STUDIA ETNOLOGICZNE i ANTROPOLOGICZNE

TOM 25
NUMER 1



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

STUDIA ETNOLOGICZNE i ANTROPOLOGICZNE

TOM 25
NUMER 1

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2025

Redaktorzy naczelni / Editors-in-Chief
Maciej Kurcz, Anna Drożdż

Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-Chief
Magdalena Szalbot

Rada naukowa / Academic Board
Zygmunt Kłodnicki
(przewodniczący / President)
Riham Bahi
Magdalena Banaszkiewicz
Gábor Barna
Zuzana Beňušková
Letizia Bindi
Marcin Brocki
Irena Bukowska-Floreńska
Kinga Czerwińska
Daniel Drápala
Adam Dziadek
Zenon Gajdzica
Beata Gontarz
Karel C. Innemée
Petr Janeček
Iwona Kabzińska-Stawarz
Mahmoud Kassem
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 Válka
Willeke Wendrich
Stanisław Węglarz
Jiří Woitsch
Piotr Zawojski

Zespół redakcyjny / Editorial Team
Magdalena Szalbot (sekretarz / Editorial Secretary), Ewa Kozik, Grzegorz Błahut, Anna U. Pilśniak

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
Index Copernicus, BazHum, 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), Crossref

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

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

CC BY SA

ARTYKUŁY

Tymoteusz Król
Folklorystyczne narzędzia analizy narracji grupowej a badania nad ubiorami
Rozważania metodologiczne

Anna Brzozowska-Krajka
„Nowe zakorzenienie". Profile tożsamościowe góralskich
emigrantów/imigrantów w USA

Katarzyna Ceklarz
Między kreacją a utowarowieniem dziedzictwa kulturowego Podhala

Radosław Tyślewicz
Tożsamość a budowanie odporności i ochrona dziedzictwa niematerialnego –
wyzwania dla państw Unii Europejskiej i NATO

Magdalena Fołta, Janusz Radwański
„Czy ja Ukrainiec, czy Polak?" Tożsamość mieszkańców pogranicza
polsko-ukraińskiego w okolicach Leżajska

Magdalena Ziółkowska, Iwona Przybył
Na pograniczu tożsamości. Zmiana nazwiska po ślubie przez kobiety w Polsce

Informacje dla autorów

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (electronic journal)

CC BY SA

ARTICLES

Tymoteusz Król
Folkloric tools for analysing group narratives and research on clothing: Methodological considerations

Anna Brzozowska-Krajka
"New rooting": Identity profiles of Tatra highlander emigrants/immigrants to the USA

Katarzyna Ceklarz
Between the creation and the commodification of Podhale's cultural heritage

Radosław Tyślewicz
Identity, resilience-building, and the protection of intangible cultural heritage – challenges for European Union and NATO member states

Magdalena Fołta, Janusz Radwański
"Am I Ukrainian or Polish?": The identity of the Polish-Ukrainian borderland near Leżajsk

Magdalena Ziółkowska, Iwona Przybył
On the borderline of identity: Changing surnames after marriage by women in Poland

Information for the authors

ARTYKUŁY
ARTICLES

Tymoteusz Król
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
Centrum regionálních studií, Ostravská univerzita
https://orcid.org/0000-0003-1408-6530

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.01

Folklorystyczne narzędzia analizy narracji grupowej a badania nad ubiorami
Rozważania metodologiczne*

Folkloric tools for analysing group narratives and research on clothing: Methodological considerations

Abstract: Research into the clothing worn by rural inhabitants in various regions of Poland has long been an important branch of national ethnography. Over the years, interviews have been used to collect numerous statements about how people dressed and when. This information was often treated as an objective description of the past. This article aims to propose an alternative method of analysis based on tools developed by folklorists. It should be remembered that stories about the past are a communal good constructed in the present, and are therefore adapted to the context and current needs. When we examine only what clothing looked like in the past, such statements may seem useless or even misleading. However, they are valuable from the perspective of folkloristic narrative analysis, as they testify to how our interlocutors perceived the world and how they categorised the phenomena they encountered. The presented analysis is based on many years of field research in Wilamowice and on the border between Silesia and Lesser Poland.

Keywords: folk costume, fabularisation, folklorisation, oral history, folklore studies, Wilamowice

Słowa kluczowe: strój ludowy, fabularyzacja, folkloryzacja, historia mówiona, folklorystyka, Wilamowice

Badania nad tym, jak ubierali się mieszkańcy wsi w różnych regionach Polski[1], od dawna stanowią ważną gałąź krajowej etnografii. Po wojnie

* Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „Z Flandrii przez Niemcy do Polski. Analiza teorii etnogenezy Wilamowian", finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (nr projektu: 021/41/N/HS3/01679).

1 W licznych publikacjach do dziś stosuje się (często synonimicznie) różne określenia, takie jak „strój", „ubiór", „odzież", a także przymiotniki: „ludowy", „chłopski", „wiejski", „regionalny" itd. (zob. Kantor, 1982). Ponieważ dywagacje na temat ich znaczeń nie są celem niniejszego tekstu, będę używał określeń „strój" i „ubiór" zamiennie.

zainteresowanie to wykorzystano podczas opracowywania kolejnych tomów Atlasu Polskich Strojów Ludowych. Owa seria, wydawana do dziś, pozostaje istotnym (a niekiedy jedynym) źródłem wiedzy o ubiorach ludności wiejskiej w niektórych regionach kraju. Oprócz prac dokumentacyjnych powstawały również teksty traktujące o metodologii (Bazielich, 1995; Brzezińska, Paprot, Tymochowicz, 2018; Gajek, 1954; Hermanowicz-Nowak, 1977; Kantor, 1982; Reinfuss, 1954). Podstawowym narzędziem badawczym stosowanym przez etnografów był wywiad kwestionariuszowy, w trakcie którego zadawano pytania dotyczące sposobów ubierania się w przeszłości.

W niniejszym artykule spróbuję pokazać, że wypowiedzi na temat strojów można analizować nie tylko jako opowieści zawierające fakty, lecz także jako przekazy folklorystyczne – specyficzne opowieści o przeszłości (zob. Krawczyk-Wasilewska, 1986: 26). Bliskie jest mi podejście Jana Kajfosza, który pisał:

> Jeżeli we wszystkich swych szczegółach, w swojej wielowymiarowości, zmienności – a nawet sprzeczności – nie sposób odtworzyć teraźniejszości, jakże można by we wszystkich szczegółach odtworzyć przeszłość? Zwłaszcza przeszłość odległą, która dociera do człowieka za pośrednictwem narracji historycznej czy opowieści o zamierzchłych zdarzeniach (Kajfosz, 2009: 137).

Analizie poddałem materiał zebrany podczas moich wieloletnich obserwacji, głównie w Wilamowicach i innych miejscowościach pogranicza śląsko-małopolskiego. Są to zarówno wywiady kwestionariuszowe ukierunkowane na badanie strojów, jak i wywiady narracyjne, a także notatki z obserwacji uczestniczącej oraz fotografie archiwalne uzyskane w terenie. Do analizy wykorzystałem narzędzia wypracowane przez polską folklorystykę (szczególnie reprezentowaną przez śląskie naukowczynie i naukowców: Dorotę Simonides, Janinę Hajduk-Nijakowską i Jana Kajfosza) oraz siostrzaną dyscyplinę, czyli niemieckie *Erzählforschung* (badania nad narracją). Celem tego artykułu nie jest jedynie analiza przypadku, który sam badałem, ale również ukazanie alternatywnych interpretacji materiałów zebranych w innych regionach.

Opowieści o jupkach

Prowadząc badania terenowe, często zadawałem pytania o to, jaki element stroju (z okresu przedwojennego) noszono na jaką okazję i z jakimi elementami mógł być łączony. Moje rozmówczynie urodzone w latach 20. zazwyczaj odpowiadały jednoznacznie – na przykład, że dana

chustka nie pasowała do danego fartucha, lecz do innego. Natomiast kiedy oglądałem zdjęcia, okazywało się, że Wilamowianki – czasami nawet te same osoby, z którymi rozmawiałem – chodziły ubrane w sposób niezgodny z owymi wypowiedziami. Dwa najwyrazistsze przykłady takich sytuacji, które tutaj zaprezentuję, dotyczą opowieści o jupkach – rodzaju kaftana noszonym przez wilamowskie kobiety od przełomu XIX i XX wieku.

Kiedy podczas wywiadu zapytałem pewną starszą Wilamowiankę, w jakim stroju została pochowana jej matka, w odpowiedzi usłyszałem rozbudowaną opowieść o opiece nad chorą i jej śmierci. W narracji padło zdanie: „Dałam mamusi najpiękniejszą jupkę, z najdroższymi bortami, fartuch, tak ją ubrałam w najodświętniejszy strój" (K/1920–1924/2009)[2]. Było to zachowanie nietypowe, gdyż zmarłe Wilamowianki ubierano przeważnie skromniej, a odświętne elementy miały służyć młodszym kobietom w rodzinie. Jednak przy okazji innego wywiadu ta sama rozmówczyni pokazała mi album z fotografiami, w którym znalazło się zdjęcie jej matki w trumnie. Widoczny na nim strój był dość skromny – typowy dla ubiorów trumiennych – nie odpowiadał więc temu, jak kobieta opisała go wcześniej.

Drugą interesującą wypowiedź stanowi opowieść o jupce, którą według jednej z moich rozmówczyń jej matka otrzymała od krewnych z Wiednia:

> Ta jupka, to ci powiem jako. To nikt ni mioł taką z Wilamowic. To mama nie dostała od matki tu. Ino jo byłam we Wiedniu i tam byli krewni od Freślików, i jo to dostałam z Wiednia, bo Wiedeń to jest… powiązane Wilamowice [tzn. Wiedeń ma związki z Wilamowicami – T.K.] […]. Róż była ta jupka, to, to, to całe, tu były ząbki takie, tu czerwone, piękne guziki jak korale i tu szło to takie podwójne. A tu tako borta, to ci mówię, to by mógło na wystawe iść (K/1925–1929/2010; zob. też Król, 2020a: 58).

W trakcie kolejnego spotkania kobieta odnalazła jupkę i podarowała ją do kolekcji strojów Stowarzyszenia „Wilamowianie". Jak się okazało, zdobnictwem i tkaninami nie odbiegała ona wcale od innych jupek odświętnych, a od tych najbardziej uroczystych była nawet skromniejsza. W obu opisanych sytuacjach zdjęcie lub artefakt wykazały znaczące rozbieżności z opowieściami zarejestrowanymi w terenie. Dzięki ich istnieniu mogłem owe opowieści zweryfikować pod względem faktograficznym. Jednak w przypadku wielu innych wypowiedzi o tym, jak ktoś

2 Materiały z archiwum własnego oznaczone są metryczkami według wzoru: płeć / zakres lat, w którym urodziła się dana osoba / rok zarejestrowania wypowiedzi.

dawniej się ubierał, nie ma zdjęć ani artefaktów, które by je potwierdziły lub podważyły.

Kiedy badamy wyłącznie wygląd strojów w przeszłości, takie wypowiedzi mogą wydawać się bezużyteczne, lub nawet wprowadzające w błąd. Są natomiast cenne z perspektywy folklorystycznej, bo świadczą o tym, w jaki sposób Wilamowianki postrzegały świat i jak kategoryzowały zjawiska, z którymi się spotykały. Podczas przekazu folklorystycznego „indywidualny akt twórczy […] łączy się z poglądami i emocjami zbiorowości, wyrażając jej kolektywną ideologię" (Krawczyk-Wasilewska, 1986: 27). Dzieje się tak też w opowieści świadka: choć jej źródłem są indywidualne przeżycia, narrator wykorzystuje do jej tworzenia własną (lokalną, środowiskową) tradycję narratorską oraz sięga do zakorzenionego w społeczności sposobu opowiadania o przeszłości i kategoryzowania świata (Hajduk-Nijakowska, 2016: 64). Jan Kajfosz pisał, że za przypadek kategoryzacji

> uważać można nie tylko postrzeganie czy doświadczanie świata, lecz również zapamiętywanie i przypominanie sobie własnych przeżyć (doświadczeń) oraz przekazywanie ich innym ludziom w drodze transmisji potocznej narracji, w której to, co mniej lub bardziej uniwersalne (archetypowe) i systemowe, może pochłaniać to, co indywidualne i przygodne (Kajfosz, 2009: 135).

Istotne dla analizy przytoczonych historii jest to, że opowieści o przeszłości są konstruowane w teraźniejszości:

> Tekst folkloru, który odnosi się do przeszłości, ma aktualny charakter, dlatego że jest wyrazem określonej sytuacji historycznej, związanej z aktualnymi potrzebami człowieka, z systemem wyznawanych przezeń aktualnie wartości, z jego aktualnymi poznawczymi przyzwyczajeniami, ze sposobami widzenia i z wszystkim, co dominuje w danej chwili (Kajfosz, 2009: 138).

A więc wypowiedzi moich rozmówczyń, choć traktowały o strojach sprzed kilkudziesięciu lat, świadczyły o obrazie świata konkretnej wspólnoty w momencie ich zarejestrowania, czyli w XXI wieku.

Ważnymi czynnikami są również kontekst wypowiedzi, sytuacja, w której opowieść o przeszłości była przekazywana, oraz osoba słuchacza (Lehmann, 2007: 32–33; Simonides, 1981: 29). W przypadku pierwszej opowieści istotny kontekst stanowiła relacja między matką a córką:

> Moje siostry się kłóciły, chciały od mamy majątek, ale mamusia mnie miała, byłam z nią do końca. Opiekowałam się. Bo matka może mieć

> i ośmioro dzieci, jak u nas było, a potem matkę nie ma kto chować. A ja nie mam córki, tylko synowe. To już jest całkiem co innego (K/1920–1924/2009).

Historia o odświętnym stroju, który – wbrew tradycji – moja rozmówczyni poświęciła, by oddać cześć matce w momencie jej pogrzebu, została mi opowiedziana wtedy, kiedy już starsza kobieta martwiła się, kto zajmie się nią w razie choroby. Podkreślała, że jest jej ciężej niż matce, gdyż ma jedynie synowe, na które nie można liczyć tak jak na własną córkę. Ponieważ odświętny strój oprócz pełnienia funkcji reprezentacyjnej czy funkcji wyróżnika kultury Wilamowian służył również tezauryzacji (Bittner-Szewczykowa, 1976), oddanie go matce stanowiło wyrzeczenie oraz dowód przywiązania i szacunku.

W drugiej opowieści widoczny jest obraz Wiednia jako miasta cechującego się prestiżem, a jednocześnie bliskiego Wilamowicom, nazywanym „małym Wiedniem" (zob. Bittner-Szewczykowa, 1999; Król, 2020c). Dlatego choć jupka (czy materiały, z których ją uszyto) została przywieziona ze stolicy Austrii, to zdaniem mojej rozmówczyni powinna być pokazywana jako eksponat w wilamowskim muzeum. Dzięki wiedeńskiej proweniencji kaftana kobieta przypisywała mu nawet pewną ekskluzywność.

Opowieści o zdjęciach

W przywołanych dwóch przypadkach narracje funkcjonowały niezależnie od zdjęcia czy artefaktu – te zostały odnalezione później i śmiem twierdzić, że obie Wilamowianki w momencie przekazywania mi swoich opowieści nie widziały ich od wielu lat. Zdarza się jednak, że właśnie pamięć o zdjęciu jest pretekstem do konstruowania opowieści. Pewna kobieta opowiadała mi o tym, jak matka ubrała ją w strój wilamowski z okazji wizyty u fotografa:

> I ja mam to zdjęcie, mama mnie wzięła, ona stoi po wilamowsku, a ja obok, taka mała jestem i stoję na takim stoliku, też w stroju wilamowskim, jak taka laleczka. To my byli u fotografa w Kętach, to było za okupacji. To mam takie zdjęcie i mogę ci go dać do książki (K/1940–1944/2008).

Kiedy moja rozmówczyni wyciągnęła fotografię z albumu, okazało się, że dziecko jest ubrane w jasną sukienkę niemającą żadnych cech szczególnych. Kobieta sama to dostrzegła i skomentowała: „A mnie się wydawało, że ja byłam po wilamowsku". Ponadto powiedziała mi: „Ja od

dziecka ubierałam się po wilamowsku, mama mnie ubierała, i jak umrę, to chcę mieć na pomniku zdjęcie po wilamowsku". W tym wypadku głównym przesłaniem opowieści była więź ze strojem trwająca całe życie. Kiedy później kobieta snuła tę samą historię, zaczynała narrację od pierwszego wyjazdu z Zespołem Regionalnym „Wilamowice": „Ze strojem jestem związana od trzynastu lat [właśc.: od trzynastego roku życia – T.K.], jak pierwszy raz my pojechali na zjazd młodzieży do Warszawy. Oni wszyscy już byli starsi, a jo byłam taka dziewuszka z warkoczykiem. Takie dzieciątko" (K/1940–1944/2023).

Przedstawione do tej pory wypowiedzi miały charakter zakorzenionych w lokalnej tradycji narratorskiej, ale indywidualnych opowieści świadków. Tymczasem kolejna historia miała w momencie jej zarejestrowania charakter wspólnotowy. W 2009 roku zmarła wilamowska działaczka Rozalia Hanusz fum Linküś. Jej pogrzeb był pierwszym od kilku dekad, na którym pojawili się członkowie zespołu „Wilamowice" w strojach żałobnych. Przez długi czas nosili oni na pogrzebach stroje odświętne lub stworzone na ich podstawie kostiumy sceniczne. Założenie strojów żałobnych stanowiło świadomą decyzję związaną z rewitalizacją języka i renesansem stroju wilamowskiego w XXI wieku. Ta sytuacja wywołała duże zainteresowanie mieszkańców i była często komentowana. Kilka miesięcy później rodzina umieściła na grobie zdjęcie Rozalii Hanusz w stroju wilamowskim. Kiedy pytałem różnych Wilamowian, czy pamiętają, która kobieta jako ostatnia została pochowana w tym stroju, niemal wszyscy mówili właśnie o niej.



Fot. 1. Zdjęcie na nagrobku Rozalii Hanusz (Linküś) (fot. T. Król)

Gdy opowieść zaspokaja potrzeby grupy, staje się dla niej atrakcyjna i ulega fabularyzacji i folkloryzacji. Grupa „dopracowuje" relację świadka, której ostateczna forma jest ściśle związana z potrzebami wspólnoty i reprezentuje kolektywną, akceptowalną powszechnie interpretację wydarzeń. W efekcie powstaje „nowa jakościowo, sfabularyzowana już narracja, którą nazywamy fabulatem", będąca wspólnotową wersją opowieści (Hajduk-Nijakowska, 2016: 65). Tak też stało się w przypadku przekazu o Rozalii Hanusz. Choć nie została złożona do trumny w stroju wilamowskim, z racji jej wieloletniego zaangażowania w ochronę tego stroju członkom wspólnoty wydało się to prawdopodobne. Ubranie się kobiet w stroje żałobne na jej pogrzeb oraz zdjęcie na nagrobku sprawiły, że taka narracja zyskała wiarygodność. Istotne dla analizy procesu fabularyzacji i folkloryzacji przywołanej historii jest występowanie w tamtejszej społeczności opowieści o Wilamowiankach, które mają przygotowane stroje wilamowskie do trumny[3]. Nowe teksty folkloru opierają się przecież na tradycji narratorskiej grupy.

„Swoi" i „obcy" w opowieściach o ubiorach

Teksty folkloru cechuje obecność kategoryzacji. Polega ona w szczególności na „eliminowaniu określonych aspektów rzeczywistości i uwypuklaniu albo wręcz wynajdywaniu innych", folklor jest więc „formą pamiętania, a jednocześnie formą zapominania przeszłości" (Kajfosz, 2009: 147). Zawarte w nim obrazy „swoich" i „obcych" mają charakter niezmienny, właściwie ahistoryczny. Przykładem mogą być opowieści sugerujące, że stroje wilamowskie przywiezione zostały w XIII wieku przez osadników flamandzkich i nie zmieniły się do tej pory. Jedna z nich dotyczyła Wilamowiana[4], który podczas I wojny światowej znalazł się w belgijskiej wiosce, gdzie używano języka zbliżonego do wilamowskiego. Jej analizę w kontekście legendy o flamandzkim pochodzeniu omawianej tu grupy przedstawiłem w innym artykule (Król, 2023a). W tym miejscu chciałbym się przyjrzeć drugiej historii: o młodym żołnierzu Wehrmachtu, który w trakcie służby w Amsterdamie spotkał pewną kobietę i pomylił ją ze swoją matką, ponieważ ubrana była w strój wilamowski:

3 Z moich badań wynika, że po 2002 roku, kiedy zmarła Aniela Fox (Biba-Anjelka) – ostatnia Wilamowianka chodząca w stroju wilamowskim na co dzień – żadna osoba nie została pochowana w tym stroju.

4 W artykule intencjonalnie stosuję odmianę podkreślającą, że chodzi o członka grupy etnicznej, a nie o mieszkańca miasta.

> Ale coś ci opowiem, mówię tylko to, co mi napisał Boźniok Jasiu z Holandii, z Amsterdamu. To szedł do kościoła, była niedziela, no i idzie i widzi, że idzie Wilamowianka. Podchodzi do niej i mówi: „Moja mama przyjechała do Holandii". Bo pisał [do niej – T.K.] list. I leci, on też idzie do kościoła, i leci szybko, i jak jest parę metrów od niej, widzi – ona ma buty z drewna. Łódki. „O, to nie jest moja mama". Ale on przechodzi, a ona jest ubrana po wilamowsku. No, „Ona jest ubrana po wilamowsku, ja myślałem, że to moja mama przyjechała", niby Boźnioczka, bo on już nie miał swojej mamy, ale on do niej mówił „mama". No. I to jest… to mi napisał w liście. No. To znaczy, że nasi rodzice musieli skądś stamtąd przyjść, skoro tam zobaczył Wilamowiankę […] [w stroju – T.K.] (Król, 2023b: 52–53).

W przytoczonej historii istotny jest kontekst: opowiadała ją kobieta, która znała jej głównego bohatera. Był on nieślubnym dzieckiem, a jego matka zmarła. Chłopak jako osiemnastolatek został przymusowo wcielony do Wehrmachtu. Narratorka podkreślała uczucie samotności młodego człowieka, który został osierocony, a potem wywieziony daleko od domu. Jak mówiła, niedługo po otrzymaniu wspomnianego listu dostała wiadomość, że jego autor zginął na froncie. Strój był więc elementem opowieści o tęsknocie za Wilamowicami i miłości do przybranej matki.

Kolejna narracja, której ważną składową jest strój wilamowski, dotyczy postaci pochodzącego z Wilamowic arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860–1923). W wyniku trwającego wiele lat procesu beatyfikacyjnego został on ogłoszony w 2001 roku błogosławionym, a w 2005 roku – świętym Kościoła katolickiego. Jego kult nasilił się w rodzinnym mieście pod koniec lat 90. Wtedy też wśród mieszkańców pojawiły się opowieści na temat jego świętości, zaczerpnięte z kazań przybywających tam licznie duchownych. Niektóre miały wcześniejszy rodowód i odnosiły się do związków Bilczewskiego z Wilamowicami. W trakcie badań zarejestrowałem przekaz mężczyzny (urodzonego w czasie I wojny światowej) o tym, jak w pałacu arcybiskupim we Lwowie odwiedziła hierarchę matka. Jednak zanim została dopuszczona do syna, „przebrali ją na polskie ubranie" (M/1915–1919/2009). Arcybiskup, zobaczywszy ją w innym ubiorze, niż się spodziewał, powiedział zdziwiony: „Kogo wy mi tu prowadzicie? To nie jest moja matka. Moja matka chodzi po wilamowsku ubrana". Kobieta przywdziała więc strój wilamowski i dopiero wtedy przywitała się z synem.

Historia ta nie mogła się wydarzyć, gdyż Bilczewski został arcybiskupem w 1901 roku, a jego matka zmarła w 1896 roku. Wszakże z perspektywy analizy narracji nie liczą się fakty, lecz to, co ludzie o faktach mówią (Tokarska-Bakir, 2004: 17). Kult niektórych świętych był szczególnie silny właśnie dlatego, że ludność wiejska dostrzegała w ich życiorysach wspólne cechy ze swoimi doświadczeniami: „Święci byli ludźmi, żyli

kiedyś na ziemi, rozumieli więc dobrze doczesne kłopoty i zmartwienia" (Tazbir, 1959: 135). Jak pisał Kajfosz:

> Idealizacja bohatera w folklorze, polegająca na uogólnieniu, możliwa jest tylko za cenę zapomnienia o szczegółach. Tylko dzięki temu rzeczywistość folkloru może być jasna (klarowna), przejrzysta (przewidywalna), prosta i nieruchoma, słowem – może reprezentować kosmos w porównaniu z chaotyczną rzeczywistością, w której przychodzi żyć człowiekowi (Kajfosz, 2009: 147).

Przytoczona opowieść pokazuje, że w narracji wilamowskiej wspólnoty komunikacyjnej Bilczewski był Wilamowianem oraz że owa tożsamość i związane z nią tradycje były dla niego ważne. Strój jest jedynie przykładem, który ma to obrazować (Król, 2020b: 216; Król, 2022: 477).



Fot. 2. Portret Anny Biby z domu Fajkisz (Biöetuł-Moc), matki arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (fot. ze zbiorów Stowarzyszenia „Wilamowianie")

W narracji potocznej uproszczeniu ulega obraz nie tylko swoich, lecz także obcych. Na temat ubioru Wilamowianek słyszałem w pobliskich miejscowościach wiele sprzecznych opinii. Wśród mieszkańców najbliższej okolicy panowało przekonanie o niezwykłej jaskrawości strojów wilamowskich: „Jak ktoś się ubrał tak kolorowo, że nic do niczego nie pasuje, to mówimy, że ubrała się jak Wilamowianka" (K/1955–1959/2024, wypowiedź z Zasola Bielańskiego). Z kolei w Hałcnowie powtarzano, że Wilamowianie kupują wszystko, co jest czerwone (Bathelt, 1955: 126). O przesadzonej jaskrawości ich strojów opowiadały też mieszkanki Dankowic (Majerska-Sznajder, 2020: 318).

Tymczasem w miejscowościach położonych nieco dalej słyszałem twierdzenia, że Wilamowianki wyróżniało ubieranie się na czarno: „Pamiętam zawsze, jak przyjeżdżały ciotki z Wilamowic na targ – w takich długich płentach" (M/1975–1979/2016, wypowiedź z Porąbki); „Ja mieszkałam w Kętach przy głównej drodze, to babcia zawsze mówiła: »Patrz, bo Wilamowianki jadą«, a one na rowerach, całe na czarno, w takich długich czarnych spódnicach" (K/1950–1954/2024, wypowiedź z Kęt). Te na pierwszy rzut oka sprzeczne ze sobą narracje – o Wilamowiankach ubierających się we wzorzyste stroje w krzykliwych kolorach oraz o czerni dominującej w ich ubiorach – łączy sposób kategoryzacji świata, mianowicie przedstawianie członkiń owej grupy jako „obcych" i podkreślanie stroju jako ich wyróżnika.

Wnioski

Wypowiedzi rozmówców i rozmówczyń zarejestrowane w transkrypcjach wywiadów czy notatkach z obserwacji uczestniczącej stanowiły podstawowy materiał dla badaczy strojów. Tworzyli i tworzą oni teksty zarówno o ich obecnym stanie, jak i o ich wyglądzie w przeszłości. Doświadczeni badacze strojów mogą jednak dostrzec, że deklaracje rozmówców na temat sposobu, w jaki się ubierają, nieraz odbiegają od tego, co można zaobserwować w terenie. Owe rozbieżności wynikają często ze względów praktycznych (na przykład z braku czasu na przygotowanie odpowiedniego elementu stroju). Pokazują też, że jako badacze, którzy przeprowadzają wywiady współcześnie, tak naprawdę nie mamy dostępu do „obiektywnej" wiedzy o przeszłości. Skoro rozbieżności występują między wypowiedziami a ubiorami noszonymi w dzisiejszych czasach, uzasadniona wydaje się hipoteza, że podobne, albo nawet znacznie większe, różnice występują między obecnie konstruowanymi narracjami a wyglądem strojów dziesiątki lat temu.

Wypowiedzi na temat tego, jak dawniej się ubierano, spełniają kryteria przekazów folklorystycznych (Krawczyk-Wasilewska, 1986: 26). Kajfosz pisał:

> W motywacji działań i postaw bohaterów folkloru ujawniają się wszak nie tylko prawa rządzące światem przedstawionym narracji, lecz również bardzo często prawa rządzące obrazem świata nadawcy, co dotyczy zwłaszcza memoratu, czyli tekstu uchodzącego za bezpośrednie zrelacjonowanie rzeczywistości (Kajfosz, 2009: 140).

Do tych działań zaliczyć można także sposób ubierania się. W przytoczonych opowieściach opis stroju zasadniczo nie ma na celu oddania szczegółów jego wyglądu, lecz podkreślenie miłości do matki, tęsknoty za Wilamowicami, przywiązania do miejscowej kultury czy „swojskości" bohatera, jakim dla Wilamowian jest ich kanonizowany rodak. Opowieści te nie mówią nam, jak wyglądały stroje przodków naszych rozmówców, ale raczej – jak oni w momencie konstruowania wypowiedzi i w konkretnym kontekście chcieliby je widzieć. Nie uważam tego za powód, by przekreślać dotychczasowe osiągnięcia polskich badaczy strojów. Wręcz przeciwnie – myślę, że do zebranych przez nich materiałów warto wrócić i analizować je również z innych perspektyw niż te tradycyjne. Perspektywa folklorystyczna, stawiająca w centrum punkt widzenia małych społeczności, mogłaby być jedną z nich.

Bibliografia

Bathelt H., 1955, *Beskidenheimat*, Esslingen, Bielitz-Bialaer Beskidenbriefe.

Bazielich B., 1995, *Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce*, „Lud", t. 78, s. 193–210.

Bittner-Szewczykowa H., 1976, *Odzież chłopska jako dobro majątkowe („tezauryzacja" ubiorów ludowych)*, „Polska Sztuka Ludowa", t. 30, nr 1, s. 5–18.

Bittner-Szewczykowa H., 1999, *Wilamowice – „mały Wiedeń"*, w: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Spiss, red., *Przed 100 laty i dzisiaj. Ludoznawstwo i etnografia między Wiedniem, Lwowem, Krakowem a Pragą*, Kraków, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 154–158.

Brzezińska A.W., Paprot A., Tymochowicz M., red., 2018, *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze (Atlas Polskich Strojów Ludowych, t. 48).

Gajek J., 1954, *Metodyka monograficznego opracowywania strojów ludowych*, „Lud", nr 41, s. 797–805.

Hajduk-Nijakowska J., 2016, *Doświadczanie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*, Opole, Uniwersytet Opolski.

Hermanowicz-Nowak K., 1977, *Stan badań nad strojem ludowym w Polsce (próba oceny dotychczasowych osiągnięć)*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", t. 31, nr 1, s. 3–8.

Kajfosz J., 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Kantor R., 1982, *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*, Kraków, nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego (Rozprawy Habilitacyjne UJ, nr 67).

Krawczyk-Wasilewska V., 1986, *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Król T., 2020a, *Historia kobiecego stroju wilamowskiego do roku 1945*, w: B. Chromik, T. Król, M. Małanicz-Przybylska, red., *Wilamowianie i ich stroje*, Warszawa, Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową, s. 29–142.

Król T., 2020b, *Strój wilamowski nieznany. Próba zarysowania niezbadanych aspektów stroju noszonego przez Wilamowianki*, w: A.W. Brzezińska, A. Paprot-Wielopolska, M. Tymochowicz, red., *(Re)konstruowane stroje ludowe jako znak manifestowania tożsamości lokalnej*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 213–228.

Król T., 2020c, *Die Wilmes-Wiener*, „Bielitz-Bialaer Rundbrief aus Hannover", Nr. 58, s. 31–45.

Król T., 2022, *Św. abp Józef Bilczewski: biografia językowa i jego wpływ na sytuację językową w Wilamowicach*, „Biografistyka Pedagogiczna", t. 7, nr 1, s. 463–485, https://doi.org/10.36578/BP.2022.07.21.

Król T., 2023a, *The image of the first Vilamovians in the narrative of the Wymysorys-centric communication community*, „Sprawy Narodowościowe: Seria nowa", nr 55, article 3083, s. 1–15, https://doi.org/10.11649/sn.3083.

Król T., 2023b, *Wymysoü ej ȧ śejny, kliny śtot. Gyśihta fu Wymysiöejyn yr wymysiöeryśa śpröh / Wilamowice to piękne, małe miasto. Wilamowskojęzyczne opowieści Wilamowian*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Lehmann A., 2007, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin, Dietrich Reimar Verlag.

Majerska-Sznajder J., 2020, *Strój ludowy w Dankowicach*, w: A. Barciak, K. Kamiński, red., *Dankowice. Przeszłość i teraźniejszość. Przyczynki do monografii Dankowic jako typowej wsi pogranicza*, Dankowice, Towarzystwo Miłośników Dankowic, s. 315–326.

Reinfuss R., 1954, *Instrukcja w sprawie materiału ilustracyjnego do Atlasu Polskich Strojów Ludowych*, „Lud", t. 41, s. 806–807.

Simonides D., 1981, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, w: W. Nawrocki, M. Waliński, red., *Literatura popularna – folklor – język*, t. 2, Katowice, Uniwersytet Śląski.

Tazbir J., 1959, *Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa, Wiedza Powszechna.

Tokarska-Bakir J., 2004, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny, Fundacja Pogranicze.

Tymoteusz Król (w języku wilamowskim: Tiöma fum Dökter) – dr, adiunkt w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk oraz postdoc w Centrum regionálních studií Uniwersytetu Ostrawskiego. Socjolingwista, folklorysta i etnolog. Wilamowianin, aktywista na rzecz rewitalizacji języka wilamowskiego, badacz kultury Wilamowian i pogranicza śląsko-małopolskiego. Członek Stowarzyszenia „Wilamowianie" oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autor licznych artykułów i książek dotyczących Wilamowian. Współpracuje z Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową Wydziału „Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego.

Anna Brzozowska-Krajka
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
https://orcid.org/0000-0002-1710-7483

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.05

„Nowe zakorzenienie" Profile tożsamościowe góralskich emigrantów/imigrantów w USA

"New rooting": Identity profiles of Tatra highlander emigrants/immigrants to the USA

Abstract: This study is located in the realm of Slavic emigrantology and memory studies. It addresses the fundamental question whether an émigré is doomeed to blur his/her original identity in a multiethnic/multicultural society, and in particular, whether the Tatra highlander who changed mountain pasture for shop floor is doomed to experience erasure of his/her original culture in the New World. This crucial question, posed mainly by scholars representing socio-historical orientation, has not received a satisfying answer, especially against the understanding of heritage as cultural capital for which ethnographic-folkloristic-anthropological analyses are poorly represented in studies of the culture of American Polonia. Ethnographic material for exploration of this problem is provided by the Tatra highlander ethnic subgroup in USA which has been present in the culture of this country for over a century. Its status has been always "betwixt and between", and its collective identity – regional, ethnic and civic – encompassed multiple kinds of liminality inscribed in its institutionalized forms of artistic expression, verbal and non-verbal. An outline of the nature and determinants of this complex identity, viewed as both private and public "faces" of ethnicity, would precisely define some general tendencies characteristic of mosaic societies in the contemporary world where crossing territorial and mental boundaries by both immigrants and the host community does not imply total de-anchoring of the cultural experience from its traditional ports.

Keywords: emigration, immigration, cultural identity, regionalism, liminality, Americanisation

Słowa kluczowe: emigracja, imigracja, tożsamość kulturowa, regionalizm, liminalność, amerykanizacja

Niniejsze refleksje sytuują się na pograniczu *diaspora studies* i *memory studies* i koncentrują wokół fundamentalnego pytania zadawanego od lat przez badaczy diaspor: czy emigrant w społeczeństwie wieloetnicznym/wielokulturowym skazany jest na zatarcie się jego tożsamości odziedziczonej? A konkretnie: czy góralski emigrant, który „zamienił hale tatrzańskie na hale fabryczne", skazany jest na rozmycie się jego

macierzystej kultury w Nowym Świecie?[1] Wstępnej odpowiedzi udziela już prestiżowa encyklopedia Uniwersytetu Harvarda z 1980 roku dotycząca amerykańskich grup etnicznych. Victor Greene, autor zamieszczonej tam obszernej charakterystyki Polonii, stwierdził, iż jedną z większych grup tego rodzaju w Stanach Zjednoczonych tworzą Amerykanie polskiego pochodzenia (*Polish Americans*), przy czym cechuje ją wewnętrzne zróżnicowanie:

> Społeczność polsko-amerykańska zawiera rozmaite regionalne subgrupy [*regional subgroups*], z których najbardziej wyróżniają się Kaszubi, Górale i Mazurzy. Rozwinęli oni regionalne subkultury w swej ojczyźnie i pozostali wierni niektórym z rodzimych (prowincjonalnych) zwyczajów w Stanach Zjednoczonych. […] Imigranci z innych polskich prowincji, np. ze Śląska i z Galicji, również zachowali w pewnym stopniu regionalną tożsamość, choć w znacznie mniejszym (Greene, 1980: 789, tłum. własne).

Na ową wyraźną rozpoznawalność góralskiej subgrupy etnicznej w amerykańskim wielogłosie kultur, religii oraz nacji, w tym Polonii, złożyły się liczne czynniki decydujące o specyfice nowego zakorzenienia emigrantów w warunkach podwójnej translokacji – terytorialnej i społecznej – gdy terytorialność macierzysta, „rdzeniowa", została zastąpiona terytorialnością wtórną, zaadaptowaną, o cechach całkowicie odmiennych od pierwotnej.

Konieczność nowego zakorzenienia w przypadku analizowanej subgrupy nie oznaczała nigdy przecinania symbolicznych „korzeni" łączących jej członków z ziemią przodków (przed którym ostrzegał Władysław Orkan (1987) we *Wskazaniach dla synów Podhala*). Emigracyjna translokacja (mentalne „stop") nie dotyczyła sfery kultury, lecz głównie uwarunkowań cywilizacyjnych, stąd wychodźcy góralscy od początków dziejów tej emigracji do Ameryki w drugiej połowie XIX wieku znajdowali się w osobliwym położeniu, w sytuacji „na progu", i charakteryzowali modelem tożsamości zwielokrotnionej z dominantą składnika regionalnego. Pierwotnie określał ich status „przelotnych ptaków"

1 Podstawę empiryczną niniejszych rozważań stanowią moje pionierskie na gruncie amerykańskim badania kulturowe góralskiej diaspory prowadzone w latach 1997–2024 podczas wielokrotnych pobytów w środowiskach emigrantów z Podhala, szczególnie w Chicago i na Wschodnim Wybrzeżu. Dzięki głównej metodzie badań etnograficznych, czyli obserwacji uczestniczącej, oraz penetracji archiwów instytucjonalnych (ZPPA, „Tatrzańskiego Orła" i innych czasopism polonijnych), a często także zbiorów prywatnych, możliwe było dotarcie do unikatowych materiałów ilustrujących etapy wrastania imigrantów w amerykańską rzeczywistość. Pogłębione analizy tych źródeł z perspektywy folklorystyki antropologicznej zawarłam w monografii *Etnokultura w diasporze. Między regionalizmem a amerykanizacją* (Lublin 2012; wersja angielska: *Ethnoculture in the diaspora: Between regionalism and Americanisation*, transl. R.A. Orr, Lublin–New York 2020).

(wyjeżdżali i powracali); była to zatem emigracja wahadłowa, która z czasem przybrała formę emigracji stałej, ale wciąż dość słabo zakorzenionej w Nowym Świecie (Gromada, 1976: 357; Walaszek, 2001: 23). Ten emigracyjny exodus, trwający zresztą do dziś, następująco komentuje z perspektywy *emic* (uczestnika, od wewnątrz) Józef Pitoń: „[S]ycka wiedzom, ze gorole dzielom się na trzy części: takik, co byli w Ameryce, takik, co tam siedzom, i takik, co tam pojadom" (2010: 165). Wskazuje on, że psychikę wychodźcy cechuje rozdarcie, bycie pomiędzy, „w rozkroku" (*betwixt and between*):

> Ale to wej tak: kie clek tam, to myśli, co sie tu dzieje, a je tu, to myśli, jako tam. Taki je przepołowiony. Trochę tu, trochę tam! I to niejeden tak godo. A przecie nie mozes być w dwok miyjscak naroz, nie? Aboś tu, aboś tam i nic na to nie poradzis. Przecie się nie podzielis! (Pitoń, 2010: 167).

Profil regionalny – siła mitologii kultury „źródła"

W specyfice nowego zakorzenienia z perspektywy *etic* (zewnętrznego obserwatora, badacza) szczególnego znaczenia nabiera kategoria różnicy kulturowej (a zatem stopnia oryginalności kultury kraju wyjścia). Jednak, co istotne, chodzi o różnicę doświadczaną nie bezrefleksyjnie, jak w przypadku imigrantów z większości ziem polskich (etniczność bezrefleksyjna/primordialna – zob. Posern-Zieliński, 2005: 88), która tym samym łatwiej się zaciera w zderzeniu z amerykańską rzeczywistością kulturową, lecz o różnicę uświadamianą (etniczność rozbudzona), której towarzyszy pogłębiona refleksja wartościująca treści kultury odziedziczonej (tożsamość refleksyjna). Źródła owej świadomej tożsamości z dominującym profilem regionalnym tkwią, według Thaddeusa V. Gromady, w nieustającej sile mitologii regionalnej, odczuwanej z perspektywy zarówno polskiej, jak i amerykańskiej. W publikacji pt. *Tatra highlander folk culture in Poland and America: Collected essays from „The Tatra Eagle"* autor kładzie nacisk na uniwersalne wartości obecne w tej kulturze (wolność, honor, patriotyzm, religijność) – podkreślane także przez ks. prof. Józefa Tischnera – oraz na jej humanizm (emanuje z niej „prawda o człowieku, jego namiętnościach, jego poezji i jego nadziei" – Gromada, 2012: x).

Ale też badacz ten postrzega ją jako część amerykańskiego multikulturalizmu – funkcjonującą w nim na równych prawach, niemającą kompleksu niższości (typowego dla nosicieli kultury regionów nizinnych) ani wobec polskiej kultury narodowej, ani wobec kultury amerykańskiej. Postawę taką psychologowie określają jako tożsamość pozytywną, która wynika z przekonania o posiadaniu szczególnych zalet i uzdolnień

w porównaniu z innymi (Malewska-Peyre, 1992: 45). Tę „tradycję małą", będącą elementem polsko-amerykańskiej tożsamości, Gromada wyraźnie sytuuje w obszarze *sacrum*[2]. Na jej specyficzną zawartość składają się bowiem nie tylko treści kultury regionalnej (zwłaszcza artystycznej) unikatowe w obrazie etnograficznego zróżnicowania Polski i amerykańskich kultur etnicznych, lecz także kontekst narodowej literatury (Henryk Sienkiewicz, Stanisław Witkiewicz, Kazimierz Przerwa-Tetmajer, Stefan Żeromski, Jan Lechoń itd.) i muzyki „wysokiej" (Karol Szymanowski, Mieczysław Karłowicz, Henryk Mikołaj Górecki) oraz wielkie postacie narodowej historii, nauki i kultury (na przykład Maria Skłodowska-Curie, Józef Piłsudski, papież Jan Paweł II, Józef Tischner).

W przestrzeni diaspory właśnie polityka pamięci odwołująca się do tych elementów stanowi fundament analizowanej subgrupy, klucz do tożsamości, który pozwala na jej zbiorową ciągłość w czasie i decyduje o stabilnym statusie podhalańskiej emigracji. Subgrupę tę cechuje tożsamość imitacyjna, zmiana nie obejmuje bowiem normatywnych i symbolicznych warstw kultury – *core values* („wartości rdzennych", tj. esencjalnych, najistotniejszych dla utrzymania odrębności wspólnoty, a zwłaszcza religii – Posern-Zieliński, 2003: 50; Smolicz, 1984: 25–35) – lecz polega na zewnętrznym dostosowywaniu się do ogólnoamerykańskiego stylu życia. Amerykanizacja jako selektywna imitacja tamtejszych wzorów kultury popularnej (takich jak parady, pikniki, zabawy „serduszkowe"/walentynkowe czy halloweenowe) łączy się z manifestacją siły i wartości kultury regionalnej, która wzmacnia tożsamość grupową. Tym samym regionalizm jest nieustannie głównym czynnikiem antyasymilacyjnym i antyglobalizacyjnym, gwarantuje suwerenność kultury, oddalając obawę przed asymilacją oraz lęk przed kulturowym zanieczyszczeniem (rozmyciem kultury) – w aspekcie zarówno tożsamości jednostkowej, jak i kolektywnej – a zarazem potwierdzając „podhalański fenomen". Na jego wyjątkowy charakter zwracał uwagę już w latach 80. XX wieku ceniony polski etnograf Roman Reinfuss, podkreślający, że ów fenomen nie ma analogii w pozostałych grupach etnograficznych – pozwala Podhalanom „zachować i rozwijać obok miejskiej cywilizacji swą tradycyjną kulturę, która w innych regionach cofa się i zanika" (Reinfuss, 1988: 16). Źródła rzeczonego fenomenu dostrzega badacz w harmonijnej koegzystencji regionalizmu i urbanizmu, w tym amerykańskiego urbanizmu o wielokulturowym obliczu. Należy zaznaczyć, iż świadomość wartości własnej kultury i konieczności jej ochrony dla przyszłych pokoleń, urodzonych już w Stanach Zjednoczonych, wydają się fundamentem nowego zakorzenienia wychodźców, ich poczucia, „kim jestem".

2 Por. koncepcję wartościowania kultury polonijnej i jej kultury źródłowej w kategoriach *sacrum – profanum* autorstwa Eugene'a Obidinskiego (1975).

Opisywana subgrupa swoje osobliwe trwanie na amerykańskiej ziemi zawdzięcza właśnie ideologii regionalizmu podhalańskiego, którego instytucjonalną podstawę stanowi założony w Chicago w 1929 roku Związek Podhalan Północnej Ameryki (ZPPA, The Polish Highlander Alliance of North America) – jedyna organizacja polonijna na terenie USA wyrosła na idei kulturowego regionalizmu, odgrywająca niezwykle ważną rolę w życiu góralskich imigrantów, w życiu Polonii, w tworzeniu poczucia zadomowienia i zakorzenienia – w mentalnej konstrukcji „amerykańskiego Podhala". W mediach polonijnych mówi się bowiem o „Podhalu amerykańskim" czy o „Rzeczpospolitej Podhalańskiej"; już przed laty Julian Szynalik Dobrowolski pisał: „[…] w atmosferze amerykańskiej ślebody narodził się wolny Związek Podhalan, a pod jego skrzydłami – Rzeczpospolita Podhalańska w Ameryce" (1969: 2). Tak silne poczucie wspólnoty kulturowej, przekazywane z pokolenia na pokolenie, i duma ze swego rodowego dziedzictwa (*ethnic pride*) stały się możliwe dzięki misyjnemu charakterowi Związku oraz instytucjonalizacji kultury, specyficznej dla egzystencji w diasporze. Wspomniany już badacz Polonii Thaddeus Gromada określił ZPPA jako „unikatową organizację polonijną", która sprawia, że góralszczyzna jest zauważalna nie tylko w obrazie całej Polonii amerykańskiej, lecz także przez Amerykanów tzw. głównego nurtu (*mainstream Americans*).

Od początku istnienia Związku dbałość o ciągłą aktualizację własnej tradycji we współczesności była łączona z dbałością o jakość (autentyzm) tego dziedzictwa, aby nie zatracić się w Nowym Świecie, obcym świecie; nie zagubić swej regionalnej i narodowej tożsamości, nie przecinać symbolicznych Orkanowskich „korzeni", ale tworzyć przestrzeń „swojską" i bezpieczną. Ideę tę dobrze ilustruje wiersz Józefa Bafii (1950–2014) – chicagowskiego poety góralskiego, wieloletniego działacza ZPPA – pod znamiennym tytułem *Nie domy sie*, o charakterze apelatywnym, z wyraźnie określonym odbiorcą – wspólnotą podhalańską w przybranej ojczyźnie:

Przez wieki i pokolynio historyjo sie tocy,
Tworzom jom wojny, mocarstwa, wodzowie,
A jakze mało historyjo bocy,
Ze jom tyz tworzom ştuki bogowie.
To śpiew, muzyka, tońce, tradycyjo,
Obrzędy wspólnot, gazdowskie roboty,
To, co sie w zyciu na co dzień przewijo,
Nojprostse człowieka zalety i cnoty.
O tym sie nie pise, tego sie nie bocy,
To moze zaginonć – zyska nie przynosi,
Dobrze, ze ta jesce ftosi o tym bocy,
Góralskom ślebode nawet tutok głosi.

Przecie to nase, dlo nos zapisane,
Nasi przodkowie nom to przekozali,
Takie to piykne i sercem kochane,
Hej, by my tego nie poniechali,
Bo jak to zginie – to co zostanie?
(Bafia, 2008: 14)

Autor doskonale ukazuje etnocentrycznie zorientowane priorytety aksjologiczne i media pamięci kulturowej – „stąpanie po śladach przodków", pozwalające góralom zachować tożsamość etniczną w Nowym Świecie. Język regionalny (gwara podhalańska, także w formie „pisanego rymu", czyli po prostu twórczości poetyckiej) stanowi tu jeden z podzbiorów ogólnego terminu „kultura", jej sfery komunikacyjno-symbolicznej – znak własnej odrębności/inności (mocne przeciwstawienie „swój" vs. „obcy", tj. członkowie grup o odmiennej „mowie"). Korelacja między językiem a pamięcią kulturową w warunkach „przeszczepienia" wprowadza bardzo silny pierwiastek heritologiczny (współzależność w triadzie język – kultura – tożsamość; „tożsamość jest organizowana, a nawet konstruowana przez pamięć" – Neumann, 2009: 250).

Profil narodowy – etniczny *way of life*

O istocie nowego zakorzenienia góralskich emigrantów mających status „pomiędzy" (*betwixt and between*) w realiach USA decydują dwa czynniki: religia wierności i religia wiary. Przypomnijmy, że ideologiczną podbudowę regionalizmu podhalańskiego tworzą właśnie te dwa komplementarne rodzaje wierności: wierność religii (katolicyzmowi) i wierność swym „korzeniom". Połączenie kultury sakralnej z kulturą świecką, zachowane również na gruncie amerykańskim, sprzyja silnemu poczuciu tożsamości etnicznej, a także specyficznej waloryzacji przestrzeni zaadaptowanej. Dostrzeżemy w niej wyraźnie wyodrębnione punkty o szczególnej wartości dla mikroprzestrzeni indywidualnych i zbiorowych, wyznaczane przez kalendarz liturgiczny – czas Kościoła, dostosowany jednak do czasu industrialnego (pracy), z centralną pozycją nader żywego w warunkach emigracji kultu maryjnego. Kult ten jest charakterystyczny dla religijności polskiej, a zatem ważny dla polskiej tożsamości (Dyczewski, 2009: 149–180). „W religijności polskiej – jak stwierdza ks. Bronisław Jakubiec we wstępie do monografii poświęconej sanktuarium maryjnemu w Merrillville w stanie Indiana – istniały zawsze czynniki integrujące nas jako naród. W sposób szczególny czyni to Pani Jasnogórska, Matka Boża Częstochowska, której rola scalająca wspólnotę narodową Polaków daleko wykracza poza granice Polski

i sięga wszędzie tam, gdzie synów i córki polskiego narodu rzucił w ciągu dziejów tułaczy los" (Jakubiec, 1996: 11).

Zadomowieniu diaspory góralskiej w USA służy zwłaszcza nieustannie żywy kult Matki Boskiej Ludźmierskiej, Królowej Podhala, także amerykańskiego, głównej ikony podhalańskiej, chrześcijańsko-regionalnej wiary. Jego pierwsze udokumentowane znaki obecności mają charakter instytucjonalny – jej opiece zawierzono Związek Podhalan w Ameryce, a symbolem tej podległości stał się sztandar ZPPA z wizerunkiem Ludźmierskiej Pani, poświęcony w 1937 roku w kościele Pięciu Braci (Polskich) Męczenników w Chicago (Brzozowska-Krajka, 2016: 177–192). Kult Matki Boskiej Ludźmierskiej na amerykańskiej ziemi dobrze ilustruje specyficzną dla ludowej pobożności koncepcję „Boga z ludu" – stąd jest Ona nie tylko Królową Podhala, ale przede wszystkim „Gaździną Podhala" (też amerykańskiego) i Matusią Ludźmierską, w której „dobroć Matek staje się Świętością" (Tischner, 1999: 5), wszak „to ona buduje wokół człowieka przestrzeń, w której może on rosnąć, dojrzewać, żyć" (Tischner, 1991: 5). Należy się zatem zgodzić w pełni z Cynthią Enloe (1996: 197), że religia stanowi warunek *sine qua non* tożsamości etnicznej, toteż ich separowanie od siebie byłoby nierealistyczne. W owe dwa rodzaje wierności wpisane są cechy paradygmatyczne pochodzące ze „starego" kraju – rytuały religijne i świeckie związane z kalendarzem liturgicznym i z cyklem życia człowieka. Dostarczają one głównych treści tożsamości etnicznej, określają dystans proksemiczny wobec innych grup w kontaktach międzykulturowych oraz determinują formy interakcji w obrębie własnej grupy.

Możliwość manifestowania wierności „korzeniom" w sensie jednostkowym i zbiorowym w warunkach imigracyjnych pozostaje nieodłącznym atrybutem czasu świątecznego. Centralna opozycja „codzienność amerykańska" vs. „świąteczność etniczna" stanowi skrót myślowy czytelny dla badaczy zajmujących się studiami etnicznymi, który dotyczy każdej społeczności etnicznej (Mucha, 1996). Opozycja ta zawiera przeciwstawienie „wykorzystywanej w zrutynizowanym działaniu wiedzy »już danej«, respektowanej, […] [oraz] świadomie uznawanej, refleksyjnej »wiedzy akceptowanej«" (Mucha, 1996: 39). Pierwszy człon alternatywy odnosi się do czasu pracy i *American way of life*, drugi – do czasu Kościoła (Le Goff, 1988: 331–356), czyli czasu wolnego i tzw. *institutional folkways* (Stankiewicz-Zand, 1957).

O utrzymaniu ducha swojszczyzny decyduje także aspekt patriotyczny: potrzeba „budowania Polski od zewnątrz" (zgodnie z metaforyką Tischnera), możliwość identyfikacji rozdzielonej (Makarczyk, 1976: 59–62), która odwołuje się do wspólnoty narodowej zarówno kraju zamieszkania, jak i kraju pochodzenia i utrwala wzorzec Polaka-katolika. Nawiązywał do niego Tischner w kazaniu z okazji jubileuszu 25-lecia koronacji Matki

Boskiej Ludźmierskiej: „Ludzie z amerykańskiego Związku Podhalan nie przecinają swoich korzeni, wciąż żyją duchem gór. Pozwalają na to, aby ich dusze rzeźbiła kultura tej ziemi. Śpiewają – jak my śpiewamy, modlą się – jak my się modlimy, dusze z naszych dusz – Polacy" (Tischner, 1988: 4).

Profil obywatelski

Spośród typów profili identyfikacyjnych analizowanej subgrupy etnicznej profil obywatelski zarysowuje się najsłabiej. Odsyła nas do procesów asymilacyjnych zachodzących w społeczeństwie amerykańskim oraz do tzw. *civic religion*, religii obywatelskiej, która odsłania punkty styczne między grupą WASP (białymi Anglosasami wyznania protestanckiego) a grupami mniejszościowymi/etnicznymi. *Civic religion* odwołuje się do zbioru wspólnych implikowanych wierzeń, symboli i rytuałów, które tworzą ramy jednoczące naród oraz nadają celowość wspólnym działaniom i wiążą się z poczuciem transcendencji (Kapiszewski, 1977). Stanowi ona publiczną formę religii, integrującą społeczność, a także legitymizującą jej porządek polityczny i system wartości poprzez takie symbole jak flagi lub pomniki, obrzędy w dni świąteczne i wspólnotowy etos, który może zainspirować obywateli do poświęcenia się dla dobra ogółu.

Unikatowy charakter góralszczyzny amerykańskiej wynika ze specyfiki góralskości, usytuowanej właśnie „pomiędzy", czyli z liminalności grupy w sensie terytorialnym, narodowym, kulturowym – liminalności, która w warunkach amerykańskich ulega zatrzymaniu. Nie stanowi tym samym fazy przejściowej, granicznej w wyprowadzonym z badań Arnolda van Gennepa modelu *temps de passage* (po której nastąpiłaby agregacja z nową wspólnotą społeczno-terytorialną, asymilacja strukturalna, pełna absorpcja imigrantów czy ich potomków w narodzie przyjmującym), lecz fazę centralną, autonomiczną. Nieustanne dążenie do umacniania swojego poczucia tożsamości w relacjach interetnicznych idzie w parze z transferem własnych treści kulturowych w obszar „obcych", co decyduje o pozycji grupy, jej funkcjonowaniu i aspiracjach. To dążenie ma zatem podbudowę świadomościową – przeciwstawia się **deetnizacji** (procesowi powolnego zaniku odrębności etniczno-kulturowej) połączonej z upodobnianiem się do *host society*, a więc **amerykanizacji** (Fishman, 1966: 15). Przeciwstawia się także obrazowi amorficznej zbiorowości rozpoznawalnej jedynie poprzez system symboli, rudymentarnych zachowań etnicznych, sentymentów opartych na tradycji historycznej i świadomości wspólnego pochodzenia. Analizowana etniczność jest tak silna, że potrafi zdominować narodowość – zarówno tę punktu wyjścia, czyli polską, jak i punktu dojścia, czyli amerykańską. Inność dziedzictwa

duchowego nie może zakładać negacji w sferze wartości, zakłada natomiast zrozumienie go w formach przechowywanych przez wspólnotę etniczną. Kto chce zrozumieć Polskę – pisał na łamach „Tatrzańskiego Orła" główny ideolog i kapelan Związku Podhalan w kraju ks. prof. Józef Tischner (1990: 5) – musi wniknąć głęboko w kulturę ludową, gdyż człowiek tworzy kulturę, aby powiedzieć prawdę o sobie. Stąd rola etnocentryzmów, kształtowanie się wspólnot narodowych opartych na zbliżonych wartościach, symbolach i tradycjach.

„Góralocentryzm", dostrzegany w różnych formach ekspresji psychospołecznej Polonii góralskiego pochodzenia (takich jak taniec, muzyka, śpiew, strój, język gwarowy, elementy architektury czy rzemiosła), stanowi rodzaj etnicznego *way of life* w przybranej ojczyźnie, chroni imigrantów, zwłaszcza znajdujących się w stadium przejściowym, przed społecznie ujemnymi skutkami dezintegracji osobowości. Gdyby zdecydowali się oni na utratę łączności z macierzystą kulturą, pozostawaliby bez własnego oblicza, na marginesie społeczeństwa amerykańskiego, które cechuje się przecież tym, że nikt nie jest tylko Amerykaninem, każdy ma swój imigrancki rodowód. Tak jak *civic religion*, czyli zbiór reguł określonych mianem amerykanizmu, należy do podstawowych czynników integrujących naród amerykański (Kapiszewski, 1984: 26–27), tak za podobną świecką religię można uznać regionalizm, który integruje imigrantów w płaszczyźnie „małej" i „dużej" tradycji pierwszej ojczyzny.

Wyróżnione trzy profile tożsamościowe góralskich imigrantów w przestrzeni diaspory polskiej w USA (regionalny, etniczny i obywatelski) sygnalizują problem główny – nowe zakorzenienie, a tym samym trójlojalność wobec ojczyzny prywatnej, etnicznej i obywatelskiej, różnicującą się w zależności od grup generacyjnych. Analizowane zjawisko dotyczy przede wszystkim pierwszego i drugiego pokolenia imigrantów, natomiast w kolejnych generacjach, zwłaszcza w tzw. Polonii bez ścian (*Polonia without walls* – zob. Brzozowska-Krajka, Orr, 2004: 47–57), w której przeważa kreatywny typ tożsamości, prowadzący do tożsamości symbolicznej, dominację zyskuje profil obywatelski z wybranymi elementami kultury „źródła". Ten obszar kulturowych badań polonijnych w odniesieniu do interesującej nas subgrupy góralskiej czeka wciąż na swoich eksploratorów.

Bibliografia

Bafia J., 2008, *Nie domy się*, Kraków, Wydawnictwo Ścieżki Wiary.

Brzozowska-Krajka A., 2016, *Sacrum a udomowienie diaspory: zamorski kult Matki Bożej Ludźmierskiej*, w: J. Adamowski, M. Tymochowicz, red., *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, Lublin–Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 177–192.

Brzozowska-Krajka A., Orr R.A., 2004, *„Polonia bez ścian" a folklor polsko-amerykański*, „Literatura Ludowa", nr 2, s. 47–57.
Dyczewski L., 2009, *Wartości kulturowe ważne dla polskiej tożsamości*, w: L. Dyczewski, D. Wadowski, red., *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, Lublin, Wydawnictwo KUL, s. 149–180.
Enloe C., 1996, *Religion and ethnicity*, in: J. Hutchinson, A.D. Smith, eds., *Ethnicity*, Oxford–New York, Oxford University Press, s. 197–201.
Fishman J.A., 1966, *Preface*, in: J.A. Fishman, ed., *Language loyalty in the United States: The maintenance and perpetuation of non-English mother-tongues by American ethnic and religious groups*, London–The Hague–Paris, Mounton.
Greene V., 1980, *Poles*, in: S. Thernstrom, A. Orlov, O. Handlin, eds., *Harvard encyclopedia of American ethnic groups*, Cambridge–London, The Belknap Press of Harvard University Press, s. 787–803.
Gromada T.V., 1976, *Rola regionalizmu w życiu Polonii amerykańskiej*, w: H. Kubiak, A. Pilch, red., *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 353–363.
Gromada T.V., 2012, *Tatra highlander folk culture in Poland and America: Collected essays from „The Tatra Eagle"*, Hasbrouck Heights, Tatra Eagle Press.
Jakubiec B., 1996, *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville*, Kraków–Merrillville, Wydawnictwo Salwatoriańskie.
Kapiszewski A., 1977, *Stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Kapiszewski A., 1984, *Asymilacja i konflikt. Z problematyki stosunków etnicznych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa–Kraków, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Uniwersytet Jagielloński.
Le Goff J., 1988, *Czas kościoła i czas kupca*, w: A. Zajączkowski, red., *Czas w kulturze*, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 331–356.
Makarczyk W., 1976, *Problem świadomości Polonii w świetle pamiętników*, „Przegląd Polonijny", t. 2, nr 1, s. 59–62.
Malewska-Peyre H., 1992, *Ja wśród swoich i obcych*, w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, s. 15–59.
Mucha J., 1996, *Codzienność i odświętność. Polonia w South Bend*, Warszawa, Oficyna Naukowa (Biblioteka Polonijna, t. 32).
Neumann B., 2009, *Literatura, pamięć, tożsamość*, tłum. A. Pełka, w: M. Saryusz-Wolska, red., *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków, Universitas, s. 249–284.
Obidinski E., 1975, *American Polonia: Sacred and profane aspects*, „Polish American Studies", vol. 32, no. 1, s. 5–18.
Orkan W., 1987, *Wskazania dla synów Podhala*, Zakopane, Oficyna Wydawnicza Związku Podhalan.
Pitoń J., 2010, *Drzewiej i dziś*, ilustr. W. Trebunia-Tutka, Rabka-Zdrój, Wydawnictwo Zachylina.
Posern-Zieliński A., 2003, *Między konfliktem a wzmocnieniem. Religia a etniczność w doświadczeniu Polonii amerykańskiej*, w: A. Posern-Zieliński, red., *Etniczność a religia*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, s. 49–55.

Posern-Zieliński A., 2005, *Etniczność. Kategorie, procesy etniczne*, Poznań, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
Reinfuss R., 1988, *Podhalański fenomen*, „Polska Sztuka Ludowa" 1988, t. 12, nr 1/2, s. 9–16.
Smolicz J.J., 1984, *Wspólne wartości i zróżnicowanie kulturowe: wychowanie dla wielokulturowości*, „Przegląd Polonijny", z. 2, s. 25–35.
Stankiewicz-Zand H., 1957, *Polish institutional folkways in the United States*, „Polish American Studies", vol. 14, no. 1/2, s. 24–32.
Szynalik Dobrowolski J., 1969, *Rzeczpospolita Podhalańska w Ameryce*, „Tatrzański Orzeł / The Tatra Eagle", vol. 22, no. 2, s. 2–3.
Tischner J., 1988, *Kazanie z okazji jubileuszu 25-lecia koronacji Matki Boskiej Ludźmierskiej*, „Podhalanka", nr 2, s. 4.
Tischner J., 1990, *Trzeba orać głębiej*, „Tatrzański Orzeł / The Tatra Eagle", vol. 43, no. 3, s. 5.
Tischner J., 1991, *Dobroć Bożej Matki*, w: K. Bukowski, oprac., *Gaździna Podhala Matka Boska Ludźmierska*, Kalwaria Zebrzydowska, Wydawnictwo Calvarianum, s. 5.
Tischner J., 1999, *Przed Boskom Matkom*, „Tatrzański Orzeł / The Tatra Eagle", vol. 52, no. 1, s. 8.
Walaszek A., 2001, red., *Polska diaspora*, Kraków, Wydawnictwo Literackie.

Anna Brzozowska-Krajka – emerytowana prof. dr hab. w Instytucie Językoznawstwa i Literaturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jej zainteresowania badawcze obejmują komparatystykę literacko-folklorystyczną, teorię folkloru, polski folklor magiczny w kontekście słowiańskim, nowszą literaturę ludową, literaturę i kulturę popularną, folklor emigracyjny i regionalizm w USA. Autorka ponad 230 publikacji naukowych, w tym monografii: *Stare i nowe nuty na góralskich gęślikach. O ludowej poezji podhalańskiej (1945–1980)* (Warszawa 1989); *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym* (Lublin 1994); *Polish traditional folklore: The magic of time* (Boulder–Lublin–New York 1998); *Etnokultura w diasporze. Między regionalizmem a amerykanizacją* (Lublin 2012) – nowatorskie badania folklorystyczne oparte na metodach studiów kulturowych; *Ethnoculture in the diaspora: Between regionalism and Americanisation* (Lublin–New York 2020). Redaktorka monografii: *Wieś tworząca*, t. 8, *Antologia współczesnej poezji ludowej* (Lublin 1990); *Between folk culture and global culture in contemporary Europe. Papers from the 14th IOV European Scientific Conference of Folk Culture* (Lublin–Manama 2019).

Katarzyna Ceklarz
Akademia Nauk Stosowanych w Nowym Targu
https://orcid.org/0000-0003-4948-9364

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.04

Między kreacją a utowarowieniem dziedzictwa kulturowego Podhala

Between the creation and the commodification of Podhale's cultural heritage

Abstract: The article presents the results of research on contemporary transformations of the cultural heritage of Podhale. The analysis focuses on three key issues: processes of creation and self-creation of Podhale as an imagined space, transformations of regional performative forms, and the ongoing commercialization and commodification of tradition. The study examines social practices developing in the 21st century in the Podtatrze region, with particular emphasis on Podhale, understood as a set of activities related to the management of highlander (Górale) heritage in both its symbolic and material dimensions. These practices play a significant role in the process of constructing and negotiating the contemporary image of the region.

Keywords: heritage, cultural commodification, ethno-entrepreneurship, commercialization, Goral culture, Podhale

Słowa kluczowe: dziedzictwo, utowarowienie kultury, etnoprzedsiębiorstwo, komercjalizacja, góralszczyzna, Podhale

Niniejszy artykuł będzie dotyczyć współczesnych przemian dziedzictwa kulturowego Podhala. Jest on rezultatem moich wieloletnich badań obejmujących wywiady, obserwację uczestniczącą oraz analizę źródeł zastanych[1]. Poruszane w nim zagadnienia koncentrować się będą wokół

1 Badania terenowe na Podhalu prowadzę nieprzerwanie od 2014 roku w miejscowościach takich jak Zakopane, Bukowina Tatrzańska, Białka Tatrzańska, Poronin czy Nowy Targ. Przede wszystkim realizowałam tam wywiady pogłębione i swobodne z mieszkańcami regionu oraz z osobami zaangażowanymi w lokalną turystykę i promocję dziedzictwa. Istotny element stanowiła również obserwacja uczestnicząca, dokonywana przy wielu okazjach bytności w terenie. Prowadzenie systematycznych badań ułatwia mi fakt, że miejscem mojej pracy zawodowej jest Nowy Targ, czyli „stolica" Podhala. Uzupełnieniem materiału terenowego była analiza dokumentów archiwalnych, materiałów promocyjnych, przekazów medialnych oraz treści internetowych dotyczących Podhala i jego kultury. Zebrane dane pozwoliły uchwycić zarówno oficjalne strategie kreowania wizerunku regionu, jak i oddolne praktyki społeczne współtworzące dzisiejsze znaczenia „góralszczyzny". Dzięki temu mogłam prześledzić procesy transformacji

trzech głównych zjawisk: kreacji i autokreacji Podhala jako krainy wyobrażonej, metamorfozy wybranych regionalnych widowisk oraz komercjalizacji i utowarowienia miejscowych tradycji. Podstawę studiów nad wskazanymi zjawiskami stanowi analiza praktyk społecznych rozwijających się w XXI wieku na obszarze Podtatrza, ze szczególnym uwzględnieniem Podhala. Praktyki te ujęłam jako zespół działań odnoszących się do zarządzania góralszczyzną w jej wymiarze zarówno symbolicznym, jak i materialnym, które są częścią procesu konstruowania wizerunku regionu.

Podhale jest regionem znanym w całej Polsce. Truizm ten należało wypowiedzieć na wstępie niniejszego artykułu, by rozpocząć analizę pierwszego z trzech wymienionych wyżej obszarów namysłu. Stawiam bowiem tezę, że w badanym regionie funkcjonują silne mechanizmy kreowania wizerunku terenu Podtatrza, a ich rola polega na wytwarzaniu i reprodukowaniu zmitologizowanych wyobrażeń na jego temat. W centrum mojego zainteresowania znalazł się więc mechanizm konstruowania wizji współczesnej góralszczyzny oraz stereotypów odnoszących się do tego obszaru.

Aspekt pierwszy: kreacja i autokreacja góralszczyzny jako krainy wyobrażonej

Kreacja góralszczyzny następuje zarówno oddolnie, za sprawą samych zainteresowanych, jak i odgórnie, gdy dokonują jej osoby napływowe, niezwiązane z regionem siłą sentymentu. Założyłam, że osoby identyfikujące się jako górale traktują miejscową kulturę ludową jako własne dziedzictwo, immanentnie wpisane w ich tożsamość, i w tym wypadku mówić będę o autokreacji. Natomiast osoby napływowe angażują się w różne inicjatywy kreacyjne z innych powodów niż poczucie góralskiej przynależności grupowej, na przykład ekonomicznych. Celem owej kreacji ma być podtrzymywanie osiągniętej rozpoznawalności oraz umacnianie nieprzemijającej dzięki temu „mody na góralszczyznę" w turystyce, co przekłada się na zyski ekonomiczne większej części społeczeństwa Podtatrza i Beskidów, czyli głównie (choć nie tylko) górali. Niezależnie od powodów zaangażowania ani od tego, kto rzeczony cel realizuje, w uproszczeniu chodzi o generowanie korzyści materialnych poprzez oferowanie osobom przyjezdnym (tzw. ceprom, turystom) doświadczeń osadzonych w tradycyjnej kulturze góralskiej.

dziedzictwa kulturowego w jego wymiarze symbolicznym i materialnym oraz określić ich rolę w konstruowaniu współczesnej przestrzeni wyobrażonej Podhala.

Ciekawym przykładem współczesnego kreowania wspólnoty jest autoidentyfikacja Górali Kliszczackich – grupy etnograficznej sąsiadującej z kulturowo wyrazistymi Podhalanami. Wybrałam ten przykład, ponieważ Kliszczacy budują swoją tożsamość „tu i teraz" (inaczej mówiąc: „na naszych oczach"), dzięki czemu można ten proces zrekonstruować. W literaturze przedmiotu ową społeczność ujmowano jako grupę „przejściową", sytuowaną pomiędzy góralami a niegóralami (Bujak, 1902: 161–168; Jakubiec, 1901: 256–259; Kamocki, 2000: 30; Masłowiec, 2015: 54–60; Udziela, 1905: 70–72). Jeszcze ćwierć wieku temu Urszula Janicka-Krzywda pisała: „Kliszczacy byli w dużym stopniu grupą przejściową pomiędzy Góralami a Lachami (Krakowiakami Zachodnimi)" (2000: 89). Ten odgórny, naukowy dyskurs dotyczący taksonomii etnograficznej oraz procesy delimitacyjne zmierzające do wytyczenia granicy między góralszczyzną a niegóralszczyzną miały przemożny wpływ na kształtowanie się pogranicznej tożsamości historycznie niejednoznacznej grupy etnograficznej, jaką są obecnie Górale Kliszczaccy. Jak słusznie zauważył Antoni Kroh, „dzięki konsekwentnej pracy pokoleń etnografów niektóre Kliszczaki (niektórzy Kliszczakowie?) dzisiaj wiedzą, że są Kliszczakami, ponieważ ich o tym informowano – w szkole, w prasie, na regionalnych festynach bądź przy innej okazji" (1999: 186).



Fot. 1. Wielkoformatowa reklama, która do 2025 roku stała przy drodze krajowej nr 7 („zakopiance") w Stróży, zawierająca jasny przekaz, kim są mieszkańcy okolicy (fot. K. Ceklarz, październik 2021)

Równolegle wśród samych Kliszczaków pojawiła się tendencja do wyznaczania własnych granic symbolicznych, co generowało wewnątrzgrupową refleksję nad kwestią tożsamości (Ceklarz, 2022a: 137). Zjawisko to ma w XXI wieku charakter dwutorowy i przebiega jednocześnie na poziomie instytucjonalnym, który obejmuje działalność instytucji kultury odpowiedzialnych za zarządzanie dziedzictwem w ramach polityki kulturalnej (między innymi Kliszczackiego Centrum Kultury w Tokarni), oraz na poziomie indywidualnym, co wynika z potrzeby jednostkowej samoidentyfikacji osób poszukujących własnych korzeni. Jest to przypadek chociażby depozytariusza tradycji tej społeczności i jej lidera Andrzeja Słoniny, będącego rzeźbiarzem, regionalistą i założycielem Ekomuzeum, zwanym „ambasadorem kultury Górali Kliszczackich" (Ceklarz, Górny, 2017: 289–296). Nierzadko obie perspektywy ulegają konwergencji i tworzą wspólną płaszczyznę działań przynoszących obustronne korzyści. Znakomicie obrazuje ten mechanizm współczesne eksponowanie nazwy „Kliszczacy", wokół której konsoliduje się i wzmacnia lokalna identyfikacja. Etnograficzna (wskazana przez badaczy) geneza etnonimu „Kliszczacy" wydaje się dzisiaj mniej ważna dla młodego pokolenia użytkowników niż integrująca rola, jaką odgrywa on dzięki między innymi funkcjonowaniu w przestrzeni publicznej i mediach. Dla Kliszczaków nie jest istotne, kto ich „wymyślił", lecz to, że są społecznością „nazwaną", a więc mogącą wokół tej nazwy się skupiać i organizować. Obserwujemy tu zatem klasyczny przykład procesu „aktywnego wytwarzania dziedzictwa" (Harrison, 2013: 240) i tego, co Maria Małanicz-Przybylska (2013: 174) określiła jako „współczesny projekt tożsamościowy".

Proces aktywnego wytwarzania dziedzictwa zachodzi również na samym Podhalu, które – w związku z rozwojem bazy turystycznej oraz podnoszeniem jakości usług gastronomicznych i hotelowych – coraz częściej kreowane jest jako przestrzeń luksusowego wypoczynku osadzonego w estetyce i symbolice kultury góralskiej. Oczywiście tego typu strategię konstruowania wizerunku regionu adresuje się do odbiorców z segmentu premium, którzy poszukują usług najlepszej jakości, wyjątkowych przeżyć i oferty odbiegającej od przeciętnych form relaksu i rekreacji. Współczesne społeczeństwo cechuje popyt na usługi ekskluzywne, co sprawia, że usługodawcy dążą do osiągania najwyższych standardów ich świadczenia. Liderem w kreowaniu elitarnego wizerunku Podhala jest dostępne darmowo (ale tylko w obiektach wysokiej jakości) czasopismo „Tatra Premium Magazine", które – na wzór niebieskiego przewodnika Michelin – dokonuje swoistej „mistyfikacji rzeczywistości" (Barthes, 2008: 157–160) poprzez selekcję i redukcję przekazywanych informacji z Podhala i o nim. Ma to na celu przemyślaną mitologizację gór oraz miejscowej kultury zgodnie z logiką rynku turystycznego. „Tatra

Premium Magazine" sytuuje promowany produkt – w tym wypadku szeroko rozumianą góralszczyznę (od stroju przez folklor aż po architekturę regionu) – w porządku naturalnych potrzeb turysty-klienta, któremu obiecuje uczestnictwo w lepszym, bo archaicznym i „naturalnym", góralskim świecie marzeń (Ceklarz, 2024a: 163–165). Wykorzystując mechanizm selektywnego modelowania przekazu, polegający na redukowaniu określonych treści oraz takim doborze narracji, by osłabić realność opisywanych osób i zjawisk, redakcja magazynu wprowadza zamiast nich wyidealizowane, zmitologizowane reprezentacje. Zabieg taki służy tworzeniu atrakcyjnej oferty, intensyfikacji ruchu turystycznego oraz komercjalizacji doświadczeń, w których istotnym zasobem staje się dziedzictwo kulturowe Podtatrza. Oto przykład tego typu narracji na temat górali:

> To twardy, szczery, prostolinijny lud, kochający wolność i życie. Barwny, skłonny do bitki i do wypitki, a jednocześnie honorowy, szlachetny i bogobojny. Tak to się musi skończyć, gdy się jest ulepionym z najlepszej gliny, przez samego Boga, w chwili relaksu. […] „Skrzypecki" ich uczą radości, a górskie szczyty wolności, którą nazwali „ślebodą" (Duma, 2017/2018: 16).

Powstający w ten sposób opis ma charakter hybrydyczny: łączy odwołania do natury, ekologii i lokalności z retoryką komfortu, nowoczesności oraz stylu życia klasy uprzywilejowanej. W czasopiśmie obecny jest także mechanizm obietnicy uczestnictwa w rzeczywistości wyjątkowej, która odpowiada pragnieniu wejścia w „świat spełnionych wyobrażeń" (Stomma, 1994: 115). W przypadku Podhala, przedstawianego jako swoiste „królestwo superlatyw" (Czaja, 1994: 77), obietnica ta dotyczy doświadczenia nieskażonej przyrody, góralskiej „ślebody" (wolności), dawności oraz autentyczności. Owa wizja rozmija się jednak z empiryczną rzeczywistością. „Tatra Premium Magazine" niczym w soczewce ukazuje, w jaki sposób mieszkańcy regionu, czerpiący korzyści z rozwoju turystyki, sięgają po utrwalone wyobrażenia i klisze kulturowe, by nieustannie dostosowywać ofertę do oczekiwań odbiorcy. Ten zaś pragnie wejść w starannie zaprojektowaną przestrzeń iluzji. Z tej perspektywy Podhale jawi się jako produkt symboliczny, którego atrakcyjność budowana jest między innymi poprzez idealizujące przedstawienia samych górali oraz przypisywanie kulturze góralskiej statusu dobra wyjątkowego, a nawet narodowego (Ceklarz, 2022b: 551–552).

Urzeczywistnianie marketingowej wizji regionu uwidacznia się, oczywiście, nie tylko na łamach magazynu premium (choć tam zostaje ona jasno opisana). Widać je również w najnowszych aranżacjach przestrzeni noclegowych, komponowaniu wyrafinowanych posiłków (na przykład z rodzaju kuchni molekularnej) stylizowanych na góralskie, a także kreowaniu usług prezentowanych jako „góralskie oferty specjalne", typu

regionalna wieczerza wigilijna. We wszystkich tych przejawach działalności oddolnej przedsiębiorców turystycznych z Podhala dziedzictwo kulturowe pełni istotną i wysoko cenioną funkcję użytkową. Dla osób wywodzących się z regionu jego tradycja stanowi naturalny, wewnętrznie spójny i czytelny system znaczeń oraz symboli. Fundament ten umożliwia im konstruowanie produktów, pakietów i ofert turystycznych, których zadaniem jest nie tylko przyciągnięcie odbiorcy, lecz także utrzymanie go w strefie precyzyjnie zainscenizowanego góralskiego doświadczenia, tworzącej swoistą, odgórnie kontrolowaną bańkę informacyjną. W ramach tego procesu powstają nowe rozwiązania (architektoniczne, gastronomiczne, rozrywkowe) inspirowane kulturą ludową, podporządkowane wymogom rynku i logice współczesnego biznesu. Przykładem może być na wskroś neogóralski wystrój wnętrz takich obiektów hotelowych, jak Nosalowy Park Hotel & Spa, Bachleda Residence Zakopane i Bachleda Hotel Kasprowy, czy restauracyjnych: Księstwa Góralskiego, Restauracji Europejskiej i innych. Nierzadko projektują je specjaliści z zakresu aranżacji wnętrz, którzy nie pochodzą z regionu i nie utożsamiają się z góralszczyzną jako własnym dziedzictwem kulturowym. Z tego względu elementy symboliczne kultury Podhala są przez nich wykorzystywane twórczo, selektywnie i eklektycznie, wskutek czego zaczynają funkcjonować jako etnotowary – nowe jakości kulturowe, częściowo oderwane od swoich pierwotnych kontekstów. W rezultacie kształtuje się nowa wizja Podhala jako raju turystycznego, która zarazem stanowi wyraźny krok w stronę daleko idącej transformacji regionalnego dziedzictwa.



Fot. 2. Czekoladki w kształcie i o smaku oscypka produkowane przez firmę Księstwo Góralskie. Fragment wystroju wnętrza sklepu firmowego przy ulicy Krupówki w Zakopanem (fot. K. Ceklarz, marzec 2024)

Wzrost znaczenia ekonomicznego etnotowarów (Comaroff, Comaroff, 2011: 29) oraz proces budowania ich marki znalazły odzwierciedlenie w sposobach aranżowania miejsca, gdzie od dekad koncentruje się ruch turystyczny u podnóża Tatr, czyli na ulicy Krupówki. Główna arteria miasta jest dziś intencjonalnie projektowaną przestrzenią, która nierzadko onieśmiela odwiedzających. Krupówki pełne są muzyki góralskiej i pseudogóralskiej, aromatów kuchni, oscypków, koni, luksusowych sklepów, a przede wszystkim niemilknącego gwaru miasta, które pulsuje ruchem turystów (Ceklarz, 2024b: 380–382). Przestrzeń ta kreowana jest wielotorowo: przez inwestorów i biznesmenów dążących do maksymalizacji zysku oraz przez urzędników. Ci ostatni w 2015 roku ustanowili wokół niej Park Kulturowy Krupówki, co oznaczało objęcie terenu licznymi obostrzeniami, między innymi zakazem umieszczania reklam wielkopowierzchniowych. I wreszcie charakter ulicy tworzą także turyści, którzy w systemie popytu i podaży wpływają na zagospodarowanie lokali usytuowanych wzdłuż deptaku. Z tego względu Krupówki oferują dziś niepowtarzalny konglomerat wrażeń, rzutujących na doświadczenie i odbiór rzeczywistości Zakopanego. Z drugiej strony nadmierna koncentracja ruchu turystycznego (Ziółkowska-Weiss, 2012: 164) i związana z nim komercjalizacja przestrzeni przyczyniają się do postępującej gentryfikacji centrum miasta. Dość rzec, że obecnie przy ulicy Krupówki na stałe mieszka mniej niż 300 zakopiańczyków.

Śledząc i dokumentując zarówno sposoby konstruowania obrazu Podhala na potrzeby turystów, jak i formy, w jakich region odbierają przyjezdni, stwierdzić można, że proces wykorzystywania dziedzictwa kulturowego jako zasobu o rosnącym znaczeniu ekonomicznym coraz częściej jest traktowany jako jeden z istotnych warunków powodzenia przedsięwzięć rynkowych. Długoletnie obserwacje ujawniają wyraźne napięcie między podporządkowywaniem dziedzictwa Podhala logice narracji atrakcyjnej sprzedażowo a koniecznością jego ochrony i zachowania. W tym kontekście warto dodać, że walory turystyczne regionu mogą się przekształcać w mechanizm prowadzący do swoistej pułapki: dążenie do maksymalizacji zysków odbywa się kosztem osłabienia znaczenia elementów symbolicznych. Dobrym przykładem tego zjawiska są wspomniane Krupówki – przestrzeń, w której od wielu lat mamy do czynienia z nadmierną turystyfikacją[2], gdzie utrzymuje się przekroczenie poziomu hałasu, a występy artystów różnego autoramentu (ostatnio romskich muzyków), dawniej sporadyczne, z czasem stały

2 Turystyfikacja – proces przekształcania przestrzeni, gospodarki oraz praktyk kulturowych pod wpływem rozwoju turystyki, skutkujący podporządkowaniem ich funkcji lokalnych potrzebom osób odwiedzających dane miejsce oraz komercjalizacją dziedzictwa kulturowego (MacCannell, 2002: 65).

się składnikiem codzienności uciążliwym dla lokalnych mieszkańców. Krupówki ujawniają liczne problemy społeczne[3] będące następstwem komercjalizacji dziedzictwa oraz krajobrazu kulturowego Podhala. Widać silną zależność między ekonomicznym wykorzystaniem dziedzictwa kulturowego a procesami jego banalizacji.

Nieodzowne w tej sytuacji jest ukazanie osobom zaangażowanym w kreowanie nowych przestrzeni turystycznych na Podtatrzu, w jaki sposób kultura ludowa funkcjonuje współcześnie w obrębie mechanizmów rynkowych i jakie mogą być tego pozytywne i negatywne konsekwencje. Taka perspektywa wpisuje się w aktualne globalne tendencje związane z ochroną dziedzictwa kulturowego obszarów turystycznych – coraz częściej podkreśla się potrzebę poszanowania lokalnej tradycji oraz uwzględniania jej rzeczywistego znaczenia.

Aspekt drugi: metamorfozy widowisk regionalnych

Drugim nurtem rozważań poświęconych wpływowi turystyki na modyfikację dziedzictwa kulturowego regionów górskich, na który chciałabym zwrócić uwagę w niniejszym artykule, jest refleksja nad zmianą postaw społeczności lokalnych wobec przejawów niematerialnych tradycji typowych dla tych obszarów. Skupię się zatem na analizie współczesnych form organizowania aktywności wspólnotowej oraz konstruowania widowisk o charakterze zinstytucjonalizowanym i sprofesjonalizowanym. Mam tu na myśli przeobrażenia góralskich wydarzeń performatywnych i folklorystycznych cechujących się długim trwaniem oraz silnym zakorzenieniem w kulturze regionu. Można bowiem na tej podstawie spróbować uchwycić mechanizmy adaptowania tradycyjnych zwyczajów i obrzędów do potrzeb kultury popularnej, polityki lokalnej i ponadlokalnej, a także turystyki. Ta ostatnia stanowi również istotny czynnik wzmacniający obecną na Podhalu „tradycję wynalezioną" (Hobsbawm, 2008), widoczną między innymi we współczesnych reinterpretacjach mitu zbójnickiego (o czym dalej).

Niematerialne dziedzictwo kulturowe Podhala podlega ciągłym przekształceniom, obejmującym procesy selekcji, reinterpretacji i renegocjacji i dokonywanym zgodnie z aktualnymi potrzebami społecznymi. Na kierunek owych przemian oddziałują zarówno liderzy reprezentujący depozytariuszy dziedzictwa regionalnego, jak i lokalne instytucje kultury,

3 Mam tu na myśli permanentne przeludnienie (*overtourism*), które generuje wzrost cen, czyli „turystyczną inflację", problemy z porządkiem i estetyką przestrzeni publicznej oraz jej komercjalizację, w konsekwencji zaś konflikty pomiędzy mieszkańcami a turystami, w tym zwłaszcza napięcie między funkcją mieszkalną a turystyczną Krupówek.

władze samorządowe oraz odbiorcy ich działań, którymi w realiach Podhala są przede wszystkim turyści. Aby przyjrzeć się temu zjawisku, wybrałam trzy silnie zinstytucjonalizowane widowiska: po pierwsze, widowisko związane z religijnością i tradycyjnymi artefaktami (palmami) wykorzystywanymi w okresie Wielkanocy; po drugie, adresowane do dzieci; po trzecie, przeznaczone dla odbiorcy dorosłego.

Zacznę od przemian zauważalnych w organizacji i przebiegu Konkursu Palm Wielkanocnych, odbywającego się w Rabce-Zdroju od 1958 roku (Ceklarz, 2019a: 129–142). Jest to, obok konkursu palm w Lipnicy Murowanej, najstarsze tego typu wydarzenie w Polsce. Od początku miało ono charakter egalitarny i instytucjonalny, a jego zasadniczy cel polegał na ochronie i kultywowaniu tradycji poprzez aktywizowanie lokalnej społeczności w zakresie przekazu i upowszechniania elementów dziedzictwa kulturowego, jakimi są wykonywanie i święcenie palm. Z biegiem lat zmianie uległy jednak zarówno założenia konkursu, jak i pełnione przez niego funkcje. Punkt ciężkości przesunął się z podtrzymywania międzypokoleniowego przekazu tradycji na zwiększanie atrakcyjności samego wydarzenia dzięki wzmocnieniu jego wymiaru widowiskowego i ludycznego (Combs, 2011: 18; Kolankiewicz, 2005: 10–11). O ile początkowo konkurs pozostawał silnie osadzony w kontekście religijnym i obrzędowym (Bujak, 1983: 22–25), a jego celem było zachowanie zwyczaju wykonywania palm wielkanocnych według utrwalonych wzorów, o tyle z czasem zasadniczo zmieniły się kryteria oceny stosowane przez komisję złożoną z etnografów i przedstawicieli lokalnej wspólnoty. Wprowadzono nowe kategorie, w których tradycyjność wykonania palmy stanowi już tylko jeden z elementów wartościowania. Coraz wyżej oceniane zaczęły być palmy nietradycyjne, lecz imponujące rozmiarami, a więc efektowniejsze wizualnie. Są one często przygotowywane przez instytucje (szkoły, zespoły regionalne itp.) i wymagają zbiorowego zaangażowania na etapach zarówno transportu, jak i publicznej prezentacji (stawiania do pionu), nierzadko z udziałem osób występujących w strojach regionalnych. W rezultacie konkurs, którego pierwotną funkcją była konserwacja zwyczaju, przekształcił się w narzędzie promocyjne miasta i regionu, atrakcję turystyczną oraz formę edukacji regionalnej. Na tym przykładzie widać, jak logika performatywności zaczyna dominować nad logiką tradycyjności (Domańska, 2007: 52–53; Dziadowiec, 2016: 271–272).

Drugim przykładem przeobrażeń widowisk regionalnych oraz przekształcania tradycji pod wpływem selektywnego i adaptacyjnego doboru treści przez kolejne pokolenia organizatorów, twórców i uczestników wydarzenia (którzy funkcjonują w zmieniających się realiach współczesności) jest Karpacki Festiwal Dziecięcych Zespołów Regionalnych w Rabce-Zdroju. Jego długotrwała historia (od 1975 roku) pozwala

przeanalizować ewolucję podejścia organizatorów do samej formuły widowiska, znaczenia jurorów-etnografów oraz ich stanowiska wobec scenicznych reprezentacji tradycji w kolejnych dekadach, a także stosunek jej depozytariuszy do folkloru przedstawianego na scenie. Interesujący mnie mechanizm wskazywał Józef Burszta (1974: 316–321) już pół wieku temu. Na wybranym tu przykładzie widać, jak obecne praktyki zarządzania dziedzictwem coraz częściej uwzględniają jego wspólnototwórczy, dynamiczny i temporalny charakter, lecz jednocześnie nadają mu wymiar komercyjny, włączając zasoby kulturowe w szeroki nurt „przemysłu dziedzictwa" (Hewison, 1987). Za szczególnie ciekawy przejaw tej zmiany uważam nacisk jurorów na odtwarzanie tradycyjnej rzeczywistości dziecięcej na dawnej wsi. Wyraża się on między innymi w promowaniu skromnego stroju odpowiadającego doświadczeniu dzieci – zamiast stosowanej wcześniej miniaturyzacji stroju dorosłych – jak również w preferowaniu takich treści scenicznych, które odwołują się do niegdysiejszych zabaw dziecięcych, niebędących prostym naśladownictwem zachowań dorosłych (Ceklarz, 2018b: 257). Ta istotna zmiana przekłada się na wzrost autentyczności przekazu, co jest lepiej odbierane przez publiczność, a więc łatwiejsze do „przekucia" w sukces komercyjny.



Fot. 3. Konkurs Palm Wielkanocnych organizowany przez Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce-Zdroju (fot. K. Ceklarz, kwiecień 2025)

Interesujące przemiany dostrzec można także w prestiżowym widowisku pod nazwą Sabałowa Noc, które odbywa się na Podhalu i stanowi punkt kulminacyjny Sabałowych Bajań, ogólnopolskiego festiwalu folkloru urządzanego od 1967 roku. Organizatorem jest Dom Ludowy w Bukowinie Tatrzańskiej – instytucja o wyjątkowo silnej pozycji, jeśli chodzi o upowszechnianie kultury góralskiej w Polsce, znana również z organizacji medialnego Góralskiego Karnawału. Widowisko to współtworzą i prowadzą prof. dr hab. Stanisław Hodorowicz, były prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego i senator RP, zaangażowany popularyzator kultury Podhala, oraz dr hab. Stanisława Trebunia-Staszel, prof. UJ, rozpoznawalna w gronie naukowym antropolożka kultury i etnolożka, a zarazem liderka animatorów kultury w Małopolsce. Oboje łączą kompetencje akademickie z zakorzenieniem we wspólnocie lokalnej, którą reprezentują i promują. Z tego względu Sabałowa Noc ma charakter nie tylko elitarny, lecz także opiniotwórczy dla środowisk związanych z kulturą ludową i lokalną polityką. W ramach wydarzenia są przyznawane honorowe tytuły „Zbójnika" i „Wierchowej Orlicy".

Na przykładzie Sabałowej Nocy widać, w jaki sposób dziedzictwo Podhala świadomie definiowane przez jego depozytariuszy podlega wartościowaniu, a następnie selekcji. Nawiązując do idei „supermarketu kultury" Gordona Mathewsa (2005), można stwierdzić, że wybrane komponenty dziedzictwa (w tym przypadku zbójnictwo z całą bogatą osnową legend, podań i mitów) zostają włączone do strategii rozwoju regionu, wskutek czego zyskują określoną rangę symboliczną i funkcję społeczną. Gdy zaś analizuje się przebieg Sabałowej Nocy z wykorzystaniem założeń koncepcji „tradycji wynalezionej" (Hobsbawm, 2008), nasuwa się wniosek, że twórcy widowiska dobrali elementy dziedzictwa Podhala zgodnie z mechanizmem przystosowywania tradycji do współczesnych oczekiwań odbiorców oraz roli owego szczególnego święta regionalnego. Widać to zwłaszcza na przykładzie afirmacji fenomenu zbójnictwa, którego rzeczywistym podłożem były przecież akty sprzeciwu wobec obowiązującego porządku prawnego. Wydaje się, że ta prawda historyczna została odrzucona na rzecz legendy o „świarnych chłopcach, co świat równali". W takim ujęciu Sabałowa Noc stanowi wyraźną ilustrację konstruowania tradycji i zjawisk kulturowych w nowym kontekście symbolicznym, tu: opartym na micie zbójnika jako „dobrego chłopca" (a nie rozbójnika i złodzieja), i zarazem ten mit reprodukuje. Jest ona też przykładem twórczego, lecz równocześnie selektywnego wykorzystania regionalnego dziedzictwa na potrzeby turystyki kulturowej (w wydarzeniu uczestniczy kilkuset odbiorców) przez samych spadkobierców owego dziedzictwa (Ceklarz, 2022c: 175–176).

Opisane tutaj trzy widowiska są według mnie istotnymi wydarzeniami w swoich kategoriach, odbywającymi się na Podhalu od dekad.

W związku z tym okazuje się, że procesy ich metamorfizacji spowodowanej wymienionymi czynnikami mają przełożenie także na kształtowanie tożsamości regionalnej. Egzemplifikuje to Sabałowa Noc, którą współtworzą, jak wspomniałam, elity intelektualne regionu i która stanowi formę afirmacji własnej wspólnoty, budowanej na poczuciu solidarności grupowej oraz wartościach powszechnie uznawanych w gronie jej członków. W odniesieniu do festiwalu dziecięcego podkreślić należy mechanizmy wynikające ze zmiany podejścia komisji konkursowej i instruktorów, pozostających pod wpływem klasycznej etnografii. Z kolei analizując konkurs palm wielkanocnych, starałam się wskazać proces odwrotny – przesunięcie akcentu z wymiaru tradycyjnego na performatywny.

Aspekt trzeci: komercjalizacja i utowarowienie tradycji Podhala

Trzeci nurt moich rozważań będzie zogniskowany wokół problemu komercjalizacji, banalizacji oraz utowarowienia góralskich tradycji Podhala. Wymienione zjawiska pozostają bowiem w ścisłym związku z dużym i stale rosnącym zainteresowaniem turystów regionem, ale również z przemianami legislacyjnymi, które odnoszą się do ochrony podhalańskich zasobów dziedzictwa materialnego i niematerialnego, krajobrazu kulturowego, planowania i zagospodarowania przestrzennego, a także ochrony zabytków. Jednym z efektów tych zmian było utworzenie wspomnianego już Parku Kulturowego Krupówki w centrum Zakopanego.

Nieustanny wzrost liczby osób odwiedzających Podhale – od około 2,5 miliona rocznie na początku XXI wieku do około 5,3 miliona w 2025 roku – oddziałuje na sposób funkcjonowania wielu sfer kultury odwołującej się do tradycji ludowej. Zjawiska moim zdaniem szczególnie istotne badawczo można opisać za pomocą kategorii turystyfikacji, utowarowienia (Korduba, 2013: 13), a także sprzedaży kultury, rozumianej jako forma etnoprzedsiębiorczości (Comaroff, Comaroff, 2011: 13–17), którą realizują zarówno mieszkańcy regionu, czyli górale, jak i ludność napływowa. Widać je między innymi w materiałach reklamowych, tworzonych też dla górali lub z wykorzystaniem ich wizerunku oraz przy użyciu rozległego zasobu góralskich symboli. Jeśli sparafrazować amerykańskiego teoretyka mediów i krytyka kultury Neila Postmana, twierdzącego, że reklama telewizyjna nie mówi o cechach produktów, lecz o charakterze ich odbiorców (konsumentów), czyli nas samych (Postman, 1985: 126), to okazuje się, że właśnie badane przez niego źródło danych może być pomocne w opisie utowarowienia góralszczyzny. Po przeanalizowaniu kilkuset przykładów spotów telewizyjnych, przydrożnych

billboardów i reklam prasowych można stwierdzić, że mamy do czynienia z zaawansowanym procesem instrumentalnego przekształcania kapitału kulturowego w kapitał finansowy (Ceklarz, 2018a: 227–241).

Najczytelniej widać ten mechanizm w przypadku górali, którzy funkcjonują jako motyw kulturowy zredukowany do uproszczonego komunikatu, a zarazem nasycony bogatą symboliką oraz skojarzeniami odwołującymi się do kultury Podhala. Utowarowieniu dziedzictwa kulturowego towarzyszą stereotypizacja i idealizacja nie tylko osoby górala/góralki, ale też zmitologizowanej jego odmiany – zbójnika, którego wizerunek obecny w reklamie, filmie i folklorze scenicznym ulega trywializacji oraz banalizacji. Współczesne wyobrażenia na temat zbójnictwa, traktowanego jako element dziedzictwa „utrwalony w kulturze", to również znakomity przykład autokreacji, o której już wspominałam. Uproszczenia i zniekształcenia widać także w sposobie wykorzystania gwary góralskiej w reklamie, zwłaszcza telewizyjnej. Słowa gwarowe, poprzez odejście od poprawności językowej, zostają sprowadzone do funkcji ornamentu, tak aby lepiej odpowiadały oczekiwaniom i kompetencjom kulturowym szerokiego grona odbiorców. Zjawisko to wywołuje głośny sprzeciw górali, ponieważ stała obecność pseudogwary w przekazach medialnych skutkuje jej deformacją, co depozytariusze miejscowego dziedzictwa kulturowego odbierają jako jego naruszenie. Wyrazistą ilustracją owego procesu jest mechanizm sztucznego „dogóralszczania" – w rozumieniu nadanym temu pojęciu przez Antoniego Kroha (2013: 442–447) – oraz celowego wytwarzania pseudogóralszczyzny na potrzeby rynku turystycznego. W konsekwencji kreowanie i promowanie kulturowo nacechowanych produktów czy praktyk „etno" staje się narzędziem generowania często zafałszowanych i wyidealizowanych wyobrażeń o regionie. Pod wpływem masowej turystyki jego gospodarka kulturowa przekształciła się w rozbudowane etnoprzedsięwzięcie, lub nawet w etnoprzemysł o znacznej skali oddziaływania, a wszystko, co góralskie, w tym samo Podhale, zaczęło funkcjonować jako rozpoznawalna marka, swoisty etnologotyp.

Postępująca komercjalizacja i turystyfikacja uwidaczniają się również w nowoczesnej architekturze regionu oraz w wystroju i wyposażeniu wnętrz obiektów komercyjnych i publiczno-prywatnych (hotelach, pensjonatach) wznoszonych pod Tatrami w XXI wieku (Ceklarz, 2019b). Obydwa te obszary działalności architektów, projektantów i dizajnerów oferują duże możliwości komponowania przestrzeni z wykorzystaniem etnicyzujących odwołań, cytatów i parafraz zaczerpniętych z lokalnej twórczości ludowej oraz ze stylu zakopiańskiego, a zarazem stanowią pole do różnorodnych eksperymentów estetycznych i interpretacyjnych. W tym zakresie dostrzegam wyraźną tendencję do intensywnego akcentowania walorów kulturowych, co skutkuje swoistą kondensacją góralszczyzny w określonych przestrzeniach, takich jak wnętrza restauracji,

hotelowe lobby czy dworce kolejowe. I znów: omawiany proces opiera się najczęściej na znaczeniach uproszczonych i selektywnie dobranych. Zabiegi te służą architektom i projektantom do nadawania oraz podtrzymywania statusu autentyczności góralszczyzny, czyli „autentyfikacji", zgodnie z ujęciem zaproponowanym przez Erica i Scotta Cohenów (2012: 1295–1314). W obu obszarach wykorzystywania kultury (architekturze i dizajnie) widać powstawanie „sztuki turystycznej", przesyconej regionalnymi detalami, podporządkowanej logice utowarowienia i tworzonej z myślą o zysku. Nie jest to już sztuka góralska w ścisłym sensie, lecz raczej sztuka neogóralska, projektowana tak, aby odpowiadać oczekiwaniom klienta-turysty oraz wpisywać się w utrwalone wyobrażenie Podhala. Odwołując się do ustaleń socjologa Deana MacCannella (2002: 143–144), można uznać owo zjawisko za formę mistyfikacji góralszczyzny, polegającą na wytwarzaniu „pozoru autentyczności" poprzez estetyzację i dostosowanie przekazu do zapotrzebowania przyjezdnych. Wyrazistym przykładem tego rodzaju praktyk są działania biznesowe firmy Księstwo Góralskie, w które włącza ona motywy regionalne. Z drugiej strony można interpretować ten proces także jako przejaw elastyczności oraz zdolności adaptacyjnych, wynikających z umiejętności rozpoznania handlowego potencjału lokalnego dziedzictwa przez jego depozytariuszy.

Jednym z etnomotywów szczególnie intensywnie wykorzystywanych w działalności komercyjnej jest oscypek. Wspomniane wyżej mechanizmy rynkowe spowodowały przeobrażenie oscypka z lokalnego produktu spożywczego w dobro luksusowe i zarazem rozpoznawalny znak towarowy. W ostatnich dekadach nastąpiła zmiana znaczeń przypisywanych temu serowi, który stopniowo oddzielał się od pierwotnego kontekstu kulturowego. Dlatego spore emocje wywołują przypadki fałszowania oscypków przez nieuczciwych sprzedawców (oferujących sery wykonane niezgodnie z certyfikowaną procedurą) oraz wykorzystywanie ich formy przez producentów przedmiotów „dizajnerskich" i w przestrzeniach nierzadko bardzo odległych od dziedzictwa kulturowego Podhala. Wyrazistymi przykładami owej praktyki są złote felgi samochodowe o charakterystycznym romboidalnym kształcie, stylizowane na wzór oscypka, a także lampy w kształcie oscypka, oscypkowa biżuteria czy fasada budynku. Ten istotny znak współtworzy reprezentację regionu i staje się elementem budującym znaczeniową mapę Podhala (Dziadowiec, Wiącek, 2015: 7–9), a tym samym jest kolejnym czynnikiem, który wpływa na kreowanie wyobrażeń o regionie oraz na jego komercjalizację.

W podobny sposób w analizowaną narrację wpisują się twórcy pamiątek sprzedawanych przyjezdnym pod Tatrami. Suweniry im oferowane są interesującym świadectwem czasów, w których żyjemy, aktualnej mody i panujących gustów oraz funkcjonujących stereotypów przeciętnego gościa turystycznych miejscowości Podhala. Asortyment tych



Fot. 4. Przydrożna reklama o!scypków, czyli serów będących nie oscypkami, lecz ich imitacją (fot. K. Ceklarz, grudzień 2022)

drobiazgów obejmuje przedmioty bardzo zróżnicowane. Jeśli pominąć rzeczy sprowadzane z Chin i pozostające bez związku z regionem, gdzie trafiły do sprzedaży, znajdzie się tu pamiątki typowe dla miejscowości turystycznych i odwołujące się do rozmaitych wzorców, wśród których obecne są również motywy podhalańskie. Wyraźna przewaga suwenirów niezwiązanych z Podhalem nad lokalnym rękodziełem spowodowała, że pojawiły się instytucjonalne próby tworzenia etnopamiątek opartych na wzorach zakorzenionych w dziedzictwie kulturowym regionu. Inicjatywę taką podjęły między innymi Tatrzański Park Narodowy oraz Muzeum Tatrzańskie, które w 2019 roku zorganizowało konkurs na pamiątkę regionalną. Wzięli w nim udział profesjonalni projektanci, którzy nadesłali 293 propozycje, z czego około 80% nawiązywało bezpośrednio do góralskiej tradycji ludowej. Szczególnie wyraźnie zaznaczyła się obecność motywu oscypka, który dla młodych projektantów okazuje się jednym z najistotniejszych punktów odniesienia w tworzeniu pamiątek. Potwierdza to sformułowany wyżej wniosek, że oscypek ma duży potencjał symboliczny i należy do najbardziej rozpoznawalnych emblematów regionu. Wyniki konkursu pozwoliły zauważyć nowy sposób postrzegania zasobów kulturowych Podhala przez młode pokolenie projektantów oraz wykazały, że kultura ludowa nadal jest dla nich ważnym kapitałem symbolicznym. Wciąż bowiem można ją nazwać, jak ujął to jeden z moich rozmówców, „towarem pozostającym w cenie" (Ceklarz, 2023: 165). Dziedzictwo kulturowe Podhala stanowi inspirację dla współczesnych etnodizajnerów bądź zostaje przez nich bezpośrednio włączone w praktyki biznesowe, gdyż etnodizajn obejmuje nie tylko same wytwory kultury ludowej, lecz także ich zaplecze znaczeniowe, źródła oraz warunki

funkcjonowania. Wyjątkowość podhalańskiego oscypka stała się dzisiaj częścią obiegu rynkowego. Choć jest on reprodukowany i poddawany komercjalizacji, nie traci całkowicie swojej pierwotnej wartości kulturowej; przeciwnie – jego obecność w przestrzeni handlu przyczynia się do przemian regionalnej polityki tożsamościowej górali.

Podsumowanie

Z zaprezentowanych rozważań wynika, że turystyka odgrywa pod Tatrami rolę nie tylko gospodarczą, ale również kulturotwórczą, wpływa bowiem na sposoby wytwarzania znaczeń i przekształcania lokalnych symboli. Ruch turystyczny nieustannie oddziałuje na tradycyjną kulturę regionu i prowadzi do jej modyfikacji. Jednym z następstw tych procesów jest włączenie góralszczyzny w obręb gospodarki, opartej w dużym stopniu na homogenizacji i uogólnianiu treści kulturowych. Z drugiej strony komercjalizacja, mimo że niesie za sobą liczne zagrożenia dla autentyczności kultury, może uruchamiać też procesy o charakterze pozytywnym. Należy do nich wzrost potrzeby poszukiwania autentyczności wśród samych depozytariuszy dziedzictwa. W tym sensie utowarowienie staje się czynnikiem, który pobudza refleksję nad autokreacją i wzmacnia dążenie do ponownego definiowania i odnajdywania „prawdziwej" góralskości.

Większość moich rozmówców z Podhala wykazywała znaczną świadomość nieuchronności zmian zachodzących w dziedzictwie kulturowym oraz tego, w jaki sposób owo dziedzictwo – również z ich własnym udziałem – bywa wykorzystywane do celów komercyjnych. Kategoria dziedzictwa kulturowego stała się współcześnie istotnym instrumentem polityki regionalnej, strategii rozwojowych i działań biznesowych, a zarazem dobrem podlegającym różnego rodzaju zawłaszczeniu przez rozmaite grupy interesu. Do grup tych zaliczam liderów społeczności lokalnych, pracowników instytucji kultury realizujących edukację formalną i pozaformalną, przedstawicieli samorządu terytorialnego niższego i wyższego szczebla odpowiedzialnych za promocję miejscowości i regionów, a także środowiska biznesowe, przede wszystkim związane z branżą turystyczną, która na Podtatrzu pozostaje jednym z podstawowych źródeł utrzymania. Przedstawiona analiza dziedzictwa kulturowego Podhala jako funkcjonującego w silnym uwikłaniu w mechanizmy turystyki ukazuje sposoby działania szerszego, globalnego utowarowienia kultury. Jest to zjawisko trwałe i wielowymiarowe, manifestujące się w całym spektrum praktyk i procesów, które starałam się zasygnalizować w niniejszym tekście.

Bibliografia

Barthes R., 2008, *Niebieski przewodnik*, w: idem, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, wstęp K. Kłosiński, Warszawa, Fundacja Aletheia, s. 157–160.

Bujak F., 1902, *Przyczynek do kwestii Lachów i Górali*, „Lud", t. 8, s. 161–168.

Bujak J., 1983, *Muzeum im. Władysława Orkana w Rabce. (Ludzie i wydarzenia 1956–1962)*, „Podhalanka", nr 2 (8), s. 22–26.

Burszta J., 1974, *Współczesny folklor widowiskowy. Zarys postaci zjawiska*, w: idem, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, s. 315–338.

Ceklarz K., 2018a, *Góralszczyzna na sprzedaż. Komercjalizacja tradycji widoczna w krajobrazie Podhala*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny", nr 20, s. 227–246.

Ceklarz K., 2018b, *Od tradycji do masowego widowiska folklorystycznego. Przeobrażenie obrzędowości na przykładzie konkursu palm wielkanocnych*, „Journal of Urban Ethnology", nr 16, s. 129–142.

Ceklarz K., 2019a, *Metamorfozy Karpackiego Festiwalu Dziecięcych Zespołów Regionalnych w Rabce-Zdrój*, w: A.W. Brzezińska, K. Smyk, red., *Festiwale, konkursy, przeglądy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, Lublin–Wrocław–Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Narodowy Instytut Dziedzictwa, s. 245–267.

Ceklarz K., 2019b, *Współczesne aranżacje obiektów komercyjnych i turystycznych na Podhalu*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny", nr 21, s. 193–212.

Ceklarz K., 2022a, *Kliszczacy – między etnograficzną kreacją a współczesnym projektem tożsamościowym*, w: M. Rak, M. Brytan-Ciepielak, red., *Kliszczacy – gwara i kultura*, Kraków, Księgarnia Akademicka, s. 129–146.

Ceklarz K., 2022b, *Podhale de luxe. Marketingowa wizja Podhala „dla wybranych"*, w: J. Barański, K. Maniak, S. Trebunia-Staszel, red., *Więcej niż muzeum. Szkice ofiarowane Profesorowi Janowi Święchowi*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 551–572.

Ceklarz K., 2022c, *„Sabałowa Noc" – góralskie święto „po zbójnicku"*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. 61, s. 159–179, https://doi.org/10.12775/LSE.2022.61.10.

Ceklarz K., 2023, *Ludowość w pamiątkarstwie na przykładzie Podhala*, w: D. Gocół, J. Szadura, red., *Ludowość w literaturze, sztuce i muzyce*, Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 151–170.

Ceklarz K., 2024a, *Podhale dla VIP-ów. Dziedzictwo kulturowe Podhala a turystyka w sektorze premium*, w: K. Styrna-Bartkowicz, A. Jędrysko, red., *Tożsamości kulturowe regionów karpackich. Człowiek – język – architektura – sztuka – krajobraz*, Nowy Targ, Akademia Nauk Stosowanych w Nowym Targu, s. 159–176.

Ceklarz K., 2024b, *Sensual Krupówki: A sensory analysis of the soundscape and smellscape of the most famous street in Podhale region*, „Perspektywy Kultury", t. 47, nr 4, s. 379–403, https://doi.org/10.35765/pk.2024.4704.25.

Ceklarz K., Górny I., 2017, *Wśród Kliszczackich Górali. O Andrzeju Słoninie, rzeźbiarzu z Bogdanówki w gminie Tokarnia*, „Małopolska. Regiony – regionalizmy – małe ojczyzny", nr 19, s. 289–296.
Cohen E., Cohen S.A., 2012, *Authentication: Hot and cool*, „Annals of Tourism Research", vol. 39, no. 3, s. 1295–1314, http://doi.org/10.1016/j.annals.2012.03.004.
Comaroff J.L., Comaroff J., 2011, *Etniczność sp. z o.o.*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Combs J.E., 2011, *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego*, tłum. O. Kaczmarek, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Czaja D., 1994, *Reklamowy smak raju: między archetypem a historią*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", nr 1/2, s. 73–77.
Domańska E., 2007, *„Zwrot performatywny" we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie", nr 5, s. 48–61.
Duma D., 2017/2018, *Pół żartem, pół serio*, „Tatra Premium Magazine", nr 2, s. 16.
Dziadowiec J., 2016, *Festum folkloricum. Performatywność folkloru w kulturze współczesnej. Rzecz o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych*, Warszawa, Narodowe Centrum Kultury.
Dziadowiec J., Wiącek E., 2015, *Góralszczyzna, góralskość – konstruowanie i funkcjonowanie podhalańskiego mitu*, w: E. Wiącek, red., *Semiotyczna mapa Małopolski*, Kraków, Księgarnia Akademicka, s. 251–354.
Harrison R., 2013, *Heritage: Critical approaches*, London, Routledge.
Hewison R., 1987, *The heritage industry: Britain in a climate of decline*, London, Methuen.
Hobsbawm E., 2008, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, w: E. Hobsbawm, T. Ranger, red., *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 9–23.
Jakubiec J., 1901, *Przyczynek do oznaczania granicy Lachów*, „Lud", t. 7, s. 256–259.
Janicka-Krzywda U., 2000, *Strój Kliszczaków*, w: *Kalendarz na rok 2001 z informacjami o patronach i wezwaniach świątyń oraz strojach ludowych z okolic Babiej Góry*, Kraków, Stowarzyszenie Gmin Babiogórskich, s. 88–93.
Kamocki J., 2000, *Z etnografii Karpat Polskich*, Warszawa, Wydawnictwo PTTK „Kraj".
Kolankiewicz L., 2005, *Ku antropologii widowisk*, w: L. Kolankiewicz, red., *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 9–31.
Korduba P., 2013, *Ludowość na sprzedaż. Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*, Warszawa, Fundacja Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.
Kroh A., 1999, *Sklep potrzeb kulturalnych*, Warszawa, Prószyński i S-ka.
Kroh A., 2013, *Sklep potrzeb kulturalnych po remoncie*, Kraków, Wydawnictwo MG.
MacCannell D., 2002, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Warszawa, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
Małanicz-Przybylska M., 2013, *Góralszczyzna istnieje…?*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", nr 1 (300), s. 172–177.

Masłowiec J., 2015, *Górale Kliszczaccy jako grupa etnograficzna*, w: K. Ceklarz, J. Masłowiec, red., *Kultura ludowa Górali Kliszczackich*, Kraków, Oficyna Wydawnicza „Wierchy", s. 54–60.
Mathews G., 2005, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
Postman N., 1985, *Amusing ourselves to death: Public discourse in the age of show business*, New York, Penguin Books.
Stomma L., 1994, *Etnologia a reklama*, w: D. Czaja, red., *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Kraków, Universitas, s. 115–118.
Udziela S., 1905, *Lachy*, „Lud", t. 11, s. 70–72.
Ziółkowska-Weiss K., 2012, *Problemy nadmiernego obciążenia Tatr ruchem turystycznym i propozycje złagodzenia tej presji*, „Problemy Ekologii Krajobrazu", t. 33, s. 163–172.

Katarzyna Ceklarz – dr, etnolożka, socjolożka, adiunkt w Akademii Nauk Stosowanych w Nowym Targu. Współzałożycielka i sekretarz Stowarzyszenia „Kulturowy Gościniec", członkini Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autorka m.in. książek *Sebastian Flizak. Ludoznawca i etnograf na tle swojej epoki* (Kraków 2019) oraz *Monografia Muzeum im. Wł. Orkana w Rabce* (Rabka-Zdrój 2010), podręcznika etnograficznego *Babcyne korole. Z etnografii południowej Polski* (Kraków 2012) i wielu artykułów naukowych. Współautorka i współredaktorka publikacji monograficznych z cyklu „Kultura ludowa górali" oraz redaktorka naczelna serii „Archiwum Etnograficzne" PTL. Oprócz prowadzenia działalności naukowej i popularyzatorskiej poświęca się turystyce – jest przewodniczką beskidzką i tatrzańską, pilotką wycieczek oraz instruktorką narciarstwa. Jako ekspertka współpracuje z wieloma instytucjami kultury i samorządami. Uhonorowana m.in. odznaką „Zasłużony dla Kultury Polskiej", a także Nagrodą Województwa Małopolskiego im. prof. R. Reinfussa.

Radosław Tyślewicz
Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni
https://orcid.org/0000-0002-5285-293X

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.06

Tożsamość a budowanie odporności i ochrona dziedzictwa niematerialnego – wyzwania dla państw Unii Europejskiej i NATO

Identity, resilience-building, and the protection of intangible cultural heritage – challenges for European Union and NATO member states

Abstract: This article examines the issue of contemporary conflicts in the context of cultural anthropology and the importance of knowledge about local communities in the operations of the armed forces, as well as building the resilience of civilian structures in the event of a crisis or war. The author draws on the principles of NATO doctrine regarding civil-military cooperation (CIMIC) and resilience and resistance. He also refers to polemology, lessons learned from the war in Ukraine and the conflict in Nagorno-Karabakh, as well as initiatives undertaken in the EU under the auspices of the CSDP. The case study of a location of particular geostrategic importance from Poland's perspective is the so-called Moravian Gate, one of four entry points into the North European Plain from the south.

Keywords: intangible heritage, resilience, identity, heritage preservation, Moravian Gate

Słowa kluczowe: dziedzictwo niematerialne, odporność, tożsamość, ochrona dziedzictwa, Brama Morawska

Wprowadzenie

Współczesne konflikty zbrojne w coraz większym stopniu obejmują również sferę szeroko rozumianej kultury i dziedzictwa, szczególnie w odniesieniu do społeczności lokalnej w rejonie, gdzie jest prowadzona operacja wojskowa, a także na poziomie ogólnopaństwowym. Ponadto konflikty toczące się w XXI wieku nierzadko przybierają postać działań zarówno poniżej progu wojny (Koziej, 2015: 2), jak i poniżej progu reakcji[1] na szczeblu międzynarodowym. Coraz częściej są one

1 Działania poniżej progu reakcji – wrogie operacje (militarne i niemilitarne, często ukryte) prowadzone tak, by nie spełniały formalnych kryteriów konfliktu zbrojnego, ale wywierały znaczny wpływ na państwo będące ich obiektem, na przykład wojna

asymetryczne[2] oraz mają charakter hybrydowy[3]; nie ograniczają się do typowych działań zbrojnych i wykorzystują też inne domeny życia społecznego, w tym interesujące antropologię kultury i etnologię.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie obszarów wspólnych badań w zakresie antropologii kultury oraz takich zadań stawianych siłom zbrojnym, które wykraczają poza działania powszechnie identyfikowane jako militarne. W związku z tym zastosowano następujące metody badawcze: monograficzną, badania dokumentów oraz heurystyczne ze szczególnym uwzględnieniem transpozycji i sugerowania. Pierwsza z nich pozwoliła zgłębić cechy i elementy procesu zmiany charakteru współczesnych konfliktów zbrojnych, a także opisać ich funkcjonowanie i kierunki rozwoju. Metoda badania dokumentów posłużyła do analizy treści głównych dokumentów NATO i Unii Europejskiej dotyczących ochrony dziedzictwa oraz prowadzenia działań cywilno-wojskowych. Metody transpozycji użyto, aby poszukiwać analogii między działaniami przeciwko dziedzictwu i tożsamości w trakcie konfliktów na Ukrainie i w Górskim Karabachu. Z kolei metoda sugerowania została zastosowana do przełożenia uzyskanych wyników na środowisko operacyjne Bramy Morawskiej. W artykule oparto się również na wcześniejszych publikacjach autora poświęconych geostrategii Niziny Północnoeuropejskiej[4] (Tyślewicz, Kowal, 2024: 75), ochronie dziedzictwa w ramach współpracy cywilno-wojskowej (CIMIC) (Tyślewicz, 2025b: 251) oraz dylematom związanym z ochroną dziedzictwa niematerialnego w czasie konfliktów zbrojnych (Tyślewicz, 2025c: 171–185).

---

informacyjna, cyberataki, presja energetyczna, działania wojsk specjalnych, manipulacja migrantami. Służą one osiąganiu celów strategicznych przy jednoczesnym unikaniu otwartej wojny i paraliżowaniu decyzji w organizacjach międzynarodowych, takich jak NATO (Dyner, 2022).

2 Działania asymetryczne – metody walki stosowane przez strony konfliktu o bardzo nierównych potencjałach militarnych, polegające na wykorzystywaniu słabości silniejszego przeciwnika, omijaniu jego mocnych stron i uderzaniu w gorzej chronione obszary (na przykład w cyberprzestrzeń czy cywilów) za pomocą taktyk niekonwencjonalnych (terroryzmu, partyzantki), co pozwala słabszej stronie osiągnąć cele strategiczne mimo przewagi technologicznej i liczebnej oponenta (Walkowiak, Szczurek, 2024).

3 Wojna hybrydowa – strategia łącząca tradycyjne działania militarne z niestandardowymi, asymetrycznymi metodami, takimi jak cyberataki, propaganda, dezinformacja, presja ekonomiczna, ataki terrorystyczne czy zbrojne działania nieregularnych jednostek, która służy osiągnięciu celów politycznych bez formalnego wypowiedzenia wojny i często bez wyraźnej linii frontu. Ma destabilizować państwo i społeczeństwo przez wpływ na psychikę ludności i osłabienie ich zdolności do funkcjonowania, co można zaobserwować na przykład w konflikcie na Ukrainie (Ignaciuk, 2016: 92).

4 Analogicznie do ang. North European Plain; co prawda w polskiej terminologii geograficznej funkcjonuje nazwa „Nizina Środkowoeuropejska", lecz według autora określenie „Północnoeuropejska" warto upowszechnić, gdyż zmienia ono sposób myślenia o położeniu Polski na kontynencie, w tym postrzeganie zagrożeń.

Na potrzeby opracowania postawiono tezę, że zdolność do zachowania tożsamości jest niezbędnym warunkiem przetrwania dziedzictwa narodowego jako całości, będącego jednocześnie podstawowym czynnikiem budowania odporności (*resilience*) sfery cywilnej na wypadek kryzysu lub konfliktu. Szczególnie chodzi o czasową okupację części terytorium państwa przez siły przeciwnika lub próby destabilizacji kluczowych punktów węzłowych, takich jak Brama Morawska na granicy polsko-czeskiej.

Z perspektywy polemologii[5] kultura jako element wojny stała się narzędziem równie silnym jak dyplomacja, potencjał militarny oraz gospodarka (Stadler, 2024). Z drugiej strony jest ona także ofiarą wojny, gdy stanowi cel działań przeciwnika. Przykładem może być strategia Federacji Rosyjskiej, która chce unicestwić lub przywłaszczyć sobie ukraińskie dziedzictwo kulturowe (język, zabytki, miasta, dzieła, wytwory materialne), a w konsekwencji zniszczyć tożsamość narodową zaatakowanego państwa i jego obywateli. Toteż punktem ciężkości współczesnych konfliktów i zarazem celem strategicznym jest pozyskanie lub możliwość kształtowania woli ludności i jej liderów, co skutkuje pozbawieniem przeciwnika oparcia – czynnego lub biernego – w społeczności (Beljan, 2013). W obrębie sił zbrojnych państw NATO służy temu między innymi realizacja działań niekinetycznych[6] z obszarów CIMIC[7], PSYOPS[8],

5 Polemologia (gr. *pólemos* – 'konflikt', 'wojna', 'napięcie') – nurt filozofii poświęcony wojnie; hermeneutyczna próba wszechstronnego zrozumienia charakteru, struktury i dynamiki konfliktu.

6 Działania niekinetyczne (ang. *non-kinetic operations*) – działania wojskowe prowadzone metodami innymi niż bezpośrednia walka zbrojna, służące osiąganiu celów strategicznych poprzez wpływanie na przeciwnika, jego systemy, infrastrukturę i społeczeństwo bez użycia siły kinetycznej. Obejmują one operacje informacyjne, psychologiczne (PSYOPS), cyberoperacje, współpracę cywilno-wojskową (CIMIC), a także inne działania wykorzystujące środki nieśmiercionośne, na przykład impuls elektromagnetyczny uszkadzający elektronikę czy technologie dezaktywujące satelity (Leżoń, Bojarczuk, Traciak, 2025: 175).

7 CIMIC (z ang. *civil-military cooperation*) – współpraca cywilno-wojskowa; strategiczna koordynacja i współdziałanie sił zbrojnych z władzami, organizacjami cywilnymi, ludnością i innymi podmiotami niewojskowymi na obszarze operacji. Ma ona wspierać cele danej misji, minimalizować negatywny wpływ wojska na środowisko cywilne oraz budować zaufanie poprzez komunikację, wsparcie humanitarne i pomoc lokalnym społecznościom, aby osiągnąć stabilizację i trwały pokój (CIMIC-COE, [s.a.] a).

8 PSYOPS (z ang. *psychological operations*) – operacje psychologiczne; planowe działania polegające na wywieraniu wpływu na emocje, motywacje, postawy i zachowania określonych grup (na przykład żołnierzy przeciwnika czy ludności cywilnej) i służące osiągnięciu określonych celów politycznych lub militarnych, często poprzez manipulację informacją, dezinformację i propagandę. W Polsce specjalizuje się w nich Centralna Grupa Działań Psychologicznych (CGDP) (NATO, 2007).

INFO OPS[9] czy dyplomacji wojskowej[10]. Ich koncepcje rozwijały się już po II wojnie światowej, a po rozpadzie Jugosławii znalazły trwałe zastosowanie w armiach Sojuszu Północnoatlantyckiego, w tym w polskiej.

Podstawą tego typu działań jest w dużym stopniu dziedzictwo kulturowe (*cultural heritage*), stanowiące spoiwo lokalnych społeczności oraz międzypokoleniowy pas transmisyjny tożsamości (samoidentyfikacji) i interpretacji otaczającego świata. Dziedzictwo materialne (*material heritage*) odnosi się do materialnych artefaktów z zakresu archeologii, architektury, nauki lub techniki i technologii określonej kultury wskazanych jako godne zachowania na przyszłość (Tyślewicz, 2025b: 250). W warunkach zagrożenia wojennego zalicza się do tego zbioru również archiwa (Tyślewicz, 2025b: 251). Z kolei dziedzictwo niematerialne (*intangible heritage*) odnosi się do tożsamości kulturowej, a co za tym idzie – do przejawów różnorodności kulturowej ludzkości, takich jak: język, tradycyjne święta i festiwale, rzemiosło i zwyczaje (Tyślewicz, 2025b: 251). Zatem „dziedzictwo materialne można uznać za fizyczny przejaw niematerialnego dziedzictwa kulturowego – scenę, na której i wokół której to dziedzictwo jest odgrywane. Bez części materialnej duża część niematerialnego dziedzictwa kulturowego nie może przetrwać" (Foliant, 2015: 21, tłum. własne). Z drugiej strony ocalenie tylko komponentu materialnego nie pozwala na zachowanie dziedzictwa jako całości.

W NATO doktrynę działań w tym obszarze rozwija Centrum Doskonalenia CIMIC (Civil-Military Cooperation Centre of Excellence) z siedzibą w Hadze. Odpowiada ono również za tzw. naukę z doświadczeń[11],

9 INFO OPS – operacje informacyjne; zintegrowane działania służące wpływaniu na systemy informacyjne i procesy decyzyjne przeciwnika (oraz własne), wykorzystujące potencjał informacyjny w celu uzyskania przewagi, zakłócenia planów wroga lub przejęcia kontroli. Obejmują rozpoznanie, analizę, obronę, a także operacje ofensywne (psychologiczne i cybernetyczne). Są one kluczowe w nowoczesnym konflikcie, a o ich roli przekonują szkolenia i ćwiczenia realizowane przez Fundację INFO OPS Polska oraz Eksperckie Centrum Szkolenia Cyberbezpieczeństwa (Środa, Chmielewski, 2024: 60).

10 Dyplomacja wojskowa (obronna) – specjalistyczna forma dyplomacji wykorzystująca siły zbrojne i kwestie obronności jako narzędzie polityki zagranicznej, aby budować zaufanie, zapobiegać konfliktom, prowadzić negocjacje oraz realizować interesy bezpieczeństwa państwa na arenie międzynarodowej. Obejmuje między innymi działalność ataszatów wojskowych, ćwiczenia, misje pokojowe i współpracę wojskową. Polega na pokojowym zastosowaniu czynnika militarnego do osiągania celów politycznych i strategicznych, często w ramach szerszej dyplomacji obronnej i bezpieczeństwa (Drab, 2018: 57–71).

11 Nauka z doświadczeń – koncepcja NATO dotycząca umiejętności wyciągania wniosków (*lesson learned*); ustrukturyzowany proces uczenia się na podstawie doświadczeń (sukcesów i porażek), tak aby poprawić przyszłe wyniki. Polega na ustalaniu i analizowaniu faktów, dzieleniu się spostrzeżeniami oraz wdrażaniu sprawdzonych zmian w celu zwiększenia skuteczności, wydajności i zmniejszenia ryzyka. Procesem tym zarządza Wspólne Centrum Analiz i Wyciągniętych Wniosków (JALLC), a w Polsce taką funkcję pełni Centrum Doktryn i Szkolenia Sił Zbrojnych RP (NATO, [s.a.]).

czyli gromadzi informacje, które płyną z toczących się konfliktów, ćwiczeń i operacji z wykorzystaniem sił zbrojnych, aby wypracować optymalne rozwiązania na przyszłość dla własnych wojsk. Po roku 2022 w związku z pełnoskalową wojną na Ukrainie kluczowym problemem stało się budowanie odporności (*resilience*) państw członkowskich NATO, głównie środowiska cywilnego, na wypadek kryzysu i wojny. W tym kontekście działania obejmują także ochronę dziedzictwa materialnego i niematerialnego; wcześniej zatem powinny zostać zidentyfikowane elementy kultury o istotnym znaczeniu dla tożsamości określonych społeczności i jednostek, które je tworzą. Ponadto powinny istnieć sformalizowane plany postępowania w zakresie ochrony owych elementów, w razie gdyby doszło do sytuacji zagrożenia mogącej skutkować niemożliwością ich zachowania (odtworzenia po konflikcie) lub przekazania kolejnym pokoleniom[12]. Z wojskowego punktu widzenia kwestia ochrony i ewakuacji dziedzictwa materialnego została dobrze uregulowana w międzynarodowym prawie humanitarnym konfliktów zbrojnych. Natomiast zupełnie nowym wyzwaniem jest ochrona dziedzictwa niematerialnego.

Resilience (odporność) w ujęciu NATO

Każdy kraj członkowski Sojuszu Północnoatlantyckiego musi być odporny, aby wytrzymać poważny wstrząs, taki jak klęska żywiołowa, awaria infrastruktury krytycznej, atak hybrydowy lub agresja zbrojna. W myśl tego założenia można zdefiniować odporność jako indywidualną i zbiorową zdolność do przygotowania się na wstrząsy i zakłócenia, przeciwstawiania się im, reagowania na nie i szybkiego wychodzenia z nich (powrotu do stanu sprzed kryzysu) oraz zapewnienia ciągłości działań Sojuszu. Gotowość cywilna jest centralnym filarem odporności sojuszników i głównym czynnikiem umożliwiającym zbiorową obronę NATO, które z kolei wspiera państwa w ocenie i wzmacnianiu tej gotowości (Tyślewicz, Kowal, 2024: 183). Przejawia się ona zagwarantowaniem nieprzerwanego funkcjonowania rządu i najważniejszych usług rządowych (na przykład podejmowania decyzji i komunikowania się z obywatelami w sytuacji kryzysowej) oraz ciągłości dostaw energii, posiadaniem planów awaryjnych na wypadek ewentualnych zakłóceń, zdolnością do skutecznego radzenia sobie z niekontrolowanym przemieszczaniem się ludzi i do eliminowania konfliktów między nim a rozmieszczeniem sił zbrojnych (w tym NATO), odpornymi zasobami żywności i wody

12 Wpływ konfliktu zbrojnego na dziedzictwo niematerialne obrazują losy między innymi społeczności menonickiej na Cyprze (jeśli chodzi o język sanna), Słowińców na Pomorzu czy Łemków w Karpatach.

(między innymi zabezpieczonymi przed zakłóceniami w dostawach i sabotażem), zdolnością do radzenia sobie z masowymi ofiarami i kryzysami zdrowotnymi, odpornymi cywilnymi systemami łączności oraz odpornymi systemami transportowymi (chodzi o zapewnienie siłom NATO możliwości szybkiego przemieszczania się na terytorium Sojuszu, a służbom cywilnym – korzystania z sieci transportowych nawet w sytuacji kryzysowej)[13].

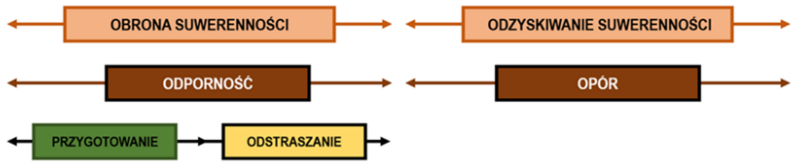
Według definicji CIMIC Centre of Excellence (CCOE) *resilience* to zdolność do przetrwania i odtworzenia struktury społecznej i infrastruktury (stanu pierwotnego) po wstrząsie, do przyjęcia („wchłonięcia") strat powstałych w rezultacie jego oddziaływania oraz do możliwie prędkiego i skutecznego przywrócenia sprawności funkcji, których działanie zostało zaburzone. W tym kontekście odporność należy traktować jako zdolność systemu. Cechami odpornego systemu są zatem stabilność, bezpieczeństwo, zmniejszone ryzyko porażki, umiejętność redukcji skutków zaburzeń oraz szybkie odzyskiwanie stanu sprzed kryzysu (CIMIC-COE, [s.a.] b).

Carl Folke ze Stockholm Resilience Centre uzupełnia powyższe techniczne definicje stwierdzeniem, że przetrwanie wstrząsu oznacza również zachowanie lub odbudowę własnej tożsamości (Folke, 2016). Ta z kolei jest ściśle związana z kulturą, a konkretnie z dziedzictwem niematerialnym i materialnym, na którym opiera się samoidentyfikacja jednostek w danej społeczności na poziomie lokalnym, krajowym lub ponadnarodowym (NID, [s.a.] c). Odporność w tym rozumieniu buduje się za pomocą realizacji działań w pięciu obszarach. Należą do nich:

1. Edukacja – obejmująca zarówno zagadnienia o istotnym znaczeniu dla przetrwania wspólnoty, na przykład tożsamość społeczeństwa, jak i proste instruowanie obywateli o praktycznych sposobach przetrzymania czasu kryzysu i wojny.
2. Identyfikacja i redukcja wrażliwości (*vulnerability*) – rozumiane jako określenie obszarów podatnych na wykorzystanie przez przeciwnika w celu osłabienia spójności społecznej oraz ustalenie sposobów ochrony tychże obszarów przed takim niebezpieczeństwem.
3. Identyfikacja możliwych zagrożeń zewnętrznych – rozwój potencjału państwa, który pozwoli odpowiednio wcześnie rozpoznać i nazwać zagrożenie oraz podjąć działania niezbędne do jego neutralizacji (ważna będzie tu również analiza sposobu, w jaki owo zagrożenie może wpłynąć na wrażliwe obszary krajowego środowiska operacyjnego).

13 Zgodnie z art. 3 Traktatu Północnoatlantyckiego odporność krajowa i zbiorowa stanowią niezbędną podstawę wiarygodnego odstraszania i obrony, a zatem mają zasadnicze znaczenie dla wysiłków NATO na rzecz ochrony społeczeństw, ludności i wspólnych wartości (NATO, 2024).

4. Planowanie – przeprowadzony z właściwym wyprzedzeniem proces ustalania i projektowania przedsięwzięć, które składają się na opór i warunkują jego efektywność, a także uwzględnienie ich w planach obronnych państwa.
5. Wzmocnienie relacji z krajami sojuszniczymi i partnerskimi oraz zwiększenie interoperacyjności mające na celu określenie sposobów odstraszania, również poprzez wzrost integracji lokalnych społeczności (z podkreśleniem nieopłacalności jakichkolwiek działań agresywnych, w tym prób dezintegracji owych grup) (Tyślewicz, Kowal, 2024: 179).



Ryc. 1. Odporność i opór w obronie narodowej

Źródło: R. Tyślewicz, T. Kowal, 2024, *„Polski Teatr Wojny" – Polska, Litwa, Łotwa, Estonia. Podatność na zagrożenia hybrydowe, geostrategia Niziny Północnoeuropejskiej i przygotowania do oporu wobec agresji ze wschodu*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 178.

Za wzorcowe można w tym zakresie uznać rozwiązania przyjęte w Estonii. Aby wzmocnić własne bezpieczeństwo, podjęła ona działania w pięciu współzależnych i wzajemnie wspierających się domenach. Są nimi: spójność społeczeństwa i odporność państwa, bezpieczeństwo gospodarcze i usługi krytyczne, bezpieczeństwo wewnętrzne i porządek publiczny, obrona militarna, współpraca międzynarodowa (Teperik, 2018). Na pierwszym miejscu stawiana jest spójność społeczeństwa, rozumiana jako fundament odporności państwa, a tym samym podstawa budowania odporności w pozostałych domenach. Owa spójność opiera się na dziedzictwie narodowym kraju, czyli między innymi na języku, tzw. kulturze wyższej i kulturze ludowej, religii, wspólnych wartościach i artefaktach materialnych związanych z tożsamością narodową. Zachowano też przestrzeń dla mniejszości etnicznych i ich tożsamości, tworzących na zasadzie mozaiki wspólną identyfikację na poziomie krajowym. Dotyczy to również na przykład mniejszości rosyjskiej posiadającej obywatelstwo estońskie, dla której przedstawicieli istnieje nawet możliwość służby w oddziałach obrony terytorialnej i organizacjach proobronnych (Yeryoma, 2025), mimo że jednoznacznie wskazuje się tam na zagrożenie ze strony wschodniego sąsiada – Federacji Rosyjskiej – i przypadki szpiegowania na jego potrzeby (The Baltic Sentinel, 2025).

Zagrożenia hybrydowe a antropologia kultury

Zagrożenia hybrydowe to metody, narzędzia i działania ukierunkowane na słabe punkty przeciwnika (obiektu ataku), mające doprowadzić do wzmocnienia własnych interesów i strategii oraz osiągnięcia celów za pomocą działań poniżej progu wojny i poniżej progu reakcji na poziomie państwowym (Rada UE, [s.a.]). Jako przykłady można wskazać tzw. inwazję zielonych ludzików na Krymie w 2014 roku[14] czy przypadki zrywania kabli podmorskich na Bałtyku przez chińskie jednostki handlowe (acz będące własnością prywatnych firm) w 2023 roku (Tyślewicz, 2025a: 20). Jeśli interesy i cele stosującego metody hybrydowe (agresora) nie zostaną osiągnięte, sytuacja może się przerodzić w wojnę hybrydową, w której znacznie wzrośnie rola armii oraz przemocy, w tym działań kinetycznych z użyciem broni i sił zbrojnych.

Aktualnie obszarem wykorzystywanym do stwarzania zagrożeń hybrydowych jest również lista dziedzictwa niematerialnego UNESCO (CGTN, 2024; Dżugaj, 2022). Zgodnie z definicją tego rodzaju zagrożeń słabe punkty (luki) mogą wynikać z pamięci historycznej lub jej narzuconej narracji (interpretacji), przepisów prawa, dawnych praktyk i zwyczajów lub ich kreowania, czynników geostrategicznych (obejmujących logistykę, geografię, zasoby naturalne, infrastrukturę), silnej polaryzacji społeczeństwa i dezintegracji wspólnot lokalnych, wad technologicznych, różnic ideologicznych itp.

W przypadku Polski przykładem tego typu działań realizowanych w obszarze kultury i dziedzictwa oraz wykorzystywanych przez Rosję jest dewastacja cmentarza żołnierzy radzieckich w Kaliszu. Wpisuje się ona w długi ciąg podobnych incydentów w tym mieście, który można przedstawić w postaci następującego kalendarium:

- jesień 2006 – dewastacje cmentarza żydowskiego (Money.pl, 2007);
- 4.09.2007 – następna dewastacja cmentarza żydowskiego (Interia, 2007);
- 3.04.2009 – kolejna dewastacja cmentarza żydowskiego (TVN24, 2009);
- 13.02.2015 – dewastacja cmentarza wojennego żołnierzy radzieckich (KMP w Kaliszu, 2015)[15];

14 „Zielone ludziki" – potoczne określenie uzbrojonych żołnierzy w zielonych, nieoznakowanych mundurach, którzy pojawili się na Krymie w 2014 roku podczas aneksji półwyspu przez Rosję i działali bez dystynkcji i możliwości identyfikacji. Później okazało się, że byli to członkowie rosyjskich sił specjalnych, a ich obecność poprzedziła zajęcie najważniejszych obiektów i przeprowadzenie „referendum".

15 Federacja Rosyjska domagała się wtedy formalnie podjęcia wyczerpujących środków, które będą mieć na celu „zapobieganie aktom wandalizmu w przyszłości, znalezienie i ukaranie sprawców. MSZ Rosji apelowało wówczas do polskich władz, aby publicznie i jednoznacznie potępiły »wojnę z pomnikami«, wyraźnie oświadczając, iż pomniki żołnierzy, którzy ocalili Polskę od nazizmu, są nietykalne" (AND, 2015a).

– 22.05.2015 – skandal na cmentarzu żydowskim (obsceniczne zdjęcia zamieszczone na Facebooku) (AND, 2015b; mn, 2015);
– 20.12.2015 – jeszcze jedna dewastacja cmentarza wojennego żołnierzy radzieckich (admin, 2015; AND, 2015a);
– 2.01.2016 – happening narodowców na cmentarzu wojennym żołnierzy radzieckich (Kurzyński, 2016);
– 10.02.2022 – dewastacja cmentarza żydowskiego (Walczak, 2022);
– 21.03.2022 – rozciągnięcie taśmy wokół pomnika żołnierzy radzieckich w Kaliszu (Jaros, 2022);
– 22.10.2022 – dewastacja cmentarza przy parafii ewangelicko-augsburskiej (Radio Poznań, 2022).

Kalisz w mentalności Rosjan ma szczególne znaczenie historyczne i do dziś pozostaje rozpoznawalnym miastem wchodzącym przed I wojną światową w skład dawnego Imperium Rosyjskiego, stanowi bowiem dowód zasięgu terytorialnego tego państwa na zachodzie (Tyślewicz, 2025c: 182). We współczesnej historiografii nadal przedstawiane są traumatyczne losy Kalisza z początku wspomnianego konfliktu i zniszczenie miasta przez wojska niemieckie. Mit krzywdy kaliskiej propaganda radziecka wykorzystała już podczas kolejnej wojny. Z okazji zajęcia Kalisza 23 stycznia 1945 roku, rozkazem Naczelnego Dowództwa Armii Czerwonej, mianem „kaliskiego" nazwano 16. Korpus Strzelecki oraz 708. Samodzielny Batalion Łączności. Dzień po zajęciu miasta wydarzenie to uczczono w Moskwie dwudziestoma salutami armatnimi z 224 dział (Dudarenko, Pieriecznіew, Elisejew, 1985: 285).

Nieprzypadkowe natężenie incydentów w Kaliszu w ostatnich latach, zwłaszcza na cmentarzu żołnierzy radzieckich, wykorzystuje obecnie propaganda rosyjska, przede wszystkim na użytek wewnętrzny. Podając przykłady nieuzasadnionych dewastacji w miejscu, które powszechnie identyfikują przeciętni Rosjanie, pobudza ona nastroje ksenofobiczne oraz demonizuje stronę polską i cały zachodni świat. Przedstawia go bowiem jako pozbawiony wartości i szacunku dla wysiłku wojennego i ofiar poniesionych przez Armię Czerwoną walczącą z nazizmem. W sposób zamierzony incydenty te korelują z pewnymi wydarzeniami związanymi z wojną na Ukrainie, których Rosja jest sprawcą.

Jednocześnie tworzy się podbudowę pod oficjalne działania dyplomatyczne (w postaci not dyplomatycznych) oraz podważanie skuteczności struktur państwa polskiego w zakresie dbania o porządek publiczny. Dewastacje i prowokacje na innych cmentarzach w tym samym mieście dodatkowo mają potęgować wyobrażenie o panującym w Polsce ksenofobicznym nastawieniu do wszystkich mniejszości i braku szacunku dla pomników historii. W zamierzeniu propagandystów powinno się to przekładać na pogorszenie wizerunku naszego kraju na arenie międzynarodowej, a w konsekwencji obniżyć wiarygodność jednego z głównych

orędowników wspierania Ukrainy w walce z agresją rosyjską[16]. Takie działania mogą również stanowić podstawę do interwencji zbrojnej Rosji w Polsce zgodnie z doktryną obowiązującą w tym państwie[17].

Podobne akcje mają miejsce nie tylko w naszym kraju, dochodzi do nich nawet poza Europą. Są one dostosowane do wydarzeń historycznych w danym regionie, ale łączą je prokomunistyczny kontekst i narracja antyzachodnia. Przykładem jest dewastacja pomnika w Melbourne w Australii poświęconego żołnierzom tego kraju poległym w czasie wojny w Wietnamie w latach 60. XX wieku (Wong, 2024: 179).

Modele analizy zagrożeń hybrydowych

W związku ze skokowym wzrostem natężenia zagrożeń hybrydowych w drugiej dekadzie XXI wieku, szczególnie po kryzysie krymskim z 2014 roku, podjęto liczne inicjatywy, których cel polega na stworzeniu modeli analitycznych służących do badania omawianych zjawisk. Również w Polsce powstały koncepcje takich wojskowo-akademickich narzędzi. Są to między innymi *hybrid threat analysis model* autorstwa Artura Dębczaka, Cezarego Pawlaka i Jarosława Keplina (Dębczak, Pawlak, Keplin, 2015: 51) oraz model „8 × P" autorstwa Dariusza Paździura i Radosława Tyślewicza (Tyślewicz, Paździur, 2015: 180–186).

Działania hybrydowe (i wywoływanie zagrożeń tego typu) służą między innymi dezintegracji społecznej i opierają się w znacznym stopniu na określonej interpretacji historycznej, sprzyjającej osiągnięciu zamierzonego celu. Tożsamość kulturowa (świadomość kulturowa i samoidentyfikacja) oraz reinterpretacja dziedzictwa materialnego i niematerialnego jest ważnym obszarem wywoływania i podsycania konfliktów za pomocą działań hybrydowych. Te ostatnie mogą być podejmowane zarówno na potrzeby wewnętrzne agresora, jak i na potrzeby światowej opinii publicznej – jako forma stwarzania pretekstu do działań ofensywnych lub osłabiania potencjalnego oporu.

16 Przykładem takiego przełożenia się owych działań na postrzeganie państwa polskiego jest sytuacja z 12 lutego 2015 roku, kiedy to prezydenci Ukrainy, Rosji i Francji oraz kanclerz Niemiec podpisali w Mińsku dokument mający doprowadzić do rozwiązania konfliktu zbrojnego na wschodzie Ukrainy. W pracach nad tym porozumieniem Polska nie brała udziału (Sobczyk, 2015: 52–54).

17 *Doktryna wojenna Federacji Rosyjskiej* obowiązuje od 2016 roku, a jej pkt 22 stanowi: „Federacja Rosyjska uważa za uprawnione wykorzystanie sił zbrojnych i innych wojsk i służb do odparcia agresji przeciwko niej i (lub) jej sojusznikom, wsparcia (przywrócenia) pokoju zgodnie z postanowieniem Rady Bezpieczeństwa ONZ oraz innych struktur bezpieczeństwa zbiorowego, jak również w celu zapewnienia ochrony swoich obywateli znajdujących się poza granicami Federacji Rosyjskiej" (BBN, [s.a.]).

W kontekście zagrożenia Polski ze strony Rosji terenem szczególnie narażonym na ataki hybrydowe są ziemie kiedyś wchodzące w skład Imperium Rosyjskiego (zaboru rosyjskiego i strefy wpływów ZSRR). Przykładowo cmentarze i pomniki żołnierzy radzieckich z okresu wojny stanowią element działań hybrydowych Rosji, które mają powodować w krajach postsowieckich destabilizację wewnętrzną oraz dezintegrację społeczną i terytorialną, a także budować podstawy do interwencji Rosji zgodnie z przywołaną już doktryną Federacji Rosyjskiej. Warto tu wspomnieć choćby o przeniesieniu pomnika w Tallinie w 2007 roku i starciach z Rosjanami w mieście (tzw. Brązowa Noc) będących następstwem owej akcji (Tyślewicz, 2025c: 181).

Niemniej dawne tereny czasowo znajdujące się pod panowaniem Rosji lub ZSRR nie są jedynymi miejscami, gdzie prowadzi ona tego typu działalność. Istotne okazują się również takie, które ze względów geograficznych lub historycznych mogą zostać wykorzystane do osłabienia współpracy sojuszniczej członków NATO oraz polityczno-ekonomicznej Unii Europejskiej lub nawet relacji sąsiadujących ze sobą państw. Z punktu widzenia Polski do miejsc, w których nakładają się na siebie wymienione czynniki (geograficzne, ekonomiczne, historyczne i polityczne), należy tzw. Brama Morawska – jeden z czterech punktów wejścia na Nizinę Północnoeuropejską (Tyślewicz, Kowal, 2024: 104).

Dlatego aby zapobiec sytuacji, gdy to agresor, sprawca zagrożeń hybrydowych, ma przewagę w przygotowaniu i realizacji omawianych działań, niezbędne są identyfikacja takich zagrożeń z wyprzedzeniem oraz świadome zarządzenie ryzykiem, pozwalające na odpowiednią komunikację z mediami i lokalną społecznością, a także na kontrnarrację. Obecnie tę możliwość daje stosowanie metod scenariuszowych[18], opartych na rzetelnej wiedzy oraz na wcześniej zidentyfikowanych najważniejszych elementach, które budują tożsamość lokalną, wpływają na samoidentyfikację i sprzyjają integracji wspólnot lokalnych lub umacnianiu ich odporności na działania dezintegracyjne przeciwnika. Jedną z takich metod jest program SSAB Sec Manager, opracowany w Polsce przez Stowarzyszenie Studiów i Analiz Bezpieczeństwa, dofinansowany z grantu EOG, a przeznaczony między innymi dla kadry instytucji kultury, muzeów i placówek edukacyjnych (SSAB, 2021). Na razie jednak z militarnego punktu widzenia pozostaje nierozwiązany problem, w jaki sposób chronić dziedzictwo niematerialne w strefie konfliktu.

18 Metody scenariuszowe – techniki zarządzania strategicznego i techniki prognostyczne służące do badania alternatywnych wizji przyszłości, aby przygotować organizację na różne warianty zdarzeń. Pozwalają identyfikować ryzyko i szanse oraz analizować czynniki (trendy) wewnętrzne i zewnętrzne, a w konsekwencji optymalizować decyzje podejmowane w niepewnym otoczeniu.

Dylematy ochrony dziedzictwa niematerialnego w czasie kryzysu i konfliktu

Ponieważ zdefiniowanie niematerialnego dziedzictwa jest stosunkowo nowym zagadnieniem w domenie prawa międzynarodowego, na forum UNESCO nie wypracowano do tej pory dyrektyw w zakresie jego ochrony w trakcie konfliktów zbrojnych. Nie powstały też jeszcze żadne wytyczne dla sił zbrojnych. W związku z powyższym w 2022 roku w Unii Europejskiej postanowiono zorganizować pierwszy kurs ochrony dziedzictwa niematerialnego podczas konfliktu i w okresie pokonfliktowym pod auspicjami European Security and Defence College (ESDC). Wyzwanie to podjęły dwie instytucje – Akademia Marynarki Wojennej z Polski oraz Akademia Bezpieczeństwa i Obrony z Cypru (ESDC, 2024: 1–4).

Inicjalnych wpisów na *Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości* dokonano w 2008 roku. Umieszczono tam wówczas 90 elementów dziedzictwa znajdujących się na liście tworzonej w ramach programu UNESCO „Arcydzieła ustnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości", który realizowano w latach 2001–2005. Lista dziedzictwa wymagającego pilnej ochrony oraz rejestr dobrych praktyk powstają sukcesywnie począwszy od 2009 roku. Obecnie ogółem na obie listy międzynarodowe jest wpisanych 849 elementów dziedzictwa w 157 krajach, z czego 90 (z 47 krajów) figuruje na *Liście obiektów niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymagających pilnej ochrony* (UNESCO, [s.a.] b). Naszego kraju dotyczy tylko 7 pozycji: szopkarstwo krakowskie (Polska, 2018 rok), kultura bartnicza (Polska i Białoruś, 2020 rok), tradycja dywanów kwietnych na procesje Bożego Ciała (Polska, 2021 rok), sokolnictwo (Arabia Saudyjska, Austria, Belgia, Chorwacja, Czechy, Francja, Hiszpania, Holandia, Irlandia, Katar, Kazachstan, Kirgistan, Maroko, Mongolia, Niemcy, Pakistan, Polska, Portugalia, Republika Korei, Słowacja, Syryjska Republika Arabska, Węgry, Włochy i Zjednoczone Emiraty Arabskie, 2021 rok), flisactwo (Austria, Czechy, Hiszpania, Łotwa, Niemcy i Polska, 2022 rok), polonez – tradycyjny taniec polski (Polska, 2023 rok), plecionkarstwo (Polska i Anglia, 2025 rok) (UNESCO, [s.a.] a). Na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego (NID, [s.a.] a) dokonano dotychczas 118 wpisów (na przykład w 2014 roku trafiło na nią rusznikarstwo artystyczne i historyczne – wyroby według tradycyjnej szkoły cieszyńskiej), a w krajowym rejestrze dobrych praktyk w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego widnieje 13 pozycji (NID, [s.a.] b).

Pierwsze regulacje dotyczące zasad ochrony dziedzictwa materialnego podczas wojny, utworzone w celu zabezpieczenia zbiorów muzeów, dzieł sztuki, bibliotek, kolekcji naukowych, obiektów związanych ze

sztuką i z nauką, zabytków itp., wywodzą się jeszcze z XIX wieku. Zapisy IV konwencji haskiej (Konwencja, 1907), zawierającej zasady i zwyczaje wojny lądowej, miały zapobiegać niszczeniu, zajmowaniu i grabieży dóbr kultury w trakcie oblężeń czy bombardowań oraz okupacji terenów wroga – dziedzictwo niematerialne w ogóle nie było wtedy otoczone ochroną. Dopiero w XXI wieku konwencja o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Konwencja, 2003) oraz konwencja o ochronie i promowaniu różnorodności form wyrazu kulturowego (Konwencja, 2005) stworzyły podstawy do szukania sposobów zabezpieczania i ratowania tego rodzaju dóbr w czasie wojny. Owa sytuacja wydaje się dziś o tyle zaskakująca, że właśnie okres XIX i XX wieku nacechowany był licznymi działaniami uderzającymi w dziedzictwo niematerialne i tożsamość kulturową. Wśród nich wymienić należy wynaradawianie (germanizację, rusyfikację itp.), przymusowe osadnictwo, migrację (także ze wsi do miast), czystki etniczne, przesiedlenia na dużą skalę, rosnące straty ludności cywilnej podczas wojen, industrializację czy zesłania na roboty przymusowe.

Również XXI wiek przynosi posunięcia związane bardziej z wymiarem niematerialnym niż z fizycznymi artefaktami przypisanymi danej zbiorowości oraz identyfikowanymi przez nią jako znaczące elementy własnej kultury. Dzieje się tak z uwagi na transformację paradygmatu współczesnych konfliktów – międzynarodowe działania zbrojne, założenia prowadzenia wojny hybrydowej oraz proces globalizacji i zmiany klimatyczne dekomponują dotychczasowe podstawy funkcjonowania społeczeństw. Przykład niech stanowi zatarg o wpisanie barszczu ukraińskiego na listę światowego dziedzictwa. Tradycja gotowania tej zupy, przekazywana z pokolenia na pokolenie, jest na Ukrainie obecna od stuleci. W roku 2022 sytuacja stała się jednak szczególna, bo w związku z toczącą się wojną można było zaobserwować, że Rosjanie próbują wymazać ukraińskie tradycje i ukraińską kulturę, o czym świadczy zachowanie władz okupacyjnych na zajętych terenach. Dlatego narodowa potrawa ukraińska została umieszczona na liście dziedzictwa UNESCO wymagającego pilnej ochrony (Kleiber, 2023). W efekcie rzeczniczka MSZ Rosji zarzuciła Ukraińcom „barszczowy ekstremizm", sugerując, że chcą oni zagarnąć tradycję gotowania tej zupy dla siebie (MP, 2022). Przykład ten ilustruje problemy wokół dziedzictwa niematerialnego związane z czasem wojny i kreowaniem narracji przez kraj agresora (Tyślewicz, 2025b: 254). Podniesiony zarzut jest natomiast nieprawdziwy, ponieważ wpisanie rzeczonej zupy lub innego wytworu na listę reprezentatywną nie ogranicza danego dziedzictwa do jednego kraju czy narodu – zgodnie z nazwą listy reprezentuje ono pewną wartość niematerialną, która może być wspólna dla kilku krajów czy regionów. Podobnie spławianie drewna rzekami w postaci doraźnych tratw zostało zgłoszone na ową

listę przez Austrię jako dziedzictwo nie tylko tego kraju, ale również Czech, Polski, Niemiec, Łotwy i Hiszpanii (UNESCO, [s.a.] c).

W świetle wniosków, jakie płyną z konfliktu na Ukrainie w kontekście zagrożeń dziedzictwa niematerialnego – na przykład w rezultacie zbrodni ludobójstwa, do których doszło między innymi w Buczy (Piechowska, Zaręba, 2022) – uzasadnione stało się opracowanie rozwiązań dotyczących jego ochrony w czasie konfliktu zbrojnego lub kryzysu i wykraczających poza wpisanie na listę krajową lub światową. Bezprecedensową inicjatywą w tym zakresie w Unii Europejskiej jest wzmiankowany już kurs, realizowany w ramach European Security and Defence College, pod tytułem *Protection of intangible heritage in armed conflict and the post-conflict period*, który został opracowany i przeprowadzony po raz pierwszy w roku 2023 w Larnace na Cyprze. Lokalizację wybrano nieprzypadkowo, ponieważ do dziś trwa tam misja pokojowa ONZ, a dziedzictwo niematerialne owego kraju jest umieszczone na światowej liście UNESCO (Tyślewicz, 2025b: 262).

Kurs obecnie składa się z czterech części, obejmujących definicje i podstawy prawne, analizę przypadków zachowania dziedzictwa niematerialnego przez lokalne społeczności w czasie konfliktu i pod okupacją, powiązania między tego rodzaju dziedzictwem a tzw. odpornością cywilną na działania przeciwnika (*resilience*), jak również uczestnictwo w warsztatach poświęconych wybranemu dziedzictwu niematerialnemu. Dodatkowo kursanci biorą udział w specjalnie stworzonej grze decyzyjnej dotyczącej wykorzystywania dziedzictwa kulturowego jako sfery prowadzenia działań militarnych (chociażby wówczas, gdy celowo niszczone są jego elementy). Ponadto uczestnicy pierwszej edycji mogli się zapoznać z cypryjskimi przykładami dziedzictwa włączonego na listę UNESCO, takimi jak Lefkaritika – ręcznie robiona koronka z miejscowości Lefkara, umieszczona na światowej liście w 2009 roku (tradycje koronkarskie sięgają tam co najmniej XVI wieku) – produkcja sera halloumi oraz ginący język Maronitów zwany sanna, będący unikatową, niepisaną wersją języka arabskiego[19]. Kursanci otrzymali przygotowane dla nich odznaki doradcy do spraw ochrony dziedzictwa niematerialnego (Tyślewicz, 2025b: 264).

Gromadzenie dobrych praktyk i budowanie sieci ekspertów ma stanowić podstawę wypracowania koncepcji zaleceń i rozwiązań w zakresie ochrony dziedzictwa niematerialnego w czasie wojny i okresie pokonfliktowym. Obecnie z punktu widzenia potrzeb sił zbrojnych realizujących

19 Język sanna (arabski cypryjski) – skrajnie zagrożony wymarciem język z grupy maronickiej, będący mieszanką arabskiego z aramejskim, używany przez około 800–1000 osób (głównie starszych) w Kormakitis. Jest to unikatowa, głównie ustna odmiana języka arabskiego, która po 1974 roku zaczęła zanikać w związku z przenosinami społeczności na południe i jej rozproszeniem (Apostolou, 2019).

działania wojenne należy pilnie określić możliwe do wdrożenia zasady ochrony owego dziedzictwa służące jego przetrwaniu. Pytanie, czy jedynym sposobem, aby je zabezpieczyć, jest zachowanie przy życiu ludzi związanych z danym dziedzictwem, a jeżeli tak, to ilu i w jakim wieku, pozostaje aktualnie główną osią debaty. Być może kluczem do rozwiązania problemu okaże się podział dziedzictwa niematerialnego na kategorie, gdyż na przykład rękodzieło wymaga zachowania mniejszej grupy ludzi (mistrz i uczeń), by mogło przetrwać i zostać przekazane przyszłym pokoleniom, niż język taki jak sanna, z uwagi na brak postaci pisanej wymaga on bowiem istnienia wielopokoleniowej społeczności, która będzie się nim posługiwać na co dzień (Tyślewicz, 2025b: 267).

Ten problem pozostaje otwarty. Choć ochrona dziedzictwa niematerialnego w czasie konfliktu stanowi tylko mały wycinek zagadnienia jego ochrony w globalizującym się świecie, to w sposób szczególny nabiera znaczenia ze względu na rosnące zagrożenie militarne w Europie i nie tylko, a także podejmowanie działań skierowanych przeciwko określonemu dziedzictwu kulturowemu oraz środowisku, które się nim zajmuje (między innymi etnologom i antropologom kultury), jak to miało miejsce w Górskim Karabachu w 2023 roku (Mkrtchyan, 2023).

Brama Morawska – lokalne dziedzictwo w dobie zagrożenia geostrategicznego

Brama Morawska od wieków jest kluczowym punktem, przez który przechodzi szlak handlowy z północy na południe Europy, i stanowi jedną z trzech geostrategicznych lądowych bram wejścia na obszar Niziny Północnoeuropejskiej (obok Smoleńskiej, Przemyskiej i Cieśnin Bałtyckich). Droga wiodła tam już za czasów Imperium Rzymskiego, czyli ponad dwa tysiące lat temu. Tamtędy przechodził Szlak Bursztynowy, którym dostarczano do cesarstwa między innymi bursztyn, a eksportowano wyroby miedziane i ozdoby (I.S., 2019). Potwierdzają to rzymskie artefakty i budowle odkrywane systematycznie na terytorium Polski, między Bramą Morawską a południowym wybrzeżem Bałtyku (Deja, 2018; Niemkiewicz, Hoffmann, 2018). Brama Morawska jest nie tylko drogą lądową, ale również działem wodnym Morza Bałtyckiego, do którego uchodzi przez Odrę rzeka Olza, i Morza Czarnego, do którego przez Dunaj uchodzi rzeka Beczwa – obie mające swój bieg w owej bramie (Tyślewicz, Kowal, 2024: 104). W związku z powyższym jeszcze w XX wieku planowano połączenie dorzeczy obu mórz i utworzenie śródlądowej drogi wodnej dzięki budowie kanału Dunaj–Odra–Łaba. Projekt na razie nie doszedł do skutku (Gospodarka Morska, 2023).

Podobnie jeśli chodzi o drogi dla transportu kołowego i kolejowego, Brama Morawska odgrywa strategiczną rolę w komunikacji Północ–Południe w Europie. Biegnąca z północy Polski (od Gdańska) autostrada A1, nazwana Amber One, dociera przez tę bramę do Czech, gdzie przez Bohumin ma dalej połączenia do Ołomuńca, Brna, Wiednia oraz Bratysławy, a następnie w kierunku krajów południowej Europy. Wspomniany Bohumin jest również bardzo istotnym węzłem kolejowym – przebiegają przez niego linie kolejowe, które łączą Czechy ze Słowacją i z Polską. Połączenie kolejowe Wiednia i Krakowa przechodzące przez Bramę Morawską nazwane zostało jeszcze w XIX wieku Koleją Północną Cesarza Ferdynanda. Z Bohumina odchodzą także pociągi w kierunku centralnej części Czech oraz do Austrii, Niemiec i na Węgry, ponadto stacja ta obsługuje bezpośrednie połączenia z Gdyni do Wiednia (Tyślewicz, Kowal, 2024: 105).

Brama Morawska stanowiła też od wieków swoisty pomost dla wpływów kulturowych i politycznych. Z jednej strony władcy z południa podbijali obszary i ludność Niziny Północnoeuropejskiej lub oddziaływali na nie politycznie. Z drugiej strony dynastie Piastów i Jagiellonów tą samą drogą starały się rozszerzać swoje wpływy na południe Europy. Mowa na przykład o obsadzeniu na tronie czeskim Władysława II Jagiellończyka czy próbie powstrzymania Turków na Bałkanach przez wojska pod przywództwem kolejnego przedstawiciela tego rodu, Władysława III, zabitego w bitwie pod Warną w 1444 roku. Omawianego typu działania są najbardziej widoczne w dziejach Śląska, który z powodu geostrategicznego znaczenia Bramy Morawskiej był obszarem wzmożonej rywalizacji militarno-politycznej Czech, Polski, Niemiec i Austrii w ciągu całego tysiąclecia.

Rola Bramy Morawskiej nie zakończyła się więc w średniowieczu – po chrześcijaństwie przechodziły przez nią na obszar Niziny Północnoeuropejskiej nowe idee, między innymi husyckie, protestanckie oraz oświeceniowe, w tym Jana Amosa Komenskiego[20]. Tą samą drogą latem 1683 roku Jan III Sobieski szedł z odsieczą dla Wiednia. Zarówno podczas wojen śląskich w XVIII stuleciu, wskutek których znaczna większość Śląska dostała się pod panowanie Prus, jak i z perspektywy armii Napoleona w wieku XIX także pełniła ona bardzo istotną funkcję ze względów komunikacyjnych (Tyślewicz, Kowal, 2024: 106).

20 Jan Amos Komenský (1592–1670) – jeden z najwybitniejszych pedagogów, nazywany ojcem pedagogiki nowożytnej. Po klęsce Czechów pod Białą Górą w 1627 roku jako członek wspólnoty braci czeskich opuścił Czechy i udał się do Polski, do Leszna, gdzie objął obowiązki nauczyciela i zastępcy rektora w szkole magnackiego rodu Leszczyńskich. Aby ułatwić dzieciom naukę, przystąpił do opracowywania odpowiednich podręczników, między innymi do języków obcych. Próbował stworzyć wspólny język na bazie czeskiego i polskiego.

Wiek XX przyniósł ponowną rywalizację o kontrolę nad Bramą Morawską pomiędzy Czechosłowacją a Polską, odradzającymi się po okresie państwowego niebytu. Rywalizacja ta miała w minionym stuleciu cztery epizody militarne – w latach 1919, 1938, 1945 i 1968 – po dwa z udziałem sił zbrojnych każdej ze stron w roli agresora. Historyczne źródło konfliktu dotyczy terenów położonych w obszarze bramy, między Olzą a Odrą – tzw. Zaolzia, będącego częścią Śląska Cieszyńskiego. Wejście obydwu krajów do NATO i UE oraz geostrategiczne znaczenie bramy dla całego regionu, w tym tranzytu towarów i współpracy politycznej na linii Północ–Południe, spowodowały, że rywalizacja została zastąpiona kooperacją i intensyfikacją wykorzystania omawianego obszaru w ramach szerszej, unijnej perspektywy oraz dodatkowo inicjatywy Trójmorza. Otwarło to w XXI wieku nowy rozdział w dziejach dla obu państw i samej Bramy Morawskiej, czego najlepszymi dowodami są tranzyt towarów oraz wspólne stanowisko Polski i Czech w sprawie wojny na Ukrainie (Tyślewicz, Kowal, 2024: 107).

Rejon Bramy Morawskiej jest zatem geostrategicznie kluczowy ze względów geograficznych, militarnych i ekonomicznych. Jest też bogaty kulturowo i etnicznie, o czym świadczą między innymi występowanie tam gwary laskiej, gwar śląskich i gwary morawskiej[21], tradycje Górali śląskich[22], kuchnia regionalna czy Święto Trzech Braci[23]. Należy ponadto pamiętać o istnieniu mniejszości polskiej po czeskiej stronie Bramy Morawskiej[24]. Znaczenie omawianego miejsca nie zmienia się w ciągu

21 Gwary zwanej laską używa się na Śląsku Opawskim, w wąskim pasie zachodniego Śląska Cieszyńskiego, na Górnym Śląsku aż do Baborowa i Raciborza i w północno-wschodnim klinie Moraw, w okolicach miast Frensztat, Štramberk, Místek i Frydlant (Wicherkiewicz et al., [s.a.]; Winiarska, 2010).

22 Górale śląscy – grupa etnograficzna ludności polskiej, zamieszkująca w znacznej części Beskid Śląski, między innymi Ustroń, Wisłę, Istebną i Jabłonków. Jej pierwotnym zajęciem było pasterstwo, lecz w XIX wieku popyt na drewno spowodował zalesianie pastwisk i ograniczanie swobody wypasów przez władze austriackie. Obecnie gospodarka pasterska stanowi przeszłość, a tradycyjne stroje zakładane są tylko od święta. Często można jednak usłyszeć gwarę mieszkańców Beskidu Śląskiego, która nosi sporo cech staropolskich zarówno w słownictwie, jak i w wymowie. Wpływ na gwarę góralską miał język osadników wołoskich (wprowadzili oni nazewnictwo związane z szałaśnictwem) oraz Niemców (nazewnictwo związane z gospodarką leśną).

23 Święto Trzech Braci – doroczne czerwcowe święto rozdzielonych granicą Cieszyna i Czeskiego Cieszyna. Upamiętnia ono legendę o założeniu miasta przez rodzeństwo: Bolka, Leszka i Cieszka. Wydarzenie obejmuje trzy dni koncertów, jarmarków i wspólnej zabawy po obu stronach Olzy.

24 Polska mniejszość na Zaolziu – społeczność żyjąca w części Śląska Cieszyńskiego położonej od 1920 roku w granicach Czech, licząca około 27–30 tysięcy osób (według spisów z 2011 i 2021 roku), kultywująca tożsamość poprzez sieć szkół, polskojęzyczne media (na przykład „Głos") oraz organizacje takie jak Polski Związek Kulturalno-Oświatowy czy Kongres Polaków w Republice Czeskiej. Społeczność ta w przeszłości zmagała się z narzuconą jej asymilacją, ale pozostaje aktywna kulturalnie i społecznie.

wieków, a społeczności żyjące na jego obszarze kształtowały swoją tożsamość pod wpływem licznych wydarzeń historycznych, które mogą współcześnie stanowić podłoże zarówno do stwarzania zagrożeń hybrydowych, jak i do budowania odporności, integracji i współpracy. Przykładem na to, że relacje międzynarodowe w rejonie pomimo strategicznego zbieżnego kierunku ulegają zakłóceniom spowodowanym partykularnymi interesami, jest chociażby spór o kopalnię „Turów" (Demagog, 2021).

Używanie faktów historycznych do wywoływania wzajemnych animozji oraz wykorzystywanie lokalnego dziedzictwa kulturowego będzie zależeć od intencji podmiotu, który chce za ich pomocą osiągnąć swoje zamiary, posługując się odpowiednią narracją i przekonując do niej określone grupy w regionie (odbiorca wewnętrzny) lub spoza niego (odbiorca zewnętrzny). Dlatego celem odziaływania przeciwnika i przedmiotem zainteresowania sił własnych będą zarówno elementy dziedzictwa niematerialnego, jak i środowisko jego badaczy (antropologów kultury, etnologów) oraz ci przedstawiciele lokalnych społeczności, którzy są jego depozytariuszami i liderami przedsięwzięć z nim związanych (na przykład organizatorami festiwali czy kursów).

Podsumowanie

Reasumując przedstawione wyniki badań, można stwierdzić, że tożsamość kulturowa jako część dziedzictwa niematerialnego stanowi istotny czynnik budowania odporności sektora cywilnego na wypadek kryzysu lub wojny. W interesującym nas kontekście jest ona jednocześnie fundamentem zdolności państw NATO do reagowania kryzysowego, w tym obrony przed agresją zbrojną lub zagrożeniami hybrydowymi. Z perspektywy militarnej ochrona dziedzictwa niematerialnego pozostaje obecnie wyzwaniem dla państw członkowskich zarówno Unii Europejskiej, jak i Sojuszu Północnoatlantyckiego, ponieważ w prawie międzynarodowym brakuje regulacji poświęconych ochronie tego typu dziedzictwa. Niemniej istnieją historyczne dobre praktyki, które mogą stanowić punkt wyjścia przyszłych wytycznych dla sił zbrojnych.

Na poziomie UE podjęto dotychczas jedną inicjatywę mającą doprowadzić do wypracowania rozwiązań w domenie bezpieczeństwa, jest to więc dopiero początek drogi. Pierwszoplanowym zadaniem wydaje się teraz identyfikacja dziedzictwa oraz jego najważniejszych depozytariuszy i badaczy w każdym regionie Wspólnoty. Z tego powodu wszelkie badania etnologiczne będą cennym zasobem dla działań sojuszniczych w okresie poprzedzającym potencjalny konflikt zbrojny i w jego trakcie, a później także dla administracji. Mogą bowiem posłużyć jako podstawa przywracania „żywego" dziedzictwa sprzed kryzysu w fazie

odzyskiwania stanu poprzedzającego wstrząs. Z tych samych powodów zasoby ludzkie oraz zgromadzona wiedza będą celem działań sił ewentualnego agresora. Stwarza to różne zagrożenia (ryzyka) dla osób zajmujących się określonymi elementami tożsamości kulturowej regionów o kluczowym, ponadregionalnym znaczeniu. Jednym z takich miejsc jest obszar Bramy Morawskiej.

Potwierdzono zatem tezę postawioną na wstępie, że zdolność do zachowania tożsamości jest warunkiem *sine qua non* przetrwania dziedzictwa narodowego jako całości, będącego zarazem niezbędną składową budowania odporności (*resilience*) sfery cywilnej na wypadek kryzysu lub konfliktu. Szczególnie chodzi tu o czasową okupację części terytorium państwa przez siły przeciwnika lub próby destabilizacji punktów węzłowych, takich jak Brama Morawska na granicy polsko-czeskiej. Nieodzowne wydaje się w związku z tym podjęcie działań mających na celu zwiększenie świadomości zarówno depozytariuszy dziedzictwa niematerialnego, jak i naukowców oraz lokalnych władz na temat roli regionalnej tożsamości kulturowej we wzmacnianiu odporności sektora cywilnego, we współpracy ponadgranicznej i w integracji europejskiej.

Istotnym elementem tych działań powinno być włączenie badaczy i miejscowych liderów do systemowej współpracy z wojskiem, między innymi w ramach CIMIC. Należy też uwzględnić ich w ogólnokrajowym systemie mobilizacyjnym, aby zapobiec niewłaściwemu wykorzystaniu zasobów ludzkich w czasie konfliktu. Zdaniem autora kadra naukowa, studenci etnologii oraz wybrani przedstawiciele depozytariuszy, mający wpływ na dziedzictwo, a więc i na tożsamość lokalnych wspólnot, powinni stanowić trzon doradców jednostek, które zajmują się działaniami niekinetycznymi. W zależności od stopnia formalizacji owej współpracy zostaną oni objęci ochroną prawa międzynarodowego przysługującą członkom sił zbrojnych (w przypadku mobilizacji jako przeszkolona rezerwa z nadanym stopniem, specjalnością wojskową i przydziałem mobilizacyjnym) lub pozostaną grupą objętą jedynie ochroną przypisaną ludności cywilnej. Ten drugi wariant nie będzie skutecznym zabezpieczeniem przed możliwymi działaniami przeciwnika polegającymi na wywieraniu wpływu, zastraszaniu czy pozyskiwaniu (w celu uwiarygodnienia określonej narracji okupanta) lub nawet selektywnej eliminacji. Przykłady takich działań obserwowano już choćby w Górskim Karabachu[25], a kazus list proskrypcyjnych jest w Polsce dobrze znany

25 Chodzi o sprawę dewastacji cmentarza ormiańskiego w Dżulfie w 2005 roku przez wojska azerskie oraz zmuszenie do emigracji i naciski na biskupa Topouziana, który dokumentował zniszczenia. Z konfliktem wiążą się też ślady procederu o charakterze korupcyjnym – przyjmowania funduszy od Azerów przez dyrektor generalną UNESCO Irinę Bokową. Według strony armeńskiej było to przyczyną braku reakcji tej organizacji

z działalności niemieckiej w okresie wojny (między innymi ze zbrodni ludobójstwa na inteligencji polskiej w Piaśnicy)[26].

Badania nad dziedzictwem niematerialnym i tożsamością kulturową z perspektywy obecnych i przyszłych konfliktów stają się działalnością o potencjalnym podwójnym zastosowaniu: zarówno cywilnym, jak i obronnym. Stawia to całą dziedzinę wiedzy etnologicznej w zupełnie nowej sytuacji z punktu widzenia budowania odporności cywilnej i obrony państwa. Powinno to też skutkować w najbliższych latach możliwością finansowania wybranych badań z tego zakresu ze środków MON oraz odpowiednimi rozwiązaniami systemowymi w ramach mobilizacji Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej.

Bibliografia

admin, 2015, *Kolejna dewastacja na Cmentarzu Żołnierzy Radzieckich*, Fakty Kaliskie, 21.12, https://www.faktykaliskie.info/artykul/8050,kolejna-dewastacja-na-cmentarzu-zolnierzy-radzieckich-zdjecia [dostęp: 11.03.2025].

AND, 2015a, *Cmentarz żołnierzy radzieckich w Kaliszu ponownie zdewastowany*, Kalisz. Nasze Miasto, 21.12, https://kalisz.naszemiasto.pl/cmentarz-zolnierzy-radzieckich-w-kaliszu-ponownie/ar/c1-3605656 [dostęp: 11.03.2025].

AND, 2015b, *Skandal na kaliskim cmentarzu żydowskim*, „Głos Wielkopolski" [online], 22.05, https://gloswielkopolski.pl/skandal-na-kaliskim-cmentarzu-zydowskim-zdjecia/ar/3872645#:~:text=Rozstrzelano%20tam%20326%20Polak%C3%B3w.,i%20z%C5%820%C5%BCenie%20zawiadomienia%20do%20prokuratury [dostęp: 11.03.2025].

Apostolou N., 2019, *Sanna: A language written for the first time*, BBC, 15.02, https://www.bbc.co.uk/travel/article/20190214-sanna-a-language-written-for-the-first-time [dostęp: 12.03.2025].

The Baltic Sentinel, 2025, *24-year-old Russian-speaking Estonian Defense League member, also a recent Russian orthodox convert, unmasked as FSB spy*, 8.10, https://balticsentinel.eu/8338995/24-year-old-russian-speaking-estonian-defense-league-member-also-a-recent-russian-orthodox-convert-unmasked-as-fsb-spy [dostęp: 14.12.2025].

na działania Azerbejdżanu polegające na niszczeniu dziedzictwa kulturowego i reinterpretacji historii regionu.

26 Zbrodnia piaśnicka – egzekucje przeprowadzone przez Niemców w Lasach Piaśnickich w październiku i listopadzie 1939 roku. Rozstrzelano około 12 tysięcy Polaków z Gdyni, Wejherowa i Pucka oraz z powiatu kartuskiego i Gdańska. Osoby te zostały aresztowane w ramach operacji „Tannenberg", „Saüberungsaktion", „Intelligenzaktion" (akcji przeciw inteligencji polskiej) i figurowały na listach proskrypcyjnych opracowanych przed wojną. Niemcy zamordowali wówczas wielu księży, nauczycieli, kupców, osoby prowadzące działalność polityczną, społeczną i oświatową, między innymi błogosławioną s. Alicję Kotowską.

BBN, [s.a.], *Doktryna wojenna Federacji Rosyjskiej*, Biuro Bezpieczeństwa Narodowego, https://www.bbn.gov.pl/ftp/dok/01/DoktrynaFederacjiRosyjskiej.pdf [dostęp: 14.03.2025].

Beljan R., 2013, *Afghanistan: Lessons learned from an ISAF perspective*, Small Wars Journal, 30.05, https://archive.smallwarsjournal.com/jrnl/art/afghanistan-lessons-learned-from-an-isaf-perspective#:~:text=%E2%80%9CIn%20war%20amongst%20the%20people%20the%20strategic,and%20thereby%20win%20the%20trial%20of%20strength.%E2%80%9D [dostęp: 14.03.2025].

CGTN, 2024, *Nowe pozycje z Chin na liście UNESCO*, China Global Television Network, 6.12, https://polish.cri.cn/2024/12/06/ARTI1733452651521517 [dostęp: 14.03.2025].

CIMIC-COE, [s.a.] a, *Civil-military cooperation*, https://www.cimic-coe.org/cimic/#:~:text=Civil%2Dmilitary%20Cooperation%20(CIMIC),executing%20all%20Alliance%20military%20operations [dostęp: 13.03.2025].

CIMIC-COE, [s.a.] b, *Handbook: Resilience*, https://www.cimic-coe.org/handbook-entries/welcome-to-the-cimic-handbook/vii-resilience/ [dostęp: 14.03.2025].

Deja M., 2018, *Sensacyjne odkrycie archeologów. Rzymscy legioniści obecni 2 tys. lat temu na Kujawach*, WP Wiadomości, 26.04, https://wiadomosci.wp.pl/sensacyjne-odkrycie-archeologow-rzymscy-legionisci-obecni-2-tys-lat-temu-na-kujawac-6245302507071105a [dostęp: 14.03.2025].

Demagog, 2021, *Kopalnia Turów: wyjaśniamy sytuację po decyzji TSUE*, 26.05, https://demagog.org.pl/analizy_i_raporty/kopalnia-turow-wyjasniamy-sytuacje-po-decyzji-tsue/ [dostęp: 14.03.2025].

Dębczak A., Pawlak C., Keplin J., 2015, *Analityczny model oceny hybrydowości współczesnych konfliktów*, „Zeszyty Naukowe AON", nr 2 (99), s. 44–60.

Drab L., 2018, *Defence diplomacy – an important tool for the implementation of foreign policy and security of the state*, „Security and Defence", vol. 20, no. 3, s. 57–71, https://doi.org/10.5604/01.3001.0012.5152.

[Dudarenko M.L., Pieriecznіew J.G., Elisejew W.T.] Дударенко М.Л., Перечнев Ю.Г., Елисеев В.Т., 1985, *Освобождение городов: Справочник по освобождению городов в период Великой Отечественной войны 1941–1945*, Москва, Воениздат.

Dyner A.M., 2022, *Kryzys graniczny jako przykład działań hybrydowych*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2.02, https://www.pism.pl/publikacje/kryzys-graniczny-jako-przyklad-dzialan-hybrydowych [dostęp: 12.03.2025].

Dżugaj B., 2022, *Hanbok niezgody. Co się kryje za kolejnym przywłaszczeniem kulturowym Chin?*, Reset Obywatelski, 13.02, https://resetobywatelski.pl/hanbok-niezgody-co-sie-kryje-za-kolejnym-przywlaszczeniem-kulturowym-chin/ [dostęp: 14.03.2025].

ESDC, 2024, *The protection of intangible heritage in armed conflict and the post-conflict period course*, European Security and Defence College, https://esdc.europa.eu/enlistapi/Annex%20A_Admin%20instructions%20+%20B_Programme%20_Protection%20on%20intangible%20cultural%20heritage_%20Poland_%2026-29%20June%202024.pdf [dostęp: 14.03.2025].

Foliant Y., 2015, *Cultural property protection makes sense: A way to improve your mission*, 1st ed., Civil-Military Cooperation Centre of Excellence,

dostępny w bazie: https://theblueshield.org/download/military-cpp-reports-and-documents/ [dostęp: 17.03.2025].
Folke C., 2016, *Resilience (republished)*, „Ecology and Society", vol. 21, no. 4, article 44, https://doi.org/10.5751/ES-09088-210444.
Gospodarka Morska, 2023, *Czechy zrezygnowały z budowy kanału Dunaj–Odra–Łaba*, 8.02, https://www.gospodarkamorska.pl/czechy-zrezygnowaly-z-budowy-kanalu-dunaj-odra-laba-69248#:~:text=Czechy%20zrezygnowa-%C5%82y%20z%20budowy%20kana%C5%82u%20Dunaj-Odra-%C5%81aba [dostęp: 21.03.2025].
Ignaciuk A., 2016, *NATO i UE wobec zagrożeń hybrydowych – nowe otwarcie we wzajemnej współpracy?*, „Bezpieczeństwo Narodowe", nr 1/4, s. 85–98, https://www.bbn.gov.pl/ftp/dok/03/37-40_KBN_Ignaciuk.pdf [dostęp: 12.03.2025].
Interia, 2007, *Zdewastowali żydowski cmentarz*, 4.09, https://wydarzenia.interia.pl/wielkopolskie/news-zdewastowali-zydowski-cmentarz,nId,1312641 [dostęp: 11.03.2025].
I.S., 2019, *Szlak Bursztynowy – wyprawy po „złoto Północy"*, Surowce-Naturalne.pl, 6.12, https://surowce-naturalne.pl/szlak-bursztynowy-wyprawy-po-zloto-polnocy/ [dostęp: 21.03.2025].
Jaros J., 2022, *W Kaliszu radni chcą zdjąć czerwone gwiazdy oraz sierpy i młoty z grobów radzieckich żołnierzy*, Kalisz. Wyborcza.pl, 31.03, https://kalisz.wyborcza.pl/kalisz/7,181359,28286379,likwidacji-sowieckich-symboli-na-cmentarzu-zolnierzy-radzieckich.html [dostęp: 11.03.2025].
Kleiber M., 2023, *Barszcz ukraiński wpisany na listę dziedzictwa UNESCO*, Wszystko, Co Najważniejsze, 30.03, https://wszystkoconajwazniejsze.pl/pepites/barszcz-ukrainski-wpisany-na-liste-dziedzictwa-unesco/ [dostęp: 10.03.2025].
KMP w Kaliszu, 2015, *67-latek sprawcą dewastacji cmentarza*, Komenda Miejska Policji w Kaliszu, 16.02, https://kalisz.policja.gov.pl/wl7/aktualnosci/160722,67-latek-sprawca-dewastacji-cmentarza.html [dostęp: 11.03.2025].
Konwencja dotycząca praw i zwyczajów wojny lądowej, sporządzona w Hadze dnia 18 maja 1907 r. (Dz.U. 1927, nr 21, poz. 161).
Konwencja UNESCO w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 20 października 2005 r. (Dz.U. 2007, nr 215, poz. 1585).
Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. (Dz.U. 2011, nr 172, poz. 1018).
Koziej S., 2015, *Agresja poniżej progu wojny (agresja podprogowa)*, strona prywatna Stanisława Kozieja, https://koziej.pl/wp-content/uploads/2015/11/Agresja-podprogowa.pdf [dostęp: 12.03.2025].
Kurzyński A., 2016, *Kaliscy Patrioci i ONR zorganizowali happening na cmentarzu żołnierzy radzieckich*, Kalisz. Nasze Miasto, 2.01, https://kalisz.naszemiasto.pl/kaliscy-patrioci-i-onr-zorganizowali-happening-na-cmentarzu/ar/c1-3613688 [dostęp: 11.03.2025].
Leżoń J., Bojarczuk M., Traciak J., 2025, *Znaczenie działań niekinetycznych w nowoczesnych siłach zbrojnych*, „Polityka i Społeczeństwo", t. 23, nr 1, s. 174–190, https://doi.org/10.15584/polispol.2025.1.10.
Mkrtchyan M., 2023, *Konstantin Zatulin: Azerbaijan is interested in soonest elimination of concept of Nagorno-Karabakh, even in its geographical form*,

ArmInfo, 16.08, https://arminfo.info/full_news.php?id=78121&lang=3 [dostęp: 14.03.2025].
mn, 2015, *Robiły seksi fotki na cmentarzu żydowskim. Prokuratura: Nie doszło do przestępstwa*, „Fakt" [online], 17.07, https://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/poznan/robily-seksi-fotki-na-cmentarzu-zydowskim-prokuratura-nie-doszlo-do-przestepstwa/3l926y9 [dostęp: 11.03.2025].
Money.pl, 2007, *Kalisz: Ujęto sprawcę dewastacji na cmentarzu żydowskim*, 25.01, https://www.money.pl/archiwum/wiadomosci_agencyjne/pap/artykul/kalisz;ujeto;sprawce;dewastacji;na;cmentarzu;zydowskim,226,0,218338.html [dostęp: 11.03.2025].
MP, 2022, *Rosja oskarżała Ukrainę o przywłaszczenie tego dania. Barszcz ukraiński na liście UNESCO*, Salon24, 1.07, https://www.salon24.pl/newsroom/1236779,rosja-oskarzala-ukraine-o-przywlaszczenie-tego-dania-barszcz-ukrainski-na-liscie-unesco [dostęp: 12.03.2025].
NATO, [s.a.], *NATO Lessons Learned Portal*, https://www.act.nato.int/activities/nato-lessons-learned-portal/ [dostęp: 12.03.2025].
NATO, 2007, *Allied joint doctrine for psychological operations*, AJP-3.10.1(A), https://info.publicintelligence.net/NATO-PSYOPS.pdf [dostęp: 12.03.2025].
NATO, 2024, *Resilience, civil preparedness and Article 3*, 13.11, https://www.nato.int/en/what-we-do/deterrence-and-defence/resilience-civil-preparedness-and-article-3 [dostęp: 13.03.2025].
NID, [s.a.] a, *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, Narodowy Instytut Dziedzictwa, https://niematerialne.nid.pl/krajowa-lista-niematerialnego-dziedzictwa-kulturowego/ [dostęp: 12.03.2025].
NID, [s.a.] b, *Krajowy rejestr dobrych praktyk w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, Narodowy Instytut Dziedzictwa, https://niematerialne.nid.pl/niematerialne-dziedzictwo-kulturowe/krajowy-rejestr-dobrych-praktyk/ [dostęp: 13.03.2025].
NID, [s.a.] c, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*, Narodowy Instytut Dziedzictwa, https://niematerialne.nid.pl/ [dostęp: 13.03.2025].
Niemkiewicz P., Hoffmann K., 2018, *W Rewie odkryto chatę rzymską z I w. p.n.e. Archeologiczny rarytas w gminie Kosakowo*, „Nowości. Dziennik Toruński" [online], 13.04, https://nowosci.com.pl/w-rewie-odkryto-chate-rzymska-z-i-w-pne-archeologiczny-rarytas-w-gminie-kosakowo-zdjecia/ar/13093121 [dostęp: 14.03.2025].
Piechowska M., Zaręba S., 2022, *Masakra w Buczy. Rosyjskie zbrodnie na Kijowszczyźnie*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 5.04, https://www.pism.pl/publikacje/masakra-w-buczy-rosyjskie-zbrodnie-na-kijowszczyznie [dostęp: 12.03.2025].
Rada UE, [s.a.], *Zagrożenia hybrydowe*, https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/hybrid-threats/ [dostęp: 14.12.2025].
Radio Poznań, 2022, *Wandale niszczyli nagrobki i otwierali groby. Będą fotopułapki*, Radio Kielce, 12.10, https://radiokielce.pl/970547/radio-poznan-wandale-niszczyli-nagrobki-i-otwierali-groby-beda-fotopulapki/ [dostęp: 11.03.2025].
Sobczyk K., 2015, *Konflikt na Ukrainie – porażka czy szansa dla Wspólnej Polityki Bezpieczeństwa i Obrony UE?*, „Bezpieczeństwo Narodowe", nr 1 (33),

s. 37–60, https://www.bbn.gov.pl/ftp/dok/03/SOBCZYK_33-2015.pdf [dostęp: 14.03.2025].
SSAB, 2021, *SSABSecManager*, Stowarzyszenie Studiów i Analiz Bezpieczeństwa, https://ssab.org.pl/pl/ssabsecmanager [dostęp: 14.03.2025].
Stadler Ch., 2024, *Cultural heritage and its value for the future of Europe*, prezentacja w ramach kursu ochrony dziedzictwa pod auspicjami ESDC, Krems (Austria) [zbiory prywatne autora].
Środa K., Chmielewski K., 2024, *Odpowiedź na artykuł „Operacje informacyjne w ramach komunikacji strategicznej elementem bezpieczeństwa państwa" autorstwa Mateusza Czekały i Grzegorza Parola*, „Alcumena. Pismo interdyscyplinarne", nr 2 (18), s. 57–77, http://doi.org/10.34813/psc.2.2024.5.
Teperik D., 2018, *Estonia: Disinformation resilience index*, Ukrainian Prism, 31.07, https://prismua.org/en/english-estonia-disinformation-resilience-index/ [dostęp: 14.03.2025].
TVN24, 2009, *Zdewastowano cmentarz żydowski w Kaliszu*, 3.04, https://tvn24.pl/polska/zdewastowano-cmentarz-zydowski-w-kaliszu-ra91339-ls3727754 [dostęp: 11.03.2025].
Tyślewicz R., 2025a, *Bałtyk – strategiczny impas A.D. 2025*, „SOF MAG", nr 1, s. 20–28.
Tyślewicz R., 2025b, *Dylemat ochrony dziedzictwa niematerialnego (IH) w czasie konfliktu zbrojnego – wnioski z pierwszej edycji kursu ESDC na Cyprze*, w: M. Szuniewicz-Stępień, red., *Wyzwania dla ochrony dóbr kultury w czasie konfliktu zbrojnego – 70-lecie konwencji haskiej*, Gdynia, Wydawnictwo Akademickie AMW, s. 249–270.
Tyślewicz R., 2025c, *Współczesne zagrożenia hybrydowe a dewastacja cmentarzy wojennych – kazus cmentarza żołnierzy radzieckich w Kaliszu*, w: A. Czyż, M. Laszczkowski, red., *Przestrzenie pamięci. Zabytkowe cmentarze we współczesnych kontekstach*, Warszawa, Narodowy Instytut Dziedzictwa, s. 174–185.
Tyślewicz R., Kowal T., 2024, *„Polski Teatr Wojny" – Polska, Litwa, Łotwa, Estonia – podatność na zagrożenia hybrydowe, geostrategia Niziny Północnoeuropejskiej i przygotowania do oporu wobec agresji ze Wschodu*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek.
Tyślewicz R., Paździur D., 2015, *Potencjalne wyzwania dla bezpieczeństwa Polski*, w: J. Michalak, red., *Oblicza bezpieczeństwa narodowego. Wybrane aspekty bezpieczeństwa ekonomicznego, społecznego i militarnego*, Gdynia, Akademia Marynarki Wojennej, Wydawnictwo BP, s. 180–186.
UNESCO, [s.a.] a, *Intangible Cultural Heritage. Basketry traditions*, https://ich.unesco.org/en/RL/basketry-traditions-02230 [dostęp: 14.03.2025].
UNESCO, [s.a.] b, *Intangible Cultural Heritage. Browse the Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of good safeguarding practices*, https://ich.unesco.org/en/lists [dostęp: 14.03.2025].
UNESCO [s.a.] c, *Intangible Cultural Heritage. Timber rafting*, https://ich.unesco.org/en/RL/timber-rafting-01866 [dostęp: 14.03.2025].
Walczak A., 2022, *Dewastacja na cmentarzu żydowskim w Kaliszu. Policja szuka sprawców*, Kalisz. Wyborcza.pl, 10.02, https://kalisz.wyborcza.pl/kalisz/7,181359,28097137,dewastacja-na-cmentarzu-zydowskim-w-kaliszu-policja-szuka-sprawcow.html [dostęp: 11.03.2025].

Walkowiak M., Szczurek T., 2024, *Działania asymetryczne*, Encyklopedia Bezpieczeństwa Narodowego Wojskowej Akademii Technicznej, https://encyklopedia.revite.pl/articles/view/160 [dostęp: 14.03.2025].
Wicherkiewicz et al., [s.a.], *Laskie gwary*, Dziedzictwo językowe Rzeczypospolitej. Baza dokumentacji zagrożonych języków UAM, https://inne-jezyki.amu.edu.pl/language/laskie_gwary/ [dostęp: 21.01.2025].
Winiarska I., 2010, *Zasięg terytorialny i podziały dialektu śląskiego*, Dialektologia. Uniwersytet Warszawski, http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=opis-dialektow&l2=dialekt-slaski&l3=dialekt-slaski-zasieg [dostęp: 21.03.2025].
Wong K., 2024, *Vietnam War monument vandalised with Gaza message*, „The Canberra Times" [online], 11.03, https://www.canberratimes.com.au/story/8551253/vietnam-war-monument-vandalised-with-gaza-message/ [dostęp: 21.03.2025].
Yeryoma M., 2025, *In Estonia's border town, Russian-speaking majority enjoys NATO's shield, remains mute on Russia's threat*, The Kyiv Independent, 8.10, https://kyivindependent.com/in-estonias-border-town-russian-speaking-majority-enjoys-natos-shield-remains-mute-on-russias-threat/ [dostęp: 14.12.2025].

Radosław Tyślewicz – dr, specjalista w zakresie bezpieczeństwa narodowego, a także absolwent studiów podyplomowych z zakresu etnologii i antropologii kultury na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika. Gdynianin, członek władz miasta Gdyni – radny i przewodniczący zarządu rady dzielnicy (2003–2015). W latach 2006–2012 związany z trójmiejskim biznesem. Założyciel i aktywny członek organizacji pozarządowych (Centrum Współpracy Młodzieży, Liga Morska i Rzeczna, WOPR, Polska Federacja Ratownictwa Wodnego). Weteran działań poza granicami państwa (Polski Kontyngent Wojskowy w Iraku i Afganistanie), adiunkt na Wydziale Dowodzenia i Operacji Morskich Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni. Pełnomocnik rektora-komendanta ds. promocji, kierownik Działu Promocji i Wymiany Międzynarodowej AMW. Prezes Stowarzyszenia Studiów i Analiz Bezpieczeństwa, zastępca redaktora naczelnego magazynu „SOF MAG". Jego zainteresowania naukowe i prace badawcze to komunikacja międzykulturowa w bezpieczeństwie, współpraca cywilno-wojskowa (CIMIC), działania hybrydowe, rola i znaczenie armii w społeczeństwie, geostrategie, bezpieczeństwo morskie w zakresie lekkich szybkich jednostek nawodnych, bezpieczeństwo morskich farm wiatrowych, ratownictwo wodne oraz ochrona dziedzictwa niematerialnego i antropologia kultury. Autor kilkudziesięciu publikacji naukowych i popularnonaukowych. Uczestnik międzynarodowych projektów badawczych oraz dyrektor międzynarodowego kursu pod auspicjami ESDC pt. „Protection of intangible heritage in armed conflict and the post-conflict period course". Odznaczony m.in. Brązowym Krzyżem Zasługi, złotym medalem MON „Za Zasługi dla Obronności Kraju", Gwiazdą Iraku (dwukrotnie), Gwiazdą Afganistanu (dwukrotnie), medalem pamiątkowym „Multinational Division Central-South Operation Iraqi Freedom", medalem Duńskiego Kontyngentu Wojskowego (Irak), medalem Sekretarza Generalnego NATO (Afganistan), medalami „Vierdaagsekruis" i „Groepsmedaille van der Vierdaagse" (Holandia), Złotym Krzyżem Polskiego Związku Piłsudczyków, medalem Światowego Związku Żołnierzy AK oraz złotą odznaką „Za Udział w Akcjach" (Irak).

Magdalena Fołta
Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej
https://orcid.org/0000-0001-7306-1080

Janusz Radwański
Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej
https://orcid.org/0009-0001-3264-0518

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.02

„Czy ja Ukrainiec, czy Polak?" Tożsamość mieszkańców pogranicza polsko-ukraińskiego w okolicach Leżajska

"Am I Ukrainian or Polish?":
The identity of the Polish-Ukrainian borderland near Leżajsk

Abstract: This article examines cultural identity among the inhabitants of the Polish-Ukrainian border region near Leżajsk prior to 1945. The analysis is based on field interviews conducted by staff of the Museum of Folk Culture in Kolbuszowa with individuals born in the 1920s, 1930s, and 1940s who, as children, experienced life in mixed Polish-Ukrainian villages as well as the events of World War II and the immediate postwar years. Analysis of these accounts indicates that before the war, national differences were often barely noticeable in everyday life, and the main determinants of identity were language and religion. Mixed families and bilingualism were common in the studied area, and residents participated in the feast days and religious practices of both communities. It was only the experiences of German occupation, violence, and postwar displacement that led to a clear polarization of identity and the emergence of strategies to conceal Ukrainian roots. The informants' testimonies allows us to grasp the fluidity of national and religious categories and the complexity of social relations in the borderland, and consequently challenges simplified, binary interpretations of Polish-Ukrainian relations in the Nadsanie region.

Keywords: Polish-Ukrainian border region, identity, childhood memories, displacement, Nadsanie

Słowa kluczowe: pogranicze polsko-ukraińskie, tożsamość, pamięć dzieciństwa, wysiedlenia, Nadsanie

Wprowadzenie

Okolice Leżajska do 1945 roku były obszarem wspólnego życia przedstawicieli wielu kultur, głównie Polaków i Ukraińców[1]. Dziś, 80 lat po największej fali wysiedleń z tego regionu, w powszechnej świadomości jako pogranicze etniczne i religijne funkcjonują Łemkowszczyzna i Bojkowszczyzna, a także tereny przy współczesnej granicy polsko-ukraińskiej, ale te położone w północnej części dzisiejszego województwa podkarpackiego – już nie. Czasem nawet ich mieszkańcy nie wiedzą o ich pogranicznym charakterze, nie do końca zdają sobie sprawę ze złożoności przedwojennej struktury etnicznej i religijnej oraz historii. Jak pisze Bohdan Huk w reportażu *Лежайськ трьох (?) культур* („Leżajsk trzech (?) kultur"), relacjonując rozmowę z mieszkanką Leżajska przy okazji festiwalu Spotkanie Trzech Kultur:

> Спитав я про те, чому нині нема в місті українців – не вміла відповісти. Про жидів відповідь була готова – німці вибили, але причина неприсутності нащадків будівничих "Просвіти" була загадкою. Навіть не загадкою: вона про це досі ніколи не задумувалася![2] (Huk, 2010).

Na taki stan rzeczy złożyło się wiele czynników, których nie sposób przeanalizować w tym tekście. Należy wskazać na ich różnorodność: od powojennych wysiedleń i zakazu działalności Cerkwi greckokatolickiej oraz ukraińskich organizacji społecznych i politycznych aż po politykę historyczną w okresie PRL i później.

Temat kultury ukraińskich mieszkańców wsi położonych na obszarze współczesnego powiatu leżajskiego od lat pojawiał się w badaniach terenowych prowadzonych przez Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej. Obejmowały one wywiady zarówno nagrywane w ramach bieżącej pracy działów merytorycznych, jak i będące elementem dużych projektów badawczych[3]. W wywiadach zgromadzonych w Archiwum Naukowym

1 W okresie międzywojennym w omawianym regionie zamiennie używano dwóch etnonimów: „Rusini" i „Ukraińcy", tak też robią nasi informatorzy w wywiadach. Ponieważ termin „Ukraińcy" ostatecznie upowszechnił się wśród ukraińskojęzycznych mieszkańców leżajskiego Nadsania, w niniejszym tekście będziemy stosować to właśnie określenie.

2 „Zapytałem, dlaczego w mieście nie ma Ukraińców – nie umiała odpowiedzieć. Odnośnie do Żydów odpowiedź była gotowa – Niemcy zabili, ale przyczyna nieobecności potomków budowniczych »Proświty« była zagadką. Nawet nie zagadką: ona się nad tym do tej pory nie zastanawiała" (tłum. J.R.).

3 Od 2008 roku MKL prowadzi badania terenowe w ramach projektów finansowanych ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Biorą w nich udział pracownicy zarówno MKL, jak i zaprzyjaźnionych ośrodków muzealnych i akademickich. Były to w kolejności chronologicznej: „Źródła kultury ludowej Puszczy Sandomierskiej"

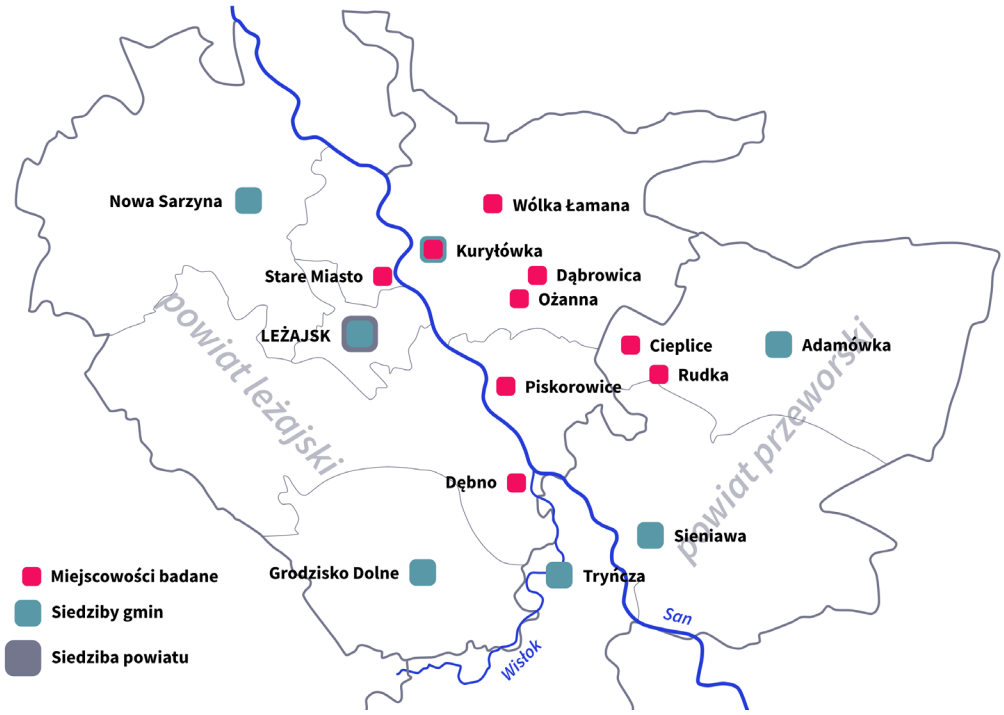
MKL występują fragmenty kolęd po ukraińsku czy opowieści o życiu mieszanych, polsko-ukraińskich wsi. Niemniej są to pojedyncze i rozproszone informacje – brakowało materiałów poświęconych wyłącznie temu zagadnieniu.

Co więcej, w Parku Etnograficznym Muzeum Kultury Ludowej brakuje obiektów związanych z ukraińskimi mieszkańcami obszaru będącego przedmiotem zainteresowania placówki, czyli północnej części dzisiejszego województwa podkarpackiego. Jest to istotny brak, jako że skansen w Kolbuszowej stara się prezentować możliwie najpełniejszy obraz życia i kultury wsi na tym terenie. Dlatego poza eksponatami, które mają związek z polskimi grupami etnograficznymi – Lasowiakami i Rzeszowiakami – pokazuje też między innymi zagrodę kolonistów niemieckich czy żydowską karczmę z mieszkaniem właścicieli. Pojawienie się obiektów reprezentujących kulturę nadsańskich Ukraińców jest niezbędne dla uzupełnienia narracji o regionie, którą tworzy wystawa stała muzeum. Na rok 2026 zaplanowano wyeksponowanie w sektorze rzeszowskim greckokatolickiej kapliczki szafkowej z Wólki Łamanej. Będzie to pierwszy eksponat architektury związany z ukraińską społecznością obszaru, którym interesuje się muzeum. Jednocześnie trwają poszukiwania budynków, przede wszystkim mieszkalnych, związanych z Ukraińcami z terenów zamieszkiwanych przez Lasowiaków i Rzeszowiaków oraz kreślenie wstępnych koncepcji ich możliwej lokalizacji w Parku Etnograficznym MKL.

Z powyższych powodów od 2023 roku pracownicy Działu Etnograficznego prowadzą w regionie, który obejmuje współczesne powiaty leżajski i przeworski[4], systematyczne badania poświęcone sąsiedztwu polsko-ukraińskiemu. W ich ramach muzealnicy nagrywają wywiady terenowe z osobami urodzonymi w latach 20., 30. i 40., pamiętającymi jeszcze życie mieszanych wsi przed wysiedleniami. Niniejszy tekst ma za zadanie zaprezentować obraz polsko-ukraińskich wsi w okolicach Leżajska sprzed 1945 roku wyłaniający się z wywiadów prowadzonych z ludźmi, którzy w momencie dziania się opisywanych wydarzeń byli dziećmi. Obiektem naszego zainteresowania jest szczególnie tożsamość kulturowa informatorów, rozumiana jako „najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej, który polega na historycznie uwarunkowanym, kulturowym sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości gatunku oraz równowagi biopsychicznej" (Kwaśniewski, 1987: 351–352).

(2008–2014), poświęcony kulturze Lasowiaków, „Folklor Rzeszowiaków – obraz przemian" (2014–2016), „Puszcza Sandomierska od kuchni" (2016–2017), poświęcony pożywieniu odświętnemu i codziennemu, „Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie" (2018–2019), poświęcony zimowym i wiosennym zwyczajom kolędniczym, oraz „Las w życiu i kulturze mieszkańców Rzeszowszczyzny" (2021–2023). W momencie oddawania tekstu do druku trwa projekt „Woda w życiu i kulturze mieszkańców Rzeszowszczyzny".

4 W artykule skupiamy się na wywiadach z powiatu leżajskiego.



Il. 1. Mapa powiatów leżajskiego i przeworskiego oraz miejscowości, w których przeprowadzono wywiady (oprac. W. Dulski, Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej)

Polski, ukraiński, chachłacki

Umowną granicę etniczną między terenami polskimi a ukraińskimi stanowił w okolicach Leżajska San. Obszar po obu brzegach tej rzeki był do 1945 roku typowym pograniczem przejściowym (Chlebowczyk, 1983: 28), na którym sąsiadują ze sobą dwie podobne do siebie grupy. Jak zauważa Wojciech Wrzesiński:

> W takim ujęciu obszar pogranicza rozumiany jest jako region, gdzie występuje utrzymywanie [się] faktów społecznych powiązanych z dwoma konkurencyjnymi wzorcami kulturowymi, ale jednocześnie zachodzi proces tworzenia się nowych, odmiennych wartości, wyrastających w rezultacie ich zderzenia, przy czym te nowe zjawiska nie są powiązane z jednym tylko narodem. Obszar pogranicza cechuje też przejmowanie wartości charakterystycznych przez przedstawicieli grupy konkurencyjnej (Wrzesiński, 1980; cyt. za: Barwiński, 2002: 16).

Wsie leżące na terenie obecnego powiatu leżajskiego dobrze opisują słowa Haliny Rusek:

> Tak jak trudno wyznaczyć przestrzenny zasięg pogranicza narodowego, państwowego, kulturowego czy etnicznego, tak jednoznacznie usytuowany jest w przestrzeni jeden jego punkt – właśnie granica, która oznacza koniec czyjejś własności, wpływów, władzy. Granica zawsze coś dzieli, a pogranicze jest jej zaprzeczeniem, bo ono zawsze coś łączy (Rusek, 2000: 143).

Miejscowości prawobrzeżne zamieszkiwali w większości Ukraińcy, lewobrzeżne – Polacy, chociaż oczywiście były wyjątki, takie jak lewobrzeżne ukraińskie Dębno czy prawobrzeżna wieś Kolonia Polska. Dokładną liczbę przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych dzisiaj trudno ustalić. W czasie przeprowadzania powszechnych spisów ludności w II Rzeczypospolitej nie pytano o narodowość. Jedynymi danymi pozwalającymi nam wyrobić sobie wyobrażenie na temat struktury etnicznej Leżajszczyzny są wyniki odpowiedzi na pytania o wyznanie i język. Te jednoznacznie wskazują na pograniczny charakter interesującego nas obszaru[5]. Liczby odnoszące się do przedwojennych powiatów, których ziemie składają się na dzisiejszy leżajski, nie oddają złożonego obrazu życia wsi na pograniczu. Należy pamiętać, że część Ukraińców, na przykład w samym Leżajsku, mówiła po polsku – w tym miasteczku spośród 400 Ukraińców na co dzień ukraińskim posługiwało się tylko 20 (*Leżajsk*, [s.a.]). Taki stan rzeczy znajduje odzwierciedlenie w materiale zebranym przez nas w trakcie badań terenowych (Archiwum Naukowe Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej [dalej: MKL-AE + nr inw.]). Jak wspominała informatorka ze Starego Miasta, wsi obok Leżajska, „[u]kraińskiego myśmy nie uczyły się. Dopiero w czasie wojny, jak Niemcy tu przyszły, to ja już w drugiej klasie byłam, było zmuszenie: po niemiecku, po ukraińsku i po polsku" (MKL-AE 953,1).

Na ogół mieszkańcy wsi mieszanych byli dwujęzyczni i w zależności od kontekstu posługiwali się językiem polskim lub ukraińskim: „Rozmaicie było mówione. Umieli po polsku i po ukraińsku. O, tak to było

5 Badane wsie leżą na terenie przedwojennych powiatów łańcuckiego i jarosławskiego. Zgodnie z wynikami powszechnego spisu ludności z 1931 roku wsie powiatu jarosławskiego zamieszkiwało 69 232 rzymskich katolików i 48 769 grekokatolików. W przypadku powiatu łańcuckiego liczby te wynoszą odpowiednio 77 109 i 4388. Jeśli chodzi o język ojczysty zadeklarowany przez respondentów, w powiecie jarosławskim we wsiach żyło 99 429 osób, które zadeklarowały język polski jako najbliższy sobie, oraz 11 168 osób za swój pierwszy język uznających ukraiński i 8999, które wskazały język ruski. W powiecie łańcuckim żyło 80 588 osób uznających za ojczysty język polski, 1575 – ukraiński, a 960 – ruski (Szturm de Sztrem et al., 1938: 37–38, 42–43).

wszystko. Jaki kto przyszedł – trzeba było po ukraińsku, to po ukraińsku, a trza było po polsku, to się gadało po polsku" (MKL-AE 955,1); „Po rusku się rozmawiało, a jak gdzieś tam do Grodziska czy co, między Polakami, to po polsku. Tak było" (MKL-AE 965). Należy zaznaczyć, że w wypadku zarówno języka ukraińskiego, jak i polskiego chodzi o odmiany gwarowe powstające na styku obu języków. W gwarowej polszczyźnie do dziś można znaleźć ukrainizmy (na przykład *paliczka* – 'laska do podpierania się', *brechać* – 'szczekać', *konople* – 'konopie', *pomarła* – 'umarła', *żeniaty* – 'żonaty'), w wymowie naszych informatorów słychać przedniojęzykowo-zębowe *ł,* dwuwargowe *w* i dźwięczne *h* – nieobecne już w polszczyźnie ogólnej, ale występujące w języku ukraińskim. Podobnie rzecz się miała z językiem ukraińskim używanym na interesującym nas obszarze. Niestety, w wywiadach przeprowadzanych przez badaczy z Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej respondenci używają języka ukraińskiego przede wszystkim wtedy, gdy przytaczają kolędy, pieśni wielkanocne i popularne piosenki; nie udało się odbyć rozmowy po ukraińsku, co pozwoliłoby na zarejestrowanie spontanicznego języka mówionego. Jedyna rozmówczyni deklarująca znajomość języka rozumiała pytania zadawane po ukraińsku, ale odpowiadała po polsku, gdyż – jak wyjaśniała – ze względu na stan zdrowia nie mogła sobie przypomnieć potrzebnych słów[6].



Fot. 1. Dwujęzyczny nagrobek na cmentarzu greckokatolickim w Dębnie (fot. M. Fołta, 2020)

Jak wspominali nasi respondenci, język ukraiński używany w Nadsaniu różnił się od tego używanego na terenach dzisiejszej Ukrainy, na które

6 Już po oddaniu tekstu do druku udało nam się przeprowadzić wywiady po ukraińsku z mieszkańcami Nadsania deportowanymi do Ukrainy.

zostali wysiedleni Ukraińcy spod Leżajska, w takim stopniu, że brano ich za Polaków: „Nasze Ukraińce, jak pojechały na wschód, to tam też były prześladowane, bo nie umiały po ukraińsku mówić, tylko po polsku" (MKL-AE 953,2). Niekiedy wskazanie, w jakim języku mówiło się w domu rodzinnym, sprawiało informatorom kłopot. Część z nich stosowała określenie „chachłacki", oznaczające język mieszany, z elementami ukraińskimi i polskimi: „[…] to zależy jak, czasem i po rusku, czasem i po polsku. Taka była mowa chachłacka" (MKL-AE 965). Informatorka z Cieplic podała przykład owej mowy: „De idesz? Deś piszła? Chody, chodź, ja ty każu, żebyś pryszła do mene, de pidemo oboje, obie czy tam coś budemo robiły. Taki łamany język" (MKL-AE 972).

„Nie wiadomo, kiedy się Chrystus narodził"

Drugi, obok języka, wyznacznik tożsamości na pograniczu stanowiło wyznanie. W sytuacji, w której tożsamość etniczna była płynna i poczucie przynależności danej osoby mogło się zmieniać w ciągu jej życia, często utożsamiano przynależność narodową z wyznaniem. Grekokatolików zatem uważano za Ukraińców, a rzymskich katolików – za Polaków, nawet gdy mowa o członkach tej samej rodziny. Na badanym terenie powszechnie występowały rodziny mieszane: „Panie, u nas tak było, że tylko cztery rodziny były polskie, prawdziwych. A resztę to mieszańcy było to wszystko. Tak było sprzed wojny" (MKL-AE 955,1); „Po prawdzie powiedzieć, to tu czystego Polaka nie ma" (MKL-AE 939); „Więcej było rodzin mieszanych" (MKL-AE 953,2); „Bo tutaj Polaków mało chodziło, takich rdzennych Polaków. Krzyżówek to było bardzo dużo. Tutaj raczej nie było takiej różnicy, czy to Polak, czy to Ukrainiec" (MKL-AE 955,2).

Kwestię chrztu dzieci z małżeństw mieszanych regulowała *Concordia*, czyli umowa zawarta w 1863 roku pomiędzy biskupami łacińskim, greckokatolickim i ormiańskim w metropolii lwowskiej[7]. Dzieci miały być chrzczone w obrządku rodziców – córki za matką, synowie za ojcem: „W rodzinach mieszanych zapisywano według wiary. Jak Polak ożenił się z Ukrainką, to synowie byli Polakami i chodzili do kościoła, córki chodziły do cerkwi z matką" (MKL-AE 940). W praktyce często o tym, gdzie chrzczono dziecko urodzone w rodzinie mieszanej, decydowały wola rodziców oraz odległość od najbliższej świątyni: „To co, jak

7 *Concordia* regulowała takie kwestie, jak zmiana obrządku, zawieranie małżeństw mieszanych (nie wolno było stawiać im przeszkód) i wyznanie dzieci z tych związków, sprawy liturgiczne, udzielanie sakramentów świętych osobom drugiego obrządku oraz wzajemna pomoc duszpasterska duchowieństwa obu obrządków (Krochmal, 2001: 55).

dziecko się urodziło polskie, jak miał kto podwieźć do kościoła do Leżajska, no to w kościele krzciły, a jak nie miał kto podwieźć, to w cerkwi krzciły. A potem do lepszego [tu: zgodnego z wyznaniem ojca lub matki – M.F., J.R.], no to przynosiły metryki do tego" (MKL-AE 953,1). W rodzinie jednej z informatorek, choć rodzice byli małżeństwem mieszanym (ojciec Polak, matka Ukrainka), wszystkie dzieci bez względu na płeć ochrzczono w kościele zgodnie z życzeniem ojca:

> Później ruski ksiądz czepiał się mamy, żeby córki dać do cerkwi. I mama przyszła i do taty, to mi opowiadała tam, ale tato powiedział: „Nie! Bo jak syn jest w kościele, to i córka musi być w kościele. Później dzieci będą się kłócić: ty Ukrainko, ty Polko, będzie swarka" (MKL--AE 972).



Fot. 2. Pierwsza komunia polskich dzieci w Dębnie urządzona pierwszy raz po wybudowaniu ochronki – lata 30. XX wieku (Archiwum Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej)

Inna z naszych informatorek miała czterech braci i siostrę. Dziewczynki zostały ochrzczone w cerkwi, tak jak ich matka, a chłopcy – w kościele rzymskokatolickim, tak jak ojciec. Dlatego też dziewczęta identyfikowały się jako Ukrainki, a chłopcy – jako Polacy. Jak podkreślali informatorzy, „w rodzinach mieszanych zapisywano według wiary" (MKL-AE 940). Czasami o wyznaniu mieszkańca pogranicza decydowały względy

praktyczne, na przykład odległość od cerkwi lub kościoła albo relacje z księdzem: „Ja chodził do kościoła, bo bliżej było" (MKL-AE 955,1) – wspominał mężczyzna z Piskorowic ochrzczony w cerkwi.

Kwestie udzielania chrztu i przenoszenia metryk, czyli tzw. kradzieże dusz[8], należały do głównych przyczyn sporów pomiędzy księżmi rzymskokatolickimi a greckokatolickimi na omawianym terenie (szerzej: Fołta, Radwański, 2026): „Ksiądz rzymokatolicki, jak ochrzcił, to dawał do Leżajska albo do Sieniawy metrykę wysyłał. A greckokatolicki tych Polaków chrzcił. Wodą polał, to wszystko jedno" (MKL-AE 955,1). Pewien rozmówca przywołał kłótnie duchownych o przenoszenie metryk chrztu: „Przy dzieciach, jak dwa baciary [tu: młodzi mężczyźni lubiący wszczynać bójki na zabawach i weselach – M.F., J.R.]. Ja tam jeszcze nie chodził do szkoły, ale mówili. Kłótnia. O naród. O dusze. Ten chciał przyciągnąć do siebie, ten do siebie. Ten, nie wiem, czy Poręba, płacił, a ten grekokatolik, pisał się Łach, to płacił dzieciom – chodźcie do mnie" (MKL-AE 939).

Jak wspominali informatorzy, święta obchodzono według obu kalendarzy: „Były święta polskie, Rusiny świętowały wszystkie, co były, świętowały polskie święta. Były święta ruskie znowuż, świętowały ruskie święta. Nie było, była jedność. Jedne drugich zapraszały do siebie, to wyglądało jakoś" (MKL-AE 939); „I te, panie, i te. Mój dziadek jeszcze, nieboszczyk, gadał, że nie wiadomo, kiedy się Chrystus narodził – czy na ruskie, czy na polskie. Oba obchodził. U nas różnicy nie było wtedy" (MKL-AE 955,1).

Powszechnie też brano udział w uroczystościach rodzinnych i nabożeństwach przedstawicieli innego wyznania. Polka z Dąbrowicy tak o tym opowiadała:

> Bardzo dobrze się Ukraińce obchodziły z Polakami, Polaki z Ukraińcami. Zapraszały się w gościnę, na święta, żadnej urazy do Ukraińców się nie ma. To było mieszane, to nie było tak, że ty Rusin, ty Polak, ty Rusin, to ja nie chcę z tobą rozmawiać. Tylko ta jak jakby w rodzinie, przyjaciele. Jak teraz. Byłam za drużkę nawet jednej takiej ruskiej dziewczynie, Maryśce Kogutowej. […] musiałam się tak ubrać po rusku, dały mi tam, pożyczyły mi […]. Jako świadek byłam, stałam za nimi zaraz. Klęcznik był wyniesiony na kościół, młode stały koło klęcznika, a my zaraz za nimi i ksiądz im ślub dawał (MKL-AE 951,1).

Polak z Piskorowic wspominał wspólne kolędowanie z ukraińskimi rówieśnikami: „Śpiewałem, kolędowałem nieraz! Nawet do cerkwi nieraz wciągli mnie: »Chodź, popatrz«, a ja poszedł zobaczyć" (MKL-AE 955,2).

8 Są one definiowane jako „użycie nielegalnego lub nieetycznego środka w celu powiększenia stanu posiadania danej społeczności wyznaniowej" (Krochmal, 2001: 53).



Fot. 3. Rodzina mieszana z Piskorowic – lata 20. XX wieku (Archiwum Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej)

Przynależność narodowa informatorów przed II wojną światową

Jak już wspomniano, nasi rozmówcy w latach 30. i 40. XX wieku byli dziećmi i z tej perspektywy widzieli zachodzące procesy związane z działalnością ukraińskiego ruchu narodowego z jednej strony oraz polskiej administracji państwowej i kościelnej – z drugiej. Z ich relacji wynika, że często nie zdawali sobie wówczas do końca sprawy z różnic narodowościowych: „Wszystko było razem. Nikt nie wiedział, kto Polakiem, kto Ukraińcem, nikt wtedy. A zwłaszcza dzieci wtedy nie wiedziały" (MKL-AE 953,1); „Długo nie mogłem sobie uzmysłowić, pojąć, dlaczego tak a tak – Polak, Ukrainiec" (MKL-AE 955,1). Jeden z rozmówców przywołał wydarzenie z 1945 roku, gdy będąc ośmioletnim dzieckiem, musiał odpowiedzieć polskiemu partyzantowi, kim jest:

> I przyszed jeden do mnie z karabinem gotowym do szczału, i pyta: „Jaki ty?". Do mnie tak. No ja dzie na te lata móg zrozumieć, o co mu chodzi: „jaki ty"? Czy wielki, czy mały, czy gruby? A że jaki, czy ja Ukrainiec, czy Polak, tego mi na myśl nie przyszło, ja jeszcze nie rozumiał tyj różnicy między tymi a tymi. […] Ja ruszył ramionami, że nie wiem. I mówi: „A pacierz umie?". – „Umie". – „No to przyżegnaj się". A mnie się to pomieszało, zamiast przyżegnaj się – przysięgnij się. Taka mała różnica: przeżegnaj się to przysięgnij się. To mówie: „Tak

> jak Boga kocham". – „Nie! W imię Łojca i Syna!" A jak tak, to ja już wiedział, bo mnie ta nauczycielka, co u nas kwaterowała, nauczyła dobrze tego pacierza polskiego. Ja tak: *Łojcze nasz* i *Zdrowaś Mario*. A łon mówi: „Dobra, dobra", i łodeszed łode mnie (MKL-AE 955,1).

W uświadamianiu narodowym dzieci sporą rolę odegrała szkoła. W okresie międzywojennym w części miejscowości na badanym terenie, w których mieszkała ludność mieszana, funkcjonowały szkoły dwujęzyczne z językiem wykładowym polskim, gdzie języka ukraińskiego nauczano dodatkowo: „Skończyłem drugą klasę przed wojną, no to siedziałem w jednej ławce: było dwóch z Ruskiego Końca i nas trzech, bo w pięciu nas siedziało w ławce. To nie było, tylko oni mieli godzinę ukraińskiego języka była w szkole" (MKL-AE 940); „No a tutaj ukraińskiego było tam niedużo, tygodniowo, zdaje się, dwie godziny ukraińskie, a tak to była polska szkoła" (MKL-AE 955,2). Powstawanie szkół dwujęzycznych (utrakwistycznych) było efektem ustawy o organizacji szkolnictwa z 1924 roku – o wyborze języka wykładowego w danej placówce decydował plebiscyt (Linkiewicz, 2018: 157–187):

> Ukraińcy, w momencie kiedy ta ustawa weszła, złożyli petycję, że ich jest więcej i językiem dominującym w szkole powinien być ukraiński. Szczęsny zaś złożył dokumenty a kontra i udowodnił, że Polaków jest więcej i dominującym językiem winien być język polski. A Rusini, owszem, niech mają, ale dodatkowe lekcje w języku ukraińskim. I tak się stało (MKL-AE 940).

Jedyną miejscowością w greckokatolickim dekanacie leżajskim, gdzie w szkole nauczano w języku ukraińskim, było Dębno[9], lecz w połowie lat 30. XX wieku nastąpiła utrakwizacja tej placówki (Wierzbieniec, 2009: 441).

Większość naszych rozmówców chodziła do szkoły w czasie okupacji niemieckiej, kiedy w szkołach uczono w obu językach: „Była i polska klasa, i ruska" (MKL-AE 972). Niektórzy przyznali, że dopiero wtedy przyswoili sobie język ukraiński:

> Ukraińskiego myśmy nie uczyły się. Dopiero w czasie wojny, jak Niemcy tu przyszły, to ja już w drugiej klasie byłam, było zmuszenie: po niemiecku, po ukraińsku i po polsku. I kto rodzice jak chciały. Ale że u nas była między rodzicami zgoda i po prostu była miłość

9 Do ukraińskiej szkoły uczęszczały także polskie dzieci mieszkające w Dębnie – informatorka pochodząca z polskiej rodziny wspominała, jak została wyrzucona z tej placówki: „Zaczęłam chodzić do szkoły i z trzeciej klasy mnie ukraiński profesor wygnał ze szkoły. Bo nie znałam ukraińskiej historii" (MKL-AE 965).

> i zgoda, to dały wolną rękę. No to myśmy chodziły, chłopaki nie chodziły, na ukraińskie. A my, dziewczynki, poszłymy na ukraiński język, na niemiecki i na polski (MKL-AE 953,1).

Pewien informator z rodziny mieszanej wspominał, że w okresie okupacji dzieci chodzące do polskiej szkoły w Tarnawcu mówiły mu, że ma czerwone podniebienie[10], natomiast dzieci chodzące do ukraińskiej szkoły w Ożannie nazywały go „Polaczok". Jego zdaniem przed wojną tak nie było, a zaistniała sytuacja spowodowała, że zrezygnował z nauki: „Późnij mnie pogniwało, późnij żem rzucił te szkołę" (MKL-AE 939). We wspomnieniach jednej z wysiedlonych mieszkanek Rzuchowa sporo miejsca poświęcone jest szkole z czasów okupacji:

> Szkoła była blisko, po drugiej stronie drogi. Za Polski nie chodziłam do szkoły, chodziłam „na wykacyjo" (do przedszkola). […] Z przyjściem Niemców Ukraińcy zaczęli dochodzić do siebie [tu: uzyskiwać prawa – M.F., J.R.]. Zaczęły działać ukraińska szkoła podstawowa, czytelnia towarzystwa „Proświta", amatorski zespół teatralny, ukraińska ochronka (zwłaszcza latem). […] Mój nauczyciel Anton Kaczmarczuk – to był Nauczyciel wielką literą. On i jego rodzina byli patriotami i wpajali uczniom miłość do Boga i do Ukrainy (Tesliuk, 2020: 3, tłum. J.R.).



Fot. 4. Ukraińskie dzieci w czytelni „Proświty" w Starym Mieście – lata 30. XX wieku (Archiwum Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej)

10 Słychać tu echo popularnych przekonań o odmiennym kolorze podniebienia Rusinów, por.: „Przedewszystkiem więc w województwach południowo-wschodnich znana jest i często stosowana nazwa »czarnych« na oznaczenie Rusinów; twierdzi się, że mają oni czarne podniebienie" (Bystroń, 2013: 641).

„Najgorsze to było to po wojnie"

Zdaniem wielu rozmówców konflikty pomiędzy Polakami a Ukraińcami zaczęły się w czasie okupacji niemieckiej. „Mieszane i bardzo w zgodzie żyli, było w porządku – do wojny. A po wojnie się to pozmieniało. Ja uważam, że to Niemcy zrobili. Poróżnili ludzi" (MKL-AE 972); „Były święta polskie, Rusiny świętowały wszystkie, co były, świętowały polskie święta. Były święta ruskie znowuż, świętowały ruskie święta. Nie było, była jedność. […] Późni, jak te Niemce przyszły, wszystko wymiszały. Groch z kapustom" (MKL-AE 939).

Należy pamiętać, że mamy do czynienia ze wspomnieniami dorosłych, którzy jako dzieci nie do końca zdawali sobie sprawę z narastających napięć. Pomimo to w niektórych relacjach pojawiają się przykłady przezwisk słyszanych w dzieciństwie, jeszcze przed wybuchem wojny. Jedna z rozmówczyń, Polka pochodząca z Dębna (gdzie w okresie międzywojennym większość mieszkańców stanowili Ukraińcy), wspominała piosenkę, którą zaśpiewały jej koleżanki: „My Lachów wyrežem, a Żydów wyduszym" (MKL-AE 965). Z kolei informatorka urodzona w mieszanej rodzinie ze Starego Miasta wspominała, że wołano: „Ukrainiec, hajdamaka, pasie świnie u Polaka" (MKL-AE 953,1).

Według rozmówców najgorszy czas nastał wraz z końcem wojny. Przełom lat 1944 i 1945 to na omawianym terenie okres wyjątkowego bandytyzmu (Bereza, 2013: 91–97). W okolicznych wsiach działały partyzantki polska i ukraińska oraz podszywające się pod nie bandy: „A kto to wiedział, jakie bandy, czy ukraińskie, czy polskie, to nie poznał" (MKL-AE 952,2); „Ale tam dobrze nie było. Jeden drugiego wydawał. Już pod koniec wojny taka niby partyzantka to była partyzantka, co rabowała, to nie była partyzantka taka prawdziwa, tylko [taka], co rabowała. Jak mogli, to okradli, nie patrzyli kogo" (MKL-AE 950). W tym czasie rozpoczęły się także wysiedlenia Ukraińców do Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej[11], a pozostawione gospodarstwa zajmowali Polacy z pobliskich miejscowości oraz przesiedleńcy ze wschodu.

Rozmówcy jako dzieci w większości byli świadkami wielu tragicznych wydarzeń: morderstw (również członków swojej rodziny czy sąsiadów),

11 Z omawianego terenu większość osób wysiedlono w 1945 roku, na mocy układu o tzw. ewakuacji Ukraińców z Polski do USRR i obywateli polskich z USRR do Polski, podpisanego 9 września 1944 roku pomiędzy Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego a przewodniczącym Rady Komisarzy Ludowych Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Wysiedlenia – początkowo nominalnie dobrowolne, a w praktyce dokonywane pod presją władz – objęły łącznie około 480 tysięcy ukraińskich mieszkańców Polski (Misiło, 1996: 10–11). Pojedynczy mieszkańcy regionu zostali objęci w 1947 roku przymusowymi wysiedleniami w ramach akcji „Wisła".

grabieży, napadów[12]: „Ale ta rozróba to była tragedia. Te morderstwa. To była masakra […]. Gdy przyszły te rozliczenia, to nie było swata, nie było brata" (MKL-AE 953,1). Owe traumatyczne doświadczenia wpłynęły na późniejsze postrzeganie własnej tożsamości przez część z nich. Wymownym przykładem jest historia informatorki ze Starego Miasta, której rodzice byli małżeństwem mieszanym i która, za matką, została ochrzczona w cerkwi – o swoich korzeniach przez wiele lat nie opowiadała nawet dzieciom:

> Dzieci tego nie wiedzą [ode mnie – M.F., J.R.]. One się domyśliły. Po tych rozruchach strasznych, co tam się działo, ja się bałam sama siebie. Ja się bałam przyznać, że jestem Ukrainką. Ja nie wiedziałam, że one wiedziały, że jestem Ukrainką. Do szkoły chodziłam, pracowałam, ale się nie przyznawałam, że jestem Ukrainką. Wy sobie, nikt sobie nie wyobraża tego strachu. Tego lęku. […] Ja się sama przed sobą nie przyznawałam, sama przed sobą, bo nikt nie zna tego strachu, nikt tego nie pojmie. Że zaatakowana jest matka, siostry, tata bezradny. Nikt tego nie pojmie. Ten pistolet przy głowie, te dzieci płaczące (MKL-AE 953,1).

Z kolei informatorka z Dąbrowicy tak opisała reakcję swojej ukraińskiej przyjaciółki na wysiedlanie jej rodziny: „Jak wysiedlały, ona uciekła, chciała zostać, tam za domem starym, tam się skryła, tam była skrzynia taka i ona weszła. I te rodzice szukały, wzięły ją i zabrały" (MKL-AE 951,1).

Na analizowanym terenie największym aktem przemocy na tle etnicznym stał się mord w Piskorowicach, gdzie 18 kwietnia 1945 roku partyzanci Narodowego Zjednoczenia Wojskowego pod dowództwem Józefa Zadzierskiego, pseud. Wołyniak, wymordowali w budynku szkoły Ukraińców czekających na transport do USRR. Liczba ofiar nie została ustalona do dziś: „Furmanką woziły te trupy na cmentarz. Do zbiorowej mogiły. A ile, nikt ich tam nie liczył" (MKL-AE 955,2). Wśród rozmówców znaleźli się świadkowie tego wydarzenia:

> Ale pamiętam, ojciec był na polu. I przyszedł do mieszkania, i mówi: „Naścia (bo mojij mamie było Anastazja), wstawaj, bierz dzieci i uciekaj, bo Piskorowice są otoczone bandą". No to matka wstała, czem prędzej złapała, ja już chodził, jużem się sam ubierał, ale jednego brata, drugiego w szmatę zakręciła i w pole uciekła. No i [słowo niezrozumiałe – M.F., J.R.] słyszał w szkole te strzały, i z broni maszynowej, i pojedyncze strzały, i jęki, piski, płacze, i o takie było. Strzały było wyraźnie słychać i płacz, i wzywanie Boga i wszystkich świętych, i Matkę Boską. I terkot, i „Na dwór!", i „Na dwór!", ło takie były krzyki (MKL-AE 955,3).

12 Temat dzieci będących świadkami wojennych i powojennych wydarzeń w tym regionie poruszony został ostatnio w publikacji pod redakcją Magdaleny Lubańskiej (2024).

Inny informator opowiadał, jak wyglądała szkoła po ataku:

> Ludzie leżeli rozrzucone po szkole, co ja tam więcej mógł widzieć. Takie mało dziecko, tu gdzieś, ja wiem, złapał za nogi, główka jak placek, i to widział, i co będę? I było wystrzelane, chłopów było tam na górze pod blachą wystrzelane. A tu były starcy, kobiety, dzieci. Piór co było, panie! Pierzy, coś rozdzierały, co tam szukały, pieniędzy pewnie. To „Wołyniak" zrobił. On przyszedł z Kuryłówki w nocy i świtem ruszył tu do szkoły. I warta była. Jak my szły wzdłuż drogi, to krew szła aż do drogi (MKL-AE 955,2).

Życie w ukryciu

W 1945 roku większość ukraińskich mieszkańców okolic Leżajska wywieziono do Związku Radzieckiego, na tereny współczesnej Ukrainy. Kryteria, według których decydowano, kogo z mieszanych wsi należy wywieźć, a kto może pozostać, nie były precyzyjne. Część greckokatolickich i ukraińskojęzycznych mieszkańców regionu, zwłaszcza z rodzin mieszanych, została w Polsce: „Ludzie nie byli wysiedlani z różnych przyczyn: z poręki, rodziny mieszane, ale i typowi Ukraińcy" (MKL-AE 940).

Po fali przemocy i wysiedleniach z lat 1945 i 1947 nasi informatorzy, wchodząc w dorosłe życie, przyjmowali zróżnicowane postawy wobec ukraińskiego dziedzictwa swojej rodziny: od ukrywania faktu chrztu w cerkwi nawet przed najbliższymi po obchodzenie w domu świąt według kalendarza greckokatolickiego i pielęgnowanie pamięci o ukraińskiej społeczności Nadsania. Jednym z najbardziej przejmujących, a zarazem symbolicznym dla omawianego obszaru, jest przypadek informatora z Piskorowic. Mężczyzna ten jako kilkuletnie dziecko był świadkiem zamordowania swojego ojca przez ludzi „Kudłatego". Zdaniem naszego rozmówcy odpowiedzialność za to ponosił piskorowicki proboszcz parafii rzymskokatolickiej, który zapytany przez partyzantów, co zrobić ze schwytanymi Ukraińcami, miał zadecydować o ich rozstrzelaniu (MKL-AE 955,1). Tymczasem w rodzinnym archiwum fotograficznym informatora znaleźliśmy wykonaną niedługo po wojnie fotografię, która przedstawia go w gronie ministrantów otaczających tego samego księdza. Mężczyzna nie tylko został ministrantem, ale w dorosłym życiu był bardzo zaangażowany w życie parafii rzymskokatolickiej, pełnił funkcję kościelnego. Sytuacja, gdy ofiary i krewni ofiar żyli po sąsiedzku ze sprawcami zbrodni na członkach ich rodzin, nie należała w Nadsaniu do rzadkości. Przez lata wydarzenia 1945 roku stanowiły na badanym terenie temat tabu:

> Każdy wie i trzyma dla siebie. To wielka tajemnica, nikt nie przyznawał się do tych rzeczy. Po wojnie mijały się osoby, które doświadczyły tych zbrodni, i ci bohaterowie, przepraszam za wyrażenie, mijali się obok siebie i nikt nie wracał [do tamtych wydarzeń – M.F., J.R.]. […] Powiem państwu rzecz następującą, że faktycznie do samego końca te rzeczy, okrutne sytuacje, które miały miejsce, są skrywane, o tym się generalnie nie mówi. Przeżywa się ich głęboko w sercu i historia jest taka, jaka jest (MKL-AE 953,1).

Greckokatoliccy mieszkańcy utracili swoje cerkwie, które zostały zniszczone, zamienione na budynki gospodarcze lub rzymskokatolickie kościoły. Jeśli kultywowali zwyczaje, na przykład obchodzenie świąt według kalendarza juliańskiego, „to już dyskretnie musiało być" (MKL-AE 940) – jak powiedział jeden z informatorów.



Fot. 5. Dawna greckokatolicka cerkiew w Dąbrowicy, pełniąca funkcję kościoła filialnego rzymskokatolickiej parafii w Kolonii Polskiej (fot. M. Fołta, 2022)

Wszystko to stanowi przyczyny trudności, z jakimi mierzą się dzisiaj badacze owego terenu. Tematykę ukraińskiej tożsamości mieszkańców, wysiedleń i powojennych tragicznych wydarzeń, takich jak zbrodnia piskorowicka, informatorzy podejmują ostrożnie, więc bez zaangażowania okolicznych mieszkańców w pomoc pracownikom Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej badanie jej byłoby niemożliwe.

Podsumowanie

Zgromadzone wywiady pozwalają spojrzeć na historię pogranicza polsko-ukraińskiego z perspektywy ostatniego pokolenia, które pamięta jego istnienie przed 1945 rokiem. Wspomnienia informatorów pokazują, że przed II wojną światową codzienne życie w badanych miejscowościach opierało się na praktycznym współistnieniu dwóch tradycji kulturowych. Dwujęzyczność, liczne małżeństwa mieszane oraz uczestnictwo w świętach obu obrządków sprzyjały powstawaniu złożonych, wielowarstwowych tożsamości, które trudno jednoznacznie przypisać do kategorii narodowych.

Z zebranego materiału wynika, że dla dużej części mieszkańców pogranicza – zwłaszcza dzieci – różnice między Polakami a Ukraińcami długo pozostawały niejasne lub drugorzędne wobec więzi rodzinnych i sąsiedzkich. Istotną rolę w kształtowaniu świadomości narodowej odgrywały dopiero instytucje takie jak szkoła czy Kościół oraz procesy polityczne zachodzące w międzywojniu.

Przełomowym okresem okazały się II wojna światowa i pierwsze lata powojenne. Przemoc, działalność różnych formacji zbrojnych oraz akcje wysiedleńcze doprowadziły do gwałtownego rozpadu dotychczasowych relacji społecznych. Traumatyczne doświadczenia tego okresu wpłynęły nie tylko na losy poszczególnych rodzin, lecz także na późniejsze strategie identyfikacyjne mieszkańców regionu. W wielu przypadkach skutkowało to ukrywaniem ukraińskiego pochodzenia, rezygnacją z praktyk religijnych związanych z obrządkiem greckokatolickim czy przemilczaniem własnej biografii nawet w kręgu najbliższej rodziny.

Jednocześnie relacje informatorów pokazują, że pamięć o dawnym wielokulturowym charakterze regionu nie została całkowicie zatarta. Przechowywana w indywidualnych wspomnieniach, rodzinnych archiwach i lokalnych opowieściach, stanowi ważne źródło wiedzy o historii Nadsania. Badania terenowe prowadzone obecnie przez Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej wpisują się w proces przywracania pamięci zbiorowej regionu tej części dziedzictwa.

Perspektywa dziecięcych doświadczeń pozwala dostrzec, że kategorie takie jak „Polak" i „Ukrainiec", „rzymski katolik" i „grekokatolik", które w historiografii często przedstawiane są jako wyraźnie rozdzielone, w rzeczywistości pogranicza miały charakter płynny i sytuacyjny. Zrozumienie tej złożoności jest kluczowe dla pełniejszego opisu historii społecznej regionu oraz dla refleksji nad dziedzictwem wielokulturowości w południowo-wschodniej Polsce, dlatego też badania powinny być kontynuowane na możliwie jak największym obszarze.

Bibliografia

Barwiński M., 2002, *Pogranicze w ujęciu geograficzno-socjologicznym. Zarys problematyki*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica", nr 4, s. 11–23.

Bereza T., 2013, *Wokół Piskorowic. Przyczynek do dziejów konfliktu polsko-ukraińskiego na Zasaniu w latach 1939–1945*, Rzeszów, Instytut Pamięci Narodowej.

Bystroń J.S., 2013, *Czarność obcych*, „Studia Litteraria et Historica", nr 2, s. 641–643.

Chlebowczyk J., 1983, *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, wyd. 2, Warszawa–Kraków, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Fołta M., Radwański J., 2026, *Skradzione dusze. Relacje polsko-ukraińskie na przykładzie wybranych wywiadów terenowych z okolic Leżajska* [w druku].

Huk B., 2010, *Лежайськ трьох (?) культур*, Наше слово, 15.10. https://nasze-slowo.pl/lezhaysk-troh-kultur/ [dostęp: 19.01.2026].

Krochmal A., 2001, *Konflikt czy współpraca? Relacje między duchowieństwem łacińskim i greckokatolickim w diecezji przemyskiej w latach 1918–1939*, Lublin, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Kwaśniewski K., 1987, *Tożsamość kulturowa*, [hasło] w: Z. Staszczak, red., *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Leżajsk, [s.a.], Apokryf Ruski, https://www.apokryfruski.org/kultura/nadsanie/lezajsk/ [dostęp: 19.01.2026].

Linkiewicz O., 2018, *Lokalność i nacjonalizm. Społeczności wiejskie w Galicji Wschodniej w dwudziestoleciu międzywojennym*, Kraków, Universitas.

Lubańska M., red., 2024, *Kruche życia po obu stronach Sanu. Wspomnienia ostatniego pokolenia świadków II wojny światowej i powojnia*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Misiło E., red., 1996, *Repatriacja czy deportacja? Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USRR 1944–1946*, t. 1, *Dokumenty 1944–1945*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza „Archiwa Ukraińskie".

Rusek H., 2000, *Pogranicze etniczne – wielokulturowa przestrzeń*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne", nr 4, s. 145–154.

Szturm de Sztrem E. et al., 1938, *Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.XII.1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo lwowskie bez miasta Lwowa*, Warszawa, nakładem Głównego Urzędu Statystycznego.

[Tesliuk H.] Теслюк Г., 2020, *Нас вирвали із рідної землі, та не вирвали рідну землю з нашого серця…*, [komputeropis, w zbiorach prywatnych autorów].

Wierzbieniec W., 2009, *Stosunki wyznaniowe w XX wieku*, w: W. Bonusiak, red., *Dzieje ziemi grodziskiej. By pokolenia pamiętały, skąd nasz ród…*, Grodzisko Dolne, Stowarzyszenie Kobiety Gminy Grodzisko Dolne, Ośrodek Kultury, s. 411–454.

Wrzesiński W., 1980, *Tradycje pogranicza polsko-niemieckiego i ich znaczenie dla kształtowania stosunków polsko-niemieckich*, w: B. Jałowiecki, J. Przewłocki, red., *Stosunki polsko-niemieckie. Integracja i rozwój ziem zachodnich i północnych*, Katowice, Śląski Instytut Naukowy.

Archiwum Naukowe Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej:

– Informator: mężczyzna, 92 lata, Ożanna, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 939.
– Informator: mężczyzna, 93 lata, Kuryłówka, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 940.
– Informatorka: kobieta, 69 lat, Wólka Łamana, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 950.
– Informatorka: kobieta, 100 lat, Dąbrowica, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 951,1.
– Informatorka: kobieta, 93 lata, Stare Miasto, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 953,1.
– Informatorka: kobieta, 93 lata, Stare Miasto, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 953,2.
– Informator: mężczyzna, 86 lat, Piskorowice, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 955,1.
– Informator: mężczyzna, 96 lat, Piskorowice, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 955,2.
– Informator: mężczyzna, 87 lat, Piskorowice, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 955,3.
– Informatorka: kobieta, 96 lat, Dębno, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 965.
– Wywiad zbiorowy, Cieplice, Rudka, badania terenowe autorów, Archiwum MKL, nr inw. MKL-AE 972.

Magdalena Fołta – absolwentka etnologii i antropologii kulturowej na Uniwersytecie Jagiellońskim, Podyplomowego Studium Muzeologicznego UJ oraz Uniwersytetu Ludowego Rzemiosła Artystycznego w Woli Sękowej. Pełniąca obowiązki kierownika Działu Etnograficznego Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, członkini Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego – Oddział w Rzeszowie, uczestniczka wielu projektów badawczych dotyczących kultury ludowej Polski południowo-wschodniej, autorka bądź współautorka artykułów naukowych i popularnonaukowych.

Janusz Radwański – dr, etnolingwista, kulturoznawca. Adiunkt w Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, na którym obronił pracę doktorską poświęconą gwarze lasowiackiej, Uniwersytetu Rzeszowskiego (kulturoznawstwo, specjalność: animacja kultury w regionie), a także Podyplomowego Studium Muzeologicznego UJ. Uczestnik terenowych badań dialektologicznych i etnograficznych, m.in. „Folklor Rzeszowiaków – obraz przemian", „Dziedzictwo kulinarne mieszkańców dawnej Puszczy Sandomierskiej", „Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie", „Las w życiu i kulturze mieszkańców Rzeszowszczyzny", „EtnoPodkarpackie", „Etnomozaika".

Magdalena Ziółkowska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0002-9203-3883

Iwona Przybył
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
https://orcid.org/0000-0001-8468-6254

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2025.25.01.03

Na pograniczu tożsamości
Zmiana nazwiska po ślubie przez kobiety w Polsce

On the borderline of identity:
Changing surnames after marriage by women in Poland

Abstract: The issue of women's surnames after marriage is virtually absent from Polish academic research. This article attempts to analyse the phenomenon of women changing (or not changing) their surnames after marriage from an interdisciplinary perspective. Drawing on their own sociological research, the authors interpret the moment of surname change as an example of a rite of passage in accordance with Arnold van Gennep's theory, understood as a symbolic crossing of a boundary (threshold). In the article, they reflect on a woman's surname after marriage in the context of the power of tradition, transformations in social identity, and women's perception of the boundaries of individuality.

Keywords: surname, woman, marriage, borderline, identity

Słowa kluczowe: nazwisko, kobieta, ślub, pogranicze, tożsamość

Wprowadzenie

Nadawanie definicji temu, co powszechne, wręcz oczywiste, nie jest łatwym zadaniem. Posiadanie nazwiska stanowi w większości współczesnych społeczeństw wymóg prawny, co oznacza, że nie można go nie mieć. To, jak ono brzmi, także reguluje prawo. *Słownik języka polskiego PWN* proponuje następującą definicję nazwiska: 'nazwa rodowa wspólna dla całej rodziny' oraz dodatkowo wyjaśnia kategorię nazwiska panieńskiego: 'nazwisko rodowe noszone przez kobietę przed przyjęciem nazwiska męża' (*Nazwisko*, [s.a.] (2)). Na pierwszy rzut oka da się zauważyć, iż taki opis nie ma charakteru uniwersalnego. Przede wszystkim rodziną mogą być (i są) osoby nienoszące tego samego nazwiska. Nie chodzi jedynie o małżonków, z których każde używa swojego rodowego,

ale również o te rodziny, które nie zostały prawnie usankcjonowane. Dwoje ludzi wychowujących razem dzieci nazwiemy rodziną, mimo że nie mają wspólnego nazwiska. Z pewnością w społeczeństwie polskim (chociaż nie tylko) dominuje sytuacja, w której rodzina nuklearna posługuje się jednym nazwiskiem, a więc matka (żona), ojciec (mąż) i dzieci noszą to samo nazwisko. Można przypuszczać, że takie rozwiązanie pomaga w codziennym funkcjonowaniu: załatwianiu formalności (szpital), sprawowaniu opieki nad nieletnim dzieckiem (szkoła), identyfikacji rodziny jako jednostki w społeczności lokalnej itp. Z określeniem „nazwa rodowa" zawartym w przytoczonej definicji też można polemizować. O ile bowiem nazwisko rodowe mężczyzny dziedziczą kolejne pokolenia, o tyle nazwisko rodowe kobiety (najczęściej otrzymane po ojcu) nie tylko nie jest dziedziczone przez następne pokolenia, ale przede wszystkim na ogół jest odrzucane po jej wyjściu za mąż. Rodowość zatem w praktyce odnosi się głównie do nazwiska w linii męskiej.

„Nazwisko rodowe" i „nazwisko" nie są bezwzględnie pojęciami tożsamymi. Zgodnie z art. 29 ust. 1 ustawy Prawo o aktach stanu cywilnego pierwsze z nich oznacza „nazwisko zamieszczone w akcie urodzenia" (Ustawa z dnia 28 listopada 2014 r.). Dla osób, które nie wstąpiły w związek małżeński, nazwisko oraz nazwisko rodowe są identyczne i – podobnie jak w przypadku osoby, która nie zmienia nazwiska po ślubie – tylko w takiej sytuacji można mówić o utożsamianiu „nazwiska rodowego" z „nazwiskiem". Dotyczy to również niepełnoletnich dzieci – ich nazwisko jest jednocześnie nazwiskiem rodowym. W sytuacji gdy oboje rodzice zmieniają nazwisko, zmiana obejmuje też ich wspólne niepełnoletnie dzieci do lat 13. Innymi słowy: żeby wszyscy w rodzinie nazywali się tak samo, ktoś musi zmienić nazwisko. W rzeczywistości najczęściej robi to kobieta w chwili zawarcia związku małżeńskiego.

Na nieco inny aspekt nazwiska zwraca się uwagę w haśle *Encyklopedii powszechnej PWN*: stanowi ono 'podstawowy, oprócz imienia, czynnik służący do indywidualizacji osoby fizycznej' oraz '*językozn.* wyraz zaliczany do osobowych nazw własnych […], służący do identyfikacji osoby i rodziny' (*Nazwisko*, [s.a.] (1)). W przywołanej definicji pojawia się kwestia indywidualizacji, a więc zagadnienie powiązane z identyfikacją i tożsamością, które w niniejszym artykule będzie nas interesować szczególnie. O nazwisku jako podstawowym wyznaczniku tej ostatniej kategorii pisze w książce *Nazwisko. Tożsamość i więzi rodzinne* Marcin Boruta, podkreślający, że jest ono wartością kulturową o charakterze indywidualnym, czyli zarazem wartością osobistą, stanowiącą ważną część tożsamości człowieka (Boruta, 2008: 93).

Prawne uregulowanie kwestii nazwisk – główne odniesienia

Nazwisko określa stan cywilny, co zazwyczaj jest uwidocznione w aktach stanu cywilnego. Zawarcie związku małżeńskiego uprawnia (nie obliguje) małżonków do zmiany nazwiska. Nastąpić to może poprzez złożenie oświadczenia, w którego treści znajduje się informacja na temat nazwisk(a), jakie będą nosić małżonkowie. Oświadczenie jest składane przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego, zanim małżeństwo zostanie zawarte lub bezpośrednio po ślubie. Zgodnie z prawem małżonkowie mogą nosić wspólne nazwisko rodowe (jednego z nich), mogą zachować swoje nazwiska rodowe lub połączyć obydwa, tak by stworzyły nazwisko dwuczłonowe w dowolnej kolejności. Nazwisko utworzone w wyniku połączenia nie może się składać z więcej niż dwóch członów. Szczegółowe informacje dotyczące nazwisk małżonków po ślubie znajdują się w Ustawie z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, w dziale II: *Prawa i obowiązki małżonków*, art. 25 § 1–3.

Stan badań

Cel artykułu stanowi interdyscyplinarna analiza zagadnienia poczucia tożsamości związanego ze zmianą (lub brakiem zmiany) nazwiska po ślubie przez kobiety w Polsce. Problematyka, która nas tu interesuje, jest zasadniczo nieobecna w polskiej literaturze przedmiotu. Co prawda społecznego znaczenia nazwisk dotyczy wspomniana wcześniej książka Marcina Boruty *Nazwisko. Tożsamość i więzi rodzinne* z 2008 roku, w której tytułowe pojęcie jest analizowane historycznie, antropologicznie, socjologicznie i językoznawczo, jednak interpretacja kwestii zmiany nazwiska przez kobiety po ślubie została właściwie pominięta. Polski czytelnik może sięgnąć do opracowań na temat nazwisk w ujęciu legislacyjnym (Dziewulak, 2012; Pietrak, 2013; Ura, 2015), historycznym (Litwin, 1986; Matuszewski, 1975) czy socjologicznym (Płaczek, 2022), a od niedawna, dzięki podjętym przez nas badaniom – także do pozycji odnoszącej się bezpośrednio do praktyki zmiany nazwiska kobiety po zawarciu małżeństwa (Przybył, Kokociński, Ziółkowska, 2024). Znacznie liczniejsze są opracowania w zagranicznej literaturze przedmiotu, wśród których na uwagę zasługują między innymi publikacje dotyczące uwarunkowań decyzji kobiet o zmianie nazwiska po ślubie (Duncan, Ellingsæter, Carter, 2020; Forbes et al., 2002) czy polemizujące z tradycją niejako automatycznego przyjmowania przez nie nazwiska męża w różnych krajach (Anthony, 2015; Matladi, 2022).

Pogranicze/granica

Jeśli chcielibyśmy się przyjrzeć praktyce zmiany nazwiska przez kobiety po ślubie w kontekście pogranicza, warto przypomnieć, że definicji tego ostatniego pojęcia jest bardzo wiele i ma ono różnorodne konotacje w zależności od dyscypliny, w której się je analizuje. Według wyjaśnienia słownikowego chodzi o 'obszar w pobliżu granicy dzielącej pewne przestrzenie' (*Pogranicze*, [s.a.]). Jednak „pogranicze" jest pojęciem szerokim, nader pojemnym, wykraczającym daleko poza, *nomen omen*, granice głównego znaczenia. Jak zauważa Marcin Kula:

> W socjologicznym rozumieniu słowa „pogranicze" nie oznacza ono tylko obszarów położonych blisko granicy. To pewne zjawisko społeczne, w ramach którego ludzie z obu stron lub z kilku stron **różnie zresztą rozumianych granic** [podkr. – M.Z., I.P.] wchodzą ze sobą w kontakt. Granica jako linia wykreślona na mapie i wytyczona w przestrzeni nie jest konieczna dla istnienia pogranicza (Kula, 2018: 10).

I właśnie rozmaite rozumienia granicy pozwalają nam wprowadzić, oprócz geograficznej, historycznej i socjologicznej, jeszcze jedną perspektywę badań nad pograniczem. Jeśli przyjąć szersze, antropologiczne spojrzenie na granice, to można podobnie jak Michał Buchowski wskazać, że „z natury tworzą [one – M.Z., I.P.] różnice między grupami lub systemami. […] W interakcjach społecznych służą tworzeniu i podtrzymywaniu rozróżnień, wynikających z opartych na władzy relacji społeczno-kulturowych, między arbitralnie ustanawianymi grupami (etnicznymi, religijnymi, językowymi, społecznymi)" (2025: 320–321). W interesującym nas kontekście (nazwisk kobiet po ślubie) pojęcia granicy i pogranicza będą związane właśnie z tym sposobem definiowania różnic między grupami społecznymi. Przekraczając więc symboliczną granicę pomiędzy stanem cywilnym panny a stanem cywilnym mężatki, kobieta podejmuje decyzję o brzmieniu swojego nazwiska. W myśl niepisanej zasady (choć statystycznie najczęstszej) mężatka przyjmuje nazwisko po mężu.

Tożsamość

Nazwisko, podobnie jak imię, a najczęściej w połączeniu z nim, stanowi podstawę naszej tożsamości. Z jednej strony jest to przymus prawny – mimo że nie istnieje w prawie polskim tak sformułowany zapis, pośrednio wynika to z wymogów legislacyjnych dotyczących choćby konieczności podawania imienia i nazwiska do aktów stanu cywilnego

(zob. Ustawę z dnia 28 listopada 2014 r., np. art. 58, art. 88 i art. 95) czy obecności owych danych w bazie PESEL. Z drugiej strony w art. 23 Kodeksu cywilnego nazwisko zostało uznane za dobro osobiste: „Dobra osobiste człowieka, jak w szczególności zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, **nazwisko** [podkr. – M.Z., I.P.] lub pseudonim, wizerunek, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna, wynalazcza i racjonalizatorska, pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach" (Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r.).

Imieniem i nazwiskiem posługujemy się zasadniczo codziennie, choć zazwyczaj imię częściej pojawia się w relacjach prywatnych, bliskich, nazwisko zaś (na ogół z imieniem) – w zawodowych, formalnych. Jeśli chodzi o znaczenie pierwszego z nich dla jednostki, zauważa się, że „imię wpływa na wizerunek danej osoby w oczach innych, a tym samym może oddziaływać na postrzeganie samego siebie przez pryzmat noszonego imienia" (Płaczek, 2022: 59). W istocie można to odnieść również do znaczenia nazwiska, szczególnie w przypadku kobiet, które w momencie zawierania związku małżeńskiego muszą powziąć decyzję, jak ono będzie odtąd brzmiało. Nawet jeśli na pozór nie snują refleksji nad tym, że po ślubie przyjmą nazwisko męża, lub taki krok wynika niejako z automatyzmu praktykowania tradycji („bo to normalne i wszystkie kobiety tak robią"), w gruncie rzeczy owa decyzja jest mocno wbudowana w proces socjalizacji. Kobiety rzadko podejmują negocjacje w tym zakresie, zazwyczaj mniej lub bardziej świadomie godzą się na przyjęcie nazwiska męża. Ta praktyka nie wzbudza bowiem kontrowersji we wspólnocie i stanowi dla grupy wyraźny znak, jak odczytywać status kobiety.

Metodologia badań

Istotną kwestią jest metodologia zastosowana w naszych badaniach dotyczących nazwiska kobiet po ślubie: z jednej strony teoretyczne podejście interdyscyplinarne, w głównej mierze oparte na założeniach antropologicznych (Arnold van Gennep, Victor Turner) i socjologicznych (Jean-Claude Kaufmann), z drugiej – sposób zbierania i analizy danych, uzyskanych w dwuetapowych badaniach terenowych. Pierwsza część badań miała charakter ilościowy i była realizowana w latach 2022–2023. Druga polegała na zebraniu danych jakościowych w wyniku przeprowadzenia pogłębionych wywiadów indywidualnych w latach 2024–2025.

Podstawowe kryterium doboru próby do badań jakościowych stanowiły informacje za lata 2000–2020 na temat decyzji kobiet o nazwisku przyjętym po zawarciu związku małżeńskiego otrzymane z urzędów stanu cywilnego w województwach podkarpackim oraz wielkopolskim.

Dzięki danym z 234 urzędów uzyskałyśmy informacje o wyborach ponad 343 000 kobiet. Celem pierwszego etapu badań było ustalenie występowania ewentualnej zależności między rodzajem decyzji o nazwisku po ślubie (nazwisko po mężu, nazwisko dwuczłonowe, nazwisko rodowe) a miejscowością, w jakiej zostało zawarte małżeństwo (liczba mieszkańców gminy, województwo). Ponieważ dane tego typu nie są raportowane (poza bazą PESEL, do której dostęp jest zarezerwowany wyłącznie dla wybranych podmiotów po otrzymaniu zgody Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji), a zatem nie ma do nich powszechnego dostępu, wysłałyśmy do USC zapytania/prośby o informację publiczną w tym zakresie. Do urzędów stanu cywilnego w województwie podkarpackim wystosowałyśmy 149 próśb o dane – uzyskałyśmy 101 odpowiedzi; do urzędów w województwie wielkopolskim wystosowałyśmy 207 próśb – uzyskałyśmy 133 odpowiedzi, co w sumie daje zwrot na poziomie 65,7%.

Zebrany materiał nie może być odnoszony do całej populacji, ale może odzwierciedlać wybory badanej populacji jako zbiór danych pochodzących z tych urzędów, które przesłały informacje. Z obliczeń dotyczących obydwu województw wynika, że decyzję o przyjęciu po ślubie nazwiska męża podjęło 88,4% badanych; decyzję o przyjęciu nazwiska dwuczłonowego (pierwszy człon – nazwisko rodowe kobiety, drugi człon – nazwisko męża) podjęło 9,9% badanych, z kolei decyzję o pozostawieniu nazwiska rodowego podjęło 1,8% badanych (szczegółowa prezentacja i interpretacja danych statystycznych – zob. Przybył, Kokociński, Ziółkowska, 2024: 241–264). O ile te dane nie stanowią większego zaskoczenia, raczej są ilustracją i potwierdzeniem potocznych obserwacji, o tyle analiza wskaźników zróżnicowania decyzji w ciągu dwóch dekad jest niezwykle interesująca. Okazuje się bowiem, że w latach 2000–2020 nastąpił wzrost akceptacji nazwisk dwuczłonowych o 3 punkty procentowe oraz wzrost poparcia dla pozostawienia nazwiska rodowego o 2 punkty procentowe, natomiast poparcie dla decyzji o przyjęciu nazwiska po mężu spadło o 6 punktów procentowych (Przybył, Kokociński, Ziółkowska, 2024: 256–257).

W okresie 2024–2025 realizowałyśmy kolejny etap badań – badania jakościowe, w których wykorzystałyśmy technikę indywidualnego wywiadu pogłębionego. Wywiady przeprowadziłyśmy z kobietami, które: (1) po ślubie zmieniły nazwisko na nazwisko męża, (2) po ślubie przyjęły nazwisko dwuczłonowe (rodowe i męża), (3) po ślubie zachowały wyłącznie nazwisko rodowe. Grupę badawczą podzieliłyśmy również ze względu na wiek, tak by sprawdzić, czy i jakie różnice w procesie podejmowania decyzji o nazwisku po ślubie występują w zależności od dekady, w której zawarto małżeństwo. W ten sposób wyodrębniłyśmy dwie kategorie rozmówczyń, które zostały umownie zakodowane jako „matki" lub

„córki”[1]. Do pierwszej zaliczyłyśmy kobiety urodzone w latach 1950–1979, natomiast do drugiej – kobiety urodzone w latach 1980–1997. „Matki” wychodziły za mąż w latach 1973–2008, „córki” odpowiednio – 2004–2025. Dodatkowym kryterium takiego podziału było założenie, że w grupie „matek” mogą się znajdować kobiety potencjalnie będące matkami dorosłych dzieci (w tym córek), a „córki” potencjalnie są matkami małych dzieci (w tym córek), co pozwala na eksplorację międzypokoleniowej transmisji wiedzy.

W sumie zrealizowałyśmy 65 wywiadów, mianowicie: w grupie „matek” – 20 z kobietami, które przyjęły nazwisko po mężu, 10 z takimi, które przyjęły nazwisko dwuczłonowe, i 4 z takimi, które zachowały nazwisko rodowe; w grupie „córek” – 15 z kobietami, które przyjęły nazwisko po mężu, 10 z takimi, które przyjęły nazwisko dwuczłonowe, i 6 z takimi, które zachowały nazwisko rodowe. Proporcje wywiadów w wymienionych kategoriach odzwierciedlają zebrane wcześniej dane statystyczne. Analiza części danych tekstowych, uzyskanych po transkrypcji wywiadów, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień tożsamości i pogranicza stanowi główną treść niniejszego artykułu.

Zawarcie małżeństwa a obrzędy przejścia

Jeśli założymy, że ślub spełnia kryteria rytuału społecznego – musi przede wszystkim być sankcjonowany przez wspólnotę (prawo) i realizowany według określonego schematu – to zauważymy, że towarzyszące mu decyzje odpowiadają etapom/obrzędom przejścia, które opisał Arnold van Gennep. W odniesieniu do ślubu mówimy o przejściu z jednej kategorii społecznej do drugiej; zmiana stanu cywilnego jest ważnym momentem nie tylko dla jednostek wstępujących w związek małżeński, lecz także dla wspólnoty, w której owa zmiana zachodzi. Etapy wskazane przez van Gennepa można najprościej ująć jako (1) te, które rozpoczynają rytuał, a więc wyłączają biorące w nim udział osoby z dotychczasowych ról społecznych – obrzędy preliminalne; (2) te, które są postrzegane jako sankcjonujące zmianę – obrzędy liminalne; (3) te, które kończą cały proces, czyli włączają uczestniczące w nim osoby w nowe role – obrzędy postliminalne (Turner, 1980: 160).

Obrzędy preliminalne w interesującym nas kontekście odnoszą się przede wszystkim do podjęcia decyzji o zawarciu związku małżeńskiego, co najczęściej idzie w parze z rozpoczęciem okresu narzeczeństwa. Zaręczyny – mniej lub bardziej efektowne – możemy zatem uznać za moment,

1 Pojęcia matek oraz córek są przez nas używane umownie, by podkreślić zróżnicowanie pokoleniowe rozmówczyń.

od którego dwojga ludzi nie traktuje się już jako osób „wolnych"; i choć ma to wymiar nieformalny, omawiany stan jest społecznie (wspólnotowo) akceptowany i implikuje określone konsekwencje. Przeważnie na tym etapie pojawia się namysł nad wyborem nazwiska, jakie kobieta będzie nosić po ślubie. Sama ceremonia zaślubin jako obrzęd graniczny/liminalny – niezależnie od tego, czy przybiera charakter religijny, świecki czy łączony – jest właściwym momentem przejścia. W trakcie ceremonii prywatna decyzja przeobraża się w performatywną praktykę wspólnotową – społeczność obecna na zaślubinach staje się zbiorowym świadkiem wydarzenia. Po dopełnieniu wymogów legislacyjnych narzeczeni są już małżeństwem, jednak zanim ten fakt zostanie społecznie zaakceptowany, w wielu grupach (regionach) niezbędne jest przeprowadzenie obrzędów włączających nowożeńców w nowy stan cywilny. Najczęściej nie mają one natury formalnej, choć za taki akt z pewnością można uważać na przykład otrzymanie dokumentów z nowym (zmienionym) nazwiskiem. Zazwyczaj obrzędy te przybierają formę zabawową na uroczystości weselnej i/lub symboliczną w postaci noszenia obrączek oraz wspólnego zamieszkania. W wydarzeniach tych wyraźnie widać bycie na granicy (na pograniczu/pograniczach), bycie pomiędzy: już nie „tam", ale jeszcze nie „tutaj".

W badaniach interesowały nas refleksje kobiet na temat kluczowych momentów w ich życiu wpływających na podjęcie decyzji o zmianie nazwiska po ślubie lub na brak takiej zmiany. Te opowieści zawsze miały charakter retrospektywny, co w analizie interdyscyplinarnej pozwala wykorzystać koncepcję hermeneutycznej epistemologii doświadczenia Wilhelma Diltheya. Jego *Erlebnis* (struktury przeżycia) zasadniczo można utożsamić z elementami opisanymi wyżej jako drugi etap rytuałów przejścia, które zostają wydobyte z pamięci i zrekonstruowane w trakcie badań/wywiadu. Istotne jest, by tego jednostkowego doświadczenia nie zaprzepaścić, by nie skupiać się wyłącznie na „uogólnionych przejawach zrutynizowanego postępowania, będących zlepkiem zwyczajów, norm i nawyków oraz dominujących wzorców relacji społecznych" (Bruner, 2011: 16). Powrót do czasów, kiedy była podejmowana decyzja na temat nazwiska po ślubie, jest nie tylko powrotem do tradycji i praktyk typowych dla danej społeczności, którym kobieta świadomie, chcąc czy nie chcąc, się podporządkowuje, lecz także próbą odtworzenia atmosfery towarzyszącej tej decyzji, przywołania ewentualnych procesów negocjacyjnych, motywacji i nieraz bardzo osobistych dylematów. Jak zauważa w innym miejscu Victor Turner, „każde ludzkie działanie przepojone jest znaczeniem, a znaczenie trudno jest mierzyć, aczkolwiek często można je uchwycić, choćby nawet przelotnie i niejednoznacznie" (2011: 43).

O czym już wspomniałyśmy, przejście progu, jakie stanowi ślub, ma wymiar performatywny i odbywa się mniej lub bardziej publicznie

(wspólnotowo). Decyzja o nazwisku, a więc przejście kolejnej granicy, również jest obudowana ramami społecznymi i wiąże się z udziałem osób ważnych dla jednostki (bliskich, autorytetów, postaci ją inspirujących) w procesie decyzyjnym. Sam wybór to stanowczo za mało. W przypadku zmiany nazwiska po ślubie (lub decyzji o jej braku) mamy do czynienia z nową tożsamością (mężatki) lub jej modyfikacją. „Aby bowiem mogła się dokonać tego rodzaju społecznie sankcjonowana transformacja, musimy wierzyć we władzę tych, których autorytet miałby nam potwierdzać zmiany" (Abrahams, 2011: 62).

Wyniki analizy

Kobiety przypisane przez nas do pokolenia „matek", które po ślubie przyjęły nazwisko męża, w trakcie wyjaśniania motywacji takiego wyboru wyraźnie akcentują praktykowanie tradycji. Można to interpretować jako potrzebę nieprzekraczania granic wyznaczonych społecznie, które w procesie socjalizacji wspólnota nakłada na kobietę jako osobę odpowiedzialną za jej trwanie. Takiego wymogu (w sensie społecznym) nie stawia się mężczyznom. Kobiety często miały świadomość, że to one tradycyjnie zmieniają nazwisko po ślubie, ale nawet jeśli pojawiała się wówczas analiza argumentów „za" i „przeciw", i tak nie prowadziła do porzucenia tej drogi wydeptanej przez pokolenia:

> No to mogłam zostać przy swoim bądź… […] No i już tak widziałam, że taki był [mąż – M.Z., I.P.] trochę… Znaczy nie miałam zielonego światła, że przy swoim. Znaczy mogłam, ale byłoby to jakoś tak… Byłoby mu przykro […]. Ja bardziej żałuję, że mamy taką tradycję, że facetowi może być przykro, bo w sumie też jest tak wychowany. To mnie wkurza. Kobiety bardzo szybko znikają przez to. My znikamy bardzo szybko. To, co moja babcia jeszcze pamiętała z domu, jak kto tam, to teraz w ogóle nikt nic nie wie i znikamy, jeżeli, no, się utożsamiasz ze swoją rodziną i nie jesteś w konflikcie, i nie czujesz się zbyt z tym swoim zaplątaniem, to tak trochę znikamy. Ja uważam, że to jest część tożsamości, jeśli tak czujesz (M_M_15).

Jeśli jednak nie pojawiają się szczegółowe refleksje na temat decyzji o przyjęciu nazwiska męża, to dominują tłumaczenia, że jest ona „oczywista":

> Ogólnie pojawiła się myśl, że oczywiście zmienię nazwisko, że ono będzie po mężu. Myślę, że nawet się nad tym nie zastanawiałam, po prostu było to oczywiste. Wtedy było to dla mnie oczywiste (M_M_16).

Co bardzo interesujące, w przypadku pokolenia „córek", które zdecydowały się na przyjęcie nazwiska po mężu, przeważa podobna argumentacja. Typową sytuacją jest więc brak głębokich analiz w momencie podejmowania decyzji i aktualna próba jej wyjaśnienia:

> […] nigdy się nie zastanawiałam, żeby tego nazwiska nie zmieniać. To było dla mnie tak bardzo naturalne, że po ślubie nazwisko się zmienia. Wiem, że są kobiety, które tego nie robią, ale ja to w ogóle nie brałam tego pod uwagę. Może to kwestia tego, że u mnie w rodzinie wszystkie kobiety zawsze zmieniały nazwisko. I jakoś nie pomyślałam, żebym nie zmieniła tego nazwiska. […] W ogóle sobie nie wyobrażam, że miałabym mieć panieńskie. […] Zawsze zakładałam, że wyjdę kiedyś za mąż, więc przez to, że wszyscy wokół, w rodzinie i wśród wszystkich cioć, znajomych rodziców, to zawsze kobieta zmieniała nazwisko, to nie brałam innej opcji pod uwagę, że mogłabym nie zmienić. Więc to było takie naturalne. Naturalnie mi to przyszło. Jakbym miała swój dorobek artystyczny, to rozumiem, że dziewczyny zostawiają swoje (C_M_14).

Czasami refleksje kobiet dotykają kwestii poczucia tożsamości, związku z rodziną pochodzenia oraz z rodziną nowo tworzoną, a także poszukiwania racjonalnych (według osoby badanej) argumentów:

> Nie wahałam się. Dla mnie to było takie normalne, że skoro bierzemy ślub, a moje nazwisko – to rodowe – sprawiało mi przykrość, miałam z nim jakieś trudności, a nie jest jakby wybitne, w sensie: moi rodzice nie są prawnikami, lekarzami, że to nazwisko mimo trudności może by mi kiedyś w dorosłości pomogło, to zmieniam na to, które mam po mężu. […] U nas w rodzinie tak się robi, no po prostu. Wydaje mi się, że, no, tak jest przyjęte i zazwyczaj kobieta przyjmuje nazwisko męża, i ja zrobiłam tak samo. Zresztą ja byłam taka młoda i zakochana, że ja bym po prostu zrobiła wszystko, takie mam wrażenie (C_M_2).

Wybór nazwiska dwuczłonowego, które tradycyjnie składa się z nazwiska rodowego kobiety jako członu pierwszego i nazwiska męża jako członu drugiego, jest argumentowany podobnie jak przyjęcie wyłącznie nazwiska męża, ale pojawiają się też nowe, inne powody. Przedstawicielki „matek" wyraźnie akcentują potrzebę zachowania „części siebie" poprzez utrzymanie nazwiska rodowego. Taki krok może być interpretowany z jednej strony jako przekroczenie granicy tego, co „typowe" (niewybranie samego nazwiska męża), z drugiej – brak zgody kobiety na przekroczenie własnych granic, ustalonych przez siebie dla siebie:

> Ponieważ chciałam zaznaczyć oddzielność od swojego nazwiska rodowego. Chciałam zaznaczyć zmianę, natomiast nigdy nawet nie pomyślałam, że by można było zrezygnować ze swojego nazwiska. Więc miałam tylko dwie możliwości: albo zostać przy swoim, albo doczepić to drugie […]. Znaczy w ogóle nie brałam pod uwagę, że mogę zupełnie nie mieć swojego nazwiska. Wiedziałam, że ludzie tak chyba robią, tak się działo, to nie było dziwne. Natomiast przez głowę mi nie przeszło, nad tym się w ogóle nie zastanawiałam, jakie mogą być plusy, że nie będę sobą. Nie widzę takich plusów. Natomiast pozostanie tylko przy swoim jakby zostawiało mnie wtedy – jesteśmy trzydzieści lat temu – zostawiało mnie dalej w sytuacji jakby przed związkiem (M_D_27).

Kobiety z pokolenia „córek", które zdecydowały się na przyjęcie nazwiska dwuczłonowego, także zwracają uwagę na kompromisowy charakter tego rozwiązania. Mamy tu do czynienia, podobnie jak u „matek", z potrzebą zachowania własnej tożsamości, a zarazem ze świadomością spełnienia wymogów tradycji poprzez dodanie nazwiska męża:

> Chciałam zachować chociaż w części swoje nazwisko. Jestem związana z nim i z rodziną, z moim tatą. Dla mnie to nazwisko bardzo dużo znaczy. Tata jest dla mnie mega autorytetem, zawsze był. […] Zastanawiałam się, czy nie sprawię przykrości mojemu mężowi. […] Jeżeli chodzi o brzmienie, to drugi człon, czyli nazwisko mojego męża, które nie do końca mi się podobało i wiem, że on sam ma problem z tym, jak ludzie je słyszą, bo można zapisać je na różne sposoby, i wiedziałam, że mnie to będzie denerwowało, ale nie chciałam robić mu przykrości, nie biorąc jego nazwiska. Nie mogłam czegoś takiego zrobić (C_D_23).

Najrzadszym wariantem wybieranym przez kobiety jest pozostawienie nazwiska rodowego po ślubie. W argumentacji dominuje podkreślanie poczucia tożsamości i potrzeba jej zachowania, gwarancji jej trwania. Podjęcie takiej decyzji wiąże się ze świadomością sprawczości i krytyczną postawą wobec tradycji przyjmowania nazwiska męża. „Matki" argumentują swój wybór na przykład w ten sposób:

> Po pierwsze, jestem jedynaczką i chciałam, żeby to nazwisko zostało, [bo – M.Z., I.P.] było dla mnie bardzo ważne. Po drugie, bardzo mi się podoba moje nazwisko panieńskie. […] nie czułam potrzeby, żeby po wyjściu z ceremonii – akurat u nas to był konkordat, ślub konkordatowy w kościele – nie czułam potrzeby, że wchodzę do kościoła jako pani X, a wychodzę jako pani Y, więc tak, to były najważniejsze powody i w sumie też jedyne. […] Poinformowałam go [narzeczonego – M.Z., I.P.], jaka jest moja decyzja, jaką decyzję chciałabym podjąć. Jakoś tak nie było z tego powodu żadnych trudności, było trochę zaskoczenia, ale nie było żadnego oporu z jego strony. […] Myślę, że imię i nazwisko, które dostajemy, kiedy się pojawiamy, ono buduje

> jakąś taką naszą tożsamość i nie widzę powodu, dla którego miałoby się to przerwać. Nie mam problemu z tym, że ktoś chce zmienić nazwisko, z różnych powodów, może tradycja, może źle mu było w swojej rodzinie, nie wnikam, natomiast dla mnie to jest takie kontinuum. Ja osobiście nie widzę powodu, dla którego ja miałabym tę swoją nazwę po ślubie zmieniać. Bo nazwisko jest naszą nazwą (M_P_33).

W pokoleniu „córek" oprócz poczucia sprawczości pojawia się także, jak się zdaje, nowe postrzeganie rodziny, nowe definiowanie ról w rodzinie, stawianie na partnerstwo:

> Znaczy ja rozmawiałam z moim konkubentem wtedy jeszcze o tym, czy on nie chciałby wziąć mojego nazwiska, i on powiedział, że nie chce. No to ja powiedziałam, że jak on nie chce wziąć mojego, to ja jego też nie chcę. […] Myślę, że oni [rodzina męża – M.Z., I.P.] się tego po mnie spodziewali. Mogli się trochę spodziewać. To ich chyba nie zdziwiło (C_P_30).

Cechami charakterystycznymi argumentacji na rzecz przyjęcia nazwiska po mężu, zarówno w pokoleniu „matek", jak i wśród „córek", są podnoszenie znaczenia tradycji i traktowanie tej praktyki jako oczywistej, typowej. Jest ona niekoniecznie oceniana negatywnie, jakkolwiek często w wypowiedziach rozmówczyń pojawiają się refleksje o takim wydźwięku. W rezultacie kobieta mniej lub bardziej chętnie wybiera opcję zwyczajową i stara się nie przekraczać społecznie ustalonych granic. Czasami nawet używa argumentu, że obawiała się o samopoczucie męża, gdyby miała podjąć inną decyzję. Z pewnością poczucie tożsamości zostaje przekierowane na identyfikację z nową rodziną, a konsekwencje tego wyboru są związane również z wygodą i pragmatyzmem – wszyscy nazywają się tak samo, co ułatwia działanie w wielu codziennych życiowych sytuacjach. Nie bez znaczenia jest też fakt, że zmiana nazwiska na nazwisko męża domyka klamrą społeczne postrzeganie kobiety jako mężatki, dzięki czemu status jej relacji z mężczyzną nie budzi wątpliwości, a to bywa ważne dla niektórych osób.

Swoiste przekroczenie wspólnotowych granic, lub choćby zbliżenie się do nich, może być zauważane wtedy, gdy kobieta decyduje się na nazwisko dwuczłonowe. Mamy tu bowiem do czynienia z jednej strony z afirmacją zachowania części własnej (przedślubnej) tożsamości, z drugiej zaś – z dochowaniem tradycji polegającej na przyjęciu nazwiska męża. Ta obecność w dwóch sferach równocześnie jest typowym przykładem szerokiego – interdyscyplinarnego – definiowania pogranicza. Kobieta poprzez posługiwanie się nazwiskiem o dwóch członach staje się niejako automatycznie symboliczną łączniczką między tym, co oznacza dla

niej jej rodzina pochodzenia, a tym, co uważa za własną (nową) rodzinę. Dodatkowo ów zabieg pozwala wspólnocie na bezbłędną (zazwyczaj) interpretację: skoro ma dwa nazwiska, to znaczy, że jest mężatką. Bardzo istotne tutaj okazuje się to, że kobiety decydujące się na takie rozwiązanie podkreślają potrzebę kontynuacji i społecznej rozpoznawalności poprzez zarówno jedno, jak i drugie nazwisko.

Z kolei rozmówczynie, które postanowiły nie zmieniać nazwiska po ślubie w żadnym zakresie, w podawanej argumentacji wskazują pragnienie zachowania dotychczasowej tożsamości oraz rozpoznawalności. Z punktu widzenia wspólnoty być może przekraczają ustalone tradycją granice, wyłamując się z praktyk stosowanych zwyczajowo i domyślnie. Ale jednocześnie można taką decyzję interpretować jako potrzebę nieprzekraczania własnych, subiektywnie ustanawianych granic, szczególnie wówczas, gdy kobiety zwracają uwagę na fakt, że mężczyźni nie byli ani nadal nie są społecznie obligowani do takich działań.

Podsumowanie

Najpowszechniejszą praktyką związaną z potencjalną zmianą nazwiska po ślubie przez kobiety w Polsce jest przyjmowanie nazwiska męża. Potwierdzają to uzyskane przez nas dane statystyczne, które wprawdzie dotyczą tylko dwóch województw (podkarpackiego i wielkopolskiego), ale z dużym prawdopodobieństwem odzwierciedlają ogólną skalę omawianego zjawiska w naszym kraju. Z analizy indywidualnych wywiadów pogłębionych wynika podobna konkluzja. Niezależnie od tego, czy mowa o reprezentantkach pokolenia „matek" czy pokolenia „córek", motywacja stojąca za wyborem nazwiska męża wygląda analogicznie. Kwestią, która ewentualnie może nieco różnicować wypowiedzi rozmówczyń w obu kategoriach, jest położenie akcentu na tradycję lub praktykę. Przedstawicielki „matek" podkreślają, że przyjęcie nazwiska męża było dla nich czymś zupełnie oczywistym i naturalnym. „Córki" zwracają uwagę raczej na aspekt pragmatyczny tego typu decyzji, ułatwiającej codzienne życie, oraz na fakt, że kobiety z ich otoczenia (rodziny, zakładu pracy) dokonały takiej samej. W przypadku wyboru nazwiska dwuczłonowego dominuje narracja o zachowaniu własnej tożsamości, o potrzebie kontynuacji swojej odrębności poprzez zachowanie nazwiska rodowego, a zarazem spajania członków nowej rodziny poprzez dodanie nazwiska męża. Mamy tu do czynienia z wyraźnym, szeroko rozumianym doświadczaniem pogranicza społeczno-kulturowego w wymiarze językowym, które jest obecne w obu pokoleniach. Kobiety decydujące się na zachowanie nazwiska rodowego, niezależnie od generacji, stawiają na poczucie sprawczości, akcentują konieczność

równouprawnienia płci i rewizji podziału ról w rodzinie oraz kontestują zastany (tradycyjny) porządek w tym zakresie.

Z pewnością znajdujemy się w sytuacji, w której możemy obserwować przemiany życia społecznego i rodzinnego, przejawiające się tyleż w intensywnej dyskusji na temat obecności feminatywów w codziennym języku, co w praktycznych przekształceniach podmiotowości kobiet. Już bowiem nie tylko chcą one „przetrwać" w danych warunkach społeczno-kulturowych, ale zyskują sprawczość, samodzielnie decydują o strategicznych kwestiach w swoim życiu zawodowym i prywatnym.

Bibliografia

Abrahams R.D., 2011, *Doświadczenie zwyczajne i niezwykłe*, w: V. Turner, E. Bruner, red., *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 55–82.

Anthony D., 2015, *In the name of the father: Compulsion, tradition, and law in the lost history of women's surnames*, „The Journal Jurisprudence", vol. 25, s. 59–96.

Boruta M., 2008, *Nazwisko. Tożsamość i więzi rodzinne. Interdyscyplinarne konteksty socjologii rodziny*, Kraków, Akademia Pedagogiczna im. KEN w Krakowie.

Bruner E., 2011, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: V. Turner, E. Bruner, red., *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 11–39.

Buchowski M., 2025, *Homologia granic społecznych i przestrzennych*, „Lud", t. 109, s. 320–342, https://doi.org/10.12775/lud109.2025.13.

Duncan S., Ellingsæter A.L., Carter J., 2020, *Understanding tradition: Marital name change in Britain and Norway*, „Sociological Research Online", vol. 25, no. 3, s. 438–455, https://doi.org/10.1177/1360780419892637.

Dziewulak D., 2012, *Zmiana nazwiska w państwach Unii Europejskiej*, „Analizy BAS", nr 14, s. 1–8.

Forbes G.B., Adams-Curtis L.E., White K.B., Hamm N.R., 2002, *Perceptions of married women and married men with hyphenated surnames*, „Sex Roles: A Journal of Research", vol. 46, no. 5, s. 167–175, https://doi.org/10.1023/A:1019613819247.

Kula M., 2018, *Pogranicze. Esej historyczno-socjologiczny*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny", nr 1 (167), s. 9–21, https://doi.org/10.4467/25444972SMPP.18.001.8910.

Litwin J., 1986, *Nazwisko złożone żony w praktyce polskiej 1946–1963*, wprow. L. Sługocki, „Palestra", t. 30, nr 10–11 (346–347), s. 46–51.

Matladi O., 2022, *What is in a surname? An enquiry into the unauthorised name changes of married women*, „Pretoria Student Law Review", vol. 16, no. 1, s. 164–184, https://doi.org/10.29053/pslr.v16i1.4511.

Matuszewski J., 1975, *Polskie nazwisko szlacheckie*, Łódź–Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Łódzkie Towarzystwo Naukowe.

Nazwisko, [s.a.], [hasło] w: *Encyklopedia powszechna PWN* [online], https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/nazwisko.html [dostęp: 2.01.2026].

Nazwisko, [s.a.], [hasło] w: *Słownik języka polskiego PWN* [online], https://sjp.pwn.pl/slowniki/nazwisko.html [dostęp: 2.01.2026].
Pietrak R., 2013, *Nazwisko po ojcu – aspekt prawny*, w: J. Zimny, red., *Ojcostwo. Powołanie czy zadanie?,* Stalowa Wola, Katolicki Uniwersytet Lubelski, s. 615–626.
Płaczek A., 2022, *Wpływ nietypowych nazwisk na kształtowanie się tożsamości i obrazu siebie w procesie socjalizacji*, „Przegląd Socjologii Jakościowej", t. 18, nr 3, s. 54–84.
Pogranicze, [s.a.], [hasło] w: *Słownik języka polskiego*, https://sjp.pwn.pl/slowniki/pogranicze.html [dostęp: 5.01.2026].
Przybył I., Kokociński M., Ziółkowska M., 2024, *Decyzje kobiet o nazwisku po ślubie w wymiarze diachronicznym i synchronicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny", t. 86, nr 1, s. 241–264, https://doi.org/10.14746/rpeis.2024.86.1.13.
Turner V., 1980, *Social dramas and stories about them*, „Critical Inquiry", vol. 7, no. 1, s. 141–168, https://doi.org/10.1086/448092.
Turner V., 2011, *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z zakresu antropologii doświadczenia,* w: V. Turner, E. Bruner, red., *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 43–54.
Ura M., 2015, *Administracyjnoprawne zagadnienia imion i nazwisk*, Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy. T.j. Dz.U. 2023, poz. 2809.
Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny. T.j. Dz.U. 2025, poz. 1071.
Ustawa z dnia 28 listopada 2014 r. – Prawo o aktach stanu cywilnego. T.j. Dz.U. 2025, poz. 594.

Magdalena Ziółkowska – dr hab., prof. UAM, pracuje w Zakładzie Socjologii Cywilizacji na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jest absolwentką Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej tej samej uczelni. W czasie studiów magisterskich i doktoranckich zajmowała się kulturą iberoamerykańską. Prowadziła wielokrotne badania terenowe w tubylczych społecznościach Amazonii boliwijskiej. Obecnie interesuje się naukowo kontekstem historyczno-kulturowym i społecznym hiszpańskiej *corridy de toros*, relacjami ludzi i zwierząt, zagadnieniami tanatologicznymi, antropologią pożywienia oraz społecznym wymiarem dzieł fantasy.

Iwona Przybył – dr hab., prof. UAM, socjolog, zatrudniona w Zakładzie Socjologii Jednostki i Relacji Społecznych na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej głównym przedmiotem badań, analiz i publikacji naukowych od wielu lat są bliskie związki romantyczne i rodzinne, prawidłowości ich zawiązywania, trwania i rozpadu. Aktualnie jej zainteresowania naukowe koncentrują się na strukturze sieci krewniaczych, ambiwalencji emocji w relacjach rodzinnych, konstruowaniu tożsamości kobiet w kontekście zmiany nazwiska po ślubie oraz uwarunkowaniach dzietności.

Informacje dla autorów

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 25 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 tesktu 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 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:

> plan tygodniowy […], jak również miesięczny
>
> przede wszystkim komunikacji. […] W początkowym okresie
>
> nie stwierdzono […]. Naukowcy

Znaki pisma niełacińskie

Alfabety cyrylickie:

– w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabetu 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 символики*, Индрик, Москва.

– w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji:

> (Bełowa, 2001: 34)

– w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji; w zasadnionych 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 Aliance of Iranian Americans. 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
Źrodło: 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_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.

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

Alfabety cyrylickie:

– w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabetu 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 символики*, 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/cpso/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/cpso/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.

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.", „Nr.").

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.

Materiał 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; 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. 25, nr 1
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 cictations and bibliography are prepared in accordance with Chicago style; see *Chicago manual of style*, 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, Wacław. 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-artykul_w_czasopismie-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 символики*, 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 символики*, Индрик, Москва.

– in referencesnames 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_czasopismie-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 Szkaradnik

Korekta tekstów / Proofreading
Marzena Marczyk

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

Przygotowanie okładki do druku
Małgorzata Pleśniar

Opracowanie graficzne / Layout
Małgorzata Pleśniar

Łamanie / Typesetting
Tomasz Kiełkowski

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
https://www.instagram.com/krzysztof.marek.bak/

Paintblack Éditions

paintblackeditions.org
https://www.instagram.com/paintblack_font

Wydawca / Publisher
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
strona WWW: https://wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 9,25. Ark. wyd. 9,5.



SEiA

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9860 52

9 772353 986508

Więcej informacji