowane są do pozostałych elementów ogólnodostępnej struktury społecznej. Łatwo jednak człowiekowi zagubić się w tak skonstruowanym świecie. W sposób bezwiedny i bezwolny może stać się bardziej biernym odbiorcą, konsumentem niż kreatorem globalnej rzeczywistości. Nie można się zatem dziwić podejmowanym próbom „powrotu do korzeni”, do kulturowej, lokalnej, etnicznej tożsamości jako oddolnej formy odpowiedzi na potencjalne zagrożenia wynikające z globalizacji.

Już pod koniec lat 90. XX wieku na temat wspomnianych zagrożeń wypowiadał się Zygmunt Bauman (2000), wskazując, że zjawisko globalizacji, z którym pierwotnie wiązano wiele nadziei, obraca się przeciw najsłabszym. Powoduje rozpad wspólnot lokalnych, wpływając niekorzystnie na szeroko rozumianą sferę kultury. Współczesnym wspólnotom, według Baumana (2000), brakuje jednej hierarchii wartości, ładunku wiedzy na temat świata oraz spójnych zasad działania.

Podobny sposób myślenia prezentuje hiszpański socjolog Manuel Castells, twierdząc:

[...] nasz świat i nasze życie są kształtowane przez sprzeczne trendy – globalizację i potrzeby samoidentyfikacji. Wraz z technologiczną rewolucją, transformacją kapitalizmu oraz schyłkiem etatyzmu jako dominującej polityki gospodarczej państwa doświadczamy w ostatnich czasach rozprzestrzenienia się potężnej ekspresji potrzeby grupowej identyfikacji, w wielu konturach każdej z kultur i ich historycznych uwarunkowań rozwojowych (Castells, 1997: 1)<sup>1</sup>.

W kontekście tak zarysowanych problemów Ryszard Kantor przekonuje, że „próba pełnego poznania kultury jakiegось narodu nie może

---

<sup>1</sup> O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia cytatów z języka angielskiego na język polski są mojego autorstwa – M.B. Odsyłam jednak również Czytelnika do tłumaczenia autorstwa M. Marody. Zob. Castells, 2008.

się obejść bez starannych studiów nad zachowaniami ludycznymi<sup>2</sup> [...], nad procesami kształtowania się kultury fizycznej” (Kantor, 2013: fragment tekstu z IV strony okładki). Podobną opinię na ten temat prezentował już znacznie wcześniej Joseph Strutt (1876), brytyjski etnolog przełomu XVIII i XIX wieku. Dowodził on, że sport traktowany jako oczywista składowa kultury fizycznej jest wyznacznikiem charakteru każdego narodu. Dzięki niemu możemy bowiem obserwować najprawdziwsze oblicze i oceniać naturalne predyspozycje danego społeczeństwa.

Sport jako element współczesnej kultury jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych i charakterystycznych zjawisk globalnych, jest też jednocześnie probierzem mechanizmów narodowej czy lokalnej tożsamości. Jego nowożytny wymiar, skomercjalizowany globalnie „fenomen”, tak jak go obecnie postrzegamy i doświadczamy, jest „produktem” wielowiekowych procesów ewolucyjnych (zob. Jarvie, 2009; Lipoński, 2012). Stąd też nazywamy go kulturą fizyczną. Tradycje różnych form aktywności fizycznej (w tym również te, które później stały się rywalizacją sportową) z kolei swoimi korzeniami sięgają najczęściej wielu lokalnych form zachowań ludycznych (Blanchard, 1995). Warto przytoczyć przykład początku gry, którą dzisiaj znamy jako olimpijską dyscyplinę sportową pod nazwą „golf”. Jej początków można doszukać się jeszcze przed naszą erą, w rzymskiej grze o nazwie „poganica”, w której uczestnicy używali zakrzywionych lasek do uderzania skórzanej kuli. Gra podobna do golfa, o nazwie „chuis án”, znana była również w Chinach, w pierwszym wieku naszej ery (Lipoński, 2001). Najbardziej zbliżoną do współczesnej formuły golfa grę praktykowano już w piętnastowiecznej Szkocji (według źródeł podanych przez Międzynarodową Federację Golfa) (Berrett, 2014). Obecnie, niejako na naszych oczach, gra w golfa stała się popularną na całym świecie dyscypliną sportu, wpisując się na stałe do programu igrzysk olimpijskich (International Olympic Committee, 2022). Jak łatwo dostrzec, golf przeszedł długą drogę ewolucyjną od lokalnej formy aktywności ludycznej do globalnie rozpoznawalnej i rozpowszechnionej, choć dość elitarnej, dyscypliny sportowej. Nie on jeden, takich przykładów jest więcej, chociażby szkocka gra w kamienie na lodzie, która ostatecznie została uznana za dyscyplinę olimpijskiego sportu zimowego, znanego dziś pod uniwersalną nazwą „curling” (Lipoński, 2001).

Rozwój większości dyscyplin sportu, uważanych dziś za tradycyjne, oparty był głównie na wykorzystaniu umiejętności związanych z czynnościami użytecznymi (kiedyś były to między innymi umiejętności myśliwskie, obronne, potem również związane z rolnictwem) (Bronikowska,

---

<sup>2</sup> Słowo „ludyczny” – pochodzi od wyrazu „ludzym” rozumianego jako skłonność do bawienia się, rozpatrywana jako cecha człowieka lub zjawisko kulturowe. Zob. *Słownik języka polskiego*, PWN, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/ludyczny.html> [dostęp: 10.10.2023].

2008). W zatomizowanych lokalnych społecznościach takie aktywności wynikały z potrzeb lokalnych, ich źródłem było najbliższe, dobrze znane środowisko wraz z jego charakterystycznymi elementami (tj. dostęp do: otoczków, twardego drewna, nizinnych lub dla odmiany górzystych oraz wodnych terenów itp.). W ten sposób powstawała duża różnorodność czynności ludycznych opartych na aktywności fizycznej. Ponadto pojawiały się ludyczne formy aktywności oparte na mitach, baśniach i legendach (przypomnijmy starożytną Grecję z antycznymi igrzyskami w Olimpii, historię Filippidesa, która dała podstawę do organizowania biegu maratońskiego; legenda o ojcu Wirgiliuszu z czasów Imperium Romanum była z kolei inspiracją zabawy „Ojciec Wirgiliusz”; średnio-wieczne zasady walki rycerskiej, którym hołdowali król Artur i rycerze Okrągłego Stołu, zostały uznane później za kodeks etyczny porównywany do współcześnie szanowanej zasady *fair play*), które zawierały często przykłady najznamienitszych cnót oraz wartości uznawanych i szanowanych w tych konkretnych społecznościach (Lipoński, 2004; Bronikowska, 2008, 2013a). Takie opowieści stanowiły inspirację dziecięcych zabaw i gier, a jednocześnie były wyznacznikiem pewnych uniwersalnych standardów zachowań międzyludzkich (Bronikowska, 2012). Obrzędy religijne (na przykład lotanie z klekotami / kołatkami w Bukówcu Górnym, słupnictwo znane niegdyś w całej Europie) czy czynności związane z wykonywaniem zawodu (na przykład spławianie drewna na Wiśle czy toczenie beczek w browarze bądź rąbanie drewna w tartaku) były także źródłem ludycznych form aktywności (Bronikowska, 2013b).

Nieco inną perspektywę mechanizmów powstawania wszelakich form sportowych aktywności przedstawił Thorstein Veblen (1971). Wskazał, że takie aktywności jak polowanie, wędkarstwo, boks, gry zespołowe, zapasy, szermierka czy wioślarstwo pozwalały na doskonalenie zręczności, ale też prowokowały okrucieństwo w walce z rywalami oraz bezwzględność, czyli umacnianie przede wszystkim własnej pozycji kosztem innych. Ponadto Thorstein Veblen twierdził, że dla warstw najuboższych sport stał się z jednej strony formą atrakcji ludycznych, a z drugiej – potencjalną ścieżką awansu społecznego. Coraz to śmielsze upowszechnianie najróżniejszych form aktywności sportowej (np. piłka nożna, boks, lekka atletyka, zapasy) stało się dla uboższej części społeczeństwa szansą na dorównywanie tym, którzy wówczas (ze względów ekonomicznych) należeli do prestiżowych wyżyn społecznych, a których styl życia, choć próżniaczy (Veblen, 1971), był wzorem do naśladowania (Bronikowska, 2013a).

Ogólnie rzecz ujmując, wymienione formy aktywności miały i nadal mają ogromną wartość społeczną. W niektórych regionach świata te tradycje związane z rodzimą kulturą fizyczną są nadal pielęgnowane, a nawet rozwijane, jak chociażby azjatyckie kabbadi, irlandzkie: gealic football czy hurling (Bronikowska, 2008). Dodać jednak należy, że o ile

w krajach zachodnich (Francja z pétanque, Kraj Basków z pelotą, flamandzki sjoelbak), jak i Dalekiego Wschodu (Indie z gulidunda), Azji centralnej (Mongolia z naadam) oraz Bliskiego Wschodu (Iran z zurkhaneh) dostrzega się i docenia wzrastające zainteresowanie dawnymi grami oraz sportami tradycyjnymi, o tyle ciągle jeszcze z niewyjaśnionych powodów w Polsce nie obserwuje się takiej tendencji. Nie można przy tym odmówić naszej kulturze znacznego rodzimego dorobku w sferze dawnych gier i sportów (Kolberg, 1886; Piasecki, 1959), jednak stale należy on do niszowych zainteresowań nielicznych pasjonatów, dla których ważne jest podtrzymanie i rewitalizacja zapomnianych ludowych form kultury fizycznej (Lipoński, 2001, 2004; Bronikowska, 2008, 2012, 2013a).

Dynamiczny rozwój nowoczesnych technologii skutkuje poszerzeniem spektrum możliwości docierania do wcześniej niedostępnych, globalnych informacji, odnoszących się do rzeczywistości. Z jednej strony dzięki temu możemy śledzić je i przyglądać się im bardziej szczegółowo (Bronikowski, 2009). Z drugiej strony zaś należy zauważyć, że zmiany w obrębie mechanizmów społecznych nie ulegają tak szybko presji technologizacyjnej. Świat relacji międzyludzkich, choć poszerzony o wirtualną rzeczywistość, nadal funkcjonuje głównie na podstawie umów społecznych (tj. zasad, wartości), które, choć często deprecjonowane, pozostają póki co najbardziej wiarygodnymi i obowiązującymi elementami przyjętego systemu etycznych, uniwersalnych wartości.

Na tym tle formuła igrzysk sportów tradycyjnych (ang. TSG – Traditional Sport and Games) jawi się jako ciekawa i godna naśladowania forma promocji ludycznej odrębności regionów świata, dająca szansę na wzmocnienie określonych komponentów stanowiących tożsamość danej grupy społecznej.

## Przykłady promowania zabaw i niekonwencjonalnych gier sportowych

Znaczące międzynarodowe instytucje (tj. UNESCO, TAFISA – The Association for International Sport for All / Międzynarodowa Federacja Sportu dla Wszystkich, ETSGA – European Traditional Sports and Games Association / Europejskie Stowarzyszenie Sportów i Gier Tradycyjnych) i społeczności całego świata od wielu dekad podejmują wiele ważnych inicjatyw związanych z próbą rewitalizacji, podtrzymaniem oraz popularyzacją tradycyjnych form aktywności fizycznej. Jednym z takich przykładów są the Games of Indigenous Nations – Igrzyska Społeczności Rdzennych organizowane regularnie w Brazylii dla krajów Ameryki Ła-

cińskiej (Renson, Mele, 1992). Podobny wzrost zainteresowania ludycznymi formami aktywności fizycznej obserwowany jest w Korei Południowej, Indiach, Japonii, Chinach, Tajwanie i innych jeszcze krajach Azji (Appadurai, 1996). W Afryce Games and Dances of West African Nations (Gry i Tańce Narodów Zachodniej Afryki), wspomniane przez amerykańską antropolog Alyce Cheskę (1987) czy pieczołowicie opracowaną w ostatnich latach *Encyklopedię sportów świata* Wojciecha Lipońskiego (2001), wskazywane są jako sposoby zachowania dziedzictwa kulturowego i elementów nierozzerwalnie związanych z lokalną tradycją oraz kulturą fizyczną. Należy przy tym podkreślić, że każdy kontynent ma unikalny zestaw swoich form aktywności fizycznej, które zostały zachowane w pamięci społecznej w postaci ludowych zabaw i gier ruchowych, albo ze względu na geograficzną, klimatyczną, społeczną, etniczną czy kulturową odmienność ewoluowały w sporty o dużym, choć tylko regionalnym, zasięgu (Blanchard, 1995). Przykładem takiego sportu może być australijska odmiana piłki zwanej australian football, która jest mieszaniną elementów tradycyjnego rugby, gaelic footballu oraz australijskiej gry o nazwie boogalah. Należy również nadmienić, że gra ta funkcjonuje równolegle z wieloma bardziej współczesnymi formami sportu typu piłka nożna czy rugby, jak również ludycznymi formami aktywności fizycznej powstałymi na podstawie tradycji rdzennej społeczności aborygeńskiej Australii – takimi przykładami są: kee'an, tarnabai, kalq, udokumentowane w opracowaniach na temat tradycji kultury aborygeńskiej (Dixon, 2008). Inicjatywy te jednak nie były pierwszymi, oddającymi cześć etnicznej tradycji kultury fizycznej.

Przypomnijmy, że już w początkach XX wieku wskrzesiciel i promotor nowożytnych igrzysk olimpijskich Pierre de Coubertin podjął próbę, choć nie bez przeszkód (jak się później okazało), organizacji Dni Antropologicznych podczas trwania, trzecich z kolei, igrzysk olimpijskich, które odbywały się w San Luis (USA) w 1904 roku. Niefortunnie impreza ta stała się na wiele lat zarzewiem nieporozumień w międzynarodowym środowisku sportowym. Podłożem konfliktu okazało się podstępne wykorzystanie uczestników tego wydarzenia (przedstawiciele mniejszościowych grup etnicznych), niejako przy okazji prezentowania lokalnych tradycji sportowych, do wykonania na nich pomiarów antropometrycznych. Według pomysłodawców tego przedsięwzięcia: William J. McGee i Jamesa Sullivana, głównym celem było *de facto* zbadanie różnic między „dzikim człowiekiem” a „cywilizowanym człowiekiem”. Ta inicjatywa nie spotkała się na szczęście z pozytywnym odbiorem społecznym. Wyrażała bowiem konflikt między naciskiem Starego Świata na kulturę a naciskiem Nowego Świata na utylitaryzm (Brownell, ed., 2008). Więcej nie powtórzono tego pomysłu na taką skalę, a charakterystyczne formy ludowej aktywności fizycznej powróciły do swych lokalnych

miejsc, w których bardziej lub mniej (w zależności od regionu) dbano o ich kontynuację i przetrwanie.

Przykładem niebywale dbałości o rodzimą kulturę fizyczną są mieszkańcy Wysp Brytyjskich, którzy od wieków traktują sport na równi z innymi elementami szeroko rozumianej kultury (Bronikowska, 2013b). Przeglądając prace wspomnianego wcześniej Josepha Strutta (1876) czy Alice Gomme (1894), a także bardziej współczesnych badaczy takich jak na przykład Ian Jarvie (2009), można dojść do wniosku, że zachowanie niematerialnego dziedzictwa w postaci swojskich form kultury fizycznej okazuje się dla tego regionu niezwykle ważne. Na przykład na terenie Wielkiej Brytanii do dziś organizowane są cykliczne wydarzenia kulturalno-sportowe, takie jak: Dover Games (Lipoński, 2012), Highland Games (Jarvie, 2009), Much Wenlock Games (Lipoński, 2012). Wydarzenia te przyciągają nie tylko zawodników, ale też rzeszę zaciekawionych turystów z całego świata. Dodajmy tylko, że głównym celem tychże igrzysk jest zarówno kontynuacja, jak i zachowanie w pamięci społecznej starych form aktywności fizycznej charakterystycznych dla tej kultury i kraju, a także podzielenie się tym z przybyszami reprezentującymi inne części świata.

## UNESCO w służbie światowego dziedzictwa

Jeszcze pod koniec XX wieku UNESCO, wykazując się dużym poparciem w założeniach polityki kulturalnej, wystąpiło w roli sprzymierzeńca kulturowego dziedzictwa zabaw i gier tradycyjnych (UNESCO, 1999). Tym samym uznało, że ten tradycyjny spadek różnych narodów, tak samo jak zabytki architektury, sztuki czy ginące języki regionalne i narodowe, winien być objęty odpowiednią ochroną i znaleźć się na liście dziedzictwa kultury światowej. Co więcej, zgromadzenie ekspertów UNESCO (1999) jednogłośnie zgodziło się, że związany z tradycyjnymi zabawami i grammi folklor, stroje, często towarzysząca im muzyka i literatura oraz ich związek z obyczajowością itd. należy włączyć pod ochronę jako ważną część dziedzictwa kulturowego ludzkości na takich samych zasadach jak każdy inny element zabytków kultury (Bronikowska, 2013b). Założenia te zostały ostatecznie sformułowane w Międzynarodowej karcie sportów i gier tradycyjnych, odwołującej się do Deklaracji praw człowieka Narodów Zjednoczonych i do zawartych w niej zasad oraz do Międzynarodowej karty wychowania fizycznego i sportu. Nieco później zostały również zaadaptowane przez Generalną Konferencję UNESCO apelującą o ochronę oraz rewitalizację gier i sportów tradycyjnych w istniejącej sytuacji, w której większość „jest już zatracona, a pozostałe znajdują się w bezpośrednim zagrożeniu

wymarcia na skutek różnych tendencji globalizacji i standaryzacji bogatego dziedzictwa światowych sportów” (UNESCO, 2000: 1). Ponadto UNESCO stanęło na stanowisku, że

tradycyjne sporty i gry oferują swe możliwości w zakresie edukacyjnym, kulturowym i komunikacyjnym oraz w zakresie promocji zdrowia w całościowym rozwoju ludzkich osobowości oraz ich społeczeństw [a także – M.B.] są ekspresją kultur rodzimych i dróg życia przyczyniających się do społecznej tożsamości ludzkich istot (UNESCO, 2000: 1).

W odpowiedzi na ożywione zainteresowanie UNESCO grami i sportami tradycyjnymi, powstała w 1990 roku Międzynarodowa Federacja Sportu dla Wszystkich (TAFISA) podjęła działania zmierzające do wykorzystania tradycji różnorodnych form kultury fizycznej do integracji społecznej, a także większego zaangażowania w aktywność fizyczną różnych grup wiekowych (kierunek zgodny z ich celem nadrzędnym) przy jednoczesnym eksponowaniu tradycyjnych zabaw i gier. W tym kontekście popularyzacja aktywności fizycznej oraz propagowanie sportu powszechnego łączy się z dbałością o sferę kulturową wszelkich form aktywności fizycznej. TAFISA, podobnie jak UNESCO, uznaje zabawę za ważne zjawisko kulturowe związane z dziedzictwem i różnorodnością wśród przedstawicieli poszczególnych narodów świata (Lavega, ed., 2006). Dlatego też swą działalność TAFISA skupiła na ochronie tego, co pozostało w pamięci społecznej, i pielęgnacji gier oraz sportów tradycyjnych pochodzących z różnych regionów ziemskiego globu. Stało się to przyczynkiem do organizacji przez tę instytucję Światowego Festiwalu Gier i Sportów Tradycyjnych (następnie zmieniono nazwę na: Światowe Igrzyska Sportu dla Wszystkich TAFISA) jako cyklicznej imprezy kulturowo-sportowej, odbywającej się co cztery lata (podobnie jak igrzyska olimpijskie) w ramach światowych igrzysk TAFISA (Bronikowska, 2014). Charakterystyczną cechą tej imprezy jest jej nieograniczający się do zawodów sportowych (rywalizacji) wymiar, który, poszerzony o aspekt kulturowy, daje szansę poszczególnym delegacjom (reprezentującym swój region / kraj) zarówno na zaprezentowanie własnych gier czy sportów tradycyjnych, jak i poznawanie ich innych form, a pochodzących z różnych kultur. Warto dodać, że igrzyska te odbywają się za każdym razem w innej części świata. Wzorem wyłaniania gospodarza igrzysk olimpijskich i do tej imprezy zgłaszają się miasta – kandydaci, chętne do podjęcia się organizacji tego dużego przedsięwzięcia. TAFISA jako instytucja nadrzędna, po zapoznaniu się z kandydaturami i ich możliwościami, decyduje o ostatecznym wyborze miasta – gospodarza igrzysk.

To wielkie sportowo–kulturowe wydarzenie po raz pierwszy odbyło się w 1992 roku, a zorganizowało je miasto Bonn (Niemcy). Kolejne, drugie, igrzyska TAFISA odbyły się w stolicy Tajlandii – Bangkoku, w 1996 roku. Organizacją trzeciej edycji ponownie zajęli się Niemcy, zapraszając wszystkich zainteresowanych do Hanoweru – w 2000 roku. Odstępstwem od reguły (okresu olimpijskiego) okazały się zaplanowane na 2004 rok igrzyska w Montrealu (Kanada), które ostatecznie, z przyczyn obiektywnych, nie doszły do skutku (Bronikowska, 2010). Co ważne, wszystkie one jednak odbywały się i nadal odbywają się pod patronatem Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego (MKOl), UNESCO i UNICEF.

Główną ideą tych igrzysk jest zachowanie harmonii między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Wiąże się ona również z międzypokoleniową transmisją przekazywania tradycji w imię dobrobytu i pokoju na świecie. Warto wspomnieć, że poprzez prezentowanie tradycyjnych gier i sportów obok najnowocześniejszych ich form (np. wave board, slike line, BMX) w odbywających się igrzyskach w koreańskim Pusan w 2008 roku wzięło udział ponad 10 000 uczestników ze 103 krajów wszystkich pięciu kontynentów (Bronikowska, 2013b). Ich popularność wzrasta wraz z sukcesem każdych kolejnych. Dzięki temu igrzyska na poziomie światowym zorganizowano w Dżakarcie (Indonezja) w 2016 roku, a ostatnie, zaplanowane na 2020 rok – w Lizbonie, niefortunnie przypadły na okres pandemii (COVID-19). Z tego powodu wyjątkowo odbyły się w trybie zdalnym rok później (w 2021 roku), co uruchomiło inny, wcześniej niewykorzystywany przy tej okazji, sposób prezentacji i komunikacji. Kolejne, już ósme z rzędu Światowe Igrzyska Sportu dla Wszystkich TAFISA, zaplanowane na 2024 rok, miały odbywać się w Nożnym Nowogrodzie w Rosji, jednak z powodu trwającego konfliktu zbrojnego między Rosją a Ukrainą igrzyska te najprawdopodobniej odbędą się w Dreźnie (Baumann, 2022).

TAFISA nie ustaje jednak w swoich działaniach na rzecz globalnego rozpowszechnienia innego niż olimpijski wymiaru igrzysk, które, w odróżnieniu od imprez typowo sportowych, kieruje do wszystkich obywateli świata. Każdy biorący w nich udział może bowiem być jednocześnie reprezentantem swojego narodowego sportu, jak i uczestnikiem-odbiorcą, mającym szansę na doświadczenie różnych gier i sportów, proponowanych przez inne reprezentacje. W ten sposób zamiast rywalizacji międzypaństwowej, tak charakterystycznej dla imprez światowych typu igrzyska olimpijskie, mistrzostwa świata, mistrzostwa Europy, rodzi się tu przestrzeń na doświadczenie i wymianę wielowiekowej spuścizny kulturowej w postaci wyselekcjonowanych form aktywności fizycznej, najbardziej charakterystycznych dla biorących udział przedstawicieli różnych regionów świata.



Dlatego też w swej globalnej misji TAFISA stała się głównym motorem napędowym imprez kulturowo-sportowych o zasięgu światowym (TAFISA World Sport for All Games), a ostatnio, od 2018 roku, również i na poziomie europejskim, angażując się w organizację Europejskich Festiwalu Gier i Sportów Tradycyjnych TAFISA, które dotychczas miały miejsce we Fryzji (Holandia) w 2018 roku i w Perugii (Włochy) w 2022 roku. Potrzeba taka zrodziła się dzięki coraz to większej popularności imprezy. Wiele miast zaczęło ubiegać się o organizację tego typu igrzysk, widząc w tym szansę na wyróżnienie się i promocję w innych regionach świata. To dało impuls do rozpoczęcia nowego formatu – igrzysk europejskich.

## Podsumowanie

Dzięki możliwości aktywnego uczestnictwa w igrzyskach organizowanych przez TAFISA każdy może poczuć atmosferę zabawy, radości, przyjaźni i współpracy. Nieobecne są tu konfrontacja, wrogość i ostra rywalizacja, tak typowe dla wielu uczestników uprawiających sport na profesjonalnym poziomie. Główną ideą tych gier jest zapewnienie wspólnej płaszczyzny porozumienia i wymiany, na której każdy naród czy region może zaprezentować wybrany wycinek swojej sportowej tradycji, a uczestniczący w nich sportowcy, jak i obserwatorzy (turyści i turyści) zachęceni są do doświadczania nieznanymi im dotąd aktywności. Unikalne w tym kontekście jest to, że uczestnicząc w TAFISA Games for All można nie tylko obserwować, ale też wziąć czynny udział w grze polskiej pierścieniówka, sprawdzić się w holenderskim fierljeppen, spróbować dołączyć do tradycyjnej indyjskiej gry kabaddi czy zapoznać się z przykładami hiszpańskojęzycznej kultury, zgłębiając tajniki peloty, lub francuskiej pétanque<sup>3</sup>.

Warto zatem podjąć wysiłek na rzecz odrodzenia różnorodności kultury ruchu (*ludo-diversity*), obejmującej kulturę fizyczną z jej składowymi takimi jak zabawa, gra, sport oraz z ich wszelką, specyficzną ekspresją fizyczną, tak charakterystyczną i inną dla każdego regionu. Biorąc pod uwagę rozpoczęte działania na rzecz ochrony sportowego dziedzictwa, badacze oraz uczestnicy tych działań żywią nadzieję, że istnieje realna szansa na odrodzenie różnorodności poprzez tradycyjne formy gier, sportów, ćwiczeń fizycznych, tańca, a także występów akrobatycznych (Renson, Mele, 1992). Jeśli zatem szeroko pojęta kultura jest dla nas ważna, warto ją wspierać poprzez większe zainteresowanie się jej wszystkimi bez wyjątku wytworami. Dlatego tak istotne w tym

---

<sup>3</sup> Wszystkich zainteresowanych szczegółowym opisem gier i sportów odsyłam do: Lipoński, 2001.

procesie może być większe zaangażowanie się lokalnych oraz krajowych instytucji, mogących w dużym stopniu wspomóc działających już w tej dziedzinie nielicznych pasjonatów oraz organizacje. Wśród nich panuje przekonanie o zasadności i pożytku podejmowanych działań w tym zakresie, zwłaszcza w odniesieniu do procesów globalizacji, jakie zachodzą we współczesnym świecie.

Odnosząc się do podjętej wyżej tematyki, warto zauważyć we współczesnym sporcie „siłę kultury popularnej, poczucie zbiorowej własności, identyfikowanie się z czymś większym niż własne życie” (Blanchard, 1995: 17). Przywołany autor przewiduje ponadto, że w przyszłości tradycyjne gry i sporty mogą stać się jeszcze bardziej spójne z kulturą współczesnego świata, nawet bardziej niż współczesne dyscypliny sportu, które przez swoją komercjalizację i globalizację zaczynają tracić na kulturowej sile nośnej (Blanchard, 1995).

Konkludując, gry i sporty tradycyjne, eksponujące lokalne tradycje wraz z ich historycznymi uwarunkowaniami, mogą stać się tym rodzajem aktywności integrującej lokalne społeczności, która pozwoli ich członkom na poczucie jak najpełniejszej wspólnej tożsamości, stwarzając jednocześnie szansę na doświadczanie i dzielenie się wartościami oraz wzorami zachowań uznawanymi w tych lokalnych społecznościach za kluczowe w rozwoju pełnowartościowego, nowoczesnego społeczeństwa.

## Bibliografia

- Appadurai A., 1996, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bauman Z., 2000, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Baumann W., 2022, [Rozmowa niepublikowana, przeprowadzona przeze mnie podczas 2a edizione dei TAFISA European Sport For All Games, 26.09.2022 w Perugii].
- Berrett U., 2014, *Traditional sports and games as a means for integration of people with disabilities*, „Journal of Sport Science and Physical Education”, no. 67, s. 12–18.
- Blanchard K., 1995, *The anthropology of sport. An introduction*, Westport, Conn., Bergin & Garvey.
- Bronikowska M., 2008, *Od sobótki do piłki nożnej polskiej... Polskie tradycyjne zabawy i gry w koncepcji wychowania fizycznego Eugeniusza Piaseckiego*, Poznań, Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu.
- Bronikowska M., 2010, *Globalizacja a narodowe tradycje kultury fizycznej – szansa czy zagrożenie?*, w: *Kultura fizyczna a globalizacja*, red. Z. Dziubiński, Warszawa, Wydawnictwo SALOS RP; Akademia Wychowania Fizycznego, s. 201–210.

- Bronikowska M., 2012, *Jak bawili się nasi przodkowie, czyli głębszy wymiar kultury fizycznej*. „Studia Lednickie – Biblioteka Nauki – Yadda – Home ICM”, t. 11, s. 75–92.
- Bronikowska M., 2013a, *Czy możemy rozpatrywać kulturę fizyczną jako uniwersalną wartość wypracowaną przez niższe, jak i wyższe warstwy społeczne?*, w: *Kultura fizyczna a różnice i nierówności społeczne*, red. Z. Dziubiński, Warszawa, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, s. 359–368.
- Bronikowska M., 2013b, *Słowiańskie tradycje ludowych form kultury fizycznej na przykładzie wybranych narodów*, Poznań, Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu.
- Bronikowska M., 2014, *Bridging the past with the future: Traditional sports and games as a link between tradition and contemporaneity*, „Journal of Sport Science and Physical Education”, no. 67, s. 19–25.
- Bronikowski M., 2009, *Czy współczesna kultura fizyczna jest bardziej fizyczna czy kulturalna?*, w: *Kultura fizyczna w społeczeństwie nowoczesnym*, red. Z. Dziubiński, Warszawa, Warszawska Salezjańska Organizacja Rzeczypospolitej Polskiej, s. 392–400.
- Brownell S., ed., 2008, *The 1904 anthropology days and olympic games sport, race, and American imperialism*, s.l., University of Nebraska Press.
- Caselli M., 2012, *Trying to measure globalization: Experiences, critical issues and perspectives*, Dordrecht, Springer.
- Castells M., 1997, *The power of identity*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Castells M., 2008, *Siła tożsamości*, tłum. M. Marody, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cheska A.T., 1987, *Traditional games and dances in West African Nations*, Schorn-dorf, Karl Hofmann.
- Dixon B., 2008, *Traditional games – The Australian experience*, „TAFISA Magazine”, no. 1, s. 33–36.
- Gomme A.B., 1894, *The traditional games of England, Scotland and Ireland*, vol. 1–2, London, David Nutt.
- International Olympic Committee (IOC), 2022, *Olympics sports list*, <https://olympics.com/en/sports/> [dostęp: 30.11.2022].
- Jarvie G., 2009, *Highland Games [szkockie gry], starożytne tradycje sportowe oraz kapitał społeczny we współczesnych społecznościach międzynarodowych*, tłum. M. Socha, W. Lipoński, „Zabawy i Zabawki”, nr 1–4, s. 21–37.
- Kantor R., 2013, [Fragment recenzji wydawniczej do monografii pt. *Słowiańskie tradycje ludowe form kultury fizycznej na przykładzie wybranych narodów*, Poznań, Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu, zamieszczony na IV stronie okładki książki].
- Kolberg O., 1886, *Dzieła wszystkie*, Kraków, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kowalik S., 2015, *Uśpione społeczeństwo. Szkice z psychologii globalizacji*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Kuligowski W., 2007, *Antropologia współczesności*, Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Lavega P., ed., 2006, *Games and society in Europe*, Barcelona, Asociacion Europea de Juegos y Deportes Tradicionales.
- Lipoński W., 2001, *Encyklopedia sportów świata*, Poznań, Oficyna Wydawnicza Atena.

- Lipoński W., 2004, *Rochwist i palant. Studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej*, Poznań, Akademia Wychowania Fizycznego.
- Lipoński W., 2012, *Historia sportu*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piasecki E., 1959, *Tradycyjne gry i zabawy ruchowe oraz ich geneza*, w: *40 lat od Katedry Wychowania Fizycznego UP do WSWF*, red. M. Godycki, Poznań, Wyższa Szkoła Wychowania Fizycznego, PWN – Oddział w Poznaniu, s. 89–303.
- Renson R., Mele V., 1992, *Traditional games in South America*, Schorndorf, Karl Hofmann.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/ludyczny.html> [dostęp: 10.10.2022].
- Strutt J., 1876, *The sports and pastimes of the people of England*, London, Chatto and Windus.
- UNESCO, 1999, *Third International Conference of Ministers and Senior Officials Responsible for Physical Education and Sport (MINEPS III) Final Report*, Punta del Este, Uruguay.
- UNESCO, 2000, *International charter of traditional sports and games*, [Niepublikowany tekst wewnętrzny UNESCO, opracowany na potrzeby ekspertów TSG w Teheranie].
- Veblen T., 1971, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

.....


Małgorzata Bronikowska dr hab., prof. Akademii Wychowania Fizycznego w Poznaniu, związana z nią od 2008 roku. Profesor wizytująca w Międzynarodowej Akademii Olimpijskiej w Olimpii oraz Peloponeskiego Uniwersytetu w Grecji. Członek Polskiej Akademii Olimpijskiej (przy Polskim Komitecie Olimpijskim). Ekspert ds. sportów tradycyjnych, członek UNESCO Traditional Sports and Games Working Group. Współpracująca z krajowymi i międzynarodowymi organizacjami, tj. TAFISA, ETSGA, The World Ethnosport, oraz z PAN. Popularyzatorka idei olimpijskiej zarówno poprzez działalność naukową, jak i dydaktyczną. Główny nurt jej zainteresowań badawczych koncentruje się wokół analizy sportu jako ważnego elementu kulturowego i społecznego, między innymi w kontekście zachowań sportowych rozwijających się na przestrzeni wieków z uwzględnieniem antropologicznej koncepcji człowieka w wymiarze transtemporalnym i holistycznym. Jej badania oscylują wokół szeroko pojętej zabawy jako fenomenu kulturowego, a także idei olimpijskiej jako ponowoczesnej szansy na wychowanie pokojowego, demokratycznego społeczeństwa według uniwersalnych wartości moralnych. Jest autorką ponad stu prac naukowych i popularnonaukowych z zakresu kultury fizycznej. Wyniki swych badań popularyzuje także podczas ogólnopolskich i międzynarodowych konferencji. Zapraszana do wielu projektów badawczych poświęconych głównie problematyce gier i sportów tradycyjnych jako koordynator naukowy. Odpowiada za każdorazowe powoływanie reprezentacji Polski na Światowe (Europejskie) Igrzyska Sportów dla Wszystkich TAFISA.

.....



Rafał Mišta

Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0000-0002-7309-6352>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.03>

## Zasady metody etnogeograficznej w polskiej etnologii i jej perspektywy\*

Principles and perspectives of the ethnogeographical method in Polish ethnology

**Abstract:** The article is an attempt at collecting and discussing the procedures of the ethnogeographical method which have been used in Polish ethnology from the beginning of the twentieth century until today. The most important discussions of this method in the Polish scientific literature have been compiled, and on their basis a list synthesising its principles and heuristics has been created. The subsequent part of the article discusses how the ethnogeographic method as practised in Poland so far presents itself from the perspective of contemporary cartographic and statistical methods, especially from the viewpoint of research within the framework of cultural evolution and digital humanities.

**Keywords:** ethnogeographical method, ethnocartography, critical evolutionism, *Polski atlas etnograficzny* [*Polish Ethnographic Atlas*], history of Polish ethnology

**Słowa kluczowe:** metoda etnogeograficzna, ewolucjonizm krytyczny, *Polski atlas etnograficzny*, historia polskiej etnologii

Za Zofią Staszczak metodę etnogeograficzną można scharakteryzować jako polegającą „na posługiwaniu się danymi o przestrzennym zróżnicowaniu wytworów kultury w ujęciu synchronicznym bądź w postaci prób ujęć diachronicznych i na wyciąganiu wniosków z rozmieszczenia, nasilenia, typologii i wzajemnej relacji tych zjawisk” (Staszczak, 1987: 232). W artykule zebrano i podjęto próbę przedyskutowania procedury metody etnogeograficznej stosowanej w polskiej etnologii od początku XX wieku do dzisiaj. Zestawiono różne omówienia tej metody w literaturze, dokonano syntezy jej zasad (tj. reguł i zaleceń związanych z jej stosowaniem), a następnie zastanowiono się, jak prezentuje się ona na tle współczesnych narzędzi teoretycznych i badawczych. Zawężenie do literatury polskiej wynika z zainteresowania lokalną tradycją stosowania opisywanej metody w Polsce. Termin „metoda etnogeograficzna” używany jest w niniejszym artykule także w przypadku omawiania prac autorów, którzy tego określenia nie stosowali (Marian Pokropek wśród możliwych terminów wymieniał również metodę atlasową, meto-

\* Publikacja powstała w ramach projektu badawczego nr 2018/29/N/HS2/02973 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (NCN).

dę kartograficzną, metodę kartograficzno-etnograficzną, metodę kartograficzno-historyczną i kartografię etnograficzną – Pokropek, 1981: 61).

Na specyfikę „polskiej szkoły etnogeograficznej” wpłynęła postać jej pierwszego przedstawiciela – Kazimierza Moszyńskiego, reprezentującego tzw. ewolucjonizm krytyczny (Moszyński, 1948). Metoda geograficzna miała być jednym z kluczowych narzędzi pomagających w rekonstrukcji historii kultury i wykrywania rządzących nią praw, a przy tym korygującym upraszczające założenia dawniejszego ewolucjonizmu (Moszyński, 1948; Kutrzeba-Pojnarowa, 1961). Kontekst teoretyczny odróżniał podejście Moszyńskiego od tradycji szkoły kulturowo-historycznej (Pokropek, 1981: 65). W późniejszych latach metoda rozwijana i stosowana była na potrzeby *Polskiego atlasu etnograficznego*, co ukierunkowało ją na specyficzne problemy związane z tym przedsięwzięciem. W dalszym ciągu pozostała jednak związana z celami historycznymi (Drożdż, 2018: 9–30, 85).

Ponieważ wielokrotnie omawiano historię wykorzystywania metody etnogeograficznej (m.in. Gajek, 1947; Pokropek, 1981; Staszczak, 1987; Niebrzegowska, 2000; Pieńczak, 2011; Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska, 2017; Kłodnicki, 2021b), wątek ten został pominięty. Wyszczególnione zostały natomiast prace, w których podjęto się sformułowania reguł „dobrych praktyk” czy choćby wskazówek związanych z wykorzystaniem tej metody. W dalszej części artykułu dokonano syntezy tych zasad – wybierając te, które stanowią ich „część wspólną”, oraz te, które są dostatecznie ogólne, by mogły być wykorzystane nie tylko w odniesieniu do bardzo specyficznych badań na konkretnych zbiorach danych, ale i w innych, odmiennych kontekstach (z tego powodu zrezygnowano z opisów metodologii tworzenia map związanych ściśle z potrzebami *Polskiego atlasu etnograficznego*, a także z zagadnień związanych z tworzeniem atlasów etnograficznych).

Tak nakreślona „idealna procedura” etnogeograficzna została następnie przedyskutowana pod kątem wykorzystania nowych metod kartograficznych i statystycznych, zwłaszcza z perspektywy współczesnych badań w ramach ewolucji kulturowej i humanistyki cyfrowej.

## Najważniejsze omówienia metody etnogeograficznej

Prawdopodobnie pierwszą pracą bezpośrednio odnoszącą się do etnogeografii był artykuł Kazimierza Moszyńskiego z 1925 roku *Niektóre wyniki etnogeograficznych badań Polski* (Moszyński, 1925a). Choć nie miała ona charakteru metodologicznego, niektóre zawarte w niej uwagi można w ten sposób interpretować. Za główne problemy badawcze Moszyński uznał zweryfikowanie, czy historyczne podziały regionalne uwidaczniają się w materiale etnograficznym, jak korelują one z podziałami językowymi i antropologicznymi, a wreszcie, jak można wyjaśnić

różnice międzyregionalne. W tym celu zwrócił uwagę na konieczność doboru „wskaźnikowych” wytworów kulturowych o odpowiednio szerokim zasięgu, o których istnieją wystarczająco szczegółowe informacje, o dostatecznie dużym zróżnicowaniu, a jednocześnie o stopniu zróżnicowania nieprzekraczającym tego, na ile ich różnorodność została udokumentowana. W tym samym roku Moszyński opublikował również tekst w „Polskiej Oświacie Pozaszkolnej”, gdzie zwrócił uwagę na niektóre elementy budowy kwestionariusza do badań terenowych kultury materialnej (Moszyński, 1925b). Realizacja tych idei zaowocowała pierwszym polskim (i europejskim) atlasem etnograficznym (Moszyński, Klimaszewska, 1934; Moszyński, Klimaszewska, Bytnarówna, 1935; Moszyński, Klimaszewska, 1936). W przedmowie do I zeszytu *Atlasu kultury ludowej w Polsce* Moszyński podkreślił związane z pracą nad nim kwestie metodologiczne, zwłaszcza potrzebę celowego i jednakowego przebadania równomiernie rozłożonych miejsc (Moszyński, Klimaszewska, 1934: 1–4).

W referacie z 1932 roku Adam Fischer (1932) zaproponował stosowanie metody etnogeograficznej do badania kultury duchowej i społecznej. W tym celu opisał procedurę polegającą najpierw na ustaleniu zasadniczych typów danego zjawiska kulturowego, związanych z badanym terytorium, następnie nakreśleniu mapy analitycznej (na której poszczególnym punktom przypisane są źródła danych o zjawisku i oznaczenia występujących w nich typów danego zjawiska), opracowaniu na tej podstawie mapy syntetycznej (z zaznaczonymi obszarami występowania poszczególnych typów) oraz prezentacji w pracy naukowej zestawienia obu map.

Józef Gajek w publikacji z 1947 roku (zob. Gajek, 1947), a następnie w tomie „Ludu” na rok 1957 (wydanym w 1959 roku – Gajek, 1959) opisywał metodę etnogeograficzną przy okazji przedstawiania zadań i metodologii *Polskiego atlasu etnograficznego*. W pierwszym z przywołanych tekstów omówił kwestie zbierania danych, budowy kwestionariusza, organizacji sieci punktów badawczych oraz zagadnienia kartograficzne. Zwrócił uwagę na problem rozbieżności między typologią formalną a typologią faktyczną faktów kulturowych oraz na możliwość traktowania wykreślenia zasięgów typów jako formy kontroli poprawności systematyki. Podobne zagadnienia poruszał w późniejszym tekście z 1957 roku. Za kluczowe w metodzie etnogeograficznej uznał wiązanie zjawisk kulturowych z układami etnicznymi, uwzględnianie konkretnych warunków historycznych oraz potrzebę analizowania zarówno relacji między faktami znajdującymi się na kartogramach, jak i ich relacji z szeroko rozumianym środowiskiem geograficzno-historyczno-społecznym (Gajek, 1959: 168). Ponadto zwrócił uwagę na rolę poprawnej systematyki (która nie może być tylko formalna, ale powinna być określona od strony morfologicznej, funkcjonalnej i ekonomicznej), na zagadnienie czasu (synchroniczność i dynamiczność kartogramów), a także na problem wyjaśniania obsza-



rów kulturowych, który wychodzi poza mechaniczne przedstawianie ich zbieżności na mapie i wymaga badania „oczekiwań”, czyli hipotez odnośnie do wyjaśnianych zasięgów. Ponownie też zajął się kwestią technik kartograficznych (ze szczególnym uwzględnieniem metody punktowej jako podstawowej) oraz kwestią sieci punktów badawczych.

Postulaty Józefa Gajka nie były jednak powszechnie akceptowane, o czym świadczy napisana przez Moszyńskiego polemika (zob. Moszyński, 1956). Zaatakował w niej przekonanie Gajka o konieczności sporządzania map „dynamicznych” (podczas gdy ideą metody etnogeograficznej jest odczytywanie zmian na podstawie „statycznie” zmapowanych zasięgów zjawisk kulturowych; ponadto, na podstawie badań terenowych zakres czasowy obserwowanej dynamiki – tj. od połowy XIX wieku – może być za krótki, by wyjaśnić te zasięgi). Zwrócił uwagę na odmiennosc celów stosowania metody etnogeograficznej, która dla Moszyńskiego wiązała się z rekonstrukcją rozwoju kultury ludowej, a dla Gajka (zdaniem Moszyńskiego) łączyła się z opisywaniem i wyjaśnianiem odrębności etnicznych. Moszyński zwrócił również uwagę na pomijanie czynników demograficznych przez autorów *Polskiego atlasu etnogeograficznego* (zwłaszcza gęstości zaludnienia). Wśród postulatów wobec dalszych prac nad atlasem wskazał między innymi na konieczność badania zjawisk reliktowych w kulturze (jako priorytet). Apelował o powtarzanie badań w celu poprawiania kwestionariusza badawczego / poszukiwania danych potrzebnych do wyjaśniania zidentyfikowanych przy poprzednich analizach problemów. Podkreślił rolę poprawnej systematyki badanych obiektów, powołując się na własny artykuł z końca lat 30., w którym opisał rolę rozróżnienia między typami a odmianami, typami czystymi, mieszanymi i przejściowymi (Moszyński, 1937).

Biorąc pod uwagę ogromną rolę Kazimierza Moszyńskiego w rozwoju metody etnogeograficznej w Polsce, nie do pominięcia jest jej omówienie w pracy *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii* (Moszyński, 1958: 103–108). Moszyński opisał w niej skrótowo historię tej metody w krajach zachodnich, wymienił założenia wnioskowania chronologicznego na podstawie zasięgów przestrzennych i jego ograniczenia, wyodrębnił dwa aspekty metody etnogeograficznej: abstrakcyjno-przestrzenny i ściśle geograficzny, wymienił najpospolitsze typy zasięgów faktów kulturowych (zwarty, przerwany, rozproszony, centralny, krawędziowy), wskazał na kluczową rolę konfrontowania wyników metody geograficznej z niezależnie zastosowaną metodą analityczno-porównawczą (i ewentualnie językową) oraz podkreślił rolę badania ruchu linii granicznej zasięgów zjawisk kulturowych.

Moszyński wspominał o metodzie geograficznej również w innej pracy, która wydana została po jego śmierci. Jej autor omówił sposób wnioskowania historycznego w odniesieniu do kultury materialnej

Prasłowian (Moszyński, 1962). Opisał w niej argumentację na podstawie wielkości i charakteru zasięgów wytworu kulturowego, dostosowując ją do konkretnego problemu badawczego (tj. rekonstrukcji kultury prasłowiańskiej). Stąd, poza ogólnymi regułami, wymienił również i bardziej specyficzne (np. wnioskowanie na podstawie występowania wytworów u fińskich sąsiadów Słowian).

Wart uwagi jest komentarz Józefa Gajka na temat metody etnogeograficznej, przedstawiony w artykule dotyczącym znaczenia *Polskiego atlasu etnograficznego* z 1971 roku. Badacz zauważył w nim różnorodność postaw metodologicznych przyjętych przez badaczy związanych z etnokartografią, wyróżniając między innymi kierunek geograficzny (zainteresowany wyjaśnianiem kultury wpływem środowiska naturalnego), kierunek ewolucyjny (w którym układ przestrzenny służy do wnioskowania o chronologii), kierunki: migracyjny i dyfuzjonistyczny (polegające na odkrywaniu śladów dawnych migracji i dyfuzji faktów kulturowych). Zwrócił uwagę na specyfikę kartogramu etnograficznego będącego rodzajem statystyki podsumowującej przestrzenne występowanie lub brak zjawisk / faktów określonych typologicznie. Wydzielił cztery etapy czynności badawczych w etnogeografii: zbiór danych terenowych, systematykę morfologiczno-funkcjonalną (określenie typów i odmian), ukazanie systematyki na kartogramie oraz interpretację kartogramów (Gajek, 1971: 19–20, 33). Podkreślił również charakterystyczny dla siebie wątek potrzeby uwzględnienia zróżnicowania etnicznego.

Bardzo szczegółowo metodę etnogeograficzną omówił Marian Pokropek w skrypcie „Metody etnologii” (Pokropek, 1981). Opisał w nim historię tej metody i różne konteksty, w których była wykorzystywana (Pokropek, 1981: 61–67). Procedurę stosowania metody etnogeograficznej określił jako dwustopniową, ale poprzedzoną wstępnymi czynnościami systematyczno-typologicznymi, polegającymi na ustaleniu typów i odmian stosowanych w analizie faktów kulturowych (Pokropek, 1981: 67). Metoda etnogeograficzna w ścisłym znaczeniu złożona ma być z czynności kartograficznej (nanoszenie faktów kulturowych na mapę i ustalanie zasięgów oraz ich konfiguracji) i czynności interpretacyjnych (szukanie związków między zasięgami oraz zmiennymi wyjaśniającymi) (Pokropek, 1981: 68). Ponadto opisał podstawowe typy zasięgów faktów kulturowych (zasięg zwarty, zasięg centralny, zasięg centralny z zasięgami krawędziowymi, zasięg przerywany, zasięg rozproszony, zasięgi skrzydłowe) (Pokropek, 1981: 69), rodzaje technik kartograficznych (punktową, liniową/linearną, powierzchniową) (Pokropek, 1981: 71–73) oraz możliwości odczytywania i zaznaczania chronologii – to jest zmian zasięgów w czasie i identyfikację wieku zjawisk kulturowych (Pokropek, 1981: 73–78). Zwrócił również uwagę na wyznaczanie rubieży etnograficznych (Pokropek, 1981: 80–85).

Późniejsze omówienia były mniej abstrakcyjne, a bardziej dotyczyły metodologii *Polskiego atlasu etnograficznego*. Warto w tym kontekście wymienić wstępny rozdział Janusza Bohdanowicza (redaktora atlasu) do pierwszego tomu *Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego* (Bohdanowicz, 1993), w którym opisał utrwaloną praktykę gromadzenia danych źródłowych i opracowywania kartogramów (zwracając uwagę na rolę liczebności faktów obserwowanych w terenie jako miary wiarygodności i nieprzypadkowości obserwacji).

Najnowszym szerszym omówieniem metodologii etnogeograficznej jest artykuł Zygmunta Kłodnickiego (2021b) poświęcony etapowi metody geograficznej, związanemu z powstawaniem map – od opracowywania systematyki i tworzenia kwestionariusza po nanoszenie znaków na mapę. Omówienie oparte jest na studium porównawczym atlasów etnograficznych obszaru dzisiejszej Polski i zawiera uwagi dotyczące przygotowań wstępnych do wyboru tematyki badawczej oraz obszaru badawczego, zasady układania kwestionariusza, zasady zbierania danych, a także uwagi dotyczące technik kartograficznych.

Warto również wspomnieć o krytycznym (a nie historyczno-opisowym) omówieniu metody etnogeograficznej Anny Drożdż (2018). Autorka analizuje ją z perspektywy antropologii postmodernistycznej (a zwłaszcza poglądów Edwarda Brunera; zob. Bruner, 2011), zwracając uwagę, jak bardzo procedura prowadząca do interpretacji kartogramów (począwszy od zbierania danych) uprzywilejowuje założoną wcześniej przez etnologów narrację oraz jak bardzo przekształca i redukuje pozyskiwaną w jej trakcie informację.

Szczegółową metodologiczną refleksją i specjalnymi zasadami obrócić może być podejmowany w ostatnich latach kierunek zastosowania metody etnogeograficznej w mikroskali (Drożdż, 2013; Drożdż, Pieńczak, 2007; Księżnik, 2022a; 2022b). Wskazuje się na różne problemy badawcze, w których tego rodzaju jej wykorzystanie może być pomocne: badania mikrohistoryczne nad lokalną pamięcią kulturową (Drożdż, 2013), śledzenie zmiany znaczeń elementów kultury (Drożdż, 2016), badania porównawcze sąsiadujących obszarów z analizą ich wzajemnych wpływów i zależności (Drożdż, Pieńczak, 2007) czy po prostu szczegółowa analiza drobnych zmian w danym regionie (Księżnik, 2022a). Jak zwraca uwagę A. Drożdż – jeżeli celem nie jest rekonstrukcja dawnej przeszłości, ale obrazowanie mikrohistorii, wówczas mapy nie muszą obejmować całego obszaru występowania danego elementu kulturowego (Drożdż, 2016: 235). Natomiast szczególne znaczenie powinny mieć wówczas mapy dynamiczne (Drożdż, 2016: 234).

Jak można zauważyć na podstawie powyższego przeglądu, różne opisy metody etnogeograficznej różnią się w akcentowaniu poszczególnych etapów, heurystyk decyzyjnych, a także w zakresie wagi przypisywanej

różnym celom i zasadom stosowania tej metody. Wynikało to nie tylko z rozwoju opartych na niej badań, ale również przyjmowania przez autorów odmiennych perspektyw w etnologii, przemian w obrębie samej dyscypliny, a także ścisłego związania omawianej metody z praktycznym celem w postaci tworzenia atlasu etnograficznego Polski (i koniecznym w takich warunkach wyborem między różnymi możliwymi kierunkami prac przy ograniczonych zasobach kadrowych i finansowych).

## Zasady stosowania metody etnogeograficznej

Bazując na wspomnianych omówieniach, dokonano syntezy, tworząc wyidealizowany (tj. pomijający różnice w stanowiskach teoretycznych i abstrahujący od praktycznych uwarunkowań jego aplikacji) model stosowania metody etnogeograficznej. Model ten składa się z trzech rodzajów reguł: 1) właściwej sekwencji etapów postępowania, 2) opisu sytuacji decyzyjnych z wyszczególnieniem najważniejszych potencjalnych opcji do wyboru, 3) heurystyk dotyczących między innymi efektywności i skuteczności analizy oraz interpretacji rozkładów geograficznych (związanych z wnioskowaniem o rozwoju analizowanych zjawisk kulturowych). Zaprezentowana w tym artykule procedura jest autorską kompilacją omówień metody etnogeograficznej – wydzielenie poszczególnych etapów, a do pewnego stopnia ich kolejność i przyporządkowanie poszczególnych heurystyk do kolejnych etapów stanowi subiektywną interpretację autora.

## Terminologia

W zestawieniu procedur stosowania metody etnogeograficznej zastosowano następujące terminy:

**Fakt kulturowy** – wytwór kulturowy lub obserwowalne zachowanie w danym miejscu, którego obecność zaznaczana jest na mapie.

**Zjawisko kulturowe** – ogół faktów kulturowych danego rodzaju na danym terytorium.

**Typologia** – grupowanie faktów kulturowych w kategorii na podstawie ich podobieństwa do faktów wzorcowych (typów).

**Typ** – wzorcowy fakt kulturowy, tj. fakt kulturowy posiadający ustalony z góry zestaw cech, uznanych za zasadnicze, definiujących go jako odrębny od innych typów.

**Odmiana** – fakt kulturowy przypisany do danego typu, różniący się od innych przypisanych do niego faktów w sposób mało istotny / drugorzędny.

**Systematyka** – dzielenie faktów kulturowych na typy i odmiany (warianty w obrębie typów) na podstawie ich cech.

**Chronologia** – ustalanie wieku zjawisk lub faktów kulturowych. Chronologia względna polega na ustalaniu, które fakty są starsze lub młodsze od innych. Chronologia bezwzględna polega na dokładnym datowaniu.

## Procedura

A. Etap wstępny	
A.1. Ustalenie tematyki i obszaru badawczego	
Opis	Ustalenie problemu badawczego, zakresu tematycznego i geograficznego badań.
Decyzje	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Jak najdokładniejsze zapoznanie się z wszystkimi przemieszczeniami grup etnicznych oraz ze szlakami migracji (Moszyński, 1958: 105–106).</li> <li>2. Wybór tematyki (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>3. Wybór obszaru badawczego (Kłodnicki, 2021b).</li> </ol>
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Przy wyborze tematyki i obszaru badawczego należy zapoznać się z wynikami wcześniejszych badań (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>2. W rekonstrukcji historii faktu kulturowego im większy obszar, tym większa skuteczność metody etnogeograficznej (Moszyński, 1958: 107); najlepiej badać pełny zasięg danego faktu kulturowego (Sokolewicz, 1979).</li> <li>3. W badaniach mikrohistorycznych skala regionalna może ułatwić większą szczegółowość badań i uchwycenie drobnych, lokalnych zmian (Książnik, 2022a).</li> <li>4. Obszar badawczy powinien gwarantować uchwycenie kierunków promieniowania kulturowego, wpływów obcych i związków z obszarami sąsiednimi (Gajek, 1947: 38).</li> <li>5. Badany fakt kulturowy musi mieć dostatecznie duży zasięg, dostatecznie spore zróżnicowanie typologiczne i dostatecznie dużą liczbę poświadczeń o dostatecznej jakości i szczegółowości (zwłaszcza w stosunku do zróżnicowania tego faktu) (Moszyński, 1925a).</li> <li>6. Potrzebne wytypowanie momentów w historii, w których dochodziło do regionalnego zróżnicowania kultury (Kutrzeba-Pojnarowa, 1961).</li> </ol>

A.2. Tworzenie zbioru danych	
A.2.1. Wstępna systematyka na potrzeby kwestionariusza (Kłodnicki, 2021b)	
Opis	Wstępna klasyfikacja faktów kulturowych pozwalająca właściwie opracować kwestionariusz (Kłodnicki, 2021b).
Decyzje	Dokonanie systematyki faktów kulturowych, które będą odnotowywane w trakcie badań (Kłodnicki, 2021b).
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Cechy badane w kwestionariuszu powinny być porównywalne z cechami analizowanymi w trakcie innych, tematycznie pokrewnych badań (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>2. Im bardziej skomplikowany fakt kulturowy, tym trudniejsza jego klasyfikacja (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>3. Systematyka utworzona na bazie małych / dużych obszarów często nie jest odpowiednia dla dużych / małych obszarów (Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska, 2017: 37).</li> </ol>
A.2.2. Tworzenie kwestionariusza (Kłodnicki, 2021b)	
Opis	Ustalenie, jakie dane (i w jakiej formie) mają być zebrane do dalszej analizy.
Decyzje	Opracowanie kształtu kwestionariusza / bazy danych.
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. W przypadku kultury materialnej pomocne są zbiory muzealne i materiały archiwalne (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>2. W kwestionariuszu należy zaznaczać brak występowania faktu kulturowego (Moszyński, 1925b).</li> <li>3. W kwestionariuszu należy zaznaczać brak informacji o fakcie kulturowym (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>4. Należy zwracać uwagę na formy najstarsze i pytać najstarszych mieszkańców wsi (Moszyński, 1925b).</li> <li>5. W kwestionariuszu należy zaznaczać nazwy ludowe faktu kulturowego (Moszyński, 1925b).</li> <li>6. Kwestionariusz powinien uwzględniać chronologię przynajmniej w kategoriach: „zjawisko istniało od niepamiętanych czasów i istniało w trakcie badań”, „zjawisko istniało od niepamiętanych czasów i zanikło za pamięci informatorów”, „zjawisko pojawiło się za pamięci informatorów i przetrwało do czasu badań”, „zjawisko pojawiło się za pamięci informatorów i nie przetrwało do czasu badań”, „zjawisko nie istniało za pamięci informatorów” (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>7. Kwestionariusz powinien uwzględniać informację o okresach, w których dochodziło do regionalnego różnicowania kultury (Kutrzeba-Pojnarowa, 1961).</li> <li>8. Kwestionariusz powinien uwzględniać informację o pochodzeniu faktu kulturowego (np. pochodzenie informatora) (Gajek, 1947: 50).</li> </ol>

	<ol style="list-style-type: none"> <li>9. Kwestionariusz powinien uwzględnić powszechność występowania faktu kulturowego (rzadkie, częste, upowszechniające się, zanikające itp.) (Gajek, 1959: 183).</li> <li>10. Kwestionariusz powinien uwzględnić współoddziaływanie i współzależność między faktami kulturowymi (Gajek, 1959: 185).</li> <li>11. Kwestionariusz powinien uwzględnić dokumentację zmian dokonujących się za pamięci informatorów (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>12. Kwestionariusz powinien uwzględnić zjawiska, które związane są z badaną teorią wyjaśniającą (Gajek, 1959: 192).</li> <li>13. Jakość kwestionariusza należy sprawdzić, prowadząc próbne badania kontrolne (Moszyński, 1956).</li> <li>14. Kwestionariusz powinien zawierać punkty o charakterze klasyfikacyjnym (np. rodzaje typów faktów kulturowych do zaznaczenia) (Kłodnicki, 2021b).</li> </ol>
<b>A.2.3. Zbieranie danych (Gajek, 1971: 20)</b>	
Opis	Pozyskanie danych etnograficznych do analizy.
Decyzje	Dobór źródeł: z materiałów opublikowanych, ze zbiorów muzealnych, z innych materiałów nieopublikowanych i nieopracowanych, z materiałów archiwów historycznych, z materiałów ankietowych, z materiałów ze sprawdzających badań terenowych (Gajek, 1947: 41–44).
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Zbieranie danych z danego obszaru w oparciu o sieć równomiernie rozłożonych punktów badawczych (Moszyński, Klimaszewska, 1934).</li> <li>2. Punkty badawcze powinny być badane celowo (Moszyński, Klimaszewska, 1934).</li> <li>3. Rozstawienie punktów badawczych powinno wynosić tyle, ile przestrzeń kształtująca życie człowieka w środowisku wiejskim, czyli ok. 15–25 km (Gajek, 1947: 40; Gajek, 1959: 203).</li> <li>4. Punkty sieci powinny reprezentować wszystkie krainy fizjograficzne, klimatyczne, glebowe, krajobrazowe i historyczno-geograficzne (Gajek, 1959: 203).</li> <li>5. Im rzadsza sieć badawcza, tym bardziej możliwe, że istotne zróżnicowanie zostanie ominięte (Kłodnicki, 2001).</li> <li>6. Zbyt szczegółowe dane mogą wprowadzać szum informacyjny (Gajek, 1959: 202).</li> <li>7. Zbierane dane powinny być względem siebie porównywalne (Gajek, 1947: 40–41), np. badania terenowe powinny być prowadzone za pomocą jednakowego kwestionariusza.</li> <li>8. Badania terenowe, powinny być prowadzone w tym samym czasie, powinny trwać tyle samo i powinny odnosić się do tożsamyh przedziałów chronologicznych.</li> <li>9. Należy wynotowywać również informacje nieprzewidziane przez kwestionariusz i procedurę badawczą (Drożdż, 2018: 45, 87).</li> </ol>

A.2.4. Krytyka źródeł i danych (Gajek, 1947: 41)	
Opis	Ustalanie wiarygodności i ścisłości danych (Gajek, 1947: 42) (w tym jakości i liczebności informacji – Bohdanowicz, 1993: 28), a także narzucanych przez procedurę badawczą narracji i interpretacji (Drożdż, 2018: 7–46, 85–91).
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Wielość i różnorodność źródeł i ich autorów sprzyja nierównej wartości badawczej zebranych materiałów (Gajek, 1947: 41).</li> <li>2. Różnorodność źródeł sprzyja jednak wzajemnej kontroli ich wiarygodności (Gajek, 1947: 42).</li> <li>3. Wiarygodność zależy od liczebności faktów obserwowanych w terenie – musi być wystarczająca, aby mieć przekonanie, że obserwacje nie są przypadkowe (Bohdanowicz, 1993: 22).</li> <li>4. Należy zwrócić uwagę, jakie informacje były ignorowane lub zniekształcane w trakcie procedury badawczej (Drożdż, 2018: 88–91).</li> </ol>
A.3. Czynności systematyczno-typologiczne (Pokropek, 1981: 67)	
Opis	Ustalenie podstawowych typów i odmian faktów kulturowych na danym terytorium (Fischer, 1932; Pokropek, 1981: 67).
Decyzje	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ustalenia charakteru systematyki (morfologiczna, funkcjonalna) (Pokropek, 1981: 67): <ul style="list-style-type: none"> <li>• formalne określenie faktów kulturowych – pod względem kształtu lub materiału w przypadku kultury materialnej (Bohdanowicz, 1993: 29);</li> <li>• określenie typów i odmian pod względem pełnionych przez nie funkcji (Bohdanowicz, 1993: 29);</li> <li>• ustalenie związku między zasięgami form i funkcjami (Bohdanowicz, 1993: 29);</li> <li>• ustalenie związku między formą i nazwą (Bohdanowicz, 1993: 29).</li> </ul> </li> <li>2. Ustalenie zasadniczych cech definiujących typy (Fischer, 1932; Gajek 1947: 4).</li> <li>3. Wyodrębnienie typów na podstawie cech (Fischer, 1932). Wyodrębnienie typów i odmian oraz odróżnienie typów czystych od mieszanych i przejściowych (Moszyński, 1937): <ul style="list-style-type: none"> <li>• gdy różnice między faktami kulturowymi są zasadnicze, wyodrębnia się typy (Moszyński, 1937: 92);</li> <li>• gdy różnice między faktami kulturowymi są nieistotne i drugorzędne, wyodrębnia się odmiany typu (Moszyński, 1937: 92);</li> <li>• gdy dany typ określa wyraźnie dany zbiór specyficznych cech, można określić go jako typ czysty (Moszyński, 1937: 92–93);</li> </ul> </li> </ol>



	<ul style="list-style-type: none"><li>• gdy dany typ zawiera specyficzne cechy innych typów i można sądzić, że powstał wskutek skrzyżowania tych typów, można określić go jako typ mieszany (Moszyński, 1937: 92–93);</li><li>• gdy dany typ określony jest przez cechy o charakterze pośrednim między specyficznymi cechami innych typów i można sądzić, że powstał nie na skutek skrzyżowania, ale odrębnej drogi rozwojowej, można określić go jako typ przejściowy (Moszyński, 1937: 92–93).</li></ul>
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Negatywna relacja między wielkością badanego terytorium a liczbą wyodrębnianych typów (Pokropek, 1981: 67).</li><li>2. Negatywna relacja między liczbą faktów kulturowych a liczbą wyodrębnianych typów (Pokropek, 1981: 67).</li><li>3. Wydzielanie typów na podstawie większej liczby cech powinno wynikać z jednolitej zasady (Pokropek, 1981: 68).</li><li>4. Najlepiej wyodrębniać typy na podstawie cech opisujących stadia przemian faktu kulturowego, co pozwala określić chronologię względną (Pokropek, 1981: 68).</li><li>5. W wydobywaniu dynamiki kartografowanych zjawisk może pomóc stosowanie przeciwstawnych / rozłącznych i adekwatnych typów (nazwa / desygnat, funkcja zasadnicza / pomocnicza, odświętny / codzienny) (Staszczak, 1987: 232; Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska, 2017: 37).</li><li>6. W typologii należy eliminować wpływ cech przypadkowych i nieistotnych. Nieprzypadkowy rozkład typów na mapie można później potraktować jako formę skontrolowania hipotezy o nieprzypadkowości cech składających się na typy formalne (Gajek, 1947: 4).</li><li>7. Wydzielanie typów nie powinno być czysto formalne, należy fakt kulturowy określić poprawnie od strony morfologicznej, funkcjonalnej i ekonomicznej. Fakty podobne tylko formalnie nie powinny być kartografowane (Gajek, 1959: 173).</li><li>8. Nie wolno bez dostatecznych powodów zmieniać ugruntowanej systematyki, a zwłaszcza zmieniać znaczeń przyjętych w nich terminów (Moszyński, 1937).</li><li>9. Należy dążyć, aby systematyka zastosowana na mapie miała jak najwięcej cech porównywalnych z innymi już opracowanymi i tematycznie pokrewnymi mapami (Kłodnicki, 2021b).</li></ol>

<b>B. Właściwa metoda etnogeograficzna (Pokropek, 1981: 68)</b>	
<b>B.1. Czynności kartograficzne (Pokropek, 1981: 68)</b>	
<b>B.1.1. Stworzenie mapy analitycznej (Fischer, 1932)</b>	
Opis	Zaznaczanie obecności i braku / typów faktów kulturowych bezpośrednio na mapie techniką punktową (punkt oznacza miejscowość) wraz z przyporządkowaniem punktom oznaczeń źródeł (Gajek, 1959: 162, 170, 201; Fischer, 1932).
Decyzje	Możliwości opisanego faktu kulturowego w punkcie mapy: <ul style="list-style-type: none"> <li>• występowanie lub niewystępowanie w danej miejscowości;</li> <li>• jeden typ lub współwystępowanie większej liczby typów;</li> <li>• który typ dominuje, który jest rzadszy;</li> <li>• który jest żywotny, upowszechnia się lub zanika;</li> <li>• od kiedy dany fakt jest znany (Gajek, 1959: 201).</li> </ul>
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Zaznaczanie obecności danego faktu kulturowego, jak i jego braku (Gajek, 1959: 162, 170).</li> <li>2. Odróżniania i zaznaczanie informacji o „braku faktu kulturowego” i o „braku informacji o występowaniu faktu kulturowego” (Pieńczak, 2011).</li> <li>3. Zaznaczanie faktu kulturowego, jak i jego lokalnych nazw (Gajek, 1947: 34).</li> <li>4. Zaznaczanie informacji spontanicznych (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>5. Stosowanie kilku oznaczeń różnych cech w jednym punkcie tylko przy niewielkim zróżnicowaniu typologicznym. W przeciwnym przypadku lepiej sporządzić więcej map poświęconych pojedynczym cechom danego zjawiska (Pokropek, 1981: 71).</li> <li>6. Pojedynczy punkt należy traktować jako reprezentację wyłącznie zaznaczonej miejscowości, reprezentatywność dla większego obszaru traktować jako niepewną (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>7. Lepiej zaznaczać siatkę geometryczną niż geograficzną ze względu na trudności techniczne i charakter map etnograficznych (ważniejsza jest porównywalność zjawisk na jednostkę powierzchni) (Gajek, 1947: 55).</li> <li>8. W przypadku oznaczania okresów czasu unikać zbytniego rozdrobnienia – przy nieuwzględnieniu rozwarstwienia społeczno-ekonomicznego wsi może to zaciemniać obraz chronologii zasięgu faktu kulturowego (Moszyński, 1956).</li> <li>9. Nie powinno się mieszać danych pochodzących z różnych okresów bez oznaczania ich chronologii (Gajek, 1959: 175–176; Pieńczak, 2016: 119–120).</li> <li>10. W miarę możliwości zaznaczać aspekt ilościowy (powszechność, tendencję do rozpowszechniania się lub zaniku) (Gajek, 1959: 183).</li> <li>11. Zaznaczanie zjawisk zastanych i „przeniesionych” (na skutek migracji) (Bohdanowicz, 1993: 28).</li> <li>12. Zaznaczanie kolorem typu zjawisk, kształtem symbolu ich odmiany, a stopniem wypełnienia – nasilenia występowania (Bohdanowicz, 1993: 28).</li> </ol>

<b>B.1.2. Stworzenie mapy syntetycznej (Fischer, 1932)</b>	
Opis	Generalizowanie mapy analitycznej poprzez zakreślanie obszarów lub zasięgów poszczególnych typów (Fischer, 1932).
Decyzje	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ustalenie, jakie konfiguracje punktów wskazujących obecność różnych typów faktów kulturowych można zinterpretować jako obszar występowania danego typu, jak zakreślić jego zasięg.</li> <li>2. Wybór techniki punktowej lub powierzchniowej (w odmianie liniowej / linearnej lub szrafurowej) (Pieńczak, 2016: 24).</li> </ol>
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. W przypadku analizy kultury duchowej i społecznej należy przedstawiać obie mapy: analityczną i syntetyczną (Fischer, 1932).</li> <li>2. Technika powierzchniowa stosowana przede wszystkim do: a) zaakcentowania różnych zasięgów, b) przeniesienia danych z innych map związanych z kartografowaną tematyką, c) ukazania zmian w zasięgach (Bohdanowicz, 1993: 26).</li> <li>3. Technikę liniową stosować do zakreślania zasięgów zjawisk (Pokropek, 1981: 73), a zwłaszcza do: a) zakreślania wyspowo występujących faktów kulturowych, aby podkreślić ich odrębność względem pozostałego obszaru (Pokropek, 1981: 73), b) zaakcentowania zasięgu zwanego lub rozerwanego, c) wskazania na współzależność zasięgów, d) ukazanie przemieszczania się zasięgów, d) prezentowanie wielu elementów i współzależności (Bohdanowicz, 1993: 26–27).</li> <li>4. Technikę liniową należy traktować jako bardziej uogólniającą niż powierzchniową: zasięgi obejmują także niewielkie obszary, gdzie danego faktu kulturowego nie zanotowano lub stwierdzono jego brak (Kłodnicki, 2021b).</li> <li>5. Brak wyrazistego zasięgu typu może być wynikiem złe przeprowadzonej typologii (Gajek, 1947: 4). Logiczne zasięgi mogą wskazywać, że systematyka została dokonana poprawnie (Gajek, 1959: 174).</li> <li>6. Do uściślenia zasięgów mogą być potrzebne dodatkowe badania (Gajek, 1947: 40), także w przypadku izolowanych punktów zasięgu lub nieoczekiwanych granic (Moszyński, 1956).</li> </ol>
<b>B.2. Czynności interpretacyjne (Pokropek, 1981: 68)</b>	
<b>B.2.1. Interpretacja abstrakcyjno-przestrzenna (Moszyński, 1958: 106; Pokropek, 1981: 68)</b>	
<b>B.2.1.1. Interpretacja rozmieszczenia przestrzennego (Pokropek, 1981: 73)</b>	
Opis	Interpretacja układów przestrzennych wyróżnionych zasięgów (Pokropek, 1981: 68).

Decyzje	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Określenie zasięgów.</li> <li>2. Wyodrębnienie typu układu przestrzennego spośród: <ul style="list-style-type: none"> <li>• zasięgu zwartego (jeden typ faktu kulturowego zajmuje zwarty obszar) (Moszyński, 1958: 106);</li> <li>• zasięgu przerwane / przerywanego (potencjalnie zwarty zasięg typu A rozdzielony zasięgiem innego typu B, co tworzy rozbite strefy peryferyczne zajmowane przez typ A) (Moszyński 1958: 106; Pokropek, 1981: 69);</li> <li>• zasięgu rozproszonego (wyspowe rozmieszczenie typu A na zwartym obszarze typu B) (Moszyński 1958: 106; Pokropek 1981: 69);</li> <li>• zasięgu centralnego (zasięg zwarty w centrum i coraz mniej zwarte dookólne strefy) (Moszyński, 1958: 106; Pokropek, 1981: 69);</li> <li>• zasięgu centralnego z zasięgami krawędziowymi / peryferycznymi / peryferyjnymi (zasięg centralny jednego typu i peryferyjne położenie innych typów) (Moszyński, 1958: 106; Pokropek, 1981: 69);</li> <li>• zasięgu skrzydłowego (zasięgi danego typu wcinają się klinowo w znacznie oddalonych od siebie obszarach w zasięgi innych typów i nie mają ze sobą kontaktu) (Pokropek, 1981: 69);</li> <li>• innego, niewymienionego układu.</li> </ul> </li> </ol>
<b>B.2.1.2. Studia porównawcze kartogramów (Gajek, 1959: 177)</b>	
Opis	Porównywanie kartogramów i wydzielenie zespołów zjawisk posiadających podobne zasięgi, zwłaszcza pod kątem czynników je kształtujących i chronologii (Gajek, 1959: 177).
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Zbieżność kilku lub kilkunastu zasięgów może oznaczać rubież kulturową (Pokropek, 1981: 73, 80).</li> <li>2. Możliwość interpretacji (w tym chronologicznej) jest tym większa, im większa jest liczba faktów opracowanych kartograficznie (większa liczba kartogramów z opracowanymi zasięgami zjawisk różnej kategorii) (Gajek, 1959: 177).</li> <li>3. Zbieżności lub rozbieżności między typami faktów kulturowych i ich nazw muszą wynikać ze względów historyczno-przestrzennych, a nie czysto przypadkowych (Gajek 1947: 35).</li> </ol>
<b>B.2.1.3. Interpretacja chronologiczna (Pokropek, 1981: 73)</b>	
Opis	Określanie następstwa zmian (starsze – młodsze, zanikające – rozpowszechniające się – chronologia względna) lub ich datowanie (chronologia bezwzględna) (Pokropek, 1981: 73).

Decyzje	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Ustalenie dla każdego kartogramu przynajmniej jednego pewnego określenia chronologicznego (daty sporządzenia kartogramu lub okresu, do którego odnoszą się dane) (Pokropek, 1981: 76).</li><li>2. Rozgraniczenie zjawisk starszego i nowszego pochodzenia (Pokropek, 1981: 76–78).</li><li>3. Kartograficzne przedstawienie chronologii: a) za pomocą kilku map statycznych różnych faktów odnoszących się do różnych przekrojów czasu (dynamika rozwojowa), b) za pomocą szeregu map odnoszących się do różnych faktów, ale przedstawiających zasięgi związane z różnymi przekrojami czasowymi (Gajek, 1959: 178).</li></ol>
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Rozgraniczenie zjawisk starszego i nowszego pochodzenia możliwe dopiero przy zgromadzeniu odpowiednio zróżnicowanego typologicznie i czasowo materiału (Pokropek, 1981: 76–78).</li><li>2. Odrębne traktowanie zjawisk powstałych w czasie niedawnym (i dających się śledzić na podstawie źródeł bezpośrednich) i zjawisk powstałych w odległej przeszłości (Pokropek, 1981: 78).</li><li>3. Ważną wskazówką jest badanie ruchu linii granicznej zasięgów – w różnych i odległych od siebie punktach tej linii (Moszyński, 1958: 108).</li><li>4. Prostsze fakty kulturowe są często starsze niż bardziej złożone (Pokropek, 1981: 73).</li><li>5. Zasięgi zwarte wskazują często na młodszość danego typu względem typów o zasięgach przerwanych lub rozproszonych (Moszyński, 1958: 106–107).</li><li>6. W zasięgach centralnych fakty kulturowe w centrum bywają często młodszego pochodzenia niż te z dala od centrum (zasięgach peryferycznych) (Moszyński, 1958: 107; Pokropek, 1981: 69).</li><li>7. W zasięgach centralnych może być tak, że bardzo stary fakt kulturowy zachowa się w jednej, dość rozległej i przypadkowo centralnej okolicy (Moszyński, 1958: 107).</li><li>8. W zasięgach przerywanych zwykle dawniejszy jest typ z obszarem przerwany niż przerywającym (Pokropek, 1981: 69).</li><li>9. W zasięgach rozproszonych typy znajdujące się na obszarach rozproszonych są zwykle starsze i zanikające lub (rzadziej) są to zjawiska nowsze i nierównomiernie rozprzestrzeniające się (Pokropek, 1981: 69).</li><li>10. Zasięgi skrzydłowe są allochtoniczne (Moszyński, 1962: 26–27).</li><li>11. Najdawniejsze fazy ekspansji faktu kulturowego sięgają zwykle dalej miejsca pochodzenia niż najmłodsze fazy ekspansji (Moszyński, 1958: 105).</li></ol>

	<p>12. Bardzo rozległe zasięgi typów, które są pospolite i znane na niskim poziomie kultury, były zapewne znane i dużo dawniej w danym miejscu (Moszyński, 1929: IV; Moszyński, 1962: 25).</p> <p>13. Powyższe heurystyki mogą być zwodnicze, gdyż różne fazy ekspansji i różne fakty kulturowe mogą mieć różną dynamikę, więc najmłodsze fazy mogą sięgać dalej niż późniejsze (Moszyński, 1958: 105). Ekspandujące zjawiska kulturowe ulegają modyfikacjom, a ekspansja nie zawsze działa w tym samym kierunku (np. postępując w kierunku wstecznym) (Moszyński, 1958: 105). Ekspansja nie musi wynikać z dyfuzji kulturowej, ale na olbrzymią skalę również z migracji (Moszyński, 1958: 105).</p>
<b>B.2.2. Interpretacja geograficzna (Moszyński, 1958: 106; Pokropek, 1981: 78)</b>	
Opis	Odniesienie wyróżnionych zasięgów do podłoża geograficznego, uwarunkowań historyczno-kulturowych danego obszaru (Pokropek, 1981: 78), uwarunkowań demograficznych (Moszyński, 1956) oraz etniki obszaru (Gajek, 1959: 162).
Decyzje	Dobór podkładu mapy – na przykład sieć rzeczna, zalesienie, hipsometria, podziały administracyjne, punkty orientacyjne (np. większe miejscowości), siatka kartograficzna (Kłodnicki, 2021b).
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Spośród zmiennych objaśniających zasięgi kulturowe największą wagę mają na ogół bariery geograficzne (góry, puszcze, bagna itp.) (Moszyński, 1929).</li> <li>2. Zasięgi wyspowe typów późniejszego pochodzenia mogą być przyniesione przez obcą grupę etniczną (Pokropek, 1981: 78–79).</li> <li>3. Wyróżniony region kulturowy (współwystępowanie znacznej liczby typów faktów kulturowych) obejmujący duży obszar wieloetniczny uwarunkowany jest oddziaływaniem jednakowego / podobnego zespołu czynników (Gajek, 1976).</li> <li>4. Na podstawie informacji o zapożyczeniach i tempie przyjmowania innowacji różnych i sąsiadujących grup etnicznych żyjących w podobnych uwarunkowaniach środowiskowych można rekonstruować wcześniejsze fazy rozwojowe kultury bardziej unowocześnionej opierając się na wiedzy na temat kultury rozwijającej się wolniej (Moszyński, 1962: 28–30).</li> <li>5. W wyniku różnych uwarunkowań te same fakty kulturowe mogą znaczyć co innego w różnych regionach, a różne fakty mogą znaczyć to samo (Staszczak, 1987: 232).</li> </ol>

<b>B.2.3. Wyjaśnianie istoty zbieżności zasięgów (Gajek, 1959: 188–189)</b>	
Opis	Znalezienie związków przyczynowo-skutkowych i współzależności między zasięgami i przedstawienie ich na mapach (Gajek, 1959: 188–189).
Decyzje	Dobór istotnych zjawisk i relacji (Gajek, 1959: 190).
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Wykorzystanie bezspornych związków przyczynowo-skutkowych między zasięgami (Gajek, 1959: 189).</li> <li>2. Badanie hipotez dotyczących wyjaśnianych zasięgów (Gajek, 1959: 189).</li> <li>3. Dobór uwarunkowań związanych z procesami etnogenetycznymi (Gajek, 1959: 190).</li> <li>4. Dobór wyjaśnień związanych z badaną teorią (Gajek, 1959: 191).</li> <li>5. Wskazane metody ilościowe, aby uniknąć pozornych korelacji – chociaż i to nie jest wystarczające (Gajek, 1959: 197).</li> <li>6. Najbardziej wskazane: badanie dynamiki zjawisk na tle procesów historycznych (Gajek, 1959: 198).</li> </ol>
<b>C. Porównanie krzyżowe z innymi metodami (Moszyński, 1958: 103)</b>	
Opis	Sprawdzanie zbieżności wyników osiągniętych niezależnie metodą etnogeograficzną i innymi metodami (Moszyński, 1958: 103, 107).
Decyzje	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ustalenie możliwych do zastosowania metod krzyżowych.</li> <li>2. Ustalenie, jakie informacje mogły być tracone na poszczególnych etapach procedury badawczej oraz jakie zebrane dane nie pasowały do przyjętych założeń.</li> <li>3. Porównanie wyników i odpowiednia reinterpretacja / zniuansowanie wniosków.</li> </ol>
Heurystyki	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Należy w trakcie badań każdą z metod stosować oddzielnie, niezależnie, bez wzajemnego wspomagania ustaleń (Moszyński, 1958: 103).</li> <li>2. Najlepiej metodę geograficzną skonfrontować z metodą analityczno-porównawczą (Moszyński, 1958: 107).</li> <li>3. W miarę możliwości metodę geograficzną dobrze skonfrontować z metodą językową (Moszyński, 1958: 107).</li> <li>4. W przypadku badania „długiego trwania” pożądana weryfikacja metodą retrogresywną (Kłodnicki, 2001).</li> <li>5. Konfrontacja wyników z zebranymi informacjami o charakterze nieprzewidzianym w procedurze badawczej i nieuwzględnionymi w niej (Drożdż, 2018: 45–46).</li> </ol>

## Problemy metody etnogeograficznej

Na bazie powyższej syntezy można zastanowić się, jak procedura etnogeograficzna prezentuje się na tle współczesnych metod związanych z analizami przestrzennymi zjawisk kulturowych i badaniami nad rekonstrukcją dawnych kultur. W poniższej dyskusji skupiono się na problemach i możliwościach ulepszenia omawianej w artykule metody bez kwestionowania jej celów i założeń. Tym bardziej że, jak pokazuje przykład metody historyczno-geograficznej (Frog, 2013), ten sam zestaw metod może być owocnie wykorzystywany w różnych ramach teoretycznych.

### Rola źródeł danych

Ponieważ metoda etnogeograficzna wykorzystywana była przede wszystkim przez twórców *Polskiego atlasu etnograficznego*, ważną rolę w pracach metodologicznych zajmuje kwestia zbierania danych za pomocą kwestionariusza. Cecha ta jest specyficzna dla polskiej praktyki – nietrudno wyobrazić sobie, że w innych kontekstach znacznie ważniejszą rolę odgrywać mogą badania danych zastanych: archiwalnych czy obecnie – wielkich ustrukturyzowanych baz danych, względem których można stosować skomplikowane metody statystyczne. Ponieważ rozwój takich baz przypadłał na okres powojenny (w odniesieniu do kultury społecznej można podać przykład *Ethnographic atlas* (Atlas etnograficzny) George’a Murdocka – Murdock, 1967), a odpowiednie techniki statystyczne rozwijane są dopiero teraz, trudno dziwić się, że kwestia wykorzystania tego rodzaju źródeł do analizy kartograficznej nie była w zebranych omówieniach metody etnogeograficznej podejmowana. Dostępność wielkich etnograficznych baz danych jest coraz większa – można tu wymienić na przykład zmodernizowaną i rozszerzoną wersję atlasu Murdocka – *D-Place Database* (Kirby, Gray, Greenhill, Jordan [et al.], 2016) oraz bazę motywów mitologicznych Jurija Bieriozkina (Berezkin, 2015). Biorąc pod uwagę ten fakt, jak również zanik tradycyjnej kultury ludowej (wskutek czego większość etnograficznych materiałów ma obecnie charakter historyczny i w badaniach terenowych jest nie do odtworzenia – Diakowska-Kohut, 2012), metoda etnogeograficzna powinna w większym stopniu być rozwijana w kierunku efektywnego wykorzystywania danych zastanych.

Korzystanie z tego rodzaju danych stawia jednak inny problem, który w opisywanych omówieniach nie był w ogóle wskazywany – jak analizować i interpretować mapy, w których dane nie pochodzą z równomiernie rozłożonej siatki punktów badawczych? Przykładem – niezwykle istotnym przecież z perspektywy polskiej etnografii – może być wykorzysta-



nie informacji ze zbiorów Oskara Kolberga, które nie spełniają warunku równomiernego rozłożenia stacji badawczych, a co więcej – sporadycznie zawierają informacje o braku występowania określonych faktów kulturowych (zob. Stęszewski, 1992; Pieńczak, Povetkina, 2021 – w ostatniej z prac próbowano ów problem rozwiązać, porównując dane kolbergowskie o różnym poziomie szczegółowości z danymi z *Polskiego atlasu etnograficznego*).

## Systematyka

Ważnym segmentem procedury etnogeograficznej są czynności związane z systematyką (związane z przygotowaniem kwestionariusza oraz map). W omówieniach metody etnogeograficznej zwracano uwagę, że systematyka w znacznym stopniu oparta jest na arbitralnych decyzjach badaczy (np. ustalanie, które cechy są przypadkowe, które istotne) – nawet jeżeli korygowana oparciem się na dotychczasowych badaniach (heurystyka 1 w A.2.1.), próbnymi badaniami kontrolnymi (heurystyka 12 w A.2.2.), a także szeregiem heurystyk z A.3. Postulat Gajka, by weryfikować zastosowaną systematykę na podstawie przebiegu zasięgów, nie jest satysfakcjonującym rozwiązaniem, gdyż wprowadza do procedury błędne koło wnioskowania (zasięg wynika z systematyki, która ustalana jest na podstawie zasięgu). Warto jednak zwrócić uwagę, że współcześnie istnieją narzędzia, które mogą służyć do „zobiektywizowania” tej procedury (tzn. umożliwiające jej zalgorytmizowanie oraz precyzyjne wyszczególnianie wykorzystywanych przy systematyce założeń i decyzji). W szczególności warto wymienić metody filogenetyczne (służące w biologii ewolucyjnej do wyodrębniania stadiów rozwojowych i gałęzi ewolucyjnych gatunków), które w coraz większym stopniu stosowane są do wytworów kulturowych. Przykładem może być filogenetyczna analiza bałtyckich psalteriów (Tëmkin, 2004), ornamentów turkmeńskich dywanów (Tehrani, Collard, 2002), tradycyjnego tkactwa południowo-wschodniej Azji (Buckley, 2012), bajek ludowych (Tehrani, 2013), motywów mitologicznych (Thuillard, Le Quellec, d’Huy, Berezkin, 2018). Warto podkreślić, że w części z tych prac analizowany jest również rozkład przestrzenny tak poklasyfikowanych faktów kulturowych.

## Interpretacja chronologiczna

Interpretacja chronologiczna jest najciekawszym elementem metody etnogeograficznej, sformułowanym już przez Moszyńskiego. Jest również najbardziej kontrowersyjna, gdyż zakłada specyficzny proces rozwoju zjawisk kulturowych w postaci fal kulturowych rozchodzących się w sposób ciągły w przestrzeni geograficznej (zob. dyskusję tego założe-

nia – Sokolewicz, 1979). Pisał o tym zresztą sam Moszyński: „Podstawą metody geograficznej jest fakt, iż [...] z upływem czasu różnowieczne fazy danego wytworu, powstałego w określonym punkcie Ziemi, ekspandując w różnych kierunkach, ulegają rozłożeniu w płaszczyźnie przestrzennej” (1958: 105). Ponieważ często nie ma pewności, jak dana cecha kulturowa się rozpowszechniała, a interpretacja zasięgów ma charakter subiektywny (np. ten sam układ może być zinterpretowany jako zasięg przerywany lub jako zasięg klinowy), interpretacja chronologiczna w opisywanej wersji może być traktowana jedynie pomocniczo do stawiania hipotez.

Interpretacja chronologiczna nie musi być jednak subiektywna. Założenia o rozprzestrzenianiu się zjawisk kulturowych mogą być modelowane w sposób matematyczny lub ujęte w formie symulacji komputerowej (Hägerstrand, 1965; Lipo, 2001). Matematyczne lub symulacyjne modelowanie dyfuzji kulturowej umożliwia uwzględnienie czynników, które są trudne do wychwycenia przy ocenie zasięgów „na oko” – na przykład model rozchodzenia się fal można zastąpić modelem uwzględniającym wyspecyfikowane na poziomie jednostek osadniczych reguły przekazu kulturowego, dodatkowo uzależniając tempo i natężenie dyfuzji od demograficznej wagi różnych obszarów, środowiska naturalnego itp. Specyfikacja modeli pozwala na dokładne wyszczególnienie założeń, przy których dany efekt może mieć miejsce, co pozwala na ich krytykę, weryfikację i poprawę. Co więcej, dzięki metodzie symulacyjnej (wychodzącej od apriorycznych założeń dotyczących rozprzestrzeniania się wytworów kulturowych) możliwe jest badanie również danych, które nie pochodzą z równomiernie rozłożonej siatki punktów badawczych. Pomimo rozwoju formalnych narzędzi, heurystyki interpretacyjne Moszyńskiego nadal mogą być użyteczne – metody statystyczne i symulacyjne wymagają wstępnych założeń i wbudowanych reguł, a te mogą być oparte na wspomnianych heurystykach. Te ostatnie mogą być również punktem odniesienia lub choćby źródłem terminologii przy analizie wyników.

## Synteza kartograficzna

Sporo miejsca w omówieniach metody etnogeograficznej zajmują zagadnienia dotyczące tworzenia mapy analitycznej i mapy syntetycznej. O ile wskazówki związane z mapą analityczną wiążą się głównie z tworzeniem czytelnej mapy nieprzekraczającej możliwości percepcyjnych czytelnika, o tyle systematyka i mapa syntetyczna wiążą się z interpretacją danych i ma wpływ na wyniki końcowe analizy – będąc przy tym procesem zależnym od subiektywnych i arbitralnych decyzji badacza. Podobnie jak w przypadku interpretacji chronologicznej, tworzenie map syntetycznych dzięki metodom stosowanym w GIS (różne rodzaje inter-

polacji) może zostać zautomatyzowane. Nie można zakładać, że automatyzacja zawsze jest lepsza niż ręczne wytyczanie zasięgów i obszarów kulturowych (np. może być tak, że istnieją specyficzne powody, dla których dana reguła interpolacji powinna być w konkretnym rejonie zmodyfikowana). Dzięki procedurom automatycznym (i replikowalnym) możliwe jest jednak wyraźne zdefiniowanie ogólnej reguły syntezy i wypunktowanie listy modyfikacji. Procedura staje się wskutek tego bardziej przejrzysta, a konkretne założenia dotyczące przebiegów zasięgu mogą łatwiej stać się przedmiotem krytyki.

## Testowanie hipotez

W szczególności warto podkreślić postulat Gajka dotyczący testowania hipotez systematycznych oraz badanie związków przyczynowo-skutkowych między zasięgami. W drugim przypadku słusznie zauważył on, że proste korelacje nie oznaczają przyczynowości, a badanie tej drugiej wymaga map dynamicznych (kiedy można stwierdzić, że dane uwarunkowanie poprzedza dane zjawisko kulturowe – i nie zachodzi relacja odwrotna).

W przypadku testowania systematyki można wyobrazić sobie dwa rozwiązania: pierwsze to stworzenie zbioru alternatywnych systematyk, które oceniane są według ich potencjalnej „słuszności” w wyróżnieniu istotnych różnic i stadiów rozwojowych, a zarazem oceniane według „wyrazistości” zasięgów. W ten sposób można uzyskać zakres tych systematyk, które mieszczą się w spektrum pomiędzy maksymalizacją „słuszności” i „wyrazistości”, co daje wyraz niepewności interpretacyjnej danego zjawiska.

W drugim przypadku, dzięki digitalizacji map i ich obróbce GIS-owej, możliwe staje się tworzenie statystycznych modeli przestrzennych i ich testowanie. Potencjalne zróżnicowania przestrzenne są w takim przypadku zmiennymi objaśniającymi, wyjaśniany zasięg – zmienną objaśnianą, a estymowaną wartością jest wpływ poszczególnych zmiennych objaśniających na objaśnianą. Takie podejście pozwala na uchwycenie łącznego wpływu wielu zmiennych i wybór spośród nich tych, których oszacowana siła jest największa. Nie wymaga też wprowadzania heurystyk dotyczących hierarchii wag poszczególnych zmiennych (np. zmiennych związanych z izolacją geograficzną), ale pozwala na jej statystyczne testowanie. Jednocześnie, tak jak w różnych dziedzinach nauk istnieje kanoniczny zestaw zmiennych wprowadzanych kontrolnie do modelu, tak samo możliwe jest wyjście naprzeciw postulatowi Moszyńskiego i Gajka oraz wprowadzenie do kanonu zmiennych związanych z izolacją przyrodniczą, gęstością zaludnienia, etniką, a także zagadnieniami ekonomicznymi. W Polsce tego rodzaju podejście nie zostało w pełnym

wymiarze stosowane (zbiorcza analiza korelacyjna Z. Kłodnickiego nie uwzględniała statystycznego testowania – zob. Kłodnicki, 1994).

Zastosowanie metod statystycznych ma także konsekwencje dla innych etapów procedury etnogeograficznej. Przykładowo wartość współczynnika korelacji zależy będzie od liczby klas, na jakie rozbite jest dane zjawisko kulturowe (rola błędu grupowania), a zatem zależy pośrednio od systematyki.

## Kartografia i wizualizacja

Obecnie *Polski atlas etnograficzny* podlega procesom digitalizacyjnym (Pieńczak, 2019), co wpisuje się we współczesny ruch humanistyki cyfrowej. Z perspektywy badawczej problemem jest to, że ciągle humanistyka cyfrowa rozumiana jest najczęściej jako udostępnianie cyfrowych odpowiedników rzeczywistych obiektów, a dużo mniejsze zainteresowanie budzi tworzenie danych wejściowych do badań metodami ilościowymi i statystycznymi (Blanke, Prescott, 2016; Hawkins, 2022). Tymczasem z perspektywy stosowania współczesnych metod badawczych niezbędne jest tworzenie ustrukturyzowanych geoprzestrzennych baz danych dających się analizować przy użyciu najpopularniejszego oprogramowania. Bez nich sam zdalny dostęp do na przykład zeskanowanych dokumentów nadal nie pozwala na zbiorczą analizę zawartych w nich informacji. Należy wspomnieć, że w przypadku *Polskiego atlasu etnograficznego* spróbowano zastosować tego rodzaju podejście (Drożdż, Caputa, 2003) – nie było ono jednak kontynuowane.

Z perspektywy opisanej procedury etnogeograficznej należy zwrócić uwagę, że tego rodzaju bazy danych zmieniają rolę technik kartograficznych (użytkownik dysponujący danymi może sam indywidualnie ustalać rodzaj sygnatur, kompozycję mapy, podkład i inne cechy wyświetlanego na ekranie komputera obrazu). Z jednej strony umożliwia to zaopatrzenie map w większą ilość informacji i unieważnia niektóre ograniczenia wynikające z percepcji użytkownika, z drugiej strony – wymaga takiego zaprojektowania bazy i jej wstępnej wizualizacji, aby ułatwić pracę z nią (np. poprzez wyposażenie jej w indeksy do innych elektronicznych baz danych, odpowiednie zdefiniowanie i zakodowanie zmiennych, zaprojektowanie interaktywnych wizualizacji). Tym bardziej że obok celów *stricte* badawczych nie można porzucać celu edukacyjnego i popularyzacyjnego.

## Podsumowanie

W artykule zrekonstruowano „idealną” procedurę etnogeograficzną na bazie prac najważniejszych przedstawicieli polskiej etnologii wykorzy-

stujących tę metodę. Zwrócono uwagę na wyraźny związek procedury i heurystyk z pracami nad przygotowaniem *Polskiego atlasu etnograficznego*, co między innymi skutkowało brakiem rozwoju metody w kierunku analizy niereprezentatywnych przestrzennie danych historycznych (a takimi są np. zbiory Oskara Kolberga). Zwrócono również uwagę na brak wykorzystania ilościowych (a zwłaszcza statystycznych) metod do automatyzacji czynności systematycznych i syntetyzowania, a zwłaszcza statystycznego testowania systematyki i hipotez dotyczących związków przyczynowo-skutkowych.

Uwag tych nie należy traktować jako argumentów przeciwko rozwojowi metody etnogeograficznej, a wręcz przeciwnie – pokazują one, jak wiele jest do zrobienia, aby w pełni wykorzystać materiały zebrane między innymi w ramach prac nad *Polskim atlasem etnograficznym* i w możliwych do opracowania w postaci bazodanowej zbiorach Oskara Kolberga. Jak zauważył Kłodnicki (2021a) – obecna etnologia zmieniła paradygmat, pozostawiając potencjalny ogrom danych bez zainteresowania. Jednocześnie, w ramach nurtu współczesnej ewolucji kulturowej (Mesoudi, 2011; Lycett, 2015) i humanistyki cyfrowej, stare bazy danych etnograficznych i historycznych w coraz większym stopniu wykorzystywane są w badaniach nad rekonstrukcją przeszłości lub testowania hipotez dotyczących ogólnych praw rozwoju kultury (a warto przypomnieć, że właśnie to za nadrzędny cel uważał Moszyński). Biorąc pod uwagę zasobność Polski pod względem historycznych materiałów etnograficznych, współpraca etnologów i statystyków mogłaby owocować interesującymi oraz istotnymi pracami, szkoda byłoby więc tej możliwości nie wykorzystać.

## Bibliografia

- Berezkin Y.E., 2015, *Folklore and mythology catalogue: Its lay-out and potential for research*, „The Retrospective Methods Network”, no. 10, s. 58–70.
- Blanke T., Prescott A., 2016, *Dealing with big data*, in: G. Griffin, M. Hayler, eds., *Research methods for reading digital data in the Digital Humanities. Series: Research methods for the arts and humanities*, Edynburg, Edinburgh University Press, s. 184–205, <https://doi.org/10.1515/9781474409629-012>.
- Bohdanowicz J., 1993, *Polski Atlas Etnograficzny – wykładnia zadań i metod pracy*, w: J. Bohdanowicz, red., *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 1: *Rolnictwo i hodowla – część 1*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 7–32.
- Bruner E., 2011, *Etnografia jako narracja*, w: V.W. Turner, E.M. Bruner, red., *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 150–167.

- Buckley C.D., 2012, *Investigating cultural evolution using phylogenetic analysis: The origins and descent of the Southeast Asian tradition of Warp Ikat weaving*, „PLOS ONE”, vol. 7, no. 12, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0052064>.
- Diakowska-Kohut E., 2012, *Polski Atlas Etnograficzny – wyzwania wobec współczesności*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 12, s. 241–253.
- Drożdż A., 2013, *Mapy etnogeograficzne a pamięć zbiorowa. Znaczenie materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego w interpretowaniu przeszłości*, „Ethnologia Europae Centralis”, nr 11, s. 55–63.
- Drożdż A., 2016, *Poza marginesem. Pamięć i reprezentacje przeszłości w materiałach źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 16, s. 215–237.
- Drożdż A., 2018, *Re/konstrukcje codzienności. Przeszłość w materiałach źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego*, Gdańsk, Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Drożdż A., Caputa Z., 2003, *Studnie w krajobrazie kulturowym Polski na podstawie Polskiego atlasu etnograficznego*, w: U. Myga-Piątek, red., *Woda w przestrzeni przyrodniczej i kulturowej. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, t. 2, Sosnowiec, Komisja Krajobrazu Kulturowego PTG, Oddział Katowicki PTG, s. 353–366.
- Drożdż A., Pieńczak A., 2007, *Wybrane elementy obrzędu zaślubin na pograniczu polsko-słowackim*, w: I. Nowakowska-Kempna, red., *Uczeń na pograniczu polsko-słowackim*, Bielsko-Biała, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, s. 193–205.
- Fischer A., 1932, *Metoda etnogeograficzna w zastosowaniu do kultury społecznej i duchowej*, in: *Zbornik radova na III Kongresu slovenskih geografa i etnografa u Jugoslaviji 1930*, Beograd, s. 15–17.
- Frog E., 2013, *Revisiting the historical-geographic method(s)*, „The Retrospective Methods Network Newsletter”, no. 7, s. 18–34.
- Gajek J., 1947, *Polski Atlas Etnograficzny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio F”, suplement 1, s. 1–69.
- Gajek J., 1959, *Zadania i metody Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „Lud”, nr 44, s. 153–204.
- Gajek J., 1971, *Znaczenie Polskiego Atlasu Etnograficznego dla etnografii Polski*, „Etnografia Polska”, t. 15, z. 2, s. 17–36.
- Gajek J., 1976, *Etnograficzne różnicowanie obszaru Polski*, w: M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka, red., *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 143–177.
- Hägerstrand T., 1965, *A Monte Carlo approach to diffusion*, „European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie”, t. 6, nr 1, s. 43–67, <https://doi.org/10.1017/S0003975600001132>.
- Hawkins A., 2022, *Archives, linked data and the digital humanities: increasing access to digitised and born-digital archives via the semantic web*, „Archival Science”, no. 22, s. 319–344, <https://doi.org/10.1007/s10502-021-09381-0>.
- Kirby K.R., Gray R.D., Greenhill S.J., Jordan F.M. et al., 2016, *D-PLACE: A global database of cultural, linguistic and environmental diversity*, „PLOS ONE”, vol. 11, no. 7, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0158391>.

- Kłodnicki Z., 1994, *Tak zwana rubież etnogeograficzna, a problem genezy przestrzennego zróżnicowania kultury ludowej w Polsce*, „Lud”, nr 77, s. 47–68.
- Kłodnicki Z., 2001, *Metody geograficzna i retrogresywna w badaniach nad genezą tradycyjnej kultury*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 5, s. 153–166.
- Kłodnicki Z., 2021a, *Dawne narzędzia, zwyczaje i wierzenia na mapach Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „Kultura Wsi”, t. 13, nr 2, s. 84–94.
- Kłodnicki Z., 2021b, *Etnograficzne atlasy Polski. Prolegomena*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, nr 60, s. 113–132, <https://doi.org/10.12775/LSE.2021.60.07>.
- Kłodnicki Z., Pieńczak A., Koźmińska J., 2017, *„Polski atlas etnograficzny”. Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Księżnik K., 2022a, *Metoda etnogeograficzna w ukazywaniu zróżnicowania kulturowego w mikroskali. Przykład pożywienia wigilijnego na Śląsku Cieszyńskim*, „Zeszyty Wiejskie”, z. 28, nr 2, s. 125–161, <https://doi.org/10.18778/1506-6541.28.16>.
- Księżnik K., 2022b, *Możliwości wykorzystania materiałów źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego – na przykładzie Pomorza Zachodniego*, „Przeгляд Zachodniopomorski”, t. 37, nr 66, s. 315–338, <https://doi.org/10.18276/pz.2022.37-14>.
- Kutrzeba-Pojnarowa A., 1961, *Atlas kultury ludowej Polski jako jedna z form pracy etnograficznej*, „Etnografia Polska”, t. 4, s. 153–171.
- Lipo C., 2001, *Science, style and the study of community structure: An example from the Central Mississippi River Valley*. BAR International Series 918, Oxford, Archaeopress.
- Lycett S.J., 2015, *Cultural evolutionary approaches to artifact variation over time and space: basis, progress, and prospects*, „Journal of Archaeological Science”, t. 56, s. 21–31, <https://doi.org/10.1016/j.jas.2015.01.004>.
- Mesoudi A., 2011, *Cultural evolution: how darwinian theory can explain human culture and synthesize the social sciences*, Chicago–London, University of Chicago Press.
- Moszyński K., 1925a, *Niektóre wyniki etnogeograficznych badań Polski*, „Ziemia. Miesięcznik Krajoznawczy Ilustrowany”, R. 10, nr 3, s. 40–45.
- Moszyński K., 1925b, *W sprawie zbierania wiadomości, dotyczących ludowej kultury materialnej w Polsce*, „Polska Oświata Pozaszkolna”, r. 2, nr 1, s. 28–36.
- Moszyński K., 1929, *Kultura ludowa Słowian, cz. I: Kultura materialna*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności.
- Moszyński K., 1937, *Z zagadnień systematyki wytworów ludowej kultury*, „Ziemia. Ilustrowany Miesięcznik Krajoznawczy”, R. 22, nr 4–6, s. 92–98.
- Moszyński K., 1948, *Ewolucjonizm krytyczny na tle innych kierunków w etnologii. Odczyt wygłoszony 9 IV 1948 na Walnym Zgromadzeniu PTL*, „Lud”, nr 38, s. 3–27.
- Moszyński K., 1956, *Na marginesie dyskusji o Polskim Atlasie Etnograficznym*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. 4, z. 3, s. 491–518.
- Moszyński K., 1958, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*. Wrocław, Kraków–Warszawa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

- Moszyński K., 1962, *O sposobach badania kultury materialnej Prasłowian*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Moszyński K., Klimaszewska J., 1934, *Atlas kultury ludowej w Polsce. Zeszyt I*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności.
- Moszyński K., Klimaszewska J., 1936, *Atlas kultury ludowej w Polsce. Zeszyt III*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności.
- Moszyński K., Klimaszewska J., Bytnarówna M., 1935, *Atlas kultury ludowej w Polsce. Zeszyt II*, Kraków, Polska Akademia Umiejętności.
- Murdock G., 1967, *Ethnographic atlas*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Niebrzegowska S., 2000, *O kartografowaniu faktów etnolingwistycznych*, „Etnolingwistyka”, nr 12, s. 279–296.
- Pieńczyk A., 2011, *Metoda etnograficzna w badaniach atlasowych ośrodka wrocławskiego i cieszyńskiego – kontynuacja i zmiany*, „Zeszyty Wiejskie”, nr 16, s. 154–167.
- Pieńczyk A., 2016, *Obrzędowość narodzinowa na Górnym Śląsku (izolacja polożnicy). Polski atlas etnograficzny i Atlas der deutschen Volkskunde w perspektywie porównawczej*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pieńczyk A., 2019, *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego. Możliwości wyszukiwawcze*, „Lud”, nr 103, s. 207–229, <https://doi.org/10.12775/lud103.2019.11>.
- Pieńczyk A., Povetkina P., 2021, *Mapowanie motywów mitologicznych. Zmora jako istota szkodząca ludziom i zwierzętom gospodarskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, nr 60, s. 267–294, <https://doi.org/10.12775/LSE.2021.60.14>.
- Pokropek M., 1981, *Metoda etnogeograficzna*, w: E.Z. Szulc, red., *Metody etnologii. Część I*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sokolewicz Z., 1979, *Teoria kultury Kazimierza Moszyńskiego jako punkt wyjścia dla badań etnogenetycznych*, „Etnografia Polska”, nr 23, z. 2, s. 83–110.
- Staszczak Z., 1987, *Metoda etnogeograficzna*, w: Z. Staszczak, red., *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 232–233.
- Stęszewski J., 1992, *The credibility of Oskar Kolberg's ethnomusicological collection. A contribution to the problem of historical criticism*, in: M.P. Baumann, ed., *World music, musics of the world: aspects of documentation, mass media and acculturation (Intercultural Music Studies 3)*, Wilhelmshavn, Florian Noetzel Verlag, s. 102–119.
- Tehrani J., Collard M., 2002, *Investigating cultural evolution through biological phylogenetic analyses of Turkmen textiles*, „Journal of Anthropological Archeology”, vol. 21, no. 4, s. 443–463, [https://doi.org/10.1016/S0278-4165\(02\)00002-8](https://doi.org/10.1016/S0278-4165(02)00002-8).
- Tehrani J., 2013, *The phylogeny of Little Red Riding Hood*, „PLOS ONE”, vol. 8, nr 11, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0078871>.
- Tëmkin I., 2004, *Evolution of the Baltic psaltery: a case for phyloorganology?*, „The Galpin Society Journal”, no. 57, s. 219–230, <https://doi.org/10.2307/25163802>.
- Thuillard M., Le Quellec J.-L., d'Huy J., Berezkin Y., 2018, *A large scale study of world myths*, „Trames”, vol. 22, no. 4, s. 407–424.



.....

Rafał Miśta absolwent informatyki i ekonometrii na Wydziale Nauk Ekonomicznych Uniwersytetu Warszawskiego oraz studiów doktoranckich w Instytucie Studiów Społecznych UW. Zwolennik starodawnych „nauk antropologicznych” obejmujących całościowo naukowych badań nad człowiekiem i jego kulturą w szerokiej perspektywie czasowej i geograficznej. Kieruje własnym projektem badawczym „Przestrzenny wymiar transmisji kulturowej melodii ludowych – analiza statystyczna i obliczeniowa melodii ze zbiorów Oskara Kolberga”.

.....

# Informacje dla autorów



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22 nr 1  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

Czasopismo prowadzi nabór tekstów w trybie ciągłym, a do numerów tematycznych – zgodnie z harmonogramem zamieszczonym na stronie: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/index> (Call for Papers).

Objętość tekstu przeznaczonego do publikacji jako artykuł punktowany powinna wynosić od 12 do 17 stron znormalizowanego wydruku, objętość tekstu innego typu (jak recenzja, sprawozdanie) – maksymalnie 8 stron znormalizowanego wydruku.

Tekst powinien być zapisany w pliku edytora Word, LibreOffice Writer lub OpenOffice Writer, z zachowaniem parametrów: format A4, marginesy 2,5 cm każdy, strony opatrzone numerami w dolnej stopce, czcionka Times New Roman 12 pkt., interlinia 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1,0 cm).

## Opracowanie w języku polskim

### Wymagane elementy opracowania

*Punkty 1f–1i, 3 dotyczą tylko artykułów.*

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:
  - a) imię i nazwisko autora
  - b) pełna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
  - c) ORCID
  - d) tytuł opracowania
  - e) nieobowiązkowo: tytuł opracowania w tłumaczeniu na język angielski
  - f) abstrakt w języku polskim lub angielskim (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
  - g) nieobowiązkowo: słowa kluczowe w tłumaczeniu na język angielski
  - h) słowa kluczowe w języku polskim (maksymalnie 5 słów)

i) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: \*, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram w języku polskim i ewentualnie w języku angielskim (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

## Cytaty

Cytaty krótkie ujmuje się w cudzysłów i zamieszcza w ciągu tekstu wywodu odautorskiego.

Cytaty obszerne (liczące powyżej 40 słów) zapisuje się jako tzw. cytaty blokowe, czyli: bez cudzysłowu, jako odrębne akapity, złożone mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym odstępem przed cytatem i po nim.

W uzasadnionych przypadkach jako cytaty blokowe można zapisać cytaty krótkie.

Podając cytaty z publikacji obcojęzycznej, a w tłumaczeniu własnym, należy zamieścić stosowną informację.

Wprowadzając w cytacie wyróżnienie, należy zamieścić stosowną informację.

Opuszczenie w cytacie oznacza się wielokropkiem w nawiasie kwadratowym. Przed nawiasem lub po nim należy wstawić znak interpunkcyjny, zgodnie ze źródłem:

plan tygodniowy [...], jak również miesięczny

przede wszystkim komunikacji. [...] W początkowym okresie

nie stwierdzono [...]. Naukowcy

## Znaki pisma niełacińskie

### Alfabet cyrylicy:

- w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabety danego języka; dodatkowo nazwisko lub nazwiska rozpoczynające opis bibliograficzny należy podać w transkrypcji:

[Bełowa O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символки*, Индрик, Москва.

- w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji:

(Bełowa, 2001: 34)

- w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transkrypcji zawarte w słowniku ortograficznym języka polskiego PWN, dostępne online pod adresem: <https://sjp.pwn.pl/zasady/Transliteracja-i-transkrypcja-slowianskich-alfabetow-cyrylickich;629693.html>.

### Pozostałe systemy pisma:

- zarówno w opisach bibliograficznych, jak i w tekście odautorskim należy stosować zapis w transliteracji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- tablice transliteracyjne dotyczące alfabetów greckiego i hebrajskiego są dostępne na stronie NUKAT: <https://centrum.nukat.edu.pl/pl/warsztat/transliteracja>.

## Odsyłacze bibliograficzne – wytyczne ogólne

W SEiA źródła wskazuje się za pomocą odsyłaczy bibliograficznych wewnątrztekstowych, w formacie: (autor, rok: numer strony). Podstawą sporządzania odsyłaczy jest bibliografia.

Odwołania do strony lub stron podaje się po roku publikacji, po dwukropku:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Nazwiska autorów lub redaktorów jednej publikacji oddziela się przecinkiem:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

Odwołania dotyczące poszczególnych autorów oddziela się średnikiem. Nazwiska autorów lub redaktorów przywołuje się w kolejności alfabetycznej, a daty wydania publikacji tego samego autorstwa – w kolejności chronologicznej:

(Pisarek et al., 2017; Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019)

Jeśli nazwisko występuje w tekście wywodu, to w nawiasie podaje się tylko rok publikacji i odwołanie do strony lub stron:

Katarzyna Trzeciak (2018: 168) dostrzega w tej analizie nawiązania do myśli Jacques'a Rancière'a.

W odsyłaczach nie stosuje się odwołań „ibidem”, „tamże”, „idem”, „tegoż” itp.

## Bibliografia – wytyczne ogólne

Bibliografia może zawierać wyłącznie pozycje przywołane w opracowaniu.

Opis bibliograficzny publikacji sporządza się na podstawie jej strony tytułowej. Informacje, które są zawarte w publikacji, podaje się w języku oryginału (np. „red.”, „ed.”, „eds.”, Hrsg.”, „tłum.”, „přel.”, „transl.”, „Übers.”, „t.”, „vol.”, „Teil”, „Bd.”, „nr”, „č.”, „no.”, „Nr.”).

W wypadku publikacji zwartych należy podać informację o wydawcy.

Jeśli w publikacji nie podano informacji o roku wydania, miejscu wydania, wydawcy, należy to zaznaczyć, stosując skróty łacińskie, odpowiednio: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

Numerację odnoszącą się do tomów, części, zeszytów, numerów czasopisma itp. zapisuje się zawsze cyframi arabskimi, niezależnie od zapisu źródłowego.

W tytułach angielskojęzycznych (z wyjątkiem tytułów czasopism) dużymi literami zapisuje się tylko te słowa, w których przypadku taki zapis wynika z zasad ortografii (np. na początku zdania, w nazwach własnych):

*Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*

Jeśli publikacji został nadany DOI, to należy go podać (w formie hiperłącza, jako ostatni element opisu bibliograficznego, kończąc kropką):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, „American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, s. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Opisy bibliograficzne publikacji tego samego autora szereguje się chronologicznie. Jeśli publikacje ukazały się w tym samym roku, to do roku wydania kolejnych publikacji uszeregowanych alfabetycznie dodaje się kolejne litery alfabetu:

Święch J., 2005, *Tajemniczy świat wiatraków*, Łódź, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Święch J., 2009a, *Czy maszyny mają duszę? Rzecz o personifikacji młynów wietrznych*, w: *Problemy muzeów związane z zachowaniem i konserwacją zbiorów. Międzynarodowa Konferencja Konserwatorska, temat: Konserwacja zachowawcza i kreacja konserwatorska zabytków techniki, Szreniawa, 14–15 października 2008*, Szreniawa, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego, s. 11–21.

Święch J., 2009b, *Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym*, „Etnografia Nowa”, nr 1, s. 45–52.

## Podstawowe wzory odsyłaczy i opisów bibliograficznych

Książka autorska:

(Sulima, 2000: 158–159)

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Praca pod redakcją:

(Clifford, Marcus, 1986: 178–179)

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Opracowanie zamieszczone w książce (w opisie w bibliografii należy podać zakres stron):

(Blaxter, 1976: 121)

Blaxter M., 1976, *Social class and health inequalities*, w: C. Carter, J. Peel, eds., *Equalities and inequalities in health*, London, Academic Press, s. 120–135.

Opracowanie zamieszczone w czasopiśmie (w opisie w bibliografii należy podać zakres stron):

(Robotycki, 2011: 41)

Robotycki C., 2011, *Ludowe i amatorskie pisanie o historii*, „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka”, nr 1 (292), s. 40–44.

#### Tekst w dzienniku:

(Radziwinowicz, 2020)

Radziwinowicz W., 2020, *Ormianie przegrali wojnę*, „Gazeta Wyborcza”, 12 listopada.

Tekst opublikowany na stronie internetowej (jeśli tekst został opatrzony datą publikacji, to należy ją podać; obowiązkowe jest podanie hiperłącza oraz daty dostępu):

(Bafia, 2018)

Bafia S., 2018, 17 marca, *Konne wyścigi góralskich kumoterek na liście niematerialnego dziedzictwa kultury*, Polska Agencja Prasowa, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,1333611,konne-wyscigi-goralskich-kumoterek-na-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kultury.html> [dostęp: 14.02.2021].

#### Praca dyplomowa:

(Jawoszek, 2011: 33)

Jawoszek A., 2011, „Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe”, praca doktorska, opieka nauk. D. Gil, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

#### Autor/redaktor – przypadki szczególne:

– autorów/redaktorów więcej niż trzech:

(Pisarek M. et al., 2017: 388)

Pisarek M. et al., 2017, *Żywność tradycyjna i regionalna jako motyw przewodni plenerowych imprez kulinarnych na Podkarpaciu*, w: D. Orłowski, red., *Przestrzeń turystyki kulturowej*, Warszawa, Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, s. 373–390.

– brak informacji o autorze/redaktorze:

(Nowruz, 2013)

Nowruz, *the Iranian New Year*, 2013, PAAIA – Public Affairs Alliance of Iranian Americans. [www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf](http://www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf) [dostęp: 22.04.2016].

#### Materiały audiowizualne:

(*Śmierć jak kromka chleba*, 1994)

*Śmierć jak kromka chleba* [film], 1994, reż. K. Kutz, Polska, Społeczny Komitet Realizacji Filmu Fabularnego o Tragedii w Kopalni „Wujek”, Studio Filmowe Tor, Telewizja Polska.

#### Akt prawny, dokument:

(Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r.)

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dz.U. 2014, poz. 803.

#### Materiały archiwalne:

Opisy bibliograficzne materiałów archiwalnych należy wyodrębnić i zamieścić przed bibliografią.

Jeśli dokument nie posiada paginacji, zamieszcza się informację: „s.p.”

#### Wzory:

##### – pierwszy odsyłacz:

(Archiwum Diecezjalne w Gdańsku [dalej: ADG], sygn. KM/78: 98)

(archiwum własne [dalej: AW], R1: 3)

(Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu [dalej: APTLW], nr inw. 329: s.p.)

##### – kolejny odsyłacz:

(ADG, sygn. KM/79: 54)

(AW, R24: 6)

(APTLW, nr inw. 329: s.p.)

##### – opisy bibliograficzne:

Archiwum Diecezjalne w Gdańsku, księgi metrykalne:

– sygn. KM/78, śluby, Strzelno, 1885–1944, t. 12;

– sygn. KM/79, śluby, Strzelno, 1944–1960, t. 1.

Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, transkrypcje wywiadów z badań własnych, sygn. 13584–13587, 13589–13591, 13593, 13594.

Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu, nr inw. 329, I. Webersfeld-Chruścielowa, „Pies w wierzeniach ludowych”.

Archiwum własne autora, transkrypcje wywiadów z badań własnych:



- R 1, Iwan P., 57 lat, Wierchowina (gospodarz);
- R 2, Maria P., 55 lat, Wierchowina (gospodyni);
- ...
- R 35, Sasza, 50 lat (*watah*, połonina Kręta).

## Materiał ilustracyjny

Fotografie, ilustracje, wykresy itp. należy zamieścić w odpowiednim miejscu w artykule, opatrując podpisem, według wzoru (jeśli źródłem jest publikacja itp., należy podać pełny opis bibliograficzny; pozycję należy wpisać również do bibliografii):

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. Wolski, 1978, *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*, Warszawa, Książka i Wiedza, s. 57.

Wykres 1. Język matczyny respondentów

Źródło: Opracowanie własne.

Należy podać także ewentualne pozostałe informacje, których zamieszczenia wymaga właściciel praw autorskich i pokrewnych do danego materiału.

Fotografie, ilustracje itp. należy przekazać jako osobne pliki, w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif. Pliki powinny 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 należy przekazać jako osobne pliki, w formacie np. .docx, .xls, .xlsx. Plik powinien być edytowalny (musi zawierać metadane).

## Prawa autorskie

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przekazanie Redakcji SEiA pozwolenia na publikację zamieszczonych w swoim opracowaniu materiałów ilustracyjnych i tekstowych, jeśli wymagają tego przepisy ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych (por. oświadczenie autora opracowania: [https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie\\_autora-artykul\\_w\\_czasopiśmie-cc.pdf](https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czasopiśmie-cc.pdf); ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego.

Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

## Opracowanie w języku innym niż polski

### Wymagane elementy opracowania

Opracowanie w języku angielskim

*Punkty 1e–1g, 3 dotyczą tylko artykułów.*

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna oryginalna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) abstrakt (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- f) słowa kluczowe (maksymalnie 5 słów)

g) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: \*, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Opracowanie w języku innym niż polski i angielski

*Punkty 1f–1i, 3 dotyczą tylko artykułów.*

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna oryginalna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) tytuł opracowania w tłumaczeniu na język angielski
- f) abstrakt w języku angielskim (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- g) słowa kluczowe w tłumaczeniu na język angielski
- h) słowa kluczowe w języku opracowania (maksymalnie 5 słów)
- i) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: \*, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram w języku opracowania i w języku angielskim (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

## Cytaty

Cytaty krótkie ujmuje się w cudzysłów i zamieszcza w ciągu tekstu wywodu odautorskiego.

Cytaty obszerne (liczące powyżej 40 słów) zapisuje się jako tzw. cytaty blokowe, czyli: bez cudzysłowu, jako odrębne akapity, złożone mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym odstępem przed cytatem i po nim.

W uzasadnionych przypadkach jako cytaty blokowe można zapisać cytaty krótkie.

Podając cytat z publikacji obcojęzycznej, a w tłumaczeniu własnym, należy zamieścić stosowną informację.

Wprowadzając w cytacie wyróżnienie, należy zamieścić stosowną informację.

Opuszczenie w cytacie oznacza się wielokropkiem w nawiasie kwadratowym: [...]. Przed nawiasem lub po nim należy wstawić znak interpunkcyjny, zgodnie ze źródłem.

## Znaki pisma niełacińskie

Alfabet cyrylicy:

- w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabety danego języka; dodatkowo nazwisko lub nazwiska rozpoczynające opis bibliograficzny należy podać w transkrypcji albo w transliteracji, zależnie od przyjętej zasady, np.:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символки*, Индрик, Москва.

- w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji albo w transliteracji:

(Belova, 2001: 34)

- w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji albo w transliteracji, zależnie od przyjętej zasady; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transkrypcji lub transliteracji odpowiednie do języka artykułu;
- w wypadku artykułu w języku angielskim obowiązują zasady transliteracji opracowane przez American Library Association i Library of Congress, zob. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

Pozostałe systemy pisma:

- zarówno w opisach bibliograficznych, jak i w tekście odautorskim należy stosować zapis w transliteracji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transliteracji odpowiednie do języka artykułu;

– w wypadku artykułu w języku angielskim obowiązują zasady transliteracji opracowane przez American Library Association i Library of Congress, zob. <http://www.loc.gov/catdir/cpsr/roman.html>.

## Odsyłacze bibliograficzne – wytyczne ogólne

### Opracowanie w języku angielskim

W tekstach angielskojęzycznych obowiązuje tzw. styl Chicago; zob. *Chicago manual of style*, wariant “author and date”, [https://www.chicagomanualofstyle.org/tool\\_citationguide/citation-guide.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tool_citationguide/citation-guide.html).

### Opracowanie w języku innym niż angielski

W SEiA źródła wskazuje się za pomocą odsyłaczy bibliograficznych wewnątrztekstowych, w formacie: (autor, rok: numer strony). Podstawą sporządzania odsyłaczy jest bibliografia.

Odwołania do strony lub stron podaje się po roku publikacji, po dwukropku:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Nazwiska autorów lub redaktorów jednej publikacji oddziela się przecinkiem:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

Odwołania dotyczące poszczególnych autorów oddziela się średnikiem. Nazwiska autorów lub redaktorów przywołuje się w kolejności alfabetycznej, a daty wydania publikacji tego samego autorstwa – w kolejności chronologicznej:

(Pisarek et al., 2017; Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019)

Jeśli nazwisko występuje w tekście wywodu, to w nawiasie podaje się tylko rok publikacji i odwołanie do strony lub stron:

...Jan Święch (2005: 33)...

W odsyłaczach nie stosuje się odwołań „ibidem”, „tamże”, „idem”, „tegoż” itp.

## Bibliografia – wytyczne ogólne

Bibliografia może zawierać wyłącznie pozycje przywołane w opracowaniu.

Opis bibliograficzny publikacji sporządza się na podstawie jej strony tytułowej.

W artykule angielskojęzycznym, niezależnie od języka opisywanej publikacji, informacje w opisie następujące po tytule podaje się w języku angielskim, stosując odpowiednie skróty (np. „ed.”, „eds.”, „transl.”, „vol.”, „no.”).

W artykułach w językach innych niż angielski, informacje, które są zawarte w opisywanej publikacji, podaje się w języku oryginału (np. „red.”, „ed.”, „eds.”, Hrsg.”, „tłum.”, „přel.”, „transl.”, „Übers.”, „t.”, „vol.”, „Teil”, „Bd.”, „nr”, „č.”, „no.”, „Nt.”).

W tytułach angielskojęzycznych (z wyjątkiem tytułów czasopism) dużymi literami zapisuje się tylko te słowa, w których przypadku taki zapis wynika z zasad ortografii (np. na początku zdania, w nazwach własnych):

*Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*

W opracowaniach angielskojęzycznych elementy opisu oddziela się następująco:

Sulima, Roch. 2000. *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

W opracowaniach w innych językach elementy opisu oddziela się przecinkami:

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Publikacja zwarta – należy podać informację o wydawcy.

Praca pod redakcją – nazwiska redaktorów podaje się jako pierwszy element opisu.

Publikacja niesamoistna (np. artykułu w pracy zbiorowej, czasopiśmie) – należy podać zakres stron, na których znajduje się dana publikacja.

Tekst opublikowany na stronie internetowej – jeśli tekst został opatrzony datą publikacji, to należy ją podać; obowiązkowe jest podanie hiperłącza oraz daty dostępu.

Jeśli w publikacji nie podano informacji o roku wydania, miejscu wydania, wydawcy, należy to zaznaczyć, stosując skróty łacińskie, odpowiednio: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

Jeśli publikacji został nadany DOI, to należy go podać (w formie hiperłącza, jako ostatni element opisu bibliograficznego, kończąc kropką).

Numerację odnoszącą się do tomów, części, zeszytów, numerów czasopisma itp. zapisuje się zawsze cyframi arabskimi, niezależnie od zapisu źródłowego.

Opisy bibliograficzne publikacji tego samego autora szereguje się chronologicznie. Jeśli publikacje ukazały się w tym samym roku, to do roku wydania kolejnych publikacji uszeregowanych alfabetycznie dodaje się kolejne litery alfabetu.

W pozostałym zakresie należy stosować zasady sporządzania opisów bibliograficznych odpowiednie do języka artykułu.

W opracowaniach angielskojęzycznych obowiązuje tzw. styl Chicago; zob. *Chicago manual of style*, wariant "author and date", [https://www.chicagomanualofstyle.org/tool\\_citationguide/citation-guide.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tool_citationguide/citation-guide.html).

## Material ilustracyjny

Fotografie, ilustracje, wykresy itp. należy zamieścić w odpowiednim miejscu w artykule, opatrując podpisem.

W wypadku materiałów nieautorskich, w podpisie należy zamieścić informację o autorstwie. Pod podpisem należy zamieścić źródło. Jeśli źródłem jest publikacja itp., należy podać pełny opis bibliograficzny (pozycję należy wpisać również do bibliografii). Należy podać także ewentualne pozostałe informacje, których zamieszczenia wymaga właściciel praw autorskich i pokrewnych do danego materiału.

Fotografie, ilustracje itp. należy przekazać jako osobne pliki, w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif. Pliki powinny 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 należy przekazać jako osobne pliki, w formacie np. docx, .xls, .xlsx. Plik powinien być edytowalny (musi zawierać metadane).

## Prawa autorskie

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przekazanie Redakcji SEiA pozwolenia na publikację zamieszczonych w swoim opracowaniu materiałów ilustracyjnych i tekstowych, jeśli wymagają tego przepisy ustawy o prawie

autorskim i prawach pokrewnych (por. oświadczenie autora opracowania: [https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie\\_autora-artykul\\_w\\_czasopismie-cc.pdf](https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czasopismie-cc.pdf); ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego.

Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.





# Information for the authors



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

The journal calls for papers on an on-going basis, and for thematic issues – according to the schedule posted on: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/index> (Call for Papers).

The volume of the text for publication as a scientific article should be between 12 and 17 pages of standardised print, the volume of the text of an another type (like report, review) should be 8 pages of standardised print at most.

The text should be saved in a Word, LibreOffice Writer or OpenOffice Writer file, with the following parameters: A4 format, margins of 2.5 cm each, pages numbered at the bottom footer, 12-point Times New Roman font, spacing 1.5 lines. A new paragraph should be started with an indent (1,0 cm).

## Papers in English

The required elements of the paper

*Points 1e–1h and 3 apply only to articles.*

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
- b) full original name of the centre the author represents
- c) ORCID
- d) title of the paper
- e) abstract in English (maximum 700 characters, including spaces)
- f) keywords (maximum 5 words)
- g) optionally: keywords translated into Polish
- h) in the first footnote (marked with an asterisk: \*, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.)

2. Main body of the text.
3. Bibliography.
4. Biographical entry (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies consent for its publication. The editorial staff reserves the right to make non-substantial changes in the biographical entry.

## Quotations

Short quotations are put between quotation marks and placed within the text of the author's disquisition.

Long quotations (more than 40 words) are written as the so-called block quotations, i.e. without quotation marks, as separate paragraphs, in smaller font (11 points), with an extra space before and after the quotation.

In justified cases short quotations may be written as block quotations.

When giving short quotations from foreign language publications, in own translations, an appropriate note information must be included.

When putting special typeface in the quotation, an appropriate note information must be included.

An omission in a quotation is indicated by an ellipsis in square brackets: [...]. A punctuation mark should be inserted before or after the brackets, according to the source.

## Non-Latin characters

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transliteration:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- in references names must be given in transliteration only:

(Belova, 2001: 34)

- transliteration should be used in the author's text; where appropriate, the original text may be given at the same time;

- transliteration rules developed by the American Library Association and Library of Congress should be followed, c.f. <http://www.loc.gov/catdir/cpso/roman.html>.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author’s text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- transliteration rules developed by the American Library Association and Library of Congress should be followed, c.f. <http://www.loc.gov/catdir/cpso/roman.html>.

## In-text citations and bibliography – general guidelines

In papers in English, sources are cited in the “author and date” system, in-text citations and bibliography are prepared in accordance with Chicago style; see *Chicago manual of style*, [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-2.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-2.html).

The bibliography may include only items referred to in the paper.

The bibliographic description of a publication is prepared on the basis of a title page. Regardless of the language of the publication, the information following the title must be given in English, using appropriate abbreviations (e.g. “ed.,” “eds.,” “transl.,” “vol.,” “no.”).

In the book, provide information about the publisher.

If the publication does not specify the year of publication, place of publication or publisher, this should be indicated by using the Latin abbreviations, respectively: “s.a.,” “s.l.,” “s.n.”

The numbering relating to volumes, parts, notebooks, journal issue, etc. are always written in Arabic numerals, regardless of the source notation.

In English-language titles (except for the titles of journals), words are capitalised only where required by spelling rules (e.g. at the beginning of sentences, in proper names):

*Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*

If a DOI has been assigned to the publication, it must be provided (in the form of a hyperlink, as the last element of the bibliographic description, ended with a full-stop):

Yates-Doerr, Emily. 2015. "Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala." *American Ethnologist* 42, no. 2: 309–323. <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Bibliographic descriptions of publications by the same author are arranged chronologically. If publications appeared in the same year, successive letters of the alphabet are added to the year of publication in alphabetical order:

Święch, Jan. 2005. *Tajemniczy świat wiatraków*. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Święch, Jan. 2009a. "Czy maszyny mają duszę? Rzecz o personifikacji młynów wietrznych." In *Problemy muzeów związane z zachowaniem i konserwacją zbiorów. Międzynarodowa Konferencja Konserwatorska, temat: Konserwacja zachowawcza i kreacja konserwatorska zabytków techniki, Szreniawa, 14–15 października 2008*, 11–21. Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Święch, Jan. 2009b. "Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym." *Etnografia Nowa* 1: 45–52.

## Basic models of references and bibliographic descriptions

### Author's book:

(Sulima 2000, 158–159)

Sulima, Roch. 2000. *Antropologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

### Translated book:

(Lahiri 2016, 178–179)

Lahiri, Jhumpa. 2016. *In other words*. Translated by Ann Goldstein. New York: Alfred A. Knopf.

### Edited by:

(Clifford and Marcus 1986, 178–179)

Clifford, James, and George E. Marcus. Eds. 1987. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. California: University of California Press.

A paper included in a book (specify the number of pages in the description in the bibliography):

(Blaxter 1976, 121)

Blaxter, Mark. 1976. "Social class and health inequalities." In *Equalities and inequalities in health*, edited by John Peel, J.O. Carter, 120–135. London: Academic Press.

A paper included in a journal (specify the number of pages in the description in the bibliography:)

(Robotycki 2011, 41)

Robotycki, Czesław. 2011. "Ludowe i amatorskie pisanie o historii." *Konteksty – Polska Sztuka Ludowa. Antropologia Kultury – Etnografia – Sztuka* 1(292): 40–44.

Text in a journal:

(Radziwinowicz 2020)

Radziwinowicz, Waław. 2020. "Ormianie przegrali wojnę." *Gazeta Wyborcza*, November 12, 2020.

A text published on a website (if the text has a date of publication, this should be given; it is mandatory to provide a hyperlink and the date of access):

(Bafia 2018)

Bafia, Szymon. 2018, March 17. "Konne wyścigi góralskich kumoterek na liście niematerialnego dziedzictwa kultury." *Polska Agencja Prasowa*. Accessed May 1, 2020. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,1333611,-konne-wyscigi-goralskich-kumoterek-na-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kultury.html>.

Diploma dissertation:

(Jawoszek 2011, 33)

Jawoszek, Agata. 2011. *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe*. PhD diss. D. Gil. Kraków: Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

Illustrative material

Photographs, illustrations, diagrams, etc. should be inserted in an appropriate place in the article, with a caption, according to the model (if the source is a publication, etc., a full bibliographic description should be given; the item should also be written in the bibliography):

Photo 1. Pashtuns' camp, western Pakistan (fot. J. Stolarski, July 2005)

Il. 1. Traditional costume of a married Pashtun woman

Source: Krzysztof Wolski. 1978. *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*, 57. Warszawa: Książka i Wiedza.

Chart 1. Respondents' native tongue

Source: Own study.

Also any other information required by the owner of copyright or related rights in the material must be included.

Photographs, illustrations etc. should be submitted as separate files, in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png or .tif. The files should have a minimum resolution of 300 dpi (at a scale of 1:1, i.e. if the photo is to be enlarged for the purpose of publication, the resolution should be appropriately greater).

Charts should be submitted as separate files, in a format, for example, docx, .xls, .xlsx. A file should be editable (must contain metadata).

## Copyrights

The authors are responsible for obtaining and submitting to the SEiA Editorial Office permission to publish the illustrative and textual materials if required under the Copyright and Neighbouring Rights Act (c.f. the paper's author's statement: [https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie\\_autora-artyku\\_l\\_w\\_czaso\\_pismie-cc.pdf](https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artyku_l_w_czaso_pismie-cc.pdf); the Copyright and Neighbouring Rights Act: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Submitting a text for printing means permission for printing without receiving a royalty.

The editorial staff reserves the right to a final decision to qualify the text for printing.

## Papers in languages other than English

### The required elements of the paper

#### Paper in Polish

*Points 1f–1i and 3 apply only to articles.*

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
- b) full name of the centre the author represents
- c) ORCID
- d) title of the paper
- e) optionally: title of the paper translated into English
- f) abstract in Polish or English (maximum 700 characters, including spaces)
- g) optionally: keywords translated in English
- h) keywords in Polish (maximum 5 words)
- i) in the first footnote (marked with an asterisk: \*, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.)

2. Main body of the text.

3. Bibliography.

4. Biographical entry in Polish and optionally in English (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies permission to its publication. The editorial staff reserves a right to make non-content related changes in the biographical entry.

#### Papers in languages other than Polish and English

*Points 1f–1i and 3 apply only to articles.*

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:



- a) author's first name and surname
  - b) full original name of the centre the author represents
  - c) ORCID
  - d) title of the paper
  - e) title of the paper translated into English
  - f) abstract in English (maximum 700 characters, including spaces)
  - g) keywords translated in English
  - h) keywords in the language of the Paper (maximum 5 words)
  - i) in the first footnote (marked with an asterisk: \*, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.).
2. Main body of the text.
  3. Bibliography.
  4. Biographical entry in the language of the paper and in English (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies permission to its publication. The editorial staff reserves a right to make non-content related changes in the biographical entry.

## Quotations

Short quotations are put between quotation marks and placed within the text of the author's disquisition.

Long quotations (more than 40 words) are written as the so-called block quotations, i.e. without quotation marks, as separate paragraphs, in smaller font (11 points), with an extra space before and after the quotation.

In justified cases short quotations may be written as block quotations.

When giving short quotations from foreign language publications, in own translations, relevant information must be included.

When putting special typeface in the quotation, an appropriate note information must be included.

An omission in a quotation is indicated by an ellipsis in square brackets: [...]. A punctuation mark should be inserted before or after the brackets, according to the source.

## Non-Latin characters

### Papers in Polish

#### Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transcription:

[Bełowa O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символки*, Индрик, Москва.

- in references names must be given in transcription only:

(Bełowa, 2001: 34)

- transcription should be used in the author's text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are the transcription rules in the PWN dictionary of Polish spelling, available at: <https://sjp.pwn.pl/zasady/Transliteracja-i-transkrypcja-slowianskich-alfabetow-cyrylickich;629693.html>.

#### Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author's text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- transliteration tables concerning Greek and Hebrew alphabets are available at the website of NUKAT: <https://centrum.nukat.edu.pl/pl/warsztat/transliteracja>.

### Papers in languages other than Polish and English

#### Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transcription or transliteration, depending on the adopted rule, e.g.:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символки*, Индрик, Москва.

- in references names must be given only in transcription or transliteration:

(Belova, 2001: 34)

- use transcription or transliteration in the author’s text, depending on the adopted rule; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are transcription or transliteration rules appropriate for the language of the article.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author’s text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are transliteration rules appropriate for the language of the article.

### In-text citations – general guidelines

SEiA sources are indicated by means of in-text bibliographic cross-references, in the format: (author, year: page number). The basis for references is the bibliography.

References to a page or pages are given after the year of publication, after a colon:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Names of authors or editors of one publication are separated by a comma:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

References concerning particular authors are separated by a semicolon. Names of authors or editors are cited in alphabetical order and the dates of publication of individual publications by the same author are cited in chronological order:

(Pisarek et al., 2017; Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019)

If a name occurs in the text of the argument, only the year of publication and a reference to the page or pages are given in brackets:

...Jan Święch (2005: 33)...

“Ibidem”, “idem”, “thereof” etc. are not used in references.

## Bibliography – general guidelines

The bibliography may include only items referred to in the study.

The bibliographic description of a publication is prepared on the basis of a title page. Information included in the publication are given in the language of the original (e.g. “red,” “ed,” “eds.,” “Hrsg.,” “tłum.,” “přel.,” “transl.,” “Übers.,” “t.,” “vol.,” “Teil,” “Bd.,” “nr.,” “č.,” “no.,” “Nr.”).

In English-language titles (except for the titles of journals), words are capitalised only where required by spelling rules (e.g. at the beginning of sentences, in proper names):

*Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*

Particular elements of the description are separated with comas:

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Book – provide information about the publisher.

Work edited by – names of the editors are given as the first element of the description;

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Non-autonomous publication (e.g. an article in a joint publication, journal) – the pages where the given publication is included should be specified at the end.

A text published on a website – if the text has a date of publication, this should be given; it is mandatory to provide a hyperlink and the date of access.

If the publication does not specify the year of publication, place of publication or publisher, this should be indicated by using the Latin abbreviations, respectively: “s.a.,” “s.l.,” “s.n.”

If a DOI has been assigned to the publication, it must be provided (in the form of a hyperlink, as the last element of the bibliographic description, ended with a full-stop):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, “American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, p. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

The numbering relating to volumes, parts, notebooks, journal issues, etc. are always written in Arabic numerals, regardless of the source notation.

Bibliographic descriptions of publications by the same author are arranged chronologically. If publications appeared in the same year, successive letters of the alphabet are added to the year of publication in alphabetical order.

Within the remaining scope, follow the rules of preparing bibliographic description relevant for the language of the article.

## Illustrative material

Photographs, illustrations, charts, etc. should be placed in an appropriate place in the article and provided with a caption.

In the case of non-proprietary material, the caption should provide information about the author. Place the source under the caption. If the publication is a source etc., a full bibliographic description should be provided (the item should also be written in the bibliography). Also any other information required by the owner of copyright or related rights in the material must be included.

Photographs, illustrations etc. should be submitted as separate files, in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png or .tif. The files should have a minimum resolution of 300 dpi (at a scale of 1:1, i.e. if the photo is to be enlarged for the purpose of publication, the resolution should be appropriately greater).

Charts should be submitted as separate files, in a format, for example, docx, .xls, .xlsx. A file should be editable (must contain metadata).

## Copyrights

The authors are responsible for obtaining and submitting to the SEiA Editorial Office permission to publish the illustrative and textual materials if required under the Copyright and Neighbouring Rights Act (c.f. the paper's author's statement: [https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie\\_autora-artykul\\_w\\_czaso\\_pismie-cc.pdf](https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czaso_pismie-cc.pdf); the Copyright and Neighbouring Rights Act: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Submitting a text for printing means permission for printing without receiving a royalty.

The editorial staff reserves the right to a final decision to qualify the text for printing.



Redakcja tekstów w języku polskim / Copy editing of the texts in Polish  
Katarzyna Więckowska

Redakcja i korekta artykułu w języku angielskim / Copy editing and proofreading of the article in English  
Krystian Wojcieszuk

Korekta tekstów w języku polskim / Proofreading of the texts in Polish  
Adriana Szaforz

Projekt okładki i strony tytułowej / Cover and title page design  
Anna Krasnodębska-Okreglicka

Grafika na pierwszej stronie okładki / Front cover art  
Krzysztof Marek Bąk

Projekt stron działowych / Division pages design  
Anna U. Piłśniak

Opracowanie graficzne / Layout  
Małgorzata Pleśniar

Łamanie / Typesetting  
Tomasz Kielkowski

Złożono krojami / Fonts used in the layout  
Fake Smiths, Minion Pro, Myriad Pro

Redakcja SEiA i Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego składają podziękowania Panu Profesorowi Krzysztofowi Markowi Bąkowi za udostępnienie grafiki zamieszczonej na okładce oraz Panu Laurentowi Savoie (Paintblack Éditions), twórcy kroju Fake Smiths, za zgodę na wykorzystanie kroju.

The editorial team and Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego would like to thank Professor Krzysztof Marek Bąk for sharing the art used in the cover design and Mr Laurent Savoie (Paintblack Éditions), designer of the Fake Smiths typeface, for permission to use the typeface.

**Exlibris – Krzysztof Marek Bąk**  
[kmbakexlibris.wixsite.com/exlibris](http://kmbakexlibris.wixsite.com/exlibris)  
<https://www.instagram.com/krzysztof.marek.bak/>

**Paintblack Éditions**  
[paintblackeditions.org](http://paintblackeditions.org)  
[https://www.instagram.com/paintblack\\_font](https://www.instagram.com/paintblack_font)

Wydawca / Publisher  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
[wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl), [wydawnictwo.us.edu.pl](http://wydawnictwo.us.edu.pl)

Ark. druk. 10,0. Ark. wyd. 11,0



**SEiA**

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9860

24



9 772353 986201

Więcej o książce

