

ETNOLOGIA I ANTROPOLOGIA KULTUROWA W UNIWERSYTECIE WROCŁAWSKIM

OSIEM DEKAD
TRADYCJI I ROZWOJU



UL. SZEWSKA 50/51

ARCHIWUM

1946–2026



80-lecie
Wrocławskiej
Etnologii
i Antropologii
Kulturowej

REDAKCJA

MONIKA BAER · KONRAD GÓRNY · JANINA RADZISZEWSKA

Etnologia
i antropologia kulturowa
w Uniwersytecie Wrocławskim

ETNOLOGIA I ANTROPOLOGIA KULTUROWA W UNIWERSYTECIE WROCŁAWSKIM

OSIEM DEKAD TRADYCJI I ROZWOJU

Pod redakcją
Moniki Baer
Konrada Górnego
Janiny Radziszewskiej



WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

Kraków 2026

MONIKA BAER

Uniwersytet Wrocławski

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-2415-1060>

✉ monika.baer@uwr.edu.pl

KONRAD GÓRNY

Uniwersytet Wrocławski

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-6965-1608>

✉ konrad.gorny@uwr.edu.pl

JANINA RADZISZEWSKA

Uniwersytet Wrocławski

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4019-9061>

✉ janina.radziszewska@uwr.edu.pl

© Copyright by: Uniwersytet Wrocławski & individual authors, 2026

Recenzent: dr hab. Marcin Brocki, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne: Julia Hamela, Martyna Niewiadomska

Projekt okładki: Marta Jaszczuk

Zdjęcie na okładce: Natalia Mucha

ISBN 978-83-8368-462-8 (druk)

ISBN 978-83-8368-463-5 (PDF)

<https://doi.org/10.12797/9788383684635>

Publikacja sfinansowana w ramach funduszu na rzecz badań naukowych i komercjalizacji ich wyników Uniwersytetu Wrocławskiego.

WYDAWNICTWO

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

<https://akademicka.pl>

Spis treści

Spis oryginalnych źródeł publikacji tekstów	7
Podziękowania	9
KONRAD GÓRNY, MONIKA BAER, Od wsi dolnośląskiej do neoliberalizmu. Osiem dekad etnologii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie Wrocławskim	11
ROMAN REINFUSS, Zakład Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego	39
ADOLF NASZ, Przemiany kulturowo-społeczne we wsi dolnośląskiej po drugiej wojnie światowej	43
JÓZEF GAJEK, Znaczenie <i>Polskiego Atlasu Etnograficznego</i> dla etnografii polskiej	85
EDWARD PIETRASZEK, Kultura ludowa i robotnicza wobec współczesnej problematyki kultury	109
ALEKSANDER LECH GODLEWSKI, Ruchy natywistyczne na wyspach Oceanii	129
FRANCISZEK MIKOŁAJ ROSIŃSKI OFM, Kulturowa opozycyjność płciowa u krajowców Nowej Gwinej	145
ANTONI KUCZYŃSKI, Biograficzne spojrzenie na życie Bronisława Piłsudskiego oraz jego badania etnograficzne na Sachalinie	167
DOROTA SIMONIDES, Rodzenie się nowego folkloru słownego na Śląsku	185
BARBARA BAZIELICH, Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce	201
ADAM PALUCH, Współczesne ciało w dwóch odsłonach	219

ZBIGNIEW LIBERA, Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisania fizjonomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku	229
EUGENIUSZ KŁOSEK, W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Parana...	247
KONRAD GORNY, MIROSŁAW MARCZYK, Specyfika pogranicza polsko-ukraińskiego w regionie włodawskim	269
MONIKA BAER, Wytwarzanie Europy. Praktyki dyskursywne wokół praw LGBT w Polsce	283
KATARZYNA MAJBRODA, Wieś-widmo. Czyszczenie przestrzenne Wigancic Żytańskich w krajobrazie kompleksu wydobywczono-energetycznego „Turów” na Dolnym Śląsku	301
MICHAŁ MOKRZAN, Dziesięć wyznań albo krępujący chiazmy. Od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii	329
Wykaz tematów prac magisterskich obronionych w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1951-2025, oprac. Ewa Banasiewicz-Ossowska	351
Wykaz tematów prac licencjackich obronionych w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 2003-2025, oprac. Ewa Banasiewicz-Ossowska	405
Indeks osobowy	439

Spis oryginalnych źródeł publikacji tekstów

Uwagi edytorskie

Prezentowane w tomie artykuły są przedrukami tekstów opublikowanych w różnych wydawnictwach w latach 1946-2023. Podano je zasadniczo bez zmian, poprawiono jedynie błędy językowe, uwspółcześniono ortografię i interpunkcję oraz ujednolicono aparat naukowy w obrębie dwóch systemów (przypisów dolnych i systemu harwardzkiego).

1. Roman Reinfuss, *Zakład Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 1946, t. 37, s. 456-458.
2. Adolf Nasz, *Przemiany kulturowo-społeczne we wsi dolnośląskiej po drugiej wojnie światowej*, [w:] *Wieś dolnośląska*, red. Adolf Nasz, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1970, s. 9-52, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 20.
3. Józef Gajek, *Znaczenie „Polskiego Atlasu Etnograficznego” dla etnografii Polski*, „Etnografia Polska” 1971, t. 15, nr 2, s. 17-36.
4. Edward Pietraszek, *Kultura ludowa i robotnicza wobec współczesnej problematyki kultury*, „Etnografia Polska” 1966, t. 10, s. 74-93.
5. Aleksander Lech Godlewski, *Ruchy natywistyczne na Wyspach Oceanii*, [w:] Aleksander Lech Godlewski, *Na morzach południowych*, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1976, s. 198-217.
6. Franciszek Mikołaj Rosiński, *Kulturowa opozycyjność płciowa u krajowców Nowej Gwinej*, „Quaestiones Selectae. Zeszyty Naukowe” 1997, t. 4, nr 5, s. 103-120.
7. Antoni Kuczyński, *Biograficzne spojrzenie na życie Bronisława Piłsudskiego oraz jego badania etnograficzne na Sachalinie*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2012, t. 16, s. 25-41.

8. Dorota Simonides, *Rodzenie się nowego folkloru słownego na Śląsku*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, red. Barbara Bazielić, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 85-98, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1385.
9. Barbara Bazielić, *Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 1995, t. 78, s. 193-210.
10. Adam Paluch, *Współczesne ciało w dwóch odśtonach*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2001, nr 1(2), s. 55-63.
11. Zbigniew Libera, *Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. Aleksander Posern-Zieliński, Wydawnictwo Drawa, Poznań 1995, s. 137-152, *Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, nr 6.
12. Eugeniusz Kłosek, *W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Parana*, „Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia” 2021, nr 7, s. 325-344.
13. Konrad Górny, Mirosław Marczyk, *Specyfika pogranicza polsko-ukraińskiego w rejonie włodawskim*, [w:] *Polska – Ukraina. Pogranicza kulturowe i etniczne*, red. Michał Buchowski, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2008, s. 87-98, *Archiwum Etnograficzne*, t. 47.
14. Monika Baer, *Wytwarzanie Europy. Praktyki dyskursywne wokół praw LGBT w Polsce*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2023, t. 27, s. 149-164.
15. Katarzyna Majbroda, *A Ghost Village: Spatial Cleansing in Wigancice Żytawskie in the Landscape of the Turów Mining and Power Complex, Lower Silesia*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 2022, t. 106, s. 261-297.
16. Michał Mokrzan, *Dziesięć wyznań albo krępujący chiazm. Od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017, t. 61, nr 3, s. 67-86.

Podziękowania

Tom ten nie powstałby, gdyby nie wysiłek wielu osób. Przede wszystkim chcieliśmy wyrazić naszą wdzięczność autorom i autorkom, a także ich spadkobiercom i spadkobierczyniom, którzy wyrazili zgodę na zamieszczenie w tomie wszystkich artykułów. Tu należy wymienić emerytowanych pracowników i pracowniczkę obecnego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego: Eugeniusza Kłoska, Antoniego Kuczyńskiego, Adama Palucha i Dorotę Simonides, oraz spadkobierców i spadkobierczynie osób już nieżyjących: Wiktora Bazieliha, Dariusza Godlewskiego, Hannę Nasz, Wojciecha Kłodnickiego, Krystynę Reinfuss-Janusz, Stefanię Świątek, Bogusława Świeżego i Krystynę Świeży.

Z tych samych względów dziękujemy instytucjom, bez których zgody publikacja tekstów w tej antologii nie byłaby możliwa. Są to: Komisja Nauk Etnologicznych przy Komitecie Słowianoznawstwa PAN, Komitet Socjologii PAN, Instytut Etnologii i Archeologii PAN, Instytut Studiów Politycznych PAN, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Prowincja św. Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych we Wrocławiu, Wydawnictwo Ossolineum, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego oraz Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Szczególnie gorące podziękowania składamy też pracowniczkom i pracownikom Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, których zaangażowanie w przygotowanie tomu było nieocenionym wsparciem. Tu w pierwszej kolejności należy wymienić Grzegorza Pełczyńskiego – autora pomysłu publikacji, Mirosława Marczyka, który wniósł ważny wkład w dobór tekstów zamieszczonych w tomie, oraz Annę Kurpiel, bez której realizacja tego przedsięwzięcia nie byłaby w ogóle możliwa. Dziękujemy także Magdalenie Bednarek, Annie Husak i Katarzynie Majbrodzie oraz wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej antologii.

Monika Baer, Konrad Górny i Janina Radziszewska

KONRAD GÓRNY , MONIKA BAER 

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski

Od wsi dolnośląskiej do neoliberalizmu

Osiem dekad etnologii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie
Wrocławskim¹

ABSTRAKT

From the Lower Silesian Village to Neoliberalism: Eight Decades of Ethnology and Cultural Anthropology at the University of Wrocław

This article, which serves as an introduction to the jubilee volume commemorating eighty years of ethnology and cultural anthropology at the University of Wrocław, traces the history of the contemporary Institute of Ethnology and Cultural Anthropology through the prism of ideas that have shaped the discipline in Wrocław from 1946 to the present day. In this context, special attention is given to the broader socio-political conditions across various scales that have defined the practices of local researchers, as well as to the specificity of ethnological/anthropological *praxis* stemming from the particular location of the Institute.

Keywords: cultural anthropology, ethnology, history of ideas, jubilee of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Wrocław

¹ Przyjęliśmy w tomie, że wielość historycznie ukształtowanych nazw przywoływanych w kontekście dyskursów i praktyk składających się na nasze pole dyscyplinarne określamy formalną, obowiązującą obecnie w Polsce nazwą dyscypliny naukowej, czyli „etnologia i antropologia kulturowa”.

Tom jubileuszowy zatytułowany *Etnologia i antropologia kulturowa w Uniwersytecie Wrocławskim. Osiem dekad tradycji i rozwoju* stanowi próbę podsumowania i refleksji nad złożoną historią akademicką tej dyscypliny w powojennym Wrocławiu. Jest to historia rozpięta między dramatycznymi realiami odbudowy życia uniwersyteckiego po kataklizmie II wojny światowej, kiedy to wrocławską jednostkę tworzono zasadniczo bez infrastruktury, zasobów czy możliwości kontynuacji przedwojennych tradycji, a współczesną, dynamicznie rozwijającą się antropologią społeczno-kulturową, wpisującą się w globalne trendy dyscyplinarne. Zaprezentowane tu artykuły są rezultatem wyboru, którego przesłanką było udokumentowanie dorobku naukowego środowiska skupionego wokół dzisiejszego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej od jego początków do dziś. Przedstawione materiały (choć oczywiście nie obejmują całego ich bogactwa²) stanowią swego rodzaju pryzmat pozwalający uchwycić główne kierunki badawcze, przemiany założeń teoretyczno-metodologicznych, a także zmiany instytucjonalne kształtujące na przestrzeni lat oblicza lokalnej wersji dyscypliny. Celem niniejszej antologii nie jest zatem jedynie przypomnienie ważnych dla powyższego kontekstu publikacji, ale pokazanie, jak kolejne pokolenia badaczek i badaczy odpowiadały na wyzwania swoich czasów, rozwijając wrocławskie studia etnologiczne i antropologiczne.

Struktura tomu została uporządkowana zasadniczo tematycznie, ale też chronologicznie, co pozwala prześledzić swoistą historię idei związaną z ośrodkiem wrocławskim. Kolejność artykułów odzwierciedla zarówno zmiany pokoleniowe, jak i przeobrażenia paradygmatów badawczych powiązane z szerszymi uwarunkowaniami społeczno-politycznymi oraz krajowymi i światowymi orientacjami dyscyplinarnymi. Antologia zawiera prace autorów i autorek, którzy pełnili funkcje kierownicze w jednostce, często odgrywając kluczową rolę w jej rozwoju, a także innych osób, których profil działalności badawczej pozwala uchwycić jej specyfikę. Zaprezentowane tu artykuły Romana Reinfussa, Adolfa Nasza, Józefa Gajka, Edwarda Pietraszka, Aleksandra Lecha Godlewskiego, Doroty Simonides, Barbary Bazieli, Franciszka Mikołaja Rosińskiego, Antoniego Kuczyńskiego, Adama Palucha, Zbigniewa Libery, Eugeniusza Kłoska, Konrada Górnego, Mirosława Marczyka, Moniki Baer, Katarzyny Majbrody i Michała Mokrzanę stanowią przegląd najważniejszych obszarów badawczych, które na przestrzeni lat definiowały charakter etnologii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie Wrocławskim. Ważna jest tu m.in. problematyka związana z przeobrażającą się „kulturą ludową”, kartografią etnograficzną, folklorystyką, kulturami rdzennymi, antropologią ciała, etnicznością/narodowością, procesami transformacyjnymi po 1989

² Znacznie szerszego wglądu w problematykę badawczą podejmowaną w ośrodku wrocławskim dostarczają dołączone do niniejszego tomu wykazy prac dyplomowych obronionych w latach 1951-2025, które przygotowała E. Banasiewicz-Ossowska.

roku, płcią/seksualnością, kwestiami środowiskowymi czy globalnym, neoliberalnym kapitalizmem. Historia wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej doczekała się już kilku opracowań rocznicowych³. Ponieważ jej kolejna szczegółowa rekonstrukcja wiązałaby się w dużej mierze z koniecznością powtórzeń, poniżej poprzestajemy na przywołaniu jedynie tych faktów, które pozwalają usytuować artykuły składające się na niniejszy tom w szerszym kontekście.

CZAS PIONIEREK I PIONIERÓW. W POSZUKIWANIU NOWEJ FORMUŁY (1946-1970)

Wejście w życie w sierpniu 1945 roku dekretu przekształcającego wcześniejsze uczelnie niemieckie w uczelnie polskie umożliwiło uruchomienie kształcenia w Uniwersytecie Wrocławskim (choć z pewnym opóźnieniem) już w roku akademickim 1945/46⁴. Z tym okresem wiążą się początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej we Wrocławiu, kiedy to w lutym 1946 roku zorganizowany został Zakład Etnologii. Tak jak w przypadku innych jednostek konstytuującego się Uniwersytetu, kadra początkowo powiązana była w dużej mierze ze środowiskiem, którego korzenie sięgały przede wszystkim uczelni lwowskich, a które w drodze na ziemię przyznane Polsce po II wojnie światowej znalazło schronienie m.in. w Krakowie⁵. Kierownictwo Zakładu objął związany właśnie z Krakowem Roman Reinfuss.

W perspektywie historycznej tradycje niemieckiej etnologii i antropologii kulturowej, przede wszystkim ludoznawczej *Volkskunde*, ale też zorientowanej etnologicznie

³ Zob. m.in. I. Bukowska-Floreńska, *Wrocławskie badania śląskoznawcze – tradycje i współczesność*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 75-102; M. Drozd-Piasecka, *W kręgu Jubileuszu. Kilka refleksji na temat „Polskiego Atlasu Etnograficznego” (1945-2005)*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 107-121; Z. Kłodnicki, *Polskie Towarzystwo Ludoznawcze i jego znaczenie dla środowiska etnograficznego we Wrocławiu*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 103-106; E. Kłosek, M. Marczyk, *Z kart historii Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2016, nr 1(24), s. 5-24; M. Marczyk, *Wprowadzenie do historii i struktury organizacyjnej uniwersyteckiego ośrodka etnograficznego we Wrocławiu w latach 1946-2006*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 11-22.

⁴ L. Harc, *Uniwersytet czterech początków i wielu tradycji*, „Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis” 2016, nr 1(56), s. 103-104.

⁵ Więcej na ten temat. zob. m.in. W. Wrzesiński, *Uniwersytet Wrocławski w latach 1945-2002*, [w:] *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego 1702-2002*, red. T. Kulak, M. Pater, W. Wrzesiński, Wrocław 2002, s. 201-204, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2402.

Völkerkunde (od początku w pewnym stopniu powiązanej z *Anthropologie* – antropologią fizyczną), miały wyraźne związki teoretyczno-metodologiczne z kształtem badań rozwijanych na terenach polskich⁶. Jednak przekształcenia, którym uległa dyscyplina w Niemczech w okresie międzywojennym, a zwłaszcza w czasach Trzeciej Rzeszy, uniemożliwiały wykorzystywanie tego dorobku przez zespół skupiony wokół Zakładu Etnologii. Jak pisze Andre Gingrich, od początku drugiej dekady XX wieku czołowi jej przedstawiciele „jawnie wyrażali opinie rasistowskie i przychylnie kolonializmowi”, a po objęciu władzy przez Adolfa Hitlera „doszło do integracji z reżimem i wyrażano dlań poparcie”⁷. Sytuacja wyglądała podobnie w ówczesnym Uniwersytecie Wrocławskim. Naznaczone wyraźnymi przesłankami nacjonalistycznymi badania dotyczące „niemieckiego obszaru etnicznego i kulturowego” czy „śląskiej kultury plemiennej”, prowadzone m.in. w Osteuropa-Institut (Instytut Europy Wschodniej) i Deutsches Institut (Instytut Niemiecki), po 1933 roku nabrały charakteru jawnie rasistowskiego. Ukonstytuowany wówczas Institut für Rassenkunde (Instytut Studiów Rasowych) został osobą jego dyrektora, Egon von Eickstedta, połączony z Institut für Deutsche Volkskunde (Instytut Etnografii Niemieckiej). Następnie jednostki te zostały przekształcone odpowiednio w Anthropologische Institut (Instytut Antropologiczny) i Ethnologische Institut (Instytut Etnologiczny), na których czele nadal stał Eickstedt. Studia prowadzone w tych jednostkach (związane m.in. z systematyką czy higieną rasową) były ważnym przejawem zaangażowanych politycznie „nauk walczących” (*Kampfwissenschaften*) – szerszego kompleksu służącego wzajemnemu legitymizowaniu swoich badań i ustaleń⁸. W konsekwencji, mimo że Zakładowi Etnologii (a później jego instytucjonalnym następcom) przekazywano publikacje czy artefakty związane z tzw. kulturami pozaeuropejskimi z przedwojennych zbiorów niemieckich, a przedmiotem (krytycznej) analizy były niemieckie materiały etnograficzne dotyczące m.in.

⁶ Zob. m.in. Z. Jasiewicz, *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań 2011, *Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, nr 15; tenże, *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 65-80. Na temat historycznej specyfiki dyscypliny niemieckiej zob. m.in. A. Gingrich, *Kraje niemieckojęzyczne. Rozłamy, szkoły, nie-tradycje. Nowe spojrzenie na historię antropologii społeczno-kulturowej w Niemczech*, [w:] F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków 2007, s. 73-176, *Cultura*.

⁷ A. Gingrich, dz. cyt., s. 129, 131.

⁸ T. Kulak, *Dzieje Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1918-1945*, [w:] *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego 1702-2002...*, s. 187-190; więcej na ten temat zob. s. 103-197 oraz też, *Nauka i polityka. Uwagi nad udziałem środowiska Uniwersytetu Wrocławskiego w kształtowaniu polityki i propagandy niemieckiej w latach 1918-1939*, [w:] *Studia nad przeszłością i dniem dzisiejszym Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. T. Kulak, W. Wrzesiński, Warszawa–Wrocław 1989, s. 53-81, *Studia i Materiały do Dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego*, t. 1.

Dolnego Śląska⁹, początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie Wrocławskim definiowało zasadniczo zerwanie z tradycją lokalną. Badacze i badaczki rozwijali własną formułę, czerpiąc z tradycji szkół krakowskiej i lwowskiej¹⁰.

W pierwszych latach działalności Zakładu Etnologii dominowało poczucie konieczności organizowania życia naukowego od podstaw. Reinfuss, jeden z ważniejszych przedstawicieli klasycznej polskiej etnografii, w artykule otwierającym niniejszą antologię opisuje ten czas w sposób niezwykle realistyczny. Zwraca uwagę, że brakowało wówczas elementarnych narzędzi pracy: podręczników, map, atlasów, ilustracji, a nawet papieru. Tak trudne warunki wymagały nie tylko determinacji, lecz także kreatywności. Zachowane w Archiwum obecnego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej ankiety i notatki terenowe sporządzane na odwrotnych stronach przedwojennych niemieckich formularzy urzędowych stanowią dziś ważne świadectwo ówczesnej sytuacji¹¹. W tekście tym autor określił również pierwsze kierunki badań realizowanych w Uniwersytecie Wrocławskim, służące w swym zamierzeniu zarówno celom naukowym, jak i praktycznym: dokumentacji drewnianego budownictwa ludowego, inwentaryzacji muzeów oraz opracowaniu części etnograficznej Wystawy Ziem Odzyskanych¹². Te i dalsze badania prowadzone w Zakładzie Etnologii wpisywały się w powojenną potrzebę integracji nowych ziem z resztą kraju, czemu towarzyszyły dość jednoznaczne wytyczne. Jak pisał Reinfuss, „[c]elem badania kultury ludowej ziemieczonej czy nawet niemieckiej ludności Śląska jest przede wszystkim ustalenie stanu faktycznego w sposób wolny od jakiegokolwiek tendencji politycznej, a następnie w zebranych w ten sposób materiale odszukanie elementów polskich, zachowanych z czasów poprzedzających okres kolonizacji niemieckiej”¹³.

Odejście Reinfussa z Uniwersytetu Wrocławskiego w 1949 roku spowodowało dwuletnią przerwę w działalności naukowo-dydaktycznej ośrodka, który rozwijał się jednak nadal pod względem infrastrukturalnym, na przykład w kontekście powiększania księgozbioru. Działalność tę wznowiono w roku akademickim 1951/52 w związku z objęciem przez Adolfa Nasza funkcji Kierownika Zakładu Etnologii, a następnie

⁹ A. Nasz, *Działalność dydaktyczno-naukowa Wrocławskiego Ośrodka Etnograficznego (Zakładu Etnografii Uniw. Wrocław. im. B. Bieruta, Zakładu Etnografii PAN oraz Oddziału Wrocławskiego P.T.L. w latach 1945-1953)*, 1954, Zespoły Katedr, T. III, W-II-52, sygn. 18/21.

¹⁰ Więcej na ten temat. zob. m.in. M. Marczyk, dz. cyt., s. 11-16.

¹¹ E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 5.

¹² R. Reinfuss, *Zakład Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 1946, nr 37, s. 456-458.

¹³ Tenże, *Zagadnienia i potrzeby etnografii na Śląsku Środkowym i Dolnym*, [w:] *Stan i potrzeby nauki polskiej na Dolnym Śląsku. Referaty wygłoszone na konferencji naukowej odbytej dnia 6 kwietnia 1946 r. we Wrocławiu*, red. S. Piaskowski, Katowice–Wrocław 1947, s. 53, za. M. Marczyk, dz. cyt., s. 14.

Zakładu Etnografii i Katedry Etnografii, powstałej w ramach utworzonego Zespołu Katedr Historii Kultury Materialnej¹⁴. Zastąpienie w nazwie wrocławskiego ośrodka terminu „etnologia” pojęciem etnografii wiązało się z szerszym nurtem krytyki etnologii o proveniencji radzieckiej, gdzie postrzegano ją jako wytwór „nauki burżuazyjnej”. Etnografia, wpisująca się w ramy materializmu historycznego, miała natomiast badać „kulturę konkretnych grup uwikłanych w proces dziejowy”¹⁵. Mimo że z dzisiejszej perspektywy przekształcenia te są często oceniane mało przychylnie, należy docenić obecny w nich aspekt odejścia od statycznego rozumienia „kultury” i przesunięcie ku analizom biorącym pod uwagę jej wymiar dynamiczny. Sprzyjały temu zachodzące w wielu miejscach kraju procesy migracyjne, związane nie tylko ze zmianami granic, ale też z urbanizacją i industrializacją. W ten kontekst dobrze wpisywały się zainteresowania naukowe Nasza dotyczące przemian społecznych i kulturowych zachodzących na wsiach Dolnego Śląska po II wojnie światowej¹⁶. Badania przedstawione w niniejszym tomie dokumentują procesy adaptacji ludności napływowej, stopniowego zanikania tradycyjnych form kultury oraz wyłaniania się nowych grup społecznych, na przykład chłopów-robotników, które według autora były znaczącym czynnikiem stabilizującym region w okresie powojennym¹⁷.

Ze względu na fakt, że w 1953 roku do zespołu Katedry Etnografii dołączył Józef Gajek, w 1955 roku wyodrębnione zostały w jej ramach dwa Zakłady (przekształcone w 1960 roku w Katedry): Zakład Etnografii Polski, kierowany przez Nasza, oraz Zakład Etnografii Ogólnej i Słowian, prowadzony przez Gajka. Jako współtwórca Polskiego Atlasu Etnograficznego, Gajek postrzegał atlas nie jako zbiór map, lecz jako systematyczne narzędzie dokumentacji kultury ludowej. Idea badań atlasowych przedstawiona w artykule zawartym w tej antologii pozwala lepiej zrozumieć, w jaki sposób ówczesna polska etnografia opisywała wiejskie formy życia i jak interpretowała je w kontekście relikwów lub przeżytków kulturowych¹⁸. Uczniem kontynuującym

¹⁴ A. Nasz, *Działalność dydaktyczno-naukowa...*, s. 3-4. Chronologia ta różni się nieco od tej przedstawionej np. przez M. Marczyka, dz. cyt., s. 21, a także informacji podanych przez samego A. Nasza w artykule *Katedra Etnografii Polski Uniwersytetu Wrocławskiego (praca naukowo-badawcza i dydaktyczna w pierwszym 25-leciu PRL)*, [w:] *Więść dolnośląska*, red. A. Nasz, Wrocław 1970, s. 361-374, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 20. Zdecydowaliśmy się przywołać wersję wynikającą ze źródeł archiwalnych ze względu na ich bliskość czasową w stosunku do zaistniałych wydarzeń.

¹⁵ M. Buchowski, *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*, Poznań 2012, s. 14, *Poznańskie Studia Etnologiczne*, 12. Więcej na ten temat zob. też E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 8-9.

¹⁶ Zob. m.in. A. Nasz, *Z badań nad procesem adaptacji i integracji społeczno-kulturowej imigrantów na Opolszczyźnie*, „Kwartalnik Opolski” 1965, nr 4(44), s. 9-26.

¹⁷ Tenże, *Przemiany kulturowo-społeczne we wsi dolnośląskiej po drugiej wojnie światowej*, [w:] *Więść dolnośląska...*, s. 9-52.

¹⁸ J. Gajek, *Znaczenie „Polskiego Atlasu Etnograficznego” dla etnografii Polski*, „Etnografia Polska” 1971, nr 15(2), s. 17-36.

kierunek zaproponowany przez Gajka był Zygmunt Kłodnicki, którego doświadczenie związane z pracami kartograficznymi połączone z ewolucjonizmem krytycznym Kazimierza Moszyńskiego, są wyraźnie widoczne w wydanej wiele lat później pracy poświęconej rybołówstwu śródlądowemu w Polsce¹⁹.

Jest oczywiste, że lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte XX wieku w polskiej etnologii i antropologii kulturowej upłynęły zasadniczo pod znakiem podejść analitycznych osadzonych w paradygmacie pozytywistycznym, łączącym empiryzm i realizm poznawczy, często w nawiązaniu do inspiracji archeologią i historią. Jednak, jak zwraca uwagę Michał Buchowski, dyscyplina nie miała wówczas charakteru całkowicie homogenicznego, a ówczesni praktycy i praktyczki szukali różnych możliwości realizowania swoich pasji badawczych w zgodzie z etosem naukowym²⁰. Specyfika badań prowadzonych wówczas w ośrodku wrocławskim, na podstawie (co należy podkreślić) długoterminowych badań terenowych²¹, odzwierciedlała powyższą sytuację. Reprezentatywnymi przykładami dorobku naukowego tego okresu są m.in. publikacje wspomnianego już Nasza²², ale też Henryki Wesołowskiej²³, Jadwigi Pawłowskiej²⁴ czy Zofii Staszczak²⁵.

Ponadto należy pamiętać, że mimo iż duża część ówczesnych prac miała charakter przede wszystkim deskryptywny, okres ten nie był pozbawiony krytycznych refleksji teoretycznych, choć oczywiście nie wykraczały one poza obowiązujące wówczas ramy epistemologiczne i teoretyczno-metodologiczne. W ten nurt można wpisać

¹⁹ Z. Kłodnicki, *Tradycyjne rybołówstwo śródlądowe w Polsce. Zarys historii sposobów, narzędzi i urządzeń rybackich w świetle metody retrogresywnej*, Wrocław 1992, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1318. Więcej na ten temat zob. E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 9-10.

²⁰ M. Buchowski, *Etnologia polska...*, s. 11-22.

²¹ Por. E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 17.

²² Oprócz wymienionych wyżej zob. m.in. A. Nasz, *Narzędzia żniwne w Polsce*, „Etnografia Polska” 1960, nr 3, s. 309-327; tenże, *Tradycyjna kultura wsi powiatu opolskiego i jej współczesne reliktury*, [w:] *Powiat opolski – szkice monograficzne*, red. J. Madej, Opole 1969, s. 198-212.

²³ Zob. m.in. H. Wesołowska, *Z badań historyczno-etnograficznych nad dolnośląskim budownictwem wiejskim w XVIII wieku*, „Roczniki Etnografii Śląskiej” 1961, nr 1(1), s. 37-62; taż, *Młynarstwo wiejskie Opolszczyzny od XVIII do XX wieku*, Opole 1969.

²⁴ Zob. m.in. J. Pawłowska, *Dolnośląska wieś Pracze w powiecie milickim w latach 1945-1960. Studium etnograficzne*. Cz. 1. *Kultura materialna*, Wrocław 1966, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 25, cz. 1; taż, *Dolnośląska wieś Pracze w powiecie milickim w latach 1945-1960. Studium etnograficzne*. Cz. 2. *Kultura duchowa i społeczna*, Wrocław 1968, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 25, cz. 2.

²⁵ Zob. m.in. Z. Staszczak, *Kształtowanie się współczesnej kultury ludowej na Ziemiach Zachodnich na przykładzie dwu wsi powiatu kłodzkiego*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, nr 1, s. 9-79; taż, *Niektóre nawiązania słowiańskie w tradycyjnej kulturze ludowej Śląska w świetle danych „Atlas der deutschen Volkskunde”*, [w:] *Wieś dolnośląska...*, s. 231-264.

zamieszczony w niniejszym tomie artykuł Edwarda Pietraszka (od połowy lat siedemdziesiątych XX wieku wieloletniego kierownika jednostki), w którym rozważa wielość możliwych sposobów rozumienia i systematyzacji „kultury” w naukowych tradycjach socjologicznych i etnograficznych. W tym kontekście podaje on w wątpliwość m.in. przydatność niektórych definicji „kultury ludowej” i „kultury robotniczej” w analizach dotyczących społeczeństwa socjalistycznego, a także zwraca uwagę na problematyczność powszechnego dyskredytowania kultury masowej jako zjawiska związanego z powszechną standaryzacją. W istocie, daje ona, jego zdaniem, znacznie większą swobodę wyboru jednostkom niż konserwatywna kultura ludowa²⁶.

Lata sześćdziesiąte przyniosły też poszerzenie zainteresowań badawczych obecnych w jednostce wrocławskiej. Jednym z rozpoznawalnych przez kolejne dekady kierunków stała się wówczas problematyka dotycząca Australii i Oceanii, promowana przez Aleksandra Lecha Godlewskiego, który przed II wojną światową prowadził badania terenowe w Polinezji Centralnej i Wschodniej²⁷. Jego zainteresowania z pogranicza ówczesnej antropologii fizycznej i etnologii zaowocowały założeniem w 1962 roku jedynej w Polsce (i w tej części Europy) Pracowni Etnografii Ludów Oceanii przy Katedrze Etnografii Ogólnej i Słowian²⁸. Jej zadaniem była promocja zainteresowań naukowych regionem Pacyfiku, a w perspektywie także instytucjonalne wsparcie przyszłych badań terenowych w tym regionie²⁹. Dorobek naukowy Godlewskiego dotyczył w dużej mierze problematyki etnogenezy, niemniej część prac poświęconych Polinezji miała charakter wyraźnie etnologiczny. Omawiał w nich m.in. materiały folklorystyczne czy zagadnienia z zakresu kultury duchowej i społecznej³⁰. W niniejszej antologii zamieszczony został tekst poświęcony ruchom natywistycznym na wyspach Oceanii – zjawiskom interpretowanym przez autora jako odpowiedź ludów tubylczych na kolonialną dominację, akulturację i narzucanie nowych systemów wartości³¹.

²⁶ E. Pietraszek, *Kultura ludowa i robotnicza wobec współczesnej problematyki kultury*, „Etnografia Polska” 1966, nr 10, s. 74-93.

²⁷ A. Paluch, *Aleksander Lech Godlewski jako człowiek i uczony*, [w:] *Ludy i kultury Oceanii. Sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego*, Wrocław, 27-28 XI 1976, red. tenże, Wrocław-Warszawa 1979, s. 10.

²⁸ B. Kopydłowska, *Działalność badawcza i popularyzatorska A.L. Godlewskiego w zakresie etnologii*, [w:] *Ludy i kultury Oceanii...*, s. 21.

²⁹ A. Posern-Zieliński, *Region Pacyfiku w badaniach wrocławskiego ośrodka etnologicznego. Refleksje retrospektywne*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 130.

³⁰ Zob. m.in. A.L. Godlewski, *Tahiti najpiękniejsza*, Warszawa 1957, *W Szeroki Świat*; tenże, *Drogi Synów Słońca*, Wrocław 1963, *Biblioteka Popularna*, t. 4; tenże, *Czar dalekiej Nuku Hiva*, Wrocław 1971. Więcej na ten temat zob. B. Kopydłowska, dz. cyt., s. 21-27.

³¹ A.L. Godlewski, *Ruchy natywistyczne na Wyspach Oceanii*, [w:] Tenże, *Na morzach południowych*, Wrocław 1976.

CZAS ROZWOJU DYSCYPLINARNEGO (1970-1994)

Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku w historii wrocławskiej dyscypliny to okres kontynuacji już ugruntowanych tradycji badawczych (także pod względem teoretyczno-metodologicznym), ale też dalszego otwierania się na nową problematykę. Wokół Aleksandra Lecha Godlewskiego ukonstytuowała się grupa uczniów i uczennic, którzy swoje wczesne poszukiwania naukowe wiązali z promowaną przez niego problematyką. Skalę zainteresowań obrazuje fakt, że w okresie 1964-1974 obroniono we wrocławskim ośrodku trzydzieści jeden prac magisterskich z zakresu etnografii Oceanii i Australii, a dwie prace magisterskie i jedna doktorska zostały ukończone już po jego śmierci³². Misję kontynuacji zapoczątkowanych przez niego tradycji badawczych w ówczesnej Katedrze Etnografii (zunifikowanej ponownie pod tą nazwą w 1969 roku) przejęli jego wychowankowie i wychowanki: m.in. Adam Paluch, Barbara Kopydłowska oraz Barbara Czuchnowska. Kluczowym forum upowszechniania wyników studiów nad kulturami Australii i Oceanii stały się od tej pory publikacje będące pokłosiem cyklicznych konferencji i sesji naukowych poświęconych tej tematyce³³.

Zainteresowanie tematami związanymi z kulturami rdzennych ludów Australii i Oceanii znalazło również wyraz w działalności naukowej Franciszka Mikołaja Rosińskiego. Prezentowany w niniejszym tomie tekst przedstawia analizę skrajnie rozwiniętego dymorfizmu kulturowego i antagonizmu płciowego w tradycyjnych społecznościach plemiennych Melanezji, zwłaszcza Nowej Gwinei, wskazując na jego korzenie w mitologii i wierzeniach oraz wpływ na niemal wszystkie sfery życia³⁴. Jest to tylko jeden z przykładów bogatego dorobku autora łączącego powołanie zakonne franciszkanina z pracą badawczą. Stąd też, obok zagadnień związanych z religią i tzw. wierzeniami pierwotnymi³⁵, ważnym obszarem jego badań była tanatologia – zajmował się

³² A. Paluch, *Prace dyplomowe dotyczące kultur ludów Oceanii pisane pod kierunkiem Profesora Aleksandra Lecha Godlewskiego*, [w:] *Ludy i kultury Oceanii...*, s. 29.

³³ Zob. m.in. *Ludy i kultury Oceanii...*; *Ludy i kultury Australii i Oceanii*. Bronisław Malinowski 1884-1942, red. E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska, Wrocław 1988, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 889; *Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z V konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26-27 listopada 1988 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. ciż, Wrocław 1996, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1838.

³⁴ F.M. Rosiński, *Kulturowa opozycyjność płciowa u krajowców Nowej Gwinei*, „*Quaestiones Selectae. Zeszyty Naukowe*” 1997, nr 4(5), s. 103-120.

³⁵ Zob. m.in. tenże, *Tradycyjne wierzenia eschatologiczne Melanezyjczyków*, [w:] *Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z VII konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26-27 listopada 1996 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. tenże, Wrocław 2001, s. 173-190.

m.in. tematyką śmierci w tradycjach ludowych, analizując, jak różne kultury radzą sobie z kresem życia³⁶.

W problematykę pozaeuropejską wpisują się także prace Antoniego Kuczyńskiego³⁷, zwłaszcza te dotyczące historii polskich badań rdzennych ludów północno-wschodniej Azji i ich kultur. Dobrym tego przykładem jest zamieszczony w tomie artykuł poświęcony szczegółowej analizie życia i dorobku naukowego Bronisława Piłsudskiego, humanisty, zesłańca i pioniera badań etnograficznych na Dalekim Wschodzie. Był on nie tylko pierwszym badaczem, który prowadził wnikliwe studia nad rdzennymi kulturami ludów Sachalinu i Pomorza Amurskiego (głównie Ajnów i Niwchów), ale też orędownikiem spraw lokalnych społeczności³⁸. Nie sposób pominąć też dorobku autora w zakresie związków polsko-syberyjskich³⁹ oraz jego działalności organizacyjnej w Ośrodku Badań Wschodnich, a także jako redaktora naczelnego „Wrocławskich Studiów Wschodnich”, które do dziś wydawane są przez wrocławski Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej we współpracy z Instytutem Historycznym. Obecny profil czasopisma odznacza się podejściem transdyscyplinarnym, łączącym w badaniach nad szeroko rozumianym „Wschodem” (ujmowanym jako kategoria wyłaniająca się na przecięciach różnych skal i procesów globalizującego się świata) perspektywy nauk społecznych i humanistycznych⁴⁰. Należy zaznaczyć, że osobą od dawna związaną z Ośrodkiem Badań Wschodnich (stanowiącym od 2006 roku integralną część Instytutu), a obecnie jego kierownikiem jest Grzegorz Pełczyński, którego zainteresowania naukowe oscylują m.in. wokół problematyki mniejszości etnicznych i narodowościowych⁴¹.

³⁶ Zob. m.in. tenże, *Geneza śmierci według mitów w ujęciu transkulturowym*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna, antropologia kultury, humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2011, s. 21-28. Więcej na ten temat zob. J. Ługowska, K. Smyk, *Ojciec Profesor Franciszek M. Rosiński – etnolog, przyjaciel, mistrz*, „Twórczość ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych” 2014, nr 77(3-4), s. 39-40.

³⁷ Zob. m.in. *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*. T. 1. *Azja i Afryka*, red. A. Kuczyński, Wrocław 1994; *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*. T. 2. *Ameryka i Australia z Oceanią*, red. tenże, Wrocław 1997.

³⁸ Tenże, *Biograficzne spojrzenie na życie Bronisława Piłsudskiego oraz jego badania etnograficzne na Sachalinie*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2012, nr 16, s. 25-41.

³⁹ Zob. m.in. Tenże, *Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zesłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków. Rys historyczny, antologia*, Krzeszowice 2007.

⁴⁰ Zob. <https://czasopisma.uwr.edu.pl/wrsw>.

⁴¹ Zob. m.in. G. Pełczyński, *Mniejsze mniejszości i inne szkice*, Wrocław 2017; tenże, A. Pomieciński, *Mały słownik mniejszości narodowych w Polsce*, Toruń 2021; G. Pełczyński, *Ormianie w literaturze polskiej. Szkice*, Kraków 2024, Biblioteka „Lehahayer”, nr 7. Więcej na ten temat zob. E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 19-20.

Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku to również okres, w którym istotne miejsce w Katedrze Etnografii zajmowały badania folklorystyczne. Prowadzili je Adolf Dygacz, folklorysta i muzykolog, badacz głównie folkloru górnośląskiego⁴², oraz Dorota Simonides, wybitna badaczka kultury Śląska, łącząca inspiracje filologiczne z etnologicznymi. Jej niezmiernie szeroki dorobek naukowy dotyczy m.in. humoru śląskiego, wierzeń demologicznych, roli folkloru w polskiej świadomości narodowej na Śląsku, ale też tendencji do rozwoju nowych form folklorystycznych⁴³. W zamieszczonym w antologii tekście autorka wskazuje właśnie na dynamiczny charakter współczesnego folkloru słownego, w którym tradycyjne motywy i struktury narracyjne funkcjonują w nowych kontekstach. Mimo że zmienia się konkretna treść opowieści, nie zanikają ich podstawowe role: osvajanie lęku, wyrażanie niepokoju czy porządkowanie chaosu nowoczesności⁴⁴.

Innym wątkiem badań rozwijającym się prężnie w tym okresie w Katedrze Etnografii były studia nad strojem ludowym prowadzone przede wszystkim przez Barbarę Bazielić, która dołączyła do wrocławskiego zespołu, mając już bogaty dorobek w tym zakresie. Pod jej kierunkiem poszerzono badania terenowe, muzealne i archiwalne, które przyniosły liczne publikacje monograficzne na temat tradycji śląskich i dolnośląskich⁴⁵. Bazielić zaproponowała podejścia analityczne wskazujące na potrzebę wprowadzenia do badań stroju ludowego swoistego podejścia interdyscyplinarnego, łączącego analizę materiałową ze studiami nad symboliką, funkcją społeczną i kontekstami historycznymi ubioru. W artykule zamieszczonym w tomie, stanowiącym próbę syntezy stanu badań nad strojem ludowym w Polsce, autorka dowodzi, że polscy badacze i badaczki (etnografowie, historycy, muzealnicy) na przestrzeni ponad 200 lat zgromadzili ogromny i wartościowy materiał empiryczny⁴⁶. Zwieńczeniem jej dążeń

⁴² Zob. m.in. A. Dygacz, *Ludowe pieśni górnicze w Zagłębiu Dąbrowskim. Studium Folklorystyczne*, Katowice 1975.

⁴³ Zob. m.in. *Bery śmieszne i ucieszne. Humor śląski*, oprac. D. Simonides, Kraków 1978; też, *Wierzenia demonologiczne górników*, [w:] *Górnictwo w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. też, Katowice 1988, s. 373-408, *Silesiana*; też, *Rodzimy folklor a polska świadomość narodowa na Śląsku*, „Studia Śląskie” 1981, nr 39, s. 165-191. Por. I. Bukowska-Floreńska, dz. cyt., s. 89-91.

⁴⁴ D. Simonides, *Rodzenie się nowego folkloru słownego na Śląsku*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, red. B. Bazielić, Wrocław 1992, s. 85-98, *Acta Universitas Wratislaviensis*, nr 1385.

⁴⁵ Zob. m.in. B. Bazielić, *Śląskie stroje ludowe*, Katowice 1988; też, *Tradycyjne stroje dolnośląskie*, Wrocław 1993, *Biblioteczka Etnograficzna*; też, *Odzież i strój ludowy w Polsce*, Wrocław 2000, *Biblioteka Popularnonaukowa*, t. 13. Por. I. Bukowska-Floreńska, dz. cyt., s. 84.

⁴⁶ B. Bazielić, *Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 1995, nr 78, s. 193-210.

do tworzenia ujęć syntetycznych jest monografia poświęcona sztuce i rękodziełu ludowemu w Europie⁴⁷.

Powyższa problematyka badawcza jest przykładem kontynuacji wspomnianych już wyżej, tradycyjnych w jednostce wrocławskiej zainteresowań związanych ze społecznościami wiejskimi i tzw. kulturą ludową, ze szczególnym uwzględnieniem ich transformacji i funkcjonowania w warunkach współczesności. W tym kontekście trzeba wspomnieć konferencje naukowe (i będące ich pokłosiem publikacje) organizowane z inicjatywy Bazieli⁴⁸. W nurt ten, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, wpisywały się prace m.in. wspomnianych już Zygmunta Kłodnickiego⁴⁹, Jadwigi Pawłowskiej⁵⁰, Edwarda Pietraszka⁵¹, Henryki Wesołowskiej⁵², ale też Wandy Czapan, zajmującej się analizą relacji rodzinnych oraz systemów krewniaczych⁵³. Powyższa problematyka stała się też punktem wyjścia do rozwijania w Katedrze Etnografii nowych kierunków eksploracji naukowej związanych z problematyką etniczności/narodowości⁵⁴. Tu można wymienić studia Eugeniusza Kłoska nad kategoriami „swoj-obcy” (dotyczące początkowo obszaru Górnego Śląska)⁵⁵, ale też zorientowane teoretycznie i empirycznie analizy z zakresu etnologii Europy autorstwa Mieczysława Trojana⁵⁶.

⁴⁷ Taż, *Sztuka i rękodzieło ludowe w Europie*, Koszęcin 2010. Por. E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 13-14.

⁴⁸ Zob. m.in. *Kultura ludowa sercem Śląska*, red. B. Bazieli, Wrocław 1988; *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku...* Konferencje naukowe o tych samych tytułach odbyły się odpowiednio w 1985 i 1989 r.

⁴⁹ Zob. m.in. Z. Kłodnicki, *Spoleczne funkcje ruchu folklorystycznego w województwie wrocławskim na przykładzie wsi gminy Wisznia Mała*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku...*, s. 123-128.

⁵⁰ Zob. m.in. J. Pawłowska, *Współczesna proza ludowa wsi dolnośląskiej*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku...*, s. 145-155.

⁵¹ Zob. m.in. E. Pietraszek, *Współczesna społeczność wiejska na Śląsku*, [w:] *Kultura ludowa sercem Śląska...*, s. 279-296.

⁵² Zob. m.in. H. Wesołowska, *Tradycje regionalne we współczesnej kulturze ludowej Dolnego Śląska*, [w:] *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność*, red. B. Bazieli, Wrocław 1995, s. 159-167.

⁵³ Zob. m.in. W. Czapan, *Problem znaczenia więzi krewniaczej i powinowactwa w badaniach społeczności wiejskich na Dolnym Śląsku*, „Etnografia Polska” 1985, nr 29(1), s. 53-58.

⁵⁴ Przykładem takich przekształceń jest konferencja naukowa „Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność” zorganizowana w 1993 r. również z inicjatywy B. Bazieli oraz publikacja pod tym samym tytułem, dz. cyt.

⁵⁵ Zob. m.in. E. Kłosek, „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku od 1945 roku. *Środowisko miejskie*, Wrocław 1993, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Ethnologica*, nr 1; tenże, *Meandry współczesnej identyfikacji etnicznej na Dolnym Śląsku*, [w:] *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność...*, s. 123-137.

⁵⁶ Zob. m.in. M. Trojan, *Wprowadzenie do etnologii Europy. Orientacje, problemy, założenia badawcze*, Wrocław 1994, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Ethnologica*, nr 3; tenże, *Zagadnienie regionu*

CZAS KONTYNUACJI I ZMIAN (1994-2025)

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku w Polsce i innych krajach Europy Środkowej/Wschodniej były okresem stopniowego przechodzenia od tradycyjnej, rodzimej etnografii czy etnologii do inspiracji współczesną, globalizującą się antropologią społeczno-kulturową. Zaowocowało to niewątpliwie narastającym (choć nie bez problemów) pluralizmem, zarówno w kontekście teoretyczno-metodologicznym, jak i akceptowalnej problematyki badawczej⁵⁷. Również w ośrodku wrocławskim czas ten wiązał się z redefinicją celów naukowych, otwieraniem się na nowe trendy oraz próbami bilansu dotychczasowego dorobku. Na poziomie instytucjonalnym przyniósł on w 1994 roku zmianę nazwy Katedry Etnografii na Katedrę Etnologii. W tym okresie rozwijały się m.in. prekursorskie (nie tyle tematycznie, ile teoretyczno-metodologicznie) badania z zakresu etnomedycyny Zbigniewa Libery i Adama Palucha, którzy przyjmowali w swych analizach perspektywę strukturalno-semiotyczną⁵⁸. Początkowe zainteresowania obydwu autorów ziołolecznictwem doprowadziły ich do szerszego spojrzenia na medycynę ludową, a później do wkroczenia w obszary badawcze antropologii ciała⁵⁹. Podjęcie tej tematyki uczyniło z wrocławskiego ośrodka ważne miejsce studiów z dziedziny antropologii medycznej, które kontynuowała w kolejnych latach m.in. Bożena Płonka-Syroka, rozwijająca w jednostce studia nad relacjami pomiędzy lekarzem a pacjentem czy dotyczące społecznych i politycznych aspektów „zdrowia” i „choroby”⁶⁰. Z kolei reprezentatywny dla analiz z zakresu antropologii ciała jest zamieszczony w tomie artykuł Palucha poświęcony analizie socjologiczno-antropologicznej współczesnego podejścia do ciała w społeczeństwie konsumpcyjnym oraz jego krytycznej

w etnologii Europy, [w:] *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność...*, s. 73-82; *Ludy i kultury Europy w relacjach Polaków*, red. tenże, Wrocław 1995. Więcej na temat powyższych nurtów badań zob. I. Bukowska-Floreńska, dz. cyt., s. 86-88.

⁵⁷ Więcej na ten temat zob. m.in. M. Baer, *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Wrocław 2006, s. 71-90.

⁵⁸ Zob. m.in. A. Paluch, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1988, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 752; tenże, *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*, Wrocław 1995, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1650; Z. Libera, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1693.

⁵⁹ M. Marczyk, dz. cyt., s. 20.

⁶⁰ Zob. m.in. *Relacje lekarz – pacjent w aspekcie społecznym, historycznym i kulturowym*, red. B. Płonka-Syroka, Warszawa–Wrocław 2005, *Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, t. 10; *Zdrowie i choroba jako problem polityczny i społeczny. Medycyna w kontekście działań państwa*, red. też, T. Srogosz, Warszawa–Wrocław 2005, *Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, t. 9.

reprezentacji w sztuce. Autor ujmuje tu współczesne ciało jako konstrukcję społeczną i pole wyłaniania się intensywnych sprzeczności⁶¹. Zainteresowania antropologią ciała kontynuował Marcin Brocki, czego jednym z najciekawszych przykładów jest jego praca poświęcona społecznym mechanizmom nadawania znaczeń działaniom i zachowaniom niewerbalnym oraz interpretacji gestów i mowy ciała w szerokim, kulturowym kontekście⁶².

Inne nowatorskie podejście konstytuujące ówczesne pole wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej wiązało się z krytycznym odczytaniem tradycyjnego ludoznawstwa. Trend ten był przykładem praktycznego zastosowania w ramach antropologii wiedzy popularyzujących się wówczas w Polsce inspiracji tzw. antropologią postmodernistyczną⁶³. Przedstawiony w niniejszym tomie artykuł Libery jest jednym z ważniejszych rodzimych tekstów odczytujących konwencjonalne etnografie jako „fikcje ludoznawcze”, w których „chłop” staje się służącą różnym celom figurą retoryczną, a nie rzeczywistym podmiotem badań. Autor skupia się tu przede wszystkim na literackiej genezie dziewiętnastowiecznych opisów ludu, które stosowały popularne w okresie romantyzmu konwencje literackie: podróżopisarstwo, fizjonomikę czy estetykę egzotyki⁶⁴.

Przełom tysiącleci był dla wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej czasem kształtowania się nowej formuły dyscypliny, łączącej rzetelny warsztat badań terenowych z zaawansowaną refleksją teoretyczną oraz wrażliwością na aktualne procesy społeczne. Część rezultatów tych badań publikowana była m.in. od 2000 roku na łamach „Zeszytów Etnologii Wrocławskiej”, koncentrujących się na empirycznej eksploracji nowych zjawisk społeczno-kulturowych, a od 2007 roku w „Tematach z Szewskiej” – interdyscyplinarnym czasopiśmie monograficznym, poświęconym w każdym numerze wieloaspektowej analizie wybranej kategorii teoretycznej⁶⁵. Okres ten przyniósł też wyraźną dywersyfikację zainteresowań badawczych oraz postaw teoretyczno-metodologicznych pracowników i pracowniczek Katedry, która w 2002 roku została

⁶¹ A. Paluch, *Współczesne ciało w dwóch odsłonach*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2001, nr 1(2), s. 55-63.

⁶² M. Brocki, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław 2001. Więcej na temat powyższych nurtów badań zob. D. Penkala-Gawęcka, *Polska droga do antropologii medycznej – wkład wrocławskiego ośrodka etnologicznego*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 153-162.

⁶³ Więcej na ten temat zob. *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, M. Kempny, Warszawa 2001.

⁶⁴ Z. Libera, *Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisanego fizjonomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, s. 137-152, *Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, nr 6.

⁶⁵ Więcej na ten temat. zob. E. Kłosek, M. Marczyk, dz. cyt., s. 17.

przekształcona w Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej. Działalność naukową zespołu można od tego czasu usystematyzować w ramach kilku wiodących nurtów⁶⁶.

Pierwszy z nich, kontynuujący wieloletnie tradycje ośrodka, obejmuje studia etniczne i regionalne⁶⁷. W obszar ten wpisują się m.in. badania terenowe prowadzone przez Eugeniusza Kłoska na Bukowinie rumuńskiej⁶⁸. Ich kontynuacją są (przedstawione w artykule zamieszczonym w antologii) badania terenowe nad świadomością etniczną potomków i potomkiń polskich migrantów (zwłaszcza Górali Czadeckich) z Bukowiny, którzy osiedlili się w południowej Brazylii. Jednym z kluczowych wniosków autora jest brak ciągłości tradycji w sferze obrzędowej i folklorystycznej: z powodu migracji i trudnych warunków bytowych grupa ta przestała istnieć jako odrębna jednostka kulturowa, a jej tożsamość formuje się obecnie pod wpływem negatywnych stereotypów⁶⁹. Do nurtu studiów etnicznych i regionalnych, poza pracami wspomnianego już Grzegorza Pełczyńskiego, zaliczyć można m.in. prace Grzegorza Dąbrowskiego nad wielokulturowością Wileńszczyzny⁷⁰, Małgorzaty Michalskiej dotyczące Śląska Cieszyńskiego i Zaolzia⁷¹ lub Viktora Stefanowicza Tsitova, koncentrującego się na pograniczu polsko-białoruskim⁷². Problematykę tożsamości społeczności lokalnych oraz historii Dolnego Śląska podejmują z kolei na przykład Artur Boguszewicz⁷³, zajmująca się społecznością żydowską Ewa Banasiewicz-Ossowska⁷⁴ czy Janina Radziszewska⁷⁵.

Kolejnym nurtem konstytuującym wrocławską etnologię i antropologię kulturową jest szeroko pojęta antropologia historyczna, a zwłaszcza antropologia pamięci,

⁶⁶ Inspiracją do przyjęcia takiej perspektywy był tekst przygotowany z okazji siedemdziesięciolecia etnologii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie Wrocławskim, tamże.

⁶⁷ Szczegółowe omówienie tej tradycji wrocławskiej w perspektywie historycznej w kontekście Śląska proponuje I. Bukowska-Floreńska, dz. cyt.

⁶⁸ Zob. m.in. E. Kłosek, *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Wrocław 2005.

⁶⁹ Tenże, *W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Parana*, „Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia” 2021, nr 7, s. 325-344.

⁷⁰ Zob. m.in. G. Dąbrowski, *Prosta etnografia Wileńszczyzny*, Wrocław 2013.

⁷¹ Zob. m.in. M. Michalska, *Religijność na pograniczu. Polacy na Zaolziu, Czeski Cieszyń* 2006.

⁷² Zob. Viktor Stefanowicz Tsitov (Jaworowski), „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8), s. 34.

⁷³ Zob. m.in. A. Boguszewicz, *Corona Silesiae. Zamki Piastów fürstenberskich na południowym pograniczu księstwa jaworskiego, świdnickiego i ziębickiego do połowy XIV wieku*, Wrocław 2010.

⁷⁴ Zob. m.in. E. Banasiewicz-Ossowska, *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 35.

⁷⁵ Zob. m.in. J. Radziszewska, *Oswajanie przestrzeni – przykład Dolnego Śląska*, „Tematy z Szewskiej” 2011, nr 1(5), s. 131-136.

reprezentowana przez prace Roberta Klementowskiego⁷⁶ i Jarosława Syrnika⁷⁷. Na uwagę w tym kontekście zasługują również publikacje dotyczące polityki pamięci oraz narodu i nacjonalizmu Krzysztofa Jaskułowskiego⁷⁸.

Odrębną sferę, skoncentrowaną głównie na zagadnieniach teoretyczno-metodologicznych współczesnej antropologii społeczno-kulturowej rozwijał (przede wszystkim w kontekście zainteresowań retorycznych) Brocki⁷⁹, a później Michał Mokrzan⁸⁰ i Katarzyna Majbroda⁸¹ oraz, w nieco innej formule, Monika Baer⁸².

Od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku pracownicy i pracowniczki wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej prowadzili badania na temat tzw. transformacji ustrojowych. Znalazło to m.in. odzwierciedlenie w organizowanych w Katedrze konferencjach naukowych, wśród których warto wymienić konferencje zatytułowane „Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas” (1999) oraz „Antropologiczne badania zmiany kulturowej” (2008)⁸³. W nurt ten wpisują się prace badawcze Konrada Górnego i Mirosława Marczyka realizowane w rejonie Włodawy, miasta położonego na pograniczu polsko-ukraińskim⁸⁴. Zamieszczony w tomie tekst jest jednym z wielu artykułów poświęconych tej problematyce i ma charakter podsumowujący ich kilkuletnie eksploracje terenowe. Autorzy analizują w nim historyczne, kulturowe

⁷⁶ Zob. m.in. R. Klementowski, *Lokalna pamięć wobec Wielkich Narracji. Uwagi na marginesie współczesnej polityki pamięci historycznej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2018, nr 2(28), s. 45-60; tenże, *Polityka pamięci historycznej jako droga do utopii*, [w:] *Utopia a edukacja*. T. 4. Dysonanse, kontrasty i harmonie wyobrażeń świata możliwego, red. R. Włodarczyk, Wrocław 2020.

⁷⁷ Zob. m.in. J. Syrnika, *Historia, naród i narodowa historia. Perspektywa antropologiczna*, [w:] *Bliska historia. O badaniach historii lokalnej i regionalnej*, red. P. Wiszewski, Warszawa 2018, s. 28-48, *Historia w Działaniu*; tenże, *Łemkowskie rozdroże*, Wrocław 2024, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 4213.

⁷⁸ Zob. m.in. K. Jaskułowski, P. Majewski, *Polityka pamięci „żołnierzy wyklętych” w Polsce. Nacjonalizm autorytarny, hegemonia i emocje*, tłum. M. Nałęcz, Warszawa 2025.

⁷⁹ M. Brocki, *Antropologia. Literatura, dialog, przekład*, Wrocław 2008.

⁸⁰ M. Mokrzan, *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław 2010; tenże, *Culture Figures: A Rhetorical Reading of Anthropology*, New York–Oxford 2024, *Studies in Rhetoric and Culture*, t. 10.

⁸¹ K. Majbroda, *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology: Between Text, Experience and Theory*, tłum. I. Kołbon, Z. Buchowska, O. Ranus, Berlin 2016, *Cross-Roads*, t. 9.

⁸² M. Baer, *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław 2014.

⁸³ *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, red. A. Paluch, Wrocław 1999; *Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, red. K. Górny, M. Marczyk, Wrocław 2009.

⁸⁴ Zob. m.in. K. Górny, *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wrocław 2003, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2570; K. Górny, M. Marczyk, *Na Bugu we Włodawie. Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością*, Włodawa 2003.

i społeczne przemiany miasta ze szczególnym uwzględnieniem jego wielokulturowej przeszłości oraz współczesnej recepcji historii w kontekście transformacji ustrojowej i idei euroregionu, uwikłanych w skomplikowany kontekst pogranicza⁸⁵.

Innym przykładem kontynuacji studiów nad procesami transformacyjnymi w Europie Środkowej/Wschodniej po 1989 roku jest praca naukowa Baer⁸⁶. W ostatnich dwóch dekadach jej zainteresowania w tym zakresie przesunęły się w stronę analiz procesów europeizacji związanych z poszerzeniem Unii Europejskiej, przede wszystkim w zakresie koncepcji „seksualnego obywatelstwa” i „praw LGBT”⁸⁷. W artykule zamieszczonym w niniejszej antologii przygląda się ona, w jaki sposób mający korzenie w Oświeceniu proces wytwarzania Europy Wschodniej jako swoistego „semi-Orientu” Europy Zachodniej kształtuje „pedagogikę nacisku” (związaną z unijną „Różową Agendą”) w stosunku do państw członkowskich wywodzących się z byłego bloku wschodniego. Okazuje się, że projekty służące „cywilizowaniu” Wschodu spotykają się z oddolnym oporem i niosą skutki dyskursywne i praktyczne znacząco odbiegające od unijnych założeń⁸⁸.

Krytyczne spojrzenia na koncepcje unijne związane z „prawami LGBT”, a szerzej analizy z zakresu antropologii prawa, są też obecne we wrocławskiej jednostce dzięki międzynarodowym projektom zespołowym. Tu należy przede wszystkim wymienić projekty badawczo-innowacyjne współfinansowane przez Dyрекcję Generalną ds. Sprawiedliwości i Konsumentów Komisji Europejskiej, „Diversity: Preventing and Combating Homo- and Transphobia in Small and Medium Cities across Europe” (2016-2017) oraz „LetsGoByTalking: Protecting and Defending the Rights of Victims of Anti-LGBT Hate Crimes. Innovative Paths through Restorative Justice” (2020-2021)⁸⁹, w których realizację, poza Baer, zaangażowane były Radziszewska, Majbroda i Banasiewicz-Ossowska⁹⁰.

⁸⁵ Ciż, *Specyfika pogranicza polsko-ukraińskiego w rejonie włodawskim*, [w:] Polska – Ukraina. Pogranicza kulturowe i etniczne, red. M. Buchowski, Wrocław 2008, s. 87-98, *Archiwum Etnograficzne*, t. 47.

⁸⁶ Zob. m.in. M. Baer, *Women's Spaces: Class, Gender and the Club. An Anthropological Study of the Transitional Process in Poland*, Wrocław 2003, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2564.

⁸⁷ Zob. m.in. taż, *Europeanization on the Move: LGBT/Q Activist Projects in Contemporary Poland*, „Intersections. East European Journal of Society and Politics” 2020, nr 6(3), s. 53-73.

⁸⁸ Taż, *Wytwarzanie Europy. Praktyki dyskursywne wokół praw LGBT w Polsce*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2023, nr 27, s. 149-164.

⁸⁹ „Diversity: Preventing and Combating Homo- and Transphobia in Small and Medium Cities across Europe”, EU Rights, Equality and Citizenship Programme, nr grantu JUST/2014/RRAC/AG/BEST/6693; „LetsGoByTalking: Protecting and Defending the Rights of Victims of Anti-LGBT Hate Crimes. Innovative Paths through Restorative Justice”, European Union's Justice Programme, nr grantu JUST-JACC-AG-2019-87576.

⁹⁰ Zob. m.in. M. Baer, K. Majbroda, J. Radziszewska, *Une législation (in)utile? Les politiques urbaines et les expériences des LGBT à Wrocław, Pologne*, „Droit et Cultures” 2019, nr 77(1), s. 69-88;

Innym przykładem „kontynuacji i zmiany” w problematyce badawczej podejmowanej w ramach wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej są kwestie transformacji energetycznych. Nawiązując do wcześniejszych tradycji studiów nad społecznościami lokalnymi oraz przekształceń, jakim podlegają, zespół obecnego Instytutu, reprezentowany przez Baer, Górnego i Marczyka, był zaangażowany w latach 2014-2019 w realizację (we współpracy z ośrodkiem krakowskim) projektu badawczego „Konflikt, napięcie, współpraca. Studium interakcji pomiędzy Elektrownią Opole a społecznością gminy Dobrzeń Wielki”, którym kierował związany wówczas z jednostką wrocławską Petr Skalník. Jego celem była eksploracja i wieloaspektowa analiza procesów kulturowych, społecznych, politycznych oraz ekonomicznych stanowiących zarówno rezultat, jak i kontekst relacji zachodzących między Elektrownią Opole a społecznością lokalną⁹¹.

Zainteresowania powyższą tematyką, choć z innych perspektyw teoretycznych, kontynuuje Majbroda. Badaczka ta, zajmująca się m.in. krytyką kulturową, posthumanizmem czy etnografią transrelacyjną⁹², od kilku lat prowadzi badania terenowe na temat kryzysu klimatycznego i sprawiedliwej transformacji energetycznej w kontekście kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów” w gminie Bogatynia na Dolnym Śląsku. Zamieszczony w niniejszym tomie tekst, dotyczący nieistniejącej już wsi Wigancice Żytawskie, jest przykładem zastosowania inspiracji związanych z koncepcją asamblażu, antropologią środowiskową i antropologią energii celem krytycznego oglądu efektów, które niesie dla społeczności lokalnych rozwój górnictwa. Autorka pokazuje, że konceptualizacje i doświadczenia związane z transformacją energetyczną na poziomie lokalnym (często powiązane przede wszystkim z poczuciem straty), znacząco różnią się od narracji reprodukowanych w dyskursach hegemonicznych⁹³.

J. Radziszewska, *Antropologia w praktyce – przykład projektu Divercity*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2018, nr 2(28), s. 61-73; taż, „Akademicki kaprys” czy „budowanie zrozumienia”? *Refleksje z badań antropologicznych o sprawiedliwości naprawczej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 2021, nr 49(4), s. 251-268.

⁹¹ „Konflikt, napięcie, współpraca. Studium interakcji pomiędzy Elektrownią Opole a społecznością gminy Dobrzeń Wielki”, Narodowe Centrum Nauki, program Opus 6, nr grantu 2013/11/B/HS3/03895. Zob. m.in. *Mutual Impact: Conflict, Tension and Cooperation in Opole Silesia*, red. P. Skalník, Wrocław 2018; *Agency at Work: Ethnographies in/of Late Industrialism*, red. M. Baer, Berlin 2021, *Modernity in Question*, t. 17.

⁹² Zob. m.in. K. Majbroda, *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Wrocław 2019.

⁹³ K. Majbroda, *A Ghost Village: Spatial Cleansing in Wigancice Żytawskie in the Landscape of the Turów Mining and Power Complex, Lower Silesia*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 2022, nr 106, s. 261-297. Badania na ten temat K. Majbroda kontynuuje w ramach kierowanego przez nią zespołowego projektu badawczego „Lokalne doświadczenie kryzysu klimatycznego

Zbliżoną tematyką, choć nie dotyczącą górnictwa, zajmuje się obecnie także Anna Kurpiel. Jej zainteresowania badawcze w tym zakresie dotyczą społecznych i kulturowych wymiarów infrastruktury przeciwpowodziowej, a przede wszystkim budowy zbiorników przeciwpowodziowych i związanych z tymi inwestycjami przesiedleń oraz ich skutków dla społeczności lokalnych Górnego i Dolnego Śląska⁹⁴.

Ostatni, choć nie mniej ważny od pozostałych wątek badawczy, który konstytuuje pole współczesnej etnologii i antropologii kulturowej w Uniwersytecie Wrocławskim, jest w sensie historycznym kontynuacją zainteresowań transformacjami społeczno-politycznymi lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Dotyczy on bowiem późnej nowoczesności na wiele różnych sposobów kształtowanej przez globalny, neoliberalny kapitalizm. Badania na ten temat prowadzi na przykład Jaskułowski, do tej pory w kontekście problematyki migracyjnej⁹⁵. Natomiast Mokrzan zajmuje się m.in. powiązaniem klasy, kapitału i coachingu ujmowanymi w perspektywie analitycznej inspirowanej myślą foucaultowską, ale też antropologią emocji i studiami nad retoryką⁹⁶. Artykuł zamieszczony w niniejszym tomie wpisuje się właśnie w ten nurt badań autora. Przedstawia on w nim jednak nie tylko osadzone etnograficznie refleksje nad coachingiem jako neoliberalną technologią zarządzania podmiotem, ale też refleksje autoetnograficzne. Okazuje się, że to, co miało być w zamierzeniu klasycznymi badaniami etnograficznymi na temat neoliberalizmu, w istocie stało się samo w sobie praktyką prześiąkniętą ideami neoliberalnymi⁹⁷.

Podsumowując, przedstawione tu pokrótce procesy przekształceń zainteresowań badawczych osób związanych na przestrzeni ostatnich ośmiu dekad z powołanym w 2023 roku Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, przy niewątpliwej specyfice wynikającej z jego konkretnej lokacji, są

i sprawiedliwej transformacji energetycznej w spornym krajobrazie wokół kompleksu wydobywczo-energetycznego Turów na Dolnym Śląsku”, Narodowe Centrum Nauki, program OPUS 27, nr grantu 2024/53/B/HS3/01896 (2025-2028).

⁹⁴ Zob. m.in. A. Kurpiel, *Pamięć zatopionej wsi. Relacje, praktyki i krajobraz w kontekście przesiedlenia Nieboczowów*, V Polska Konferencja Pamięcioznawcza „Pamięć przemysłu w antropocenie”, Katowice 26-28 listopada 2025.

⁹⁵ Zob. m.in. K. Jaskułowski, M. Pawlak, *Middling Migrants, Neoliberalism and Racism*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2022, nr 48(9), s. 2056-2072.

⁹⁶ Zob. m.in. M. Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urzędowania*, Toruń 2019, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*. Badania te powiązane są z grantem badawczym „Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów. Antropologiczna analiza coachingu”, Narodowe Centrum Nauki, Sonata 8, nr grantu 2014/15/D/HS3/00483 (2015-2017).

⁹⁷ Tenże, *Dziesięć wyznań albo kłępujący chiazmy. Od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017, t. 61, nr 3, s. 67-86.

odzwierciedleniem zjawisk typowych dla polskiej (i nie tylko) etnologii i antropologii kulturowej. Dylematy dotyczące wyboru odpowiednich problemów badawczych, teorii i metodologii czy kategorii tożsamościowych, które od okresu powojennego do dziś konstytuowały dyscyplinę w Polsce⁹⁸, kształtowały również historię wrocławskiej wersji dyscypliny. Konfiguracje związane z jednej strony z immanentnym rozwojem i przemianami każdej praktyki naukowej oraz z zewnętrznymi uwarunkowaniami społeczno-politycznymi z drugiej, niosły splot okoliczności (zarówno instytucjonalnych, jak i ideowych), które wpływały na sposoby i/lub możliwości uprawiania etnologii i antropologii kulturowej⁹⁹. Wrocławska droga od studiów nad kulturą materialną i niematerialną wsi oraz folklorem poprzez zainteresowania pozaeuropejskimi kulturami rdzennymi, antropologią medyczną czy antropologią ciała, studiami nad etnicznością/narodowością i społecznościami lokalnymi do badań związanych z płcią/seksualnością, problematyką środowiskową czy zjawiskami powiązаныmi z globalnym, neoliberalnym kapitalizmem jest drogą, którą podążały w większym czy mniejszym stopniu inne ośrodki w Polsce. Mimo że historia każdej z krajowych jednostek kształtowana była przez trochę inne uwarunkowania instytucjonalne, dyskursy i praktyki, co skutkuje nieco odmiennym kolorytem lokalnym, różnorodne wyzwania, przed którymi stawia nas współczesność, są wspólne dla nas wszystkich. W związku z tym, celebrując nasze (dłuższe lub krótsze) tradycje własne, mamy świadomość, że stanowimy część globalnej dyscypliny, która od samego początku swej historii, sięgającej znacznie dalej niż osiem dekad, osadzona była w krytycznym zaangażowaniu (choć w różnych formach) w otaczający świat¹⁰⁰. To zaangażowanie jest równie ważne dziś. Mamy nadzieję, że etnologia i antropologia kulturowa w Uniwersytecie Wrocławskim ze swoją historią dyscyplinarnych przekształceń oraz związanych z nimi refleksyjności i wrażliwości badawczych, ale też społecznych, nadal będzie wносить wkład w tak rozumiane dziedzictwo.

⁹⁸ Zob. m.in. W. Kuligowski, *Antropologia kultury w Polsce. Następne pokolenie?*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 2004, nr 88, s. 143-167; M. Baer, *O antropologii, polityce i tożsamości...*; M. Buchowski, *Etnologia polska...*; Z. Jasiewicz, *Kim jesteśmy? Kim jesteście? Tożsamość etnologii/antropologii społeczno-kulturowej i jej/ich przedstawicieli*, [w:] *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne. Księga jubileuszowa dla Profesora Sławoja Szynkiewicza*, red. K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad, Warszawa 2018, s. 13-20.

⁹⁹ Więcej na ten temat zob. M. Buchowski, *Antropologia i etnologia. Zmagania dyscypliny z władzą i ideologią, nie tylko w Poznaniu*, [w:] *Mysli – pasje – działania. 100 lat etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu*, red. A.W. Brzezińska, W. Dohnal, Poznań 2020, s. 7-16, *Poznańskie Studia Etnologiczne*, nr 23.

¹⁰⁰ Więcej na ten temat zob. F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin, S. Silverman, *Antropologia...*

BIBLIOGRAFIA

- Agency at Work: Ethnographies in/of Late Industrialism*, red. M. Baer, Berlin 2021, *Modernity in Question*, t. 17.
- Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, M. Kempny, Warszawa 2001.
- Antropologiczne badania zmiany kulturowej. Społeczno-kulturowe aspekty transformacji systemowej w Polsce*, red. K. Górny, M. Marczyk, Wrocław 2009.
- Baer M., *Europeanization on the Move: LGBT/Q Activist Projects in Contemporary Poland*, „Intersections. East European Journal of Society and Politics” 2020, nr 6(3).
- Baer M., *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław 2014.
- Baer M., *O antropologii, polityce i tożsamości. Zaproszenie do dyskusji*, [w:] *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, red. M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski, Wrocław 2006.
- Baer M., *Women's Spaces: Class, Gender and the Club: An Anthropological Study of the Transitional Process in Poland*, Wrocław 2003, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2564.
- Baer M., *Wytwarzanie Europy. Praktyki dyskursywne wokół praw LGBT w Polsce*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2023, nr 27.
- Baer M., Majbroda K., Radziszewska J., *Une législation (in)utile? Les politiques urbaines et les expériences des LGBT à Wrocław, Pologne*, „Droit et Cultures” 2019, nr 77(1).
- Banasiewicz-Ossowska E., *Między dwoma światami. Żydzi w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 35.
- Bazielich B., *Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 1995, nr 78.
- Bazielich B., *Odzież i strój ludowy w Polsce*, Wrocław 2000, *Biblioteka Popularnonaukowa*, t. 13.
- Bazielich B., *Sztuka i rękodzieło ludowe w Europie*, Koszęcin 2010.
- Bazielich B., *Śląskie stroje ludowe*, Katowice 1988.
- Bazielich B., *Tradycyjne stroje dolnośląskie*, Wrocław 1993, *Biblioteczka Etnograficzna*.
- Bery śmieszne i uciężne. Humor śląski*, oprac. D. Simonides, Kraków 1978.
- Boguszewicz A., *Corona Silesiae. Zamki Piastów fürstenberskich na południowym pograniczu księstwa jaworskiego, świdnickiego i ziębickiego do połowy XIV wieku*, Wrocław 2010.
- Brocki M., *Antropologia. Literatura, dialog, przekład*, Wrocław 2008.
- Brocki M., *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław 2001.
- Buchowski M., *Antropologia i etnologia. Zmagania dyscypliny z władzą i ideologią, nie tylko w Poznaniu*, [w:] *Myśli – pasje – działania. 100 lat etnologii uniwersyteckiej w Poznaniu*, red. A.W. Brzezińska, W. Dohnal, Poznań 2020, *Poznańskie Studia Etnologiczne*, nr 23.
- Buchowski M., *Etnologia polska. Historie i powinowactwa*, Poznań 2012, *Poznańskie Studia Etnologiczne*, nr 12.

- Bukowska-Floreńska I., *Wrocławskie badania śląskoznawcze – tradycje i współczesność*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8).
- Czapran W., *Problem znaczenia więzi krewniaczej i powinowactwa w badaniach społeczności wiejskich na Dolnym Śląsku*, „Etnografia Polska” 1985, nr 29(1).
- Dąbrowski G., *Prosta etnografia Wileńszczyzny*, Wrocław 2013.
- Drozd-Piasecka M., *W kręgu Jubileuszu. Kilka refleksji na temat „Polskiego Atlasu Etnograficznego” (1945-2005)*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8).
- Dygacz A., *Ludowe pieśni górnicze w Zagłębiu Dąbrowskim. Studium Folklorystyczne*, Katowice 1975.
- Gajek J., *Znaczenie „Polskiego Atlasu Etnograficznego” dla etnografii Polski*, „Etnografia Polska” 1971, nr 15(2).
- Gingrich A., *Kraje niemieckojęzyczne. Rozłamy, szkoły, nie-tradycje. Nowe spojrzenie na historię antropologii społeczno-kulturowej w Niemczech*, [w:] F. Barth et al., *Antropologia. Jedna dyscyplina, cztery tradycje: brytyjska, niemiecka, francuska i amerykańska*, tłum. J. Tegnerowicz, Kraków 2007, *Cultura*.
- Godlewski A.L., *Czar dalekiej Nuku Hiva*, Wrocław 1971.
- Godlewski A.L., *Drogi Synów Słońca*, Wrocław 1963, *Biblioteka Popularna*, t. 4.
- Godlewski A.L., *Ruchy natywistyczne na Wyspach Oceanii*, [w:] A.L. Godlewski, *Na morzach południowych*, Wrocław 1976.
- Godlewski A.L., *Tahiti najpiękniejsza*, Warszawa 1957, *W Szeroki Świat*.
- Górny K., *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wrocław 2003, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2570.
- Górny K., Marczyk M., *Na Bugu we Włodawie. Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością*, Włodawa 2003.
- Górny K., Marczyk M., *Specyfika pogranicza polsko-ukraińskiego w rejonie włodawskim*, [w:] *Polska – Ukraina. Pogranicza kulturowe i etniczne*, red. M. Buchowski, Wrocław 2008, *Archiwum Etnograficzne*, t. 47.
- Harc L., *Uniwersytet czterech początków i wielu tradycji*, „Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis” 2016, nr 1(56).
- Jasiewicz Z., *Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową*, „Nauka” 2006, nr 2.
- Jasiewicz Z., *Kim jesteśmy? Kim jesteście? Tożsamość etnologii/antropologii społeczno-kulturowej i jej/ich przedstawicieli*, [w:] *Lokalne i globalne perspektywy azjanistyczne. Księga jubileuszowa dla Profesora Sławoja Szynkiewicza*, red. K. Baraniecka-Olszewska, I. Kabzińska, O. Tangad, Warszawa 2018.
- Jasiewicz Z., *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań 2011, *Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, nr 15.

- Jaskułowski K., Majewski P., *Polityka pamięci „żołnierzy wyklętych” w Polsce. Nacjonalizm autorytarny, hegemonia i emocje*, tłum. M. Nałęcz, Warszawa 2025.
- Jaskułowski K., Pawlak M., *Middling Migrants, Neoliberalism and Racism*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2022, nr 48(9).
- Klementowski R., *Lokalna pamięć wobec Wielkich Narracji. Uwagi na marginesie współczesnej polityki pamięci historycznej*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2018, nr 2(28).
- Klementowski R., *Polityka pamięci historycznej jako droga do utopii*, [w:] *Utopia a edukacja. T. 4. Dysonanse, kontrasty i harmonie wyobrażeń świata możliwego*, red. R. Włodarczyk, Wrocław 2020.
- Kłodnicki Z., *Polskie Towarzystwo Ludoznawcze i jego znaczenie dla środowiska etnograficznego we Wrocławiu*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8).
- Kłodnicki Z., *Społeczne funkcje ruchu folklorystycznego w województwie wrocławskim na przykładzie wsi gminy Wisznia Mała*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, red. B. Bazielić, Wrocław 1992, *Acta Universitas Wratislaviensis*, nr 1385.
- Kłodnicki Z., *Tradycyjne rybołówstwo śródlądowe w Polsce. Zarys historii sposobów, narzędzi i urządzeń rybackich w świetle metody retrogresywnej*, Wrocław 1992, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1318.
- Kłosek E., *Meandry współczesnej identyfikacji etnicznej na Dolnym Śląsku*, [w:] *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność*, red. B. Bazielić, Wrocław 1995.
- Kłosek E., *„Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku od 1945 roku. Środowisko miejskie*, Wrocław 1993, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Ethnologica*, nr 1.
- Kłosek E., *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Wrocław 2005.
- Kłosek E., *W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii. Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Paraná*, „Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia” 2021, nr 7.
- Kłosek E., Marczyk M., *Z kart historii Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2016, nr 1(24).
- Kopydłowska B., *Działalność badawcza i popularyzatorska A.L. Godlewskiego w zakresie etnologii*, [w:] *Ludy i kultury Oceanii. Sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego*, Wrocław, 27-28 XI 1976, red. A. Paluch, Wrocław–Warszawa 1979.
- Kuczyński A., *Biograficzne spojrzenie na życie Bronisława Piłsudskiego oraz jego badania etnograficzne na Sachalinie*, „Wrocławskie Studia Wschodnie” 2012, nr 16.
- Kuczyński A., *Syberia. 400 lat polskiej diaspory. Zesłania, martyrologia i sukces cywilizacyjny Polaków. Rys historyczny, antologia*, Krzeszowice 2007.
- Kulak T., *Dzieje Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1918-1945*, [w:] *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego 1702-2002*, red. T. Kulak, M. Pater, W. Wrzesiński, Wrocław 2002, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2402.

- Kulak T., *Nauka i polityka. Uwagi nad udziałem środowiska Uniwersytetu Wrocławskiego w kształtowaniu polityki i propagandy niemieckiej w latach 1918-1939*, [w:] *Studia nad przeszłością i dniem dzisiejszym Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. T. Kulak, W. Wrzesiński, Warszawa–Wrocław 1989, *Studia i Materiały do Dziejów Uniwersytetu Wrocławskiego*, t. 1.
- Kuligowski W., *Antropologia kultury w Polsce. Następne pokolenie?*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 2004, nr 88.
- Kultura ludowa sercem Śląska*, red. B. Bazieli, Wrocław 1988.
- Kurpiel A., *Pamięć zatopionej wsi. Relacje, praktyki i krajobraz w kontekście przesiedlenia Nieboczowów*, V Polska Konferencja Pamięcioznawcza „Pamięć przemysłu w antropocenie”, Katowice 26-28 listopada 2025.
- Libera Z., *Lud ludoznawców. Kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego, czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku*, [w:] *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 1995, *Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, nr 6.
- Libera Z., *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1693.
- Ludy i kultury Australii i Oceanii. Bronisław Malinowski 1884-1942*, red. E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska, Wrocław 1988, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 889.
- Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z V konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 26-27 listopada 1988 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. E. Pietraszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska, Wrocław 1996, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1838.
- Ludy i kultury Europy w relacjach Polaków*, red. M. Trojan, Wrocław 1995.
- Ludy i kultury Oceanii. Sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego*, Wrocław, 27-28 XI 1976, red. A. Paluch, Wrocław–Warszawa 1979.
- Ługowska J., Smyk K., *Ojciec Profesor Franciszek M. Rosiński – etnolog, przyjaciel, mistrz*, „Twórczość ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych” 2014, nr 77(3-4).
- Majbroda K., *A Ghost Village: Spatial Cleansing in Wigancice Żytawskie in the Landscape of the Turów Mining and Power Complex, Lower Silesia*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 2022, nr 106.
- Majbroda K., *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology: Between Text, Experience and Theory*, tłum. I. Kołbon, Z. Buchowska, O. Ranus, Berlin 2016, *Cross-Roads*, t. 9.
- Majbroda K., *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*, Wrocław 2019.
- Marczyk M., *Wprowadzenie do historii i struktury organizacyjnej uniwersyteckiego ośrodka etnograficznego we Wrocławiu w latach 1946-2006*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8).
- Michalska M., *Religijność na pograniczu. Polacy na Zaolziu, Czeski Cieszyń* 2006.

- Mokrzan M., *Culture Figures: A Rhetorical Reading of Anthropology*, New York–Oxford 2024, *Studies in Rhetoric and Culture*, t. 10.
- Mokrzan M., *Dziesięć wyznań albo krępujący chiazm. Od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017, t. 61, nr 3.
- Mokrzan M., *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urzędowania*, Toruń 2019, *Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej*.
- Mokrzan M., *Tropy, figury, perswazje. Retoryka a poznanie w antropologii*, Wrocław 2010.
- Mutual Impact: Conflict, Tension and Cooperation in Opole Silesia*, red. P. Skalnik, Wrocław 2018.
- Nasz A., *Działalność dydaktyczno-naukowa Wrocławskiego Ośrodka Etnograficznego (Zakładu Etnografii Uniw. Wrocław. im. B. Bieruta, Zakładu Etnografii PAN oraz Oddziału Wrocławskiego P.T.L. w latach 1945-1953)*, 1954, Zespoły Katedr, T. III, W-II-52, sygn. 18/21.
- Nasz A., *Katedra Etnografii Polski Uniwersytetu Wrocławskiego (praca naukowo-badawcza i dydaktyczna w pierwszym 25-leciu PRL)*, [w:] *Więś dolnośląska*, red. A. Nasz, Wrocław 1970, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 20.
- Nasz A., *Narzędzia żniwne w Polsce*, „Etnografia Polska” 1960, nr 3.
- Nasz A., *Przemiany kulturowo-społeczne we wsi dolnośląskiej po drugiej wojnie światowej*, [w:] *Więś dolnośląska*, red. A. Nasz, Wrocław 1970, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 20.
- Nasz A., *Tradycyjna kultura wsi powiatu opolskiego i jej współczesne relikt*, [w:] *Powiat opolski – szkice monograficzne*, red. J. Madej, Opole 1969.
- Nasz A., *Z badań nad procesem adaptacji i integracji społeczno-kulturowej imigrantów na Opolszczyźnie*, „Kwartalnik Opolski” 1965, nr 4(44).
- Paluch A., *Aleksander Lech Godlewski jako człowiek i uczyony*, [w:] *Ludy i kultury Oceanii. Sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego*, Wrocław, 27-28 XI 1976, red. A. Paluch, Wrocław–Warszawa 1979.
- Paluch A., *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*, Wrocław 1995, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1650.
- Paluch A., *Prace dyplomowe dotyczące kultur ludów Oceanii pisane pod kierunkiem Profesora Aleksandra Lecha Godlewskiego*, [w:] *Ludy i kultury Oceanii. Sesja poświęcona pamięci prof. dra A. Lecha Godlewskiego*, Wrocław, 27-28 XI 1976, red. A. Paluch, Wrocław–Warszawa 1979.
- Paluch A., *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1988, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 752.
- Paluch A., *Współczesne ciało w dwóch odsłonach*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2001, nr 1(2).
- Pawłowska J., *Dolnośląska wieś Pracze w powiecie milickim w latach 1945-1960. Studium etnograficzne. Cz. 1. Kultura materialna*, Wrocław 1966, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 25, cz. 1.
- Pawłowska J., *Dolnośląska wieś Pracze w powiecie milickim w latach 1945-1960. Studium etnograficzne. Cz. 2. Kultura duchowa i społeczna*, Wrocław 1968, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 25, cz. 2.

- Pawłowska J., *Współczesna proza ludowa wsi dolnośląskiej*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, red. B. Bazielich, Wrocław 1992, *Acta Universitas Wratislaviensis*, nr 1385.
- Pełczyński G., *Mniejsze mniejszości i inne szkice*, Wrocław 2017.
- Pełczyński G., *Ormianie w literaturze polskiej. Szkice*, Kraków 2024, Biblioteka „Lehahayer”, nr 7.
- Pełczyński G., Pomieciński A., *Mały słownik mniejszości narodowych w Polsce*, Toruń 2021.
- Penkala-Gawęcka D., *Polska droga do antropologii medycznej – wkład wrocławskiego ośrodka etnologicznego*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8).
- Pietraszek E., *Kultura ludowa i robotnicza wobec współczesnej problematyki kultury*, „Etnografia Polska” 1966, nr 10.
- Pietraszek E., *Współczesna społeczność wiejska na Śląsku*, [w:] *Kultura ludowa sercem Śląska*, red. B. Bazielich, Wrocław 1988.
- Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*. T. 1. *Azja i Afryka*, red. A. Kuczyński, Wrocław 1994.
- Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*. T. 2. *Ameryka i Australia z Oceanią*, red. A. Kuczyński, Wrocław 1997.
- Posern-Zieliński A., *Region Pacyfiku w badaniach wrocławskiego ośrodka etnologicznego. Refleksje retrospektywne*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2006, nr 1(8).
- Radziszewska J., „*Akademicki kaprys*” czy „*budowanie zrozumienia*”? *Refleksje z badań antropologicznych o sprawiedliwości naprawczej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne” 2021, nr 49(4).
- Radziszewska J., *Antropologia w praktyce – przykład projektu Divercity*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2018, nr 2(28).
- Radziszewska J., *Oswajanie przestrzeni – przykład Dolnego Śląska*, „Tematy z Szewskiej” 2011, nr 1(5).
- Relacje lekarz – pacjent w aspekcie społecznym, historycznym i kulturowym*, red. B. Płonka-Syroka, Warszawa–Wrocław 2005, *Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, t. 10.
- Reinfuss R., *Zagadnienia i potrzeby etnografii na Śląsku Środkowym i Dolnym*, [w:] *Stan i potrzeby nauki polskiej na Dolnym Śląsku. Referaty wygłoszone na konferencji naukowej odbytej dnia 6 kwietnia 1946 r. we Wrocławiu*, red. S. Piaskowski, Katowice–Wrocław 1947.
- Reinfuss R., *Zakład Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego*, „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 1946, nr 37.
- Rosiński F.M., *Geneza śmierci według mitów w ujęciu transkulturowym*, [w:] *Problemy współczesnej tanatologii. Medycyna, antropologia kultury, humanistyka*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2011.
- Rosiński F.M., *Kulturowa opozycyjność płciowa u krajowców Nowej Gwinei*, „*Quaestiones Selectae. Zeszyty Naukowe*” 1997, nr 4(5).
- Rosiński F.M., *Tradycyjne wierzenia eschatologiczne Melanezyjczyków*, [w:] *Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z VII konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach*

- 26-27 listopada 1996 r. przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, red. F.M. Rosiński, Wrocław 2001.
- Simonides D., *Rodzenie się nowego folkloru słownego na Śląsku*, [w:] *Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, red. B. Bazielić, Wrocław 1992, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1385.
- Simonides D., *Rodzimy folklor a polska świadomość narodowa na Śląsku*, „*Studia Śląskie*” 1981, nr 39.
- Simonides D., *Wierzenia demonologiczne górników*, [w:] *Górnictwo w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. D. Simonides, Katowice 1988, *Silesiana*.
- Staszczak Z., *Kształtowanie się współczesnej kultury ludowej na Ziemiach Zachodnich na przykładzie dwu wsi powiatu kłodzkiego*, „*Zeszyty Etnograficzne*” 1963, nr 1.
- Staszczak Z., *Niektóre nawiązania słowiańskie w tradycyjnej kulturze ludowej Śląska w świetle danych „Atlas der deutschen Volkskunde”*, [w:] *Wieś dolnośląska*, red. A. Nasz, Wrocław 1970, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 20.
- Syrnyk J., *Historia, naród i narodowa historia. Perspektywa antropologiczna*, [w:] *Bliska historia. O badaniach historii lokalnej i regionalnej*, red. P. Wiszewski, Warszawa 2018, *Historia w Działaniu*.
- Syrnyk J., *Łemkowskie rozdroże*, Wrocław 2024, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 4213.
- Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, red. A. Paluch, Wrocław 1999.
- Trojan M., *Wprowadzenie do etnologii Europy. Orientacje, problemy, założenia badawcze*, Wrocław 1994, *Acta Universitatis Wratislaviensis. Ethnologica*, nr 3.
- Trojan M., *Zagadnienie regionu w etnologii Europy*, [w:] *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność*, red. B. Bazielić, Wrocław 1995.
- Viktor Stefanowicz Tsitov (Jaworowski), „*Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*” 2006, nr 1(8).
- Wesołowska H., *Młynarstwo wiejskie Opolszczyzny od XVIII do XX wieku*, Opole 1969.
- Wesołowska H., *Tradycje regionalne we współczesnej kulturze ludowej Dolnego Śląska*, [w:] *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność*, red. B. Bazielić, Wrocław 1995.
- Wesołowska H., *Z badań historyczno-etnograficznych nad dolnośląskim budownictwem wiejskim w XVIII wieku*, „*Roczniki Etnografii Śląskiej*” 1961, nr 1(1).
- Współczesne oblicze kultury ludowej na Śląsku*, red. B. Bazielić, Wrocław 1992, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1385.
- Wrzesiński W., *Uniwersytet Wrocławski w latach 1945-2002*, [w:] *Historia Uniwersytetu Wrocławskiego 1702-2002*, red. T. Kulak, M. Pater, W. Wrzesiński, Wrocław 2002, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2402.
- Zdrowie i choroba jako problem polityczny i społeczny. Medycyna w kontekście działań państwa*, red. B. Płonka-Syroka, T. Srogosz, Warszawa–Wrocław 2005, *Studia z Dziejów Kultury Medycznej*, t. 9.

ROMAN REINFUSS

Zakład Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego

Zakład Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego zorganizowany został od nowa w lutym 1946 roku z chwilą powierzenia wykładów zleconych z zakresu etnologii dr. Romanowi Reinfussowi, kustoszowi Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Pierwsze miesiące pracy w Zakładzie odbywały się w warunkach nadzwyczaj trudnych. Lokal Zakładu stanowiła duża sala na I piętrze w tzw. gimnazjum św. Mateusza u wylotu ul. Szewskiej. Okna pozbawione szyb, częściowo pozabijane deskami, mały, żelazny piecyk z rurą sterczącą na zewnątrz przez dziurę w desce i dymiący nieznośnie – charakteryzowały ten lokal dostatecznie. W czasie odwilży wszystkimi szparami sklepionego stropu spływały do sali strumienie wody. W takich warunkach odbywały się wykłady i zajęcia uniwersyteckie, w których brało udział 5 słuchaczy. Pracę utrudniał absolutny brak jakichkolwiek książek (biblioteka zakładu etnologii uniwersytetu niemieckiego spłonęła bez reszty) oraz najkonieczniejszych pomocy, jak na przykład map, ilustracji itp. Stan powyższy nie trwał jednak długo. Dzięki jednorazowej subwencji Rektoratu w wysokości zł 6000 zakupiono w Krakowie podstawowe polskie podręczniki etnografii i bibliografie. Pewną ilość książek niemieckich uzyskano z sortowni biblioteki uniwersyteckiej, ponadto na zakup książek były obracane w całości niewielkie, bo rzadko do 1000 zł dochodzące, miesięczne dotacje Zakładu.

W maju ubiegłego roku uzyskał Zakład Etnologii nowy, 5-pokojowy lokal w oficynie budynku nr 36 przy ul. Szewskiej, gdzie pomieszczone zostały zbiory etnologiczne dawnego zakładu etnologii uniwersytetu niemieckiego odszukane w Lwówku przez dyrektora biblioteki uniwersyteckiej dra Antoniego Knota.

Bieżący rok wniósł dalsze zmiany. Dzięki finansowej pomocy Wydziału Nauki Min. Oświaty zdołano Zakład nieco zagospodarować. Zakupiono przybory

i materiały do rysunków technicznych, pomnożono wydatnie bibliotekę, na co Wydział Nauki udzielił specjalnej subwencji w kwocie zł 23 000. Większy bez porównania niż w roku ub. napływ młodzieży ułatwił realizowanie planu pracy zarówno w Zakładzie, jak i rozpoczęcie prac w terenie. Słuchacze w toku zajęć proseminaryjnych wykonali szereg tablic ściennych z zakresu form osadniczych, budownictwa itp. Zakład Etnologii wszedł w kontakt z Oddziałem Wrocławskim Instytutu Śląskiego, z Woj. Urzędem Konserwatorskim i Państwowym Instytutem Badania Sztuki Ludowej w Warszawie. Kontakty te ułatwiły Zakładowi prowadzenie badań terenowych, które poszły głównie w trzech kierunkach. Dzięki funduszom dostarczonym przez Wydział Nauki Min. Oświaty przeprowadzono w szeregu miejscowości powiatu brzeskiego, namysłowskiego i wrocławskiego badania zabytkowego budownictwa drewnianego. Wyniki komunikowane były natychmiast Wojew. Urzędowi Konserwatorskiemu celem roztoczenia ochrony konserwatorskiej nad wartościowymi zabytkami. Drugi dział pracy Zakładu stanowiły systematyczne badania muzeów i zbiornic przedmiotów zabytkowych, znajdujących się na terenie województwa dolnośląskiego, celem ustalenia liczbowego i jakościowego stanu zbiorów w zakresie kultury ludowej. Z funduszy dostarczonych przez Oddział Wrocławski Instytutu Śląskiego przebadano w roku akademickim 1946/47 ogółem 24 muzea i zbiornice (na 36 znajdujących się w ewidencji Wydz. Kultury Urzędu Wojewódzkiego), zyskując cenne materiały mogące w przyszłości służyć za punkt wyjścia do celowej organizacji muzealnictwa etnograficznego tej części kraju. Trzeci odcinek robót prowadzonych w Zakładzie Etnologii związany jest z opracowywaniem naukowym działu etnograficznego dla mającej się odbyć we Wrocławiu wystawy. W związku z tym opracowuje się kartograficzne ujęcia szeregu zagadnień, co znowu pociąga za sobą niekiedy konieczność przeprowadzania badań terenowych. W związku z przygotowaniem wystawy prowadzone są na przykład badania ankietowe na temat zasięgu kultu M. Boskiej Częstochowskiej i pielgrzymek na Jasną Górę wśród ludności Śląska.

Porównując stan Zakładu w roku akademickim 1946/7 ze stanem z roku poprzedniego, widać dosyć znaczny rozwój, który najlepiej ilustruje kilka cyfr przytoczonych poniżej:

	LUTY 1946	CZERWIEC 1947
Personel Zakładu	2 osoby	4 osoby
Liczba słuchaczy	5	41
Tomów w bibliotece	3	319
Pomoce szkolne	–	12 tablic ściennych, 15 map, zbiory etnologiczne

	LUTY 1946	CZERWIEC 1947
Prace terenowe	–	Inwentaryzacja zabytków muzeal. budownictwa drewn. Badania ankietowe nad zasięgiem kultu M. Boskiej

Pomimo niezaprzeczalnej poprawy stanu Zakładu dają się wciąż odczuwać poważne braki, utrudniające normalną pracę naukową. Na plan pierwszy wysuwa się tu oczywiście nędzny stan biblioteki, w której brak podstawowych czasopism etnograficznych, poza tym brak epidiaskopu, tak niezbędnego w czasie wykładów z zakresu kultury materialnej i zdobnictwa ludowego, nie ma również podstawowego sprzętu technicznego, niezbędnego w czasie badań terenowych (Zakład nie posiada np. aparatu fotograficznego). Należy jednak przypuszczać, że w ciągu nadchodzącego roku akademickiego listę braków Zakładu Etnologii uda się znowu wydatnie pomniejszyć.

ADOLF NASZ

Przemiany kulturowo-społeczne we wsi dolnośląskiej po drugiej wojnie światowej

„Śląsk, jak należał do Polski, tak będzie polskim,
gdy się wielkie rzesze o wymiar sprawiedliwości upomną”.

Wincenty Pol, *Dzieła*, 1878

Szkic ten przedstawia w ogólnym zarysie niektóre wyniki badań etnograficznych nad mechanizmem i kierunkiem przemian kulturowo-społecznych zachodzących we wsi dolnośląskiej po drugiej wojnie światowej. Z przeprowadzonych dotychczas prac badawczych wynika, że na zaszło już w tym zakresie przeobrażenia bardzo istotny wpływ wywarły: prawidłowo przebiegający proces adaptacji i integracji kulturowo-społecznej ludności napływowej w nowym środowisku osadniczym, szybki rozwój rolnictwa, przemysłu, oświaty oraz stały i różnorodny kontakt wsi z miastem. Decydujący udział w stwarzaniu korzystnych warunków dla tych przemian miał socjalistyczny charakter władzy państwowej.

Dwudziestopięćdziesiąt lat powojenne otwarła na gigantyczną skalę zakrojona, bez precedensu w dziejach nie tylko Polski, ale i Europy, akcja przesiedleńcza, w wyniku której nastąpiło ponowne zaludnienie żywołem polskim Ziemi Odzyskanych oraz ich gospodarcze powiązanie z pozostałą częścią kraju. Doszła ona do skutku na mocy uchwał poczdamskich (1945), w następstwie których wschodnia granica Polski została przesunięta na linię Bugu, zaś zachodnia do Odry i Nysy Łużyckiej. Jakkolwiek przyłączone do Polski Ziemi Zachodnie zostały przewidziane przede wszystkim jako tereny osadnicze dla repatriantów z ZSRR, to jednak otworzyły one duże możliwości osiedleńcze i dla nadwyżek ludnościowych ziem centralnych, stwarzając tym samym

warunki do rozładowania kryzysu rolnego przeludnionej wsi małopolskiej czy na przykład kieleckiej. Warto też w tym miejscu nadmienić, że ta wielka migracja miała już swego prekursora w postaci ustawicznie wzrastającej od końca XIX wieku na te ziemie stałej oraz sezonowej migracji żywołu polskiego, której drogę w kierunku wschodnim otwierała ucieczka ludności niemieckiej z tych obszarów w głąb Niemiec (tzw. Ostflucht). Już w pierwszych miesiącach 1945 roku krok w krok za armią radziecką i polską oraz obejmującą te ziemie administracją polską zaczęła napływać na Dolny Śląsk ludność z przyległych województw, tworząc łącznie z ludnością polską, przebywającą w Rzeszy na robotach, pierwszą kadre osadniczą odzyskanych terytoriów. Właściwa, systematyczna akcja zaczęła się na wiosnę 1945 roku. Napłynęły wtedy na teren Dolnego Śląska liczne rzesze repatriantów z ZSRR, przesiedleńców z centralnych województw oraz reemigrantów z innych krajów europejskich, na przykład Niemiec, Francji, Rumunii, Jugosławii¹.

W przeciwieństwie do sąsiedniego regionu Opolszczyzny przybysze ci zetknęli się tutaj tylko z nieliczną grupą polskiej ludności autochtonicznej, która, jeśli chodzi o wieś, zamieszkiwała okolice Sycowa, z małymi grupkami ludności czeskiej na terenie Kłodzkiej (okolice Kudowy), nielicznymi przedstawicielami ludności serbołużyckiej nad Nysą Łużycką oraz pozostałą częściowo po wojnie ludnością niemiecką. Ludność autochtoniczna, na równi z ludnością niemiecką, została porwana falą ruchów migracyjnych, wywołanych zbliżającym się frontem. Część ogarnięta paniką uciekła, by już więcej nie wrócić, część natomiast została objęta przymusową ewakuacją i po wojnie wróciła do swych stron².

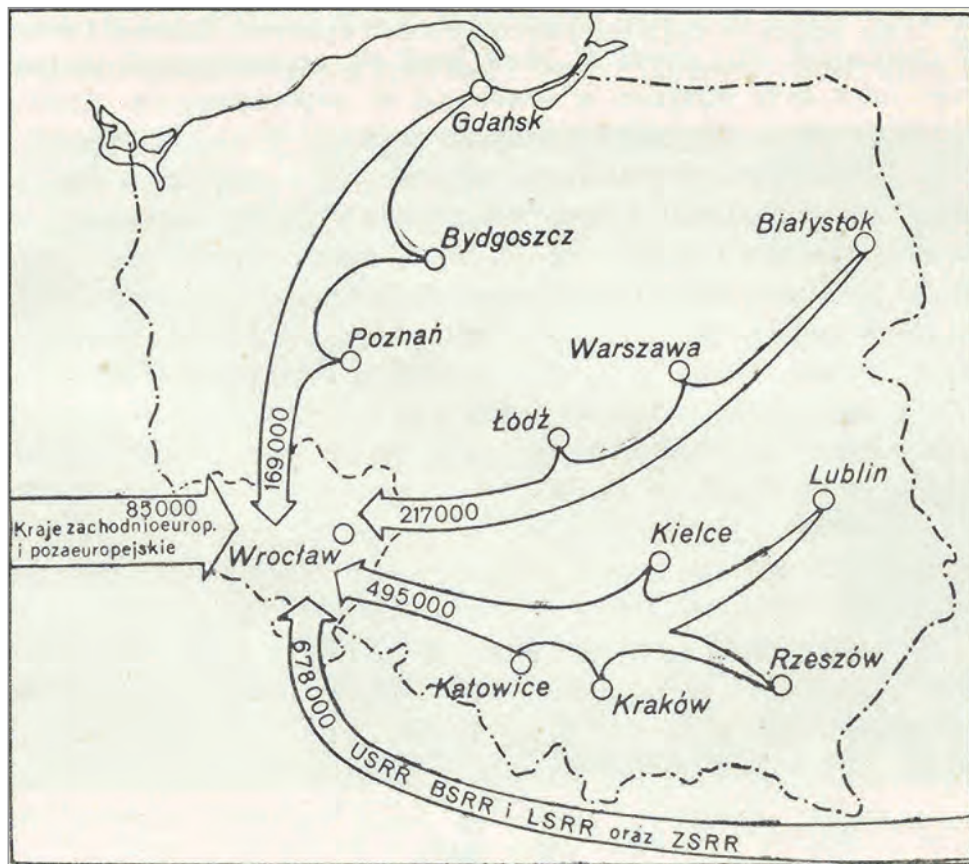
Akcją osiedleńczą kierowały: Państwowy Urząd Repatriacyjny (PUR), referaty osiedleńcze w starostwach oraz Wojewódzki Urząd Ziemski i jego agendy – Powiatowe Urzędy Ziemskie. Zgodnie z zarządzeniem Ministerstwa Rolnictwa i Reform Rolnych

¹ W. Łach, *Rolnictwo*, [w:] *Awans, dorobek, perspektywy Dolnego Śląska*, oprac. M. Piasecka, Wrocław 1965, mapa na s. 15. Reemigranci z Rumunii osiedlili się na Dolnym Śląsku w powiatach: dzierzoniowskim, lwóweckim, bolesławieckim, wrocławskim, lubańskim. Grupa ta przybyła tutaj z Bukowiny, dokąd jej przedstawiciele – górale z okolic Czadcy – zaczęli emigrować już w pierwszej połowie XIX w. (M. Meysner-Rostworowska, *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Rumunii na Dolnym Śląsku*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, t. 1, s. 105-127). Reemigranci z Jugosławii osiedlili się w kilku zachodnich powiatach Dolnego Śląska (najważniejsze skupisko w powiecie bolesławieckim). Przybyli tutaj z Bośni, dokąd wyemigrowali zwłaszcza z powiatów rzeszowskiego, tarnobrzeskiego i niskiego, głównie w latach 1890-1906. (K. Kwaśniewski, *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Bośni*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, t. 1, s. 81-104).

² W celu ustalenia faktycznej przynależności narodowej całej owej grupy objęto ją akcją weryfikacyjną, którą poprzedzały społeczne komisje weryfikacyjne. Liczebnie ludność autochtoniczna na Dolnym Śląsku wg stanu z dnia 1 I 1947 r. wynosiła około 7000 osób.

(z dnia 8 IX 1945 r.) te dwa ostatnie urzędy były jedynymi dysponentami zapasu ziemi, składającego się z gospodarstw poniemieckich.

Udział tych urzędów w realizacji akcji osadniczej był więc bardzo poważny. Pod koniec 1945 roku rozpoczęto niezbędne prace regulacyjno-parcelacyjne.



Mapa 1. Mapa demograficzna woj. wrocławskiego po zakończeniu osadnictwa w 1948 r. (Wg W. Łach, *Rolnictwo, [w:] Awans, dorobek, perspektywy Dolnego Śląska*, Wrocław 1965, s. 15)

W zasiedlaniu Dolnego Śląska uczestniczyło również i Wojsko Polskie³. Jego właściwą akcją w tym zakresie poprzedzała działalność grup operacyjnych, wysyłanych

³ L.S. Styś, *Powstanie i działalność grup operacyjnych osadnictwa wojskowego na Dolnym Śląsku (lipiec – wrzesień 1945 r.)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1963, t. 18, nr 4, s. 460-471.

przez jednostki wojskowe w teren. Geneza tych grup sięga 18 IV 1945 roku, kiedy to wydana została przez Naczelne Dowództwo Wojska Polskiego instrukcja o osadnictwie wojskowym. Instrukcja ta zobowiązywała dowódców jednostek wojskowych do osiedlania żołnierzy na gospodarstwach grupami według jednostek wojskowych, aby w ten sposób stworzyć ośrodki osadnicze zabezpieczające tereny przeznaczone dla osadnictwa wojskowego do czasu masowego rozwinięcia się akcji osiedleńczej (z chwilą demobilizacji). Możliwość te stworzył rozkaz osiedleńczy z 3 IV 1945 roku. Przy organizowaniu grup operacyjnych zwracano uwagę na to, aby znaleźli się w nich żołnierze, którzy wyrazili poprzednio chęć osiedlenia swojej rodziny na terenach osadnictwa wojskowego, oraz by reprezentowali odpowiednie walory osobiste (pomysłowość, inicjatywę). Nie zapomniano również i o tym, by w każdej grupie znaleźli się w miarę potrzeby również i rzemieślnicy (np. stolarz, kowal, cieśla itp.). Funkcje dowódców grupy powierzono oficerom wyróżniającym się energią, zdolnościami, wyrobieniem społecznym, znającym się też na rolnictwie. Członkowie grup operacyjnych, zgodnie z rozkazami, pełnili wartę, patrolowali teren, brali udział w najpilniejszych pracach rolnych, zbierali i zabezpieczali rozproszony inwentarz żywy i martwy, przeprowadzali częściowe remonty, opiekowali się osadzającymi się w terenie osadnikami, brali udział w wysiedlaniu Niemców. Obok tego prowadzili wśród swoich kolegów z oddziałów akcję informacyjną i propagandową. Jako pierwsi bowiem poznawszy teren, na którym w dalszej kolejności mieli osiedlać się pozostali reflektanci, informowali o nim kolegów i zachęcali ich do osiedlania się. Dzięki wysłaniu w teren grup operacyjnych zostały stworzone korzystne warunki dla osiedlania rodzin wojskowych w sposób planowy. Na terenie Dolnego Śląska w granicach administracyjnych z 1945 roku wyznaczono pod osadnictwo wojskowe pięć powiatów położonych nad zachodnią granicą województwa, a mianowicie: Lubań, Lwówek Śląski, Zgorzelec, Żagań, Żary.

Główna akcja przesiedleńcza trwała od 1945 do 1948 roku. Równoległe z nią przebiegała akcja wysiedlania Niemców. W 1947 roku miała miejsce dodatkowa akcja, tzw. akcja W (Wisła), w której została przesiedlona na Dolny Śląsk część ludności ukraińskiej (łemkowskiej) z powiatów: Nowy Targ, Nowy Sącz, Gorlice, Krosno, Sanok. Nastąpiła ona na skutek działalności band UPA na terenie południowo-wschodniej Polski. Ludność łemkowską osiedlono w powiatach: Oława, Złotoryja, Wołów, Strzelin, Lubin Legnicki⁴.

⁴ W następnych latach trwał nadal napływ ludności na Dolny Śląsk, choć już słabszy. Na małą skalę odbywał się też ruch ludności w odwrotnym kierunku, tzn. z Dolnego Śląska, podobnie zresztą jak i z pozostałych Ziemi Zachodnich, na ziemię dawne. Nieco silniej zaznaczył się odływ ludności z Dolnego Śląska w związku z tzw. akcją łączenia rodzin. Skorzystała z tego przede wszystkim pozostająca tutaj jeszcze ludność niemiecka. Szczególne natężenie tej akcji zaznaczyło się od 1956 roku. Spowodowany tym ubytek ludności został zrekomensowany częściowo



Ryc. 1. Wyjazd osadników z Łęczycy na Ziemię Zachodnie, czerwiec 1945 r. (fot. CAF)

Dyslokacja tej wielkiej rzeszy imigrantów odbywała się w warunkach powojennej dezorganizacji. Na Sesji Rady Naukowej dla Zagadnień Ziemi Zachodnich, zorganizowanej w Krakowie w sierpniu 1945 roku, opracowano między innymi – w przewidywaniu problemów społecznych, które wyłonią się w związku z procesem przesiedleńczym – dyrektywy dla organów administracyjnych, mających stworzyć imigrantom w miarę możliwości najkorzystniejsze warunki w nowym miejscu zamieszkania. Jako optymalne warunki planu osadniczo-przesiedleńczego ustalono: „1. przeniesienie osadników w warunki zbliżone pod względem właściwości gleby niewymagające radykalnej zmiany techniki i rodzajów upraw; 2. przeniesienie w warunki, które w odczuciu osadników byłyby lepsze od dotychczasowych; 3. pozostanie we własnym środowisku ludzkim, z którym osadnik związany jest nie tylko pochodzeniem, ale także wspólnotą życia zbiorowego”⁵.

ponownym napływem repatriantów ze Związku Radzieckiego. Ta druga już w historii zasiedlania Ziemi Zachodnich fala repatriacji, oczywiście nieporównanie mniej liczna od pierwszej, trwała od 1956 do 1960 r.

⁵ K. Dobrowolski, *Uwagi o osadnictwie Ziemi Zachodnich*, Kraków 1945; S. Pietkiewicz, M. Orlicz, *Plan regionalny przesiedlenia osadników rolnych na Ziemię Odzyskaną*, Materiały I Sesji Naukowej dla zagadnień Ziemi Odzyskanych, Kraków 1945.

Dyrektywy te zostały w pewnej mierze spełnione. Jednakże ich pełna realizacja w trudnych warunkach powojennych była niemożliwa. W miarę możliwości przesiedlano imigrantów ze Wschodu na Zachód zgodnie z równoleżnikowym układem stref glebowo-klimatycznych. Zasadę tę realizowano w pewnym stopniu w odniesieniu do repatriantów pochodzących ze Związku Radzieckiego. W stosunku do przesiedleńców z centralnej Polski zasadę tej nie dało się przeprowadzić z większą konsekwencją.

Imigranci przybywający na teren Dolnego Śląska reprezentowali w przewadze element wiejski. Ponieważ region ten był już silnie zurbanizowany i posiadał gęstą sieć miast i miasteczek na skutek wypadków wojennych wyludnionych, pozwalał on wielu imigrantom pochodzenia wiejskiego realizować już w pierwszym okresie powojennym nurtujące ich dążenie do modernizacji życia poprzez wejście w środowisko miejskie lub też co najmniej do przyswojenia sobie wielu elementów kulturowych tegoż środowiska. U ludności migrującej wystąpiła masowo skłonność do zmiany środowiska wiejskiego na miejskie. We Wrocławiu w 1947 roku ludność, która przybyła tutaj bezpośrednio ze wsi, stanowiła około 40% ogółu mieszkańców. Równocześnie pojawił się inny charakterystyczny dla Ziemi Zachodnich rodzaj migracji, a mianowicie migracja z miasteczek o na wespół rolniczym charakterze do dużych ośrodków miejskich (np. we Wrocławiu w 1947 roku 41,2% stanowiły osoby, które przybyły z małych miast⁶).

Repatrianci i przesiedleńcy przybywali z ziem wyniszczonych pięcioletnią okupacją i działaniami wojennymi. Ze zrozumiałych względów nie byli w stanie przywieźć ze sobą większej ilości inwentarza ani dobytku. Obejmowali tereny zniszczone, zamienione na olbrzymich obszarach, rozbite pociskami zabudowania. Z ogólnej liczby 131 755 zagród wiejskich zostało zniszczonych około 20%. Ponad 42 tys. zagród uległo dewastacji w 15%. Ogółem zniszczenia wynosiły około 50% stanu przedwojennego. Szerzeg powiatów nizinnej części Dolnego Śląska było niemal zupełnie ogołoconych z inwentarza żywego. Stan pogłównia w tej strefie nie przekraczał 15 sztuk przeliczeniowych na 100 ha użytków rolnych. Jedynie w uboższych górskich powiatach (jeleniogórskim, wałbrzyskim, bystrzyckim, kłodzkim, lubańskim), przez które nie przeszły działania wojenne, liczba pogłównia utrzymała się mniej więcej w normie, to jest około 50 sztuk przeliczeniowych na 100 ha użytków rolnych. Dlatego też z tych właśnie terenów dokonano pierwszych przerzutów bydła na tereny nizinne, powodując jednak tym samym niekorzystne dla dalszej hodowli jego wymieszanie rasowe. Wieloletnia gospodarka wojenna przyczyniła się też do poważnej dewastacji gleby. Rozległe przy tym obszary zostały przeznaczone przez Niemców na fortyfikacje, obozy, rowy przeciwczołgowe, pola minowe. Najbardziej zniszczone pod tym względem były powiaty niżowe,

⁶ I. Turnau, *Studia nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*, Poznań 1960, s. 52-73.

środkowo-śląskie, natomiast w nieco lepszym stanie północno-wschodnie (np. sycowski, milicki, oleśnicki, trzebnicki, wołowski, górowski). Fakt ten zaciążył w poważnym stopniu, i to na stosunkowo długi okres czasu, na produkcji rolnej Dolnego Śląska⁷.



Ryc. 2. Pierwsze grupy repatriantów, przybyłe na Ziemię Zachodnie, czerwiec 1945 r. (fot. CAF)

Imigranci przybywający na Dolny Śląsk przynosili ze sobą odmienne treści kulturowe, poglądy, wzory zachowań, ukształtowane na terenie ich poprzedniego zamieszkania. Różnili się też często między sobą odmiennymi cechami psychicznymi. Niejednokrotnie dopiero tutaj następowało wzajemne poznawanie się różnych grup regionalnych, uświadomienie sobie ich istnienia w Polsce międzywojennej, konfrontacja dorobku kulturowego, ocena jego poziomu rozwojowego oraz zarysowujących się w nim różnic i zbieżności, wskazujących na odmienną lub wspólną etniczno-kulturowego pochodzenia. Wypowiedane przez informatorów w trakcie badań terenowych czy też przekazane nam w opublikowanych już pamiętnikach opinie na ten temat świadczą, że poczynione w tym zakresie obserwacje były niejednokrotnie bardzo trafne. Koncentrowały się one przede wszystkim na stroju, pożywieniu, niektórych

⁷ Z. Paprotny, *Rolnictwo*, [w:] *Dolny Śląsk*, red. W. Bielowicz, Wrocław 1963, s. 69-73; *Atlas Ziemi Odzyskanych*, red. J. Zaremba, Warszawa 1947, mapy 8, 10, 32.

tradycyjnych wierzeniach, zwyczajach i obrzędach ludowych, różnicach gwarowych, cechach charakteru. W świetle tych relacji Niemców odróżniał od imigrantów ciemny kolor ich stroju oraz nowocześnie skrojony miejski ubiór, noszony w święta. Mężczyźni mieli stosunkowo wąskie i krótkawe spodnie, rozcięte z tyłu marynarki oraz okrągłe płaskie czapki z grubym sznurkiem nad daszkiem. Kobiety nosiły w zimie po kilka par pończoch (w rejonie Pogórza Sudeckiego), włóczkowe rękawiczki, szaliki, torebki, modne fryzury. Przyzwyczajenia te różniły je znacznie od przybyłych na przykład z Podkarpacia góralek wytrzymałych na zimno, wystrojonych biednie w chustki i kretony, splatających włosy w warkocze. Przesiedleńcom z centralnych oraz południowych regionów Polski rzucały się w oczy również i stroje repatriantów zza Bugu. U mężczyzn różnego typu cholewiaki, zimowe grube czapki z nausznikami, zaś u kobiet zwyczaj obwiązywania się kilkakrotnie grubymi szalami, noszenie grubych chust oraz wdziewanie na nogi butów z cholewami. Wręcz egzotyczną grupę wśród imigrantów reprezentowali reemigranci z Rumunii. A oto zwięzła ich charakterystyka, zawarta w pamiętniku jednego z osadników:

Mieszkańcy tutejsi to byli rolnicy z dziada pradziada. Przodkowie ich wyemigrowali do Rumunii, zachowując jednak wszystkie tradycje polskie. Mowa, którą słyszałem u nich, przypominała mi starą biblijną, lecz polską. Panienki stroiły się w dni świąteczne w różnokolorowe stroje, lecz wszystko musiało być pod jeden fason: dość długie kwiciaste lub jednobarwne układane w drobniutkie zakładeczki spódniczki, u bluzek tył musiał być o wiele dłuższy niż przód. Jeśli to była bluzka biała, to miała tak zwane wyhaftowane naramienniki z drobniutkich różnokolorowych koralików. Wzór składał się z róż, kaczuszek, kogucików itp. Z takich koralików upleciony był dość duży kołnierzyk na szyję (którego waga wynosiła około 0,30 kg). Jeśli była zima i mróz dokuczał, panienki nakładały po 5-6 spódniczek i tyle bluzek pod spód, a na wierzch najstrojniejsze. Włosy splatały w dwa warkocze, a gdy szły do kościoła, miały wianeczki z mirty. Panny żadnego okrycia na głowie nie nosiły, chociaż nieraz przepłacały to zdrowiem. Od dnia, gdy dziewczyna wyszła za mąż, musiała do kościoła przychodzić w chusteczce, zawiązanej pod brodą – oczywiście bez mirty – no i najważniejsze: mężatce nie wolno było śpiewać na chórze, chociażby miała najcudniejszy głos. Takie były ich obyczaje. Chłopcy nosili duże kapelusze z mirtą i czerwonym kwiatkiem pelargonii, obcisłe marynareczki, a pod nimi białe koszule, suto wyszywane krzyżkami na ramionach i u przodu. Wnętrza chaty urządzili dość prosto. Ściany nad łózkami wybite były obrazkami i wizerunkami świętych. Przybijali też na ściany stare znalezione pocztówki lub wycinanki z gazet. W kącie zazwyczaj stało łóżko, przykryte derką swojej roboty, utkaną ze szmatek. Niemowlęta wychowywali w kółysce, zrobionej z dużych drewnianych kozłów i do obu tych kozłów było przymocowane płótno, złożone we dwoje. Do środka układali dziecko

i huštali je, pociągając za pętlę, zrobioną ze szmat, przymocowaną do płótna. Rodziny były liczne: 7-9 dzieci przeciętnie. Byli też zacofani, wierzyli w różne strachy, zabobony, przesady... Byli brudasami, a do tego lubili pić wódkę. Głównym ich pożywieniem była mamałyga i zupa z mąki kukurydzianej. Większą część pola obsiewali kukurydzą. Żyli życiem gromadnym i decyzje podejmowali zawsze razem. Cenili bardzo pracę na roli. Brali chętnie udział w uroczystościach państwowych, a na święto 1 maja udawali się razem. Największą rozrywką, jaką u nich można było zobaczyć, było wesele⁸.

Najbardziej wyróżniającą się grupę tworzyli reemigranci z Francji. Na stykających się z nimi imigrantach robili oni wrażenie „ludzi z miasta”. Nosili miejskie ubrania, głowy okrywali beretami, zaś szyje obwiązywali barwnymi szalikami, które nosili o każdej porze roku. Kobiety malowały się. Między sobą często rozmawiali po francusku. Młode pokolenie słabo mówiło po polsku i tęskniło za Francją.



Ryc. 3. Zniszczone działaniami wojennymi gospodarstwo przed jego odbudową. Wilczkowie, pow. Wrocław (fot. CAF)

⁸ T. Pokrop, *Wspomnienia młodego nauczyciela*, [w:] *Pamiętniki osadników Ziemi Odzyskanych*, oprac. Z. Dulczewski, A. Kwilecki, Poznań 1963, s. 154-155.

Każda z tych grup imigracyjnych po przybyciu na Dolny Śląsk znalazła się w nowym, przeważnie odmiennym od poprzedniego środowisku, w którym wiele elementów z jej dotychczasowego inwentarza kulturowego okazywało się w większym lub mniejszym stopniu niedostosowanych do aktualnych potrzeb bytowych. W związku z tym następowały u przybyszów różne zmiany w ich dotychczasowym dorobku kulturowym oraz w zespole form społecznego współżycia. Zarówno w pierwszym, jak też i w drugim wypadku przemiany te wynikały z potrzeb adaptacyjnych. Proces adaptacji prowadził w swej dalszej konsekwencji do integracji, czyli zacierania się między poszczególnymi grupami imigrantów różnic kulturowych oraz nawiązywania coraz ściślejszych kontaktów społecznych, a więc do kulturowo-społecznej unifikacji. Uściślając pod względem teoretycznym wyszczególnione powyżej procesy, można wyodrębnić w nich trzy kolejno po sobie następujące zjawiska, a mianowicie: dyfuzję kulturową (przenikanie na pewien teren z zewnątrz nowych wytworów), zderzenie kulturowe (zderzenie się ze sobą różnych zespołów kulturowych) oraz asymilację kulturową (tzn. przyswajanie sobie przez przybyszów kultury zastanej w nowym środowisku). Asymilacja stanowiła jeden z zasadniczych przejawów adaptacji imigrantów do nowych warunków bytowania.

W świetle badań terenowych proces kulturowo-społecznej adaptacji sprowadzał się do następujących podstawowych faktów: a) dostosowywania przez imigrantów niektórych własnych elementów kulturowych do nowych warunków bytowych poprzez modyfikację ich formy czy też treści; b) odrzucania tych, które nie mogły znaleźć już zastosowania funkcjonalnego w nowym środowisku osadniczym, czy też spotykały się z dezaprobatą innych grup osadniczych; c) wytwarzania nowych (m.in. nowych form współżycia społecznego); d) przejmowania przez imigrantów niektórych elementów zastanej na miejscu kultury ludności miejscowej (niemieckiej, polskiej-autochtonicznej); e) wzajemnego przejmowania niektórych wytworów, zachodzącego między zróżnicowanymi pod względem kulturowym grupami ludności napływowej.

Jak to już zaznaczono poprzednio, potrzebę adaptacji narzucały imigrantom nowe warunki życiowe. Towarzyszące jej przemiany kulturowe objęły w zasadzie zespół wytworów zastanych na miejscu oraz przywiezionych przez imigrantów. W tym pionierskim okresie, mimo niewątpliwie znacznej pomocy państwa udzielanej imigrantom przy ich zagospodarowywaniu się w nowym środowisku osadniczym, proces adaptacji kulturowo-społecznej kształtowali w przewadze sami imigranci. Odzwierciedlał on więc ich aktywność życiową, cechy charakteru, stosunek do nowych warunków bytowych oraz nowej sytuacji polityczno-społecznej. Dopiero później, w miarę postępów w zakresie organizacji aparatu administracyjnego, różnych instytucji polityczno-społecznych oraz kulturalno-oświatowych, postępującej industrializacji, zaczęła zarysowywać się w tej dziedzinie coraz wyraźniej ingerencja czynników państwowych,

skłaniająca imigrantów do równoczesnego przyjmowania nowych, propagowanych przez państwo form życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Te dalsze przemiany kulturowe nie były już jednak zjawiskiem charakterystycznym wyłącznie dla Dolnego Śląska czy też pozostałych Ziem Odzyskanych. Stawały się one zjawiskiem ogólnopolskim. Ponieważ adaptacja wynikała przede wszystkim z elementarnych potrzeb bytowych, nic więc dziwnego, że już w początkowym, pionierskim okresie pobytu imigrantów na Dolnym Śląsku zaznaczyła się ona szczególnie wyraźnie w dziedzinie kultury materialnej, zwłaszcza w niektórych jej działach, jak na przykład w rolnictwie, hodowli bydła, pożywieniu, budownictwie, transporcie-komunikacji.



Ryc. 4. Wieś łańcuchowa, Domaszków, pow. Bystrzyca Kłodzka – z łańcowym układem pól (fot. T. Szwed)

W dziedzinie produkcji rolniczej nie chodziło jedynie o techniczną likwidację zniszczeń. Niedostateczny stan pogłównia bydła uniemożliwiał właściwe nawożenie. Brak było nawozów sztucznych, a niedostateczna ilość siły pociągowej nie pozwalała na dotrzymanie terminów agrotechnicznych. Ale ziemię należało nie tylko obrobić, lecz także wprowadzić racjonalne zmianowanie i płodozmian, zastosować szereg niezbędnych, właściwych dla tutejszych warunków glebowych zabiegów agrotechnicznych, zarzucić uprawę niektórych roślin nieznajdujących na Dolnym Śląsku odpowiednich warunków wegetacyjnych, wprowadzić nowe, zmienić technikę mechaniczną

uprawy ziemi, czy też na przykład zastosować nowe narzędzia rolnicze. I tak na przykład wśród roślin, których uprawę zarzucono całkowicie, względnie też poważnie ograniczono, znalazły się: hreczka, jęczmień, proso, kukurydza, niektóre gatunki drzew owocowych. Na szerszą skalę zaczęto natomiast na przykład uprawę buraka cukrowego. W wielu wypadkach imigranci musieli zarzucić niektóre tradycyjne techniki uprawy roli, a więc na przykład orkę w zagony (na polach zmeliorowanych), na terenach piaszczystych zmniejszyć głębokość orki, zastosować nawożenie ziemi, którego dotychczas nie praktykowano (np. niektóre grupy repatriantów), czy też zmienić dotychczasowe narzędzia rolnicze. Jeśli chodzi o te ostatnie, to na przykład niektóre grupy repatriantów czy też reemigrantów (z Rumunii, Jugosławii) zaczęły zarzucać sierp jako narzędzie żniwne, zastępując go kosą czy też kosiarką, pług jednoskibowy zamieniając na dwuskibowy – obrotowy (zwłaszcza na Podsudeciu), drewnianą bronę zastępować żelazną, do siewu stosować siewnik, zaś do młócenia zboża na miejsce cepa młocarnię. Ustawiane często przez repatriantów na polach w czasie żniw kopce krzyżowe zaczęły szybko zanikać na korzyść kopic dookolnych (stożkowych) bardziej przystosowanych do miejscowego klimatu (szybsze przesuszanie zboża). Warunki klimatyczne zmusiły również wielu imigrantów, zwłaszcza pochodzących z terenów wschodnich, do poważnych korekt w kalendarzu zajęć rolniczych. W wielu regionach Dolnego Śląska zaniechano, względnie też w poważnym stopniu ograniczono, ze względu na warunki klimatyczne czy też florystyczne, hodowlę niektórych gatunków lub odmian zwierząt domowych (np. owiec) oraz pszczół.

Ciekawie przebiegały zmiany w dziedzinie pożywienia. Były one spowodowane w pierwszym rzędzie wspomnianymi już uprzednio zmianami w zakresie hodowli i rolnictwa, zanikiem czy też poważnym ograniczeniem niektórych ubocznych form tradycyjnej gospodarki (np. zbieractwa, rybołówstwa), wzajemnym oddziaływaniem na siebie różnych grup imigrantów, organizacją punktów handlu detalicznego.

Zanik uprawy kukurydzy (u repatriantów i reemigrantów z Rumunii i Jugosławii) pociągnął za sobą zarzucenie gotowania z niej potrawy „mamałygi”, jak również wypiek chleba z mąki kukurydzianej. W związku z prawie całkowitym zanikiem uprawy gryki i prosa zaprzestano spożywania sporządzanych z nich kasz. Na terenach bezleśnych zniknęły z jadalospisu grzyby i jagody, odgrywające dosyć poważną rolę na przykład w pożywieniu repatriantów pochodzących z Polesia czy też przesiedleńców z Podkarpacia. Upadek hodowli owiec w grupie reemigrantów z Rumunii spowodował m.in. zanik produkcji bryndzy. Współżycie obok siebie na terenie jednej wsi różnych grup ludności dało okazję do wzajemnego przejmowania niektórych potraw. Doniosłą rolę w tym zakresie odegrały małżeństwa mieszane zawierane między reprezentantami poszczególnych grup regionalnych. W ten sposób na przykład niektóre rodziny imigrantów pochodzące z centralnych dzielnic Polski wzbogaciły własne potrawy obrzędowe

podawane w wigilię o „kutię”, charakterystyczną dla kuchni repatriantów. Mieszkająca w okolicach Sycowa polska ludność autochtoniczna zapoznała się z niektórymi typowymi dla repatriantów potrawami, jak na przykład pierogi, barszcz ukraiński. Repatrianci przejęli od autochtonów różne rodzaje klusek sporządzanych z ziemniaków. Z kuchni osadników z poznańskiego oraz ludności niemieckiej przejęły niektóre grupy przesiedleńców oraz repatriantów nowoczesne sposoby przygotowywania oraz konserwacji produktów spożywczych (np. pasteryzację, sporządzanie surówek z sałaty, rzodkiewki, kapusty, jabłek).

W dziedzinie budownictwa stwierdzono przede wszystkim zmiany we wnętrzach budynków mieszkalnych. Sprowadzały się one do budowy, względnie przebudowy niektórych urządzeń ogniowych (np. pieców piekarskich, pieców do gotowania), wydzielania nowych pomieszczeń, względnie też zmiany pierwotnej funkcji pomieszczeń. W niektórych wypadkach burzono piece piekarskie, w innych natomiast stawiano nowe. Przetrwale w niektórych budynkach piece piekarskie posiadały duże rozmiary, do których szczególnie repatrianci nie byli przyzwyczajeni. Ponieważ urządzenia te pochłaniały równocześnie duże ilości materiału opałowego (drewna), zarzucono, względnie też ograniczono w nich wypiek chleba, prażenie kaszy, pieczenie ziemniaków, placków⁹. W bardziej przestronnych mieszkaniach niektóre izby dzielono na mniejsze, względnie też niezamieszkałe izby zamieniano na spiżarnie lub komory.

Zmiany w dziedzinie środków i narzędzi transportowych polegały m.in. na zaprzestaniu używania przez repatriantów zaprzęgu w szleje i naszelniki, zaprzęgu w hołoble i duhę, zaniku niektórych typów wozów, jak również na poważnym ograniczeniu, zwłaszcza na terenach nizinnych Dolnego Śląska, używalności sań (małe opady śniegu).

Co się tyczy tradycyjnego ludowego stroju, to pewne jego elementy przywieźli ze sobą niektórzy reprezentanci starszego pokolenia repatriantów i reemigrantów oraz przesiedleńcy z Podkarpacia. W miejscowościach dolnośląskich z obawy przed wyróżnieniem się nim szybko je zarzucono. I tak na przykład górale przestali nosić białe sukienne spodnie, kierzce, kapelusze, zaś niektóre kobiety repatriantki wielobarwne chustki, wiązane pod brodą na rzecz chustek czarnych, noszonych do kościoła przez Niemki i Czeszki (na terenie Kłodzyczyny)¹⁰. Mężczyźni repatrianci zarzucili koszule haftowane pochodzenia ukraińskiego.

⁹ Z. Staszczak, *Kształtowanie się współczesnej kultury ludowej na Ziemiach Zachodnich na przykładzie dwu wsi powiatu kłodzkiego*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, t. 1, s. 48; M. Macewicz-Gołubkowska, M. Roztworowska, *Z badań nad przemianami kulturowymi w dolnośląskiej wsi Wrzosy*, „Roczniki Etnografii Śląskiej” 1967, t. 3, s. 83-89.

¹⁰ Z. Staszczak, dz. cyt., s. 49.

Mniej radykalne i szybkie zmiany, związane z procesem adaptacji kulturowej (w okresie „pionierskim”), zanotowano w dziedzinie kultury duchowej i społecznej. Niektóre zwyczaje zarzucono pod presją opinii społecznej, oceniającej je jako niewłaściwe czy wyjątkowo prymitywne. Należy tutaj wymienić praktykowany przez niektóre grupy imigrantów zwyczaj zbierania darów weselnych czy też układanie się do snu w noc wigilijną na rozścielanej na podłodze słomie (repatrianci). Zanotowano również przykłady wzajemnych wpływów międzygrupowych w tej dziedzinie, przy czym ważną tutaj rolę odgrywało powiązanie tradycyjnej obrzędowości z obrzędowością kościelną. W takich wypadkach konieczność przyjęcia przez członków jakiejś grupy nowego zwyczaju wynikała z przynależności do wspólnoty religijnej. I tak w niektórych miejscowościach (np. w pow. Nowa Ruda) ludność przybyła z powiatu nowosądeckiego zaczęła urządzać procesje na pola w celu uzyskania lepszego urodzaju. Ludność podhalańska, mieszkająca we wsi, nie знаła tego zwyczaju. Wspólność praktyk religijnych zadecydowała jednak w tym wypadku o uczestnictwie Podhalan w tym obrzędzie. W ten sposób rozpowszechnił się też u niektórych imigrantów zwyczaj obsypywania w czasie mszy, w dzień św. Szczepana, księdza owsem (podczas udzielania błogosławieństwa). Do tradycyjnych zwyczajów związanych z wieczorem wigilijnym należała przyniesiona przez repatriantów na Dolny Śląsk wróżba, polegająca na podrzucaniu „kutii” do sufitu i obliczaniu z liczby przylepionych ziaren pszenicy liczbę kop zboża lub rojów pszczelich. Wróżba ta szybko zaginęła, gdyż białe, otynkowane sufity w murowanych domach nie nadawały się do jej kontynuowania¹¹.

Proces adaptacji kulturowej przebiegał oczywiście nie bez pewnych trudności, szczególnie w początkowym okresie osadnictwa. Hamująco na jego postęp oddziaływały przede wszystkim: specyficzna struktura demograficzna ludności miejscowej (autochtonicznej) oraz imigrantów, silna więź łącząca imigrantów z dawnym miejscem ich zamieszkania, motywy migracji, niestabilizowane w skali europejskiej stosunki polityczne, nieuregulowane stosunki własnościowe, znaczne różnice występujące między poziomem cywilizacyjnym niektórych grup imigrantów i środowiskiem kulturowym zastanym w nowym miejscu zasiedlenia, znaczna fluktuacja osadnicza.

Struktura demograficzna imigrantów oraz ludności autochtonicznej była dosyć zróżnicowana¹². Grupa repatriancka posiadała wysoką stopę urodzeń, zgonów

¹¹ J. Pawłowska, *Dolnośląska wieś. Prace w powiecie milickim w latach 1945-1960. Studium etnograficzne*. Cz. 2. *Kultura duchowa i społeczna*, Wrocław 1968, s. 180, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 25, cz. 2.

¹² K. Kwaśniewski, *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po II wojnie światowej*, Opole 1966, s. 16-36, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu*; L. Kosiński, *Przeobrażenia demograficzne na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*. Praca zbiorowa, red. W. Markiewicz, P. Rybicki, Poznań 1967, s. 113-131, *Ziemia Zachodnie. Studia i Materiały*, nr 9.

oraz przyrostu naturalnego. W grupie tej występował też stosunkowo wysoki odsetek kobiet oraz ludzi starszych w wieku 50 i więcej lat. Autochtonów charakteryzowała przewaga kobiet oraz wysoki odsetek osób starszych przy równocześnie małej liczebności osób młodych w wieku 18-49 lat (straty wojenne). Była to grupa mało dynamiczna, czyli o tzw. stacjonarnym typie struktury ludności. Reemigranci przypominali pod względem demograficznym repatriantów. Najkorzystniejszy układ strukturalny posiadała grupa przesiedleńców. Było w niej stosunkowo mało kobiet oraz niewiele osób powyżej 50 lat, natomiast stosunkowo dużo osób samotnych. Grupę tę cechowała duża prężność oraz silna dynamika biologiczna.

Wyszczególnione różnice w strukturze demograficznej poszczególnych grup imigrantów rzutowały w dosyć istotny sposób na ich adaptację i integrację kulturowo-społeczną. Procesy te bowiem przebiegały łatwiej i szybciej w grupach z przewagą osobników młodych, a więc tym samym bardziej postępowych, z większymi natomiast oporami w grupach „starszych”, które cechował większy konserwatyzm. Dlatego też m.in. i z tego powodu spośród wyszczególnionych powyżej grup najsilniejsze inklinacje i największe zdolności adaptacyjne wykazywała grupa przesiedleńców (z centralnych województw).

Więź łącząca imigrantów z miejscem ich poprzedniego zamieszkania była przeważnie mocna. Stopień jej nasilenia był uzależniony od pobudek czy też przyczyn, jakie skłoniły ich, względnie zmusiły, do opuszczenia dawnych wsi rodzinnych, wieku, płci, stanu cywilnego, zawodu imigranta, jego konstytucji psychofizycznej, świadomości politycznej, ilości i jakości dóbr materialnych, które pozostawił w dawnym miejscu zamieszkania czy też pozyskał w nowym, oraz stopnia kontrastów zarysowujących się między poprzednim a obecnym środowiskiem. Ogólnie należy stwierdzić, że silniejsza więź emocjonalna z terenem poprzedniego zamieszkania występowała wśród repatriantów, natomiast słabsza wśród osadników z centralnej Polski.

Na stosunek imigrantów do nowej rzeczywistości osadniczej rzutowały w znacznym stopniu same motywy migracji. Były one różne. Repatrianci po ukończeniu działań wojennych stanęli wobec alternatywy wyjazdu, względnie pozostania na miejscu. Zdecydowali się na opuszczenie Związku Radzieckiego, aby zamieszkać w Polsce. Reemigrantów skłoniła do przybycia do Polski chęć zerwania z pozycją ludzi polityczno-społecznego marginesu, zajmowaną w krajach, do których wyemigrowali przed wojną. U przesiedleńców zadecydowały o tym warunki ekonomiczne, a mianowicie przeludnienie rolniczych okręgów Polski Centralnej i Południowej, okazja do zaspokojenia na Ziemiach Odzyskanych „głodu ziemi” polskiego chłopca, dążność do awansu społecznego i kulturalnego, rozpalone emocje narodowe przejawiające się m.in. we wzięciu w ponowne posiadanie dawnych terenów osadniczych, duch pionierstwa.

Demoralizująco, szczególnie na repatriantów, oddziaływały w pierwszych latach powojennych nieustabilizowane stosunki polityczne, które wzbudzały w nich uczucie niepewności. Tę niepewność potęgowały też szerzące się już wtedy na Zachodzie, szczególnie w NRF oraz u pozostających jeszcze na Dolnym Śląsku Niemców, tendencje rewizjonistyczne. Zdarzały się wypadki, że wysiedleni Niemcy niepokoiili polskich właścicieli gospodarstw ponemieckich listami pełnymi najrozmaitszych pogroźek. Wyszczególnione powyżej fakty działały na imigrantów destrukcyjnie, wywołując u nich postawę wyczekiwania, rzutuującą z kolei niekorzystnie na emocjonalne i gospodarcze związanie się ich z nowym środowiskiem osiedleńczym. Szkodliwy wpływ na stabilizację imigrantów w niektórych rejonach wywierała również działalność niemieckich band dywersyjnych („Wehrwolf”).

W adaptacji przeszkadzały również specyficzne dla początkowego okresu osiedlania stosunki własnościowe, wynikające z oddawania chłopom gospodarstw do użytkowania w formie tymczasowej. Ta niewłaściwa forma regulacji tytułu posiadania oddziaływała niekorzystnie na samopoczucie chłopów. Budziła ona w nim i dodatkowe obawy, że za powyższym stanem rzeczy kryje się następna faza uspołdzielczenia wsi, która w konsekwencji pociągnie za sobą utratę i dóbr ruchomych. Zdarzały się również wypadki, że nawet nieuregulowane przed wojną sprawy gruntowe (na Dolnym Śląsku) rzutowały w tym zakresie ujemnie. Skomplikowana sytuacja zaistniała na przykład na skutek tego na pograniczu polsko-czeskim we wsi Słone, pow. Kłodzko. Zdarzały się tu mianowicie po wojnie wypadki, że rolnicy czescy mieszkający z drugiej strony granicy przekraczali niestrzeżony ze strony Czech odcinek graniczny i wywozili z nad granicznych łąk siano, paszę itd. Działo się tak dlatego, że Niemcy mieszkający w Słonym posiadali tu oprócz własnej ziemi także działki dzierżawione, których właściciele mieszkali w Czechosłowacji.

Różnice poziomu kulturowego, zaznaczające się między kulturą niektórych grup imigrantów a elementami kulturowymi zastanymi na miejscu, jak również stosunkowo niski poziom ich wiedzy i umiejętności technicznych (np. wśród imigrantów z Białorusi, Rumunii, Jugosławii) utrudniały w niektórych wypadkach wykorzystywanie różnych zastanych urządzeń technicznych i zmechanizowanych narzędzi pracy (szczególnie rolniczych).

I wreszcie na jedną jeszcze istotną przyczynę utrudniającą adaptację należy zwrócić uwagę, a mianowicie na znaczną fluktuację osadniczą. Wynikała ona w poważnym stopniu z faktu, że wielu obecnych właścicieli gospodarstw zetknęło się dopiero na Dolnym Śląsku z pracą na roli. W powiecie trzebnickim na przykład 24% gospodarzy nie pracowało uprzednio na roli. Większość z nich to dawni bezrolni komornicy. Dalejszych 15% utrzymywało tylko dorywczo kontakt z pracą w gospodarstwie. Sprzyjało to w roku 1946 wędrownikom, zmianom gospodarstw, stając się w pewnym stopniu również

przyczyną nieekonomicznej przez dłuższy okres czasu gospodarki oraz słabego, wynikającego raczej z konieczności niż z wyboru, związku z wsią¹³. Były jednak również i inne przyczyny wzmiankowanego powyżej zjawiska, a mianowicie złe warunki mieszkaniowe, ograniczone możliwości zarobkowe, a nawet utrata osobistego autorytetu w nowym środowisku społeczno-kulturowym, skłaniająca niektóre osoby, jeśli pochodziły na przykład z grupy przesiedleńców, do powrotu do miejscowości poprzedniego zamieszkania w centralnej Polsce.

Mimo wymienionych powyżej trudności wrastanie imigrantów w nowe środowisko przebiegało szybko. Na temat ich zdolności adaptacyjnych snuje jeden z pamiętnikarzy następujące impresje:

Po roku życie w Sławnikowicach było w pełni. Ambicją każdego gospodarza było zapełnić oborę, chlew czy stajnię. Były to wielkie plany, bo nowi gospodarze zastali pustki. Myślę, że długo na to czekać nie trzeba byłoby, każdy rok przysparzał przychówku, a nowoczesna uprawa zwiększała plony. Ech, Polacy to naród wielkich możliwości, że robimy głupstwa, to tylko dlatego, że jesteśmy narodem młodym, i to młodym coraz od nowa, z każdym wyzwoleniem. Trzeba było w te lata patrzeć na polskiego chłopca, który pierwszy raz dotykał kosiarki, oglądał żniwiarkę, któremu nad głową pierwszy raz paliła się elektryczność, poruszała mu maszyny, gotowała, piekła. Zdawało się niejednemu, naturalnie temu, kto nie zna i nie wierzy w swój naród, Polakowi i wszystkim Niemcom, będącym świadkami obejmowania naszej prawniczej własności, że na tych ziemiach wyrosnie puszca, a chłop powróci znów do sierpa, który na wszelki wypadek przywiózł ze sobą. Ostatni śmiał się chłop. Wystarczyło kilka miesięcy, a nawet może kilka tygodni, aby na kosiarce siedział, jakby się na niej urodził, kłął, gdy elektrownia wyłączyła światło, a do pustych garaży po kilku latach wprowadził motocykle¹⁴.

W nowym środowisku osadniczym zaistniała również konieczność wypracowania nowych form współżycia społecznego, a więc zadzierzgnięcia nowych więzi społecznych, zarówno wśród imigrantów, jak też i między nimi a ludnością autochtoniczną. Zmuszały do tego potrzeby natury produkcyjnej, biologicznej, towarzyskiej. W pierwszych latach powojennych kontakty społeczne nawiązywały się przede wszystkim między imigrantami pochodzącymi z tego samego regionu. Bardzo istotne znaczenie

¹³ A. Nasz, *Les migrations de population et leurs conséquences culturelles. (Extrait des études sur l'adaptation et l'intégration des populations transplantées en Basse Silésie)*, [w:] *La Pologne au VIIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Essais tirés des recherches contemporaines de l'ethnographie polonaise*, red. K. Dobrowolski, Wrocław 1964, s. 178.

¹⁴ J. Kaźmierczuk, *Z nami szła Polska*, [w:] *Pamiętniki osadników...*, s. 125.

dla przebiegu procesu integracji społecznej miała liczebność i stopień zróżnicowania mieszkańców wsi pod względem ich pochodzenia regionalnego. Na terenie Dolnego Śląska można wyróżnić, ujmując sprawę bardzo generalnie, dwa zasadnicze typy wsi, a mianowicie wsie, w których cała społeczność lokalna była jednorodna (homogeniczna), tzn. pochodziła z tego samego regionu czy nawet miejscowości, oraz wsie o strukturze heterogenicznej, tzn. takie, w których żyły obok siebie różne grupy (np. przesiedleńcy, repatrianci, reemigranci, autochtoni). W tym ostatnim wypadku często jedna z takich grup dominowała wyraźnie nad pozostałymi lub też istniała między nimi pewna równowaga. Godzi się w tym miejscu nadmienić, że na Dolnym Śląsku brak wsi, w których jedyną grupę, względnie grupę dominującą stanowiłaby ludność autochtoniczna (polska), jak to miało i nadal ma miejsce w wielu wsiach na terenie Opolszczyzny¹⁵.

Najkorzystniejsze warunki dla szybkiego dojrzewania różnych więzi społecznych zaistniały we wsiach pierwszego typu, tzn. w których cała ich społeczność była jednorodna, natomiast na poważniejsze przeszkody natrafiało ono w miejscowościach zamieszkałych przez kilka grup. W miejscowościach tych więź społeczna formowała się zasadniczo w dwóch kolejnych fazach, przy czym we wcześniejszej nawiązywano kontakty społeczne przede wszystkim w obrębie poszczególnych grup, natomiast w późniejszej między nimi¹⁶. Formowanie się więzi w obrębie poszczególnych grup utrzymywało je też i w pewnej izolacji, która z kolei sprzyjała ugruntowywaniu się antagonizmów międzygrupowych. Antagonizmy te występowały silnie we wsiach zamieszkałych przez kilka różnych grup imigrantów. W miejscowościach, które zajęła jedna grupa, a jest ich na Dolnym Śląsku prawie 40%, zjawisko to nie występowało. Postawy antagonistyczne wynikały z: a) ujemnej oceny poziomu cywilizacyjnego poszczególnych grup; b) różnic narodowościowych (antagonizmy między Polakami, Niemcami, Ukraińcami); c) różnic wyznaniowych (tzn. np. polską ludnością katolicką a ukraińską grecko-katolicką i prawosławną); d) ujemnej oceny cech charakterologicznych; e) różnic majątkowych (spowodowanych nieuregulowanymi stosunkami własnościowymi); f) krytycznej oceny przyczyn zmuszających czy też skłaniających poszczególne grupy do migracji (np. zarzuty repatriantów wysuwane pod adresem przesiedleńców, że ci przybyli na Dolny Śląsk celem wzbogacenia się).

¹⁵ A. Nasz, *Z badań nad procesem adaptacji i integracji społeczno-kulturowej imigrantów na Opolszczyźnie*, „Kwartalnik Opolski” 1965, t. 11, nr 4/44, s. 11-12.

¹⁶ Dla właściwego, szybkiego przebiegu procesu adaptacji i integracji kulturowej wsie te były jednak korzystne. Działy w nich bowiem bardziej zróżnicowane bodźce oraz istniały liczne wzorce ułatwiające dokonywanie w przywiezionym oraz zastanym inwentarzu kulturowym różnych zmian i udoskonaleń.

Proces narastania antagonizmów międzygrupowych przebiegał w zasadzie w miarę zaludniania się wsi nowymi osadnikami, a tym samym w miarę wyłaniania się na terenie wsi poszczególnych grup regionalnych. We wsiach, do których osadnicy napływali powoli, pojedynczo, względnie małymi grupkami, wzajemne stosunki między mieszkańcami w początkowym okresie zasiedlania wsi układały się często mimo odrębności ich pochodzenia regionalnego wcale serdecznie, gdyż ludzi zbliżała do siebie wyjątkowo trudna sytuacja życiowa. Atmosferę tę charakteryzuje nam w bardzo trafny sposób autorka jednego z pamiętników. Chodzi tutaj o podwrocławską wieś Żurawinę:

[...] Jeszcze było jasno, gdyśmy doszli do wsi. Wieś nie duża (a raczej gmina, która miała 32 gromady). Domki nie zburzone. Przy każdym ogródek. Ale nie przywitały nas psy szczekaniem. Ani jednej kury, ani gęsi nie było widać na podwórzu żadnym. Nawet kot nie przebiegł nam drogi... W największym i najwyższym budynku mieściła się gmina. Nasza polska gmina, administrowana przez Polaków. Na środku podwórza gminnego był wysypany z białych kamieni orzeł polski, a czerwone pole wysypane cegłą. U drzwi wejściowych widniała biało-czerwona flaga. Zastałam wójta, który bardzo serdecznie mnie przyjął, a dzieci moje długo i serdecznie ścisnął. Odniosłam wrażenie, że byłam bardzo miłym gościem, na którego długo czekali. Dzisiaj nie wiem, czy rodzina ucieśliaby się tak cicią przyjeżdżającą z Ameryki, nie będąc pewną, czy przywiozła dary. Zaznaczę jednak, że nikt na mnie nie czekał i na siłę roboczą też nie liczył nikt. Jak się później okazało, radość panowała ogólna, jak się zjawił jakiś następny Polak. Wtedy nasza cała „Polonia” przychodziła witać nowo przybyłego, szukała mu dogodnego miejsca, coś lepszego do zjedzenia (kosztem nawet własnego żołądka). Nigdy nie widziałam nawet podobnej ogólnej miłości do Polaków¹⁷.

Wzajemne opinie poszczególnych grup bazowały niejednokrotnie na subiektywnych ocenach, nie zawsze zgodnych z faktycznym stanem rzeczy. Przybierały one często formę stereotypów utrzymujących się stosunkowo długo. W tym miejscu należy podkreślić, że imigrantów, niezależnie od występującego wśród nich wzajemnego antagonizmu międzygrupowego, cechowała wspólna im postawa antagonistyczna w stosunku do pozostałej na Dolnym Śląsku ludności niemieckiej. To samo można powiedzieć o stosunku Niemców do Polaków. Dla Polaków byli Niemcy przedstawicielami narodu, który wywołał wojnę i prowadził równocześnie na tyłach, tzn. na okupowanych obszarach Polski, Rumunii, Jugosławii, Francji, ZSRR zbrodniczą działalność eksterminacyjną. Im też przypisywano pośrednio i to, że po ukończeniu działań

¹⁷ W. Pilak, *Kocham w nim wszystko, nawet gruzi*, [w:] *Pamiętniki osadników...*, s. 91.

wojennych trzeba było na skutek akcji repatriacyjnej opuszczać wsie rodzinne, przenosić się na Zachód i rozpoczynać w trudnych warunkach pionierskich życie niejako od nowa. Niemcy patrzyli na Polaków jako na tych, którzy pozbawiają ich życiowego dorobku i z powodu których zmusza się ich do opuszczenia tych terenów. Przeważnie niezbyt przyjemnie kształtowały się stosunki między Polakami i Niemcami w gospodarstwach zajmowanych przez pewien czas wspólnie (aż do momentu wysiedlenia tych ostatnich). Początkowo bowiem Polacy byli w takich wypadkach w sytuacji „sublokatorów”, żywionych przez Niemców (z narzuconego im przez władze polskie obowiązku), zaś później, po przekazaniu Polakom tych gospodarstw, zobowiązanych do pomocy w pracy za wyżywienie.

Niektóre grupy imigrantów osadzały się we wsiach dolnośląskich wyraźnie już społecznie zintegrowane. Dotyczy to na przykład repatriantów z Rumunii, których przodkowie, o czym już wspomniano w innym miejscu, wyemigrowali tam z Polski w pierwszej połowie XIX wieku. Ich potomkowie przybyli na teren Dolnego Śląska z więzią społeczną uformowaną w obcym etnicznie środowisku. Ludność ta zawierała w Rumunii, podobnie zresztą jak i w pierwszych latach powojennych na Dolnym Śląsku, małżeństwa niemal wyłącznie między sobą. Jest rzeczą w pewnym stopniu zdumiewającą, że kobiety żyjące przecież w obcym kraju od kilku pokoleń często nie znają języka rumuńskiego, zaś mężczyźni nauczyli się go dopiero w wojsku rumuńskim. Wspomniana powyżej endogamia była spowodowana znacznymi różnicami kulturowymi oraz językowymi, jakie dzieliły tych osadników od ich sąsiadów Rumunów, Niemców, Ukraińców, a niewątpliwie także i chęcią zachowania odrębności narodowej¹⁸.

Silna więź łączyła w niektórych wsiach w początkowym okresie osadników wojskowych. Była to więź, która ugruntowała się jeszcze w trakcie służby wojskowej. I tak na przykład w miejscowości Zatonie, pow. Zgorzelec wójt gminy w pierwszych latach powojennych był porucznik, zaś pozostali mieszkańcy osadnikami wojskowymi. Znajdowano tam zawsze wspólną płaszczyznę porozumienia przy rozwiązywaniu różnych problemów i załatwianiu spraw urzędowych. Było wzajemne zrozumienie, zaś do władzy należyty szacunek, który wyplýwał stąd, że funkcje urzędowe pełnili zdemobilizowani dowódcy, którzy przewodzili w boju na frontach i razem znosili trudy i znoje wojenne, dając niejednokrotnie przykłady bohaterstwa i przyjaźni. Ten wzajemny szacunek został zachowany i dlatego przedstawiciele władzy w dalszym ciągu odnosili się do osadników jak do towarzyszy broni, będąc dla nich nadal prawdziwymi opiekunami¹⁹.

¹⁸ B. Jałowiecki, *Z badań nad procesem adaptacji i integracji społecznej na Dolnym Śląsku. Wieś Strzegomiany w pow. wrocławskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1963, t. 18, nr 4, s. 478.

¹⁹ A. Pietraszko, *Osadnik wojskowy*, [w:] *Pamiętniki osadników...*, s. 191.

Poważną rolę w procesie integracji społecznej odegrały małżeństwa mieszane między reprezentantami poszczególnych grup osadniczych oraz różnego typu instytucje polityczno-społeczne, kulturalno-oświatowe, religijne, administracyjne, gospodarcze, sportowe. Małżeństwa mieszane były jednym z bardzo istotnych wskaźników postępu wyżej wzmiankowanego procesu. W pierwszych latach powojennych charakterystycznym jednak zjawiskiem było zawieranie małżeństw między osobami pochodzącymi z tej samej grupy regionalnej. Powodowały je antagonizmy międzygrupowe wynikające z podanych już uprzednio przyczyn. Nie bez znaczenia była tutaj również i postawa osób starszych (rodziców) oraz pozostałych członków grupy, wywierających w tym zakresie na młodych presję moralną. Zdarzały się jednak i w tym okresie wyjątki, o których warto wspomnieć. Dochodziły do skutku nie tylko małżeństwa międzygrupowe, ale też i związki między Polakami i Niemkami. W trakcie badań terenowych stwierdzono takie fakty na przykład w Słonym, pow. Kłodzko. Są one o tyle ciekawe, że małżeństwa te zawierali w 1946 roku zdemobilizowani żołnierze miejscowej jednostki straży granicznej. Nie zwracano przy tym uwagi ani na wiek partnerki, ani też na opinię otoczenia czy też sprawy majątkowe. Te ostatnie nie wchodziły zresztą w rachubę chociażby z tego względu, że istniała jeszcze wtedy możliwość zajmowania różnej wielkości gospodarstw opuszczonych przez Niemców. W podanych przykładowo wypadkach nad antagonizmami narodowymi wzięły górę czynniki natury emocjonalnej i biologicznej. Dane statystyczne dotyczące formy zawierania małżeństw, pochodzące z późniejszego okresu, wskazują wyraźnie na zanik małżeństw zawieranych między osobnikami pochodzącymi z tej samej grupy. Z biegiem lat decydującym kryterium przy wyborze współmałżonka stały się bowiem dodatnie cechy jego charakteru oraz odpowiednie przygotowanie zawodowe zapewniające rodzinie dostatnie życie.

Spośród instytucji społecznych obok Partii, głównego inspiratora i organizatora w dziedzinie zasiedlania i zagospodarowywania tych ziem, należy tu uwypuklić poważną rolę integracyjną szkoły, a także i kościoła. Szkoła łągodziła wśród dzieci postawy antagonistyczne, wpajała im podstawowe zasady współżycia społecznego, podnosiła ich ogólny poziom kulturalny, a tym samym niwelowała zaznaczające się w tej dziedzinie między dziećmi różnice, wykorzeniała z ich mowy naleciałości gwarowe oraz zacieśniała między rodzicami kontakty na płaszczyźnie ich współpracy ze szkołą, w sensie organizacyjnym i wychowawczym. O pracy i roli nauczyciela wiejskiego w pionierskim okresie podaje jeden z pamiętnikarzy następujące fakty:

21 stycznia 1946 roku wszedłem w urzędowanie. Pierwsza gromadka dzieci różniła się między sobą nie tylko ubiorem, ale i językiem. Każde z nich mówiło różnie, najczęściej niepoprawnie. Zorganizowałem 4 klasy i rozpocząłem pracę. Wojny o to, aby wykazać, kto jest lepszy jako Polak, jako gospodarz i kto tam wie, o co jeszcze, toczyły się nie tylko

między dorosłymi – bardziej zacięte, bo rękoczynne prowadziły dzieci. Trzeba było tę skłóconą gromadkę skuć więzią nowych okoliczności i wytworzyć tradycje wspólne dla wszystkich. Praca ta nie mogła naturalnie ograniczyć się tylko do dzieci. Musiało się uczynić wszystko, by i domy ich żyły w ogólnej zgodzie. Pierwszym i bardzo ważnym czynnikiem cementującym wieś była samorzutnie podjęta, obchodząca każdego, a więc i zbliżająca ludzi inicjatywa polskiej szkoły. Dalszym problemem skupiającym znów całą wieś była kwestia polskich nabożeństw i przeto polskiego księdza²⁰.

Kościół objął na Dolnym Śląsku w swe posiadanie dużą liczbę świątyń katolickich i ewangelickich. Te ostatnie zostały w przewadze przystosowane do kultu katolickiego. Gęsta sieć ośrodków kultu religijnego ułatwiała Kościołowi kontakty z wiernymi, w większej niejednokrotnie mierze niż w dawnym miejscu ich zamieszkania. Kościół działał w terenie za pośrednictwem księży i świeckich działaczy katolickich. Ciesząc się dużym autorytetem, łagodził on niejednokrotnie konflikty międzygrupowe, rodzinne, oraz uzasadniał również i historyczne prawa Polski do Ziem Odzyskanych. Mieszkańców wsi zbliżało też do siebie wspólne uczestnictwo w nabożeństwach, uroczystościach religijnych oraz przynależność do niektórych organizacji kościelnych, jak na przykład Rady Parafialnej, chóru kościelnego, bractw.

Z innych instytucji przyspieszających proces integracji należy jeszcze wymienić przykładowo spółdzielnie produkcyjne, PGR-y, zakłady przemysłowe, organizacje młodzieżowe, wiejskie kluby sportowe czy też w późniejszym okresie Kółka Rolnicze.

Poczynione dotychczas uwagi odnoszą się do procesów kulturowo-społecznej adaptacji i integracji imigrantów przybyłych na Dolny Śląsk w następstwie wielkiej akcji przesiedleńczej, jaka miała miejsce po drugiej wojnie światowej. Korzystny przebieg tych procesów przyspieszył ich stabilizację życiową w nowym środowisku osadniczym oraz stworzył korzystne podstawy do dalszego rozwoju gospodarczego i kulturowego tych ziem. Omawiając w dalszym ciągu przeobrażenia, jakim ulega kultura oraz życie społeczne wsi dolnośląskiej, należy uwypuklić rolę i innych bardzo istotnych czynników, oddziaływujących w tym zakresie; są nimi rozwój przemysłu, wpływy miasta oraz rozwój oświaty.

Szybki postęp industrializacji przyspiesza ogólny postęp kulturowy wsi dolnośląskiej, wpływa na wzrost dochodów rodziny, przekształca strukturę społeczno-zawodową wsi oraz kształtuje niektóre procesy demograficzne. Dolny Śląsk jest jednym z najbardziej uprzemysłowionych regionów kraju, w którym obok wielkich ośrodków przemysłowych, jak Wrocław, Jelcz, Wałbrzych, Legnica, Lubin, Głogów,

²⁰ J. Kaźmierczuk, dz. cyt., s. 123-124.

Turoszów, istnieją setki mniejszych lub większych zakładów pracy, rozsianych po wszystkich pozostałych miastach i miasteczkach, a nawet w wielu wsiach.

Produkty przemysłowe przeobrażają w zasadniczy sposób oblicze kulturowe współczesnej wsi. Wynikający z rozwoju industrializacji postęp agrotechniczny pociąga za sobą szereg głębokich zmian w życiu codziennym chłopca. Przeobraża on tradycyjny model zajęć w gospodarstwie, skraca czas wykonywania niektórych prac oraz zwiększa ich efektywność, przy równoczesnej redukcji wkładu siły fizycznej. Dalsze tego konsekwencje to większa ilość czasu wolnego na zajęcia pozarolnicze, jak na przykład lekturę prasy i książki, słuchanie audycji radiowych, oglądanie programów telewizyjnych, uczestniczenie w imprezach kulturalno-oświatowych.

Rozwój industrializacji przyczynia się też do zaniku niektórych tradycyjnych rzemiosł, urządzeń przemysłowych, do udoskonalania wyposażenia technicznego wiejskich warsztatów rzemieślniczych oraz zmian w zakresie ich produkcji. Krocząca w parze z uprzemysłowieniem rozbudowa sieci komunikacyjnej oraz taboru transportowego ułatwia kontakty z miastem i ośrodkami przemysłowymi, zaś dobrze rozwinięta sieć energetyczna usprawnia mechanizację rolnictwa oraz umożliwia posługiwanie się różnymi urządzeniami użytku domowego (np. pralką, lodówką, aparatem radiowym i telewizyjnym). Zatrudnienie ludności wiejskiej w przemyśle powoduje poważny wzrost dochodów rodziny oraz przeobraża jej strukturę społeczno-zawodową. Wśród pracowników różnego typu zakładów przemysłowych większość pochodzi ze wsi, przy czym część z nich mieszka stale w danym ośrodku przemysłowym, część zaś dojeżdża tam do pracy (robotnicy, chłopci-robotnicy). Ciekawe pole dla obserwacji etnograficzno-socjologicznych odsłania przed badaczem interesującym się wpływem industrializacji na życie wsi dolnośląskiej, szybko rozbudowujące się obecnie lubińsko-głogowskie zagłębie miedziowe. Coraz trudniej znaleźć w tym rejonie rodzinę wiejską, w której ktoś nie pracowałby w przemyśle. Wzrasta tutaj stale grupa robotników i chłopów-robotników. Powiększa się też liczba osób opuszczających wieś na stałe. I tak na przykład, gdy w 1963 roku w powiecie lubińskim mieszkało 38 468 osób, w tym 25 764 na wsi, to obecnie na ogólną liczbę 51 000 – na wsi mieszka 24 620 osób. Ten spadek ludności wiejskiej z 67 do 48 procent notujemy nie tylko za sprawą Polkowic, którym ostatnio nadano prawa miejskie, ale także na skutek tego, że wiele osób, zwłaszcza młodych, uciekło ze wsi do miasta. Ucieczka ta pociąga za sobą również i opuszczanie wielu gospodarstw. W latach 1963-1968 przekazano w powiecie lubińskim PGR-om 1990 ha użytków rolnych²¹.

²¹ R. Nader, *Miasto kusi uciechami?*, „Wiadomości. Tygodnik społeczno-polityczny”, 26 I 1969, nr 4/617, s. 3.

Kontakty wsi z miastem są na terenie Dolnego Śląska wyjątkowo ożywione. Spośród mieszkańców wsi najbardziej ściśle więź z miastem utrzymuje pracująca w nim i stale wzrastająca grupa robotników, chłopów-robotników oraz dojeżdżająca do miasta młodzież szkolna. Z rodzin rolniczych często wyjeżdża też ktoś do miasta na odbywające się tam targi, na zakupy, dla załatwienia różnych spraw urzędowych, czy też w odwiedziny (np. rodzice do mieszkających tam dzieci). Również i osoby, które zamieszkały w mieście, nie zrywają z wsią kontaktów, odwiedzając znajomych lub rodziców, zaś w okresie prac polnych służąc niejednokrotnie pomocą. Często zaopatrują się też one we wsi w artykuły żywnościowe. Do wsi podsudeckich napływa masowo ludność miejska w celach wczasowych i turystycznych. Te bliskie kontakty z miastem nie pozostają oczywiście bez wpływu na postęp kulturowy wsi, na strukturę gospodarstw, stratyfikację społeczno-zawodową, warunki bytowe, stosunki towarzyskie, strukturę rodziny. Na Dolnym Śląsku proces urbanizacji wsi przebiega w wyjątkowo szybkim tempie. Wzorce życia miejskiego powodują we wsi przede wszystkim wzrost aspiracji w zakresie podniesienia ogólnego standardu życiowego oraz pobudzają jej mieszkańców do osiągnięcia wyższych szczebli awansu społecznego. Szybkie podnoszenie się standardu życiowego uzewnętrznia się przede wszystkim w postaci modernizacji mieszkania i gospodarstwa, ulepszania struktury produkcji rolnej, stałego podnoszenia się poziomu higieny i zdrowotności, przyjmowania nowoczesnych form spędzania wolnego czasu. Analiza warunków mieszkaniowych wykazuje, że największy i najszybszy postęp w tej dziedzinie dokonuje się w domach rodzin robotników i chłopów-robotników. Są one na ogół wyposażone bardziej nowocześnie niż u rodzin rolników. Wynika to stąd, że rodziny robotnicze, a także i chłopo-robotnicze więcej inwestują w utrzymanie domu i mieszkania, podczas gdy rolnicy w utrzymanie gospodarki i zakup sprzętu rolniczego. W mieszkaniach robotników i chłopów-robotników widzi się więc większą liczbę nowoczesnych mebli pochodzenia miejskiego, telewizorów oraz nowoczesnego sprzętu gospodarstwa domowego. Stale też wzrasta dbałość o czyste utrzymanie zagrody. Sąsiedztwo wsi z miastem oraz łatwy do niego dojazd oddziałują wyraźnie na strukturę produkcji rolnej. Bliski rynek miejski umożliwia rozwój rentownych gospodarstw ogrodniczych. Również i w mniejszych gospodarstwach rolniczych oraz chłopo-robotniczych zauważamy tendencję do rozwijania dla potrzeb własnych i miasta uprawy warzywniczej.



Ryc. 5. Dom ryglowy. Jeżów Sudecki, pow. Jelenia Góra (fot. A. Nasz)



Ryc. 6. Dom zrębowy z gankiem. Goworów, pow. Bystrzyca Kłodzka (fot. A. Nasz)

Ryc. 7. Rzeźba Matki Boskiej.
Ze zbiorów Muzeum w Jeleniej Górze
(fot. E. Ozgowicz)



Ryc. 8. Różga weselna panny młodej
u osadników z krakowskiego. Jawiszów,
pow. Kamienna Góra. Ze zbiorów Muzeum
Etnograficznego we Wrocławiu
(fot. E. Witecki)

Postępująca szybko mechanizacja prac rolnych pozwala, i to nawet w czasie dnia roboczego, poświęcić pewną ilość czasu na czytanie gazet, książek, słuchanie lub oglądanie audycji radiowych, telewizyjnych. Coraz większą popularność zyskują sobie wyjazdy na wczasy lub wycieczki turystyczne. Miasto, urastając w oczach ludności wiejskiej do symbolu życia łatwego, wygodnego, atrakcyjnego, pociąga za sobą przede wszystkim młodzież, stroniącą coraz bardziej od ciężkiej i nieopłacalnej (w jej mniemaniu) pracy na roli, widzącą w mieście możliwości szybkiego awansu społecznego. To samo zresztą przekonanie zaczyna nurtować i starsze pokolenie. Dlatego też młodzież po zdobyciu odpowiednich kwalifikacji w szkołach zawodowych czy też wyższych uczelniach masowo opuszcza wieś, przenosząc się na stałe do miasta. Nie jest to oczywiście zjawisko korzystne dla wsi dolnośląskiej, gdyż w ten sposób traci ona siłę roboczą oraz młody aktywny element. W następstwie powyższego procesu wieś ta szybko się „starzeje”. Stała praca w mieście robotników, chłopów-robotników i inteligencji wiejskiej pociąga za sobą również i rozluźnianie się więzi rodzinnej oraz terytorialnej, powodując tym samym pewną dezintegrację wiejskiej społeczności. Niezależnie od tego wpływy środowiska miejskiego łamią w sposób widoczny jej tradycyjne normy etyczne i moralne.

Przemiany ustrojowe zaszły po drugiej wojnie światowej otworzyły też przed ludnością wiejską szerokie możliwości zdobycia wykształcenia, a tym samym osiągnięcia tą drogą awansu społecznego. Szansa realizacji tego celu jest tym większa, że klasowy charakter władzy umożliwia i chłopom współudział w zarządzaniu krajem. Możliwości w zakresie kształcenia się na Dolnym Śląsku są wielkie. Sprzyja im gęsta sieć różnego typu szkół zawodowych, średnich oraz dużych ośrodków uniwersyteckich, jakim jest Wrocław. Bardzo ważną rolę w dziedzinie kształcenia świadomości i rozpowszechniania wiedzy spełniają biblioteki wiejskie, domy kultury, kluby-kawiarnie, kioski „Ruchu”, kina oraz radio i telewizja. Dobre połączenia komunikacyjne wsi z miastem pozwalają mieszkańcom wsi uczestniczyć również i w imprezach kulturalno-oświatowych oraz artystycznych w ośrodkach miejskich.



Ryc. 9. Kapliczka przydrożna. Domaszów, pow. Bystrzyca Kłodzka (fot. A. Nasz)



Ryc. 10. Wieś Zieleniec, pow. Kłodzko, w Górach Orlickich – przykład sudeckiej wsi rozproszonej (fot. T. Szwed)

Wyszczególnione poprzednio czynniki (tzn. industrializacja, urbanizacja, rozwój oświaty) zaważyły też w poważnej mierze na ukształtowaniu się obecnej struktury społeczno-zawodowej wsi dolnośląskiej oraz współczesnego modelu rodziny wiejskiej. Dodatkowo doniosłą rolę w tym zakresie odegrała również reforma rolna.

Jak to już zaznaczono w innym miejscu, przybywający na Dolny Śląsk imigranci zajmowali opuszczone przez Niemców gospodarstwa, w zamian za pozostawione własne na terenie ZSRR, Rumunii, Jugosławii, lub też stawali się po raz pierwszy ich właścicielami, jeżeli ich poprzednio nie posiadali (np. bezrolni wyrobnicy, robotnicy rolni, służba folwarczna). Na podstawie dekretu PKWN z dnia 6 września 1946 roku o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziemi Odzyskanych została zmieniona w sposób radykalny struktura agrarna tych terenów. W przewadze potworzono gospodarstwa nieprzekraczające 8 ha²². W ten sposób zatarły się w poważnej mierze różnice majątkowe między rodzinami chłopskimi, tak bardzo charakterystyczne dla struktury społecznej wsi polskiej okresu międzywojennego. Rozwój przemysłu, rozładujący przeludnienie agrarne wsi poprzez stworzenie jej mieszkańcom nowych możliwości zarobkowych, powoduje we wsi wzrost grupy robotników oraz chłopów-robotników.

²² Najwyższa norma wynosiła 15 ha dla gospodarstw o zwykłych warunkach, zaś 20 ha dla gospodarstw z dużym obszarem łąk i pastwisk.

Szczególnie szybko wzrasta liczebnie grupa chłopów-robotników, tzn. osób, które pracę we własnym gospodarstwie łączą przeważnie z pracą w różnych zakładach przemysłowych (najczęściej w miastach). Chłopi-robotnicy to przeważnie właściciele mniejszych gospodarstw (do 3 ha), którzy poza rolnictwem zdobywają dodatkowe środki utrzymania. Wielu spośród nich swą obecną sytuację (pracę na roli i w przemyśle) uważa za korzystną i nie myśli o jej zmianie. Istnieją jednak wśród nich i tacy, którzy uważają ją za etap przejściowy do zamieszkania w mieście na stałe, czego nie są w stanie chwilowo zrealizować, ze względu na trudności mieszkaniowe w mieście. Poza grupą chłopów-robotników wzrasta również liczebnie we wsi dolnośląskiej grupa robotników nieposiadających gospodarstw, zdradzająca tendencje do opuszczania wsi na stałe. Reprezentuje ją w coraz szerszym zakresie młodzież. Część tej młodzieży zdobywa średnie i wyższe wykształcenie i przenosi się do miasta. Warto tutaj podkreślić, że większość zdobywanych przez mieszkańców wsi zawodów pozarolniczych nie jest chwilowo związana z potrzebami wsi, lecz miasta. Jak wynika z tych kilku poczynionych powyżej uwag, obecna struktura społeczno-zawodowa wsi dolnośląskiej nie jest ukształtowana różnicami majątkowymi, ale zawodowymi, w czym przypomina ona społeczną stratyfikację miasta.

Głębokim przeobrażeniem ulega rodzina wiejska. Gospodarstwo przestaje być po prostu dobrem naczelnym, któremu dawniej musieli się podporządkować wszyscy członkowie rodziny. W stosunku rodzina – gospodarstwo to ostatnie podporządkowuje się dobru poszczególnych członków rodziny, zaś wzory życia miejskiego postulują prawo do samostanowienia i szczęścia osobistego. Dokładniejsza analiza życia dolnośląskiej rodziny wiejskiej pozwala stwierdzić w niej szereg zaszłych już oraz dokonujących się nadal zmian. Znikła prawie zupełnie rodzina wielopokoleniowa. Spowodował to w znacznym stopniu odpływ młodzieży do miasta. W nielicznych rodzinach trzy-pokoleniowych generacja starsza jest podporządkowana w znacznej mierze generacji młodszej. Wyraźnemu ograniczeniu uległa patriarchalna władza ojca, co wiąże się ze stale zmniejszającą się atrakcyjnością zawodu rolnika u młodego pokolenia, szybkim uniezależnianiem się materialnym młodzieży od rodziców, wyraźnie zarysowującymi się między nimi różnicami w wykształceniu (na korzyść dzieci). Przetrwale niektóre elementy tradycyjnej władzy patriarchalnej występują w przewadze w rodzinach czysto rolniczych (w stosunkowo wyraźnej formie np. u bardziej konserwatywnych reemigrantów z Rumunii i Jugosławii).



Ryc. 11. Żniwa na wsi podwrocławskiej (fot. A. Nasz)



Ryc. 12. „Kozą żniwna” u repatriantów z Polesia. Wrzosy, pow. Wołów. Ze zbiorów Muzeum Etnograficznego we Wrocławiu (fot. E. Witecki)

Poważne zmiany zachodzą też w zakresie ról i czynności poszczególnych członków w rodzinie rolniczej. Mechanizacja rolnictwa, ułatwiająca i skracająca mężczyźnie jego pracę, skłania go coraz częściej do udzielania pomocy kobiecie i to w pracach, które do niedawna uchodziły jeszcze za wyłącznie kobiece (np. pranie, gotowanie, pielęgnowanie dzieci). Niemniej jednak, zwłaszcza w rodzinach czysto rolniczych występują jeszcze pewne czynności gospodarskie nadal uważane za męskie (np. uprawa roli, sprzęt zboża) czy też kobiece (np. uprawa ogrodowa, karmienie bydła, dojenie krów). Inaczej wygląda już jednak pod tym względem sytuacja w rodzinach chłopo-robotniczych. Następuje w nich wyraźne przetasowanie ról i czynności. Z racji drugiej pracy mężczyzny (pozarolniczej) kobieta bierze często na swoje barki zajęcia uchodzące dotychczas za męskie, zaś mężczyzna odwrotnie. W związku z tym w rodzinach tych zauważamy znaczny wzrost pozycji kobiety przy równoczesnym wyraźnym spadku autorytetu mężczyzny. Szczególnie też w rodzinach chłopo-robotniczych zauważamy zmiany w produkcji gospodarstwa. Zaczynają w nich odgrywać coraz większą rolę te formy uprawy i hodowli, w których udział kobiety może być większy. Stąd gospodarstwa te specjalizują się na przykład w produkcji nabiałowej, mięsnej, uprawie jarzyn.

Pozycja dziecka w rodzinie jest uprzywilejowana. Ucieczka młodzieży od pracy na roli, prawie powszechne docenianie przez rodziców zawodów pozarolniczych faworyzują w dolnośląskiej rodzinie wiejskiej naukę dziecka, a nie jego pracę fizyczną w gospodarstwie. Masowe opanowywanie przez młodzież różnych zawodów pozarolniczych szybko uniezależnia ją od rodziców. Zjawisko to uzewnętrznia się m.in. przy zawieraniu małżeństwa w pełnej swobodzie wyboru współmałżonka. Radykalnie zmienił się pogląd odnośnie do liczby dzieci w rodzinie. Tradycyjny model rodziny wielodzietnej należy we wsi dolnośląskiej już do zjawisk wyjątkowych. Utarło się powszechne mniemanie (na podstawie wzorów miejskich), że w rodzinie nie powinno być więcej niż 3 dzieci, gdyż można je wtedy otoczyć należytą opieką oraz dać odpowiednie wykształcenie, a więc zabezpieczyć im przyszłość i awans społeczny. Należy również w tym miejscu podkreślić, że mimo oporów ze strony władz kościelnych szybko upowszechnia się we wsi idea świadomego macierzyństwa, popularyzowana przez ośrodki zdrowia oraz ośrodki masowego przekazu. Zwolennikiem nowoczesnych sposobów regulacji urodzin staje się przede wszystkim młodzież.

Po tym krótkim omówieniu najistotniejszych zmian, jakie zaszły we wsi dolnośląskiej w okresie powojennym (tzn. po 1945 r.), nasuwa się pytanie, czy przetrwały w niej do czasów współczesnych jakieś elementy tzw. tradycyjnej kultury ludowej, a jeśli tak, to jakie i dlaczego? Odpowiedź będzie pozytywna. Na terenie Dolnego Śląska zachowały się, choć w stosunkowo ograniczonej już liczbie, niektóre wytwory tejże kultury i to zarówno genetycznie związane ze wspomnianym regionem, jak też i przyniesione tutaj przez poszczególne grupy imigrantów. Niektóre z tych elementów, jak to już



Ryc. 13. Stare budownictwo murowane. Wiry, pow. Świdnica (fot. A. Nasz)

podkreślono w innym miejscu, uległy zanikowi w początkowym „pionierskim” okresie, w następstwie procesu adaptacji kulturowo-społecznej imigrantów, inne w okresie późniejszym. Szybciej zaczęły zanikać wytwory reprezentujące kulturę materialną (np. narzędzia pracy, techniki produkcyjne, pożywienie, strój), z których znaczna część była związana w sposób bezpośredni lub pośredni z produkcją rolniczo-hodowlaną czy też rzemieślniczą, większy natomiast konserwatyzm wykazały elementy reprezentujące kulturę duchową i społeczną (np. wierzenia, obrzędy, zabiegi magiczne). Ostatnio wyszczególniony fakt wynika stąd, że wiele zjawisk z tej dziedziny można zataić przed niepowołanym obserwatorem oraz że treści te tkwią niejednokrotnie swymi korzeniami w głębokich substratach psychiki ludzkiej.

Szczególnie interesujące pole dla obserwacji mechanizmu przemian kulturowych odsłania przed badaczem obrzędowość doroczna i rodzinna. Na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza niektóre wierzenia, zabiegi magiczne, obrzędy związane z uprawą roli i hodowlą bydła. Do najistotniejszych czynników, które spowodowały zanik wielu spośród nich, należą: ogólny postęp wiedzy, w tym również i wiedzy agrotechnicznej, szybki rozwój mechanizacji rolnictwa, zmiany w strukturze społeczno-zawodowej ludności wiejskiej. Wiedza przenikająca na wieś za pośrednictwem szkoły, książki, prasy, audycji radiowej czy telewizyjnej, pogadank naukowych powoduje m.in. zanik przetrwałych jeszcze tu i ówdzie tradycyjnych form irracjonalnego myślenia, a więc tym samym i wiary w skuteczność w tej dziedzinie różnych praktyk magicznych.

Mechanizacja rolnictwa wyeliminowała z użytku większość prymitywnych narzędzi pracy oraz związanych z ich używalnością wierzeń, zwyczajów i praktyk magicznych. Zastąpienie na przykład sierpa czy też kosy żniwiarką spowodowało zanik zwyczaju unikania bezpośredniego podawania sobie sierpa w czasie żniw, czy też na przykład obwiązywania się słomianym powrośtem w celu uniknięcia skaleczenia się w czasie prac żniwnych. Niektóre wierzenia czy też zabiegi magiczne związane z rolnictwem i hodowlą utrzymują się dłużej w rodzinach rolniczych niż w tych, które przeobraziły się z rolniczych w chłopo-robotnicze. W tych ostatnich bowiem warsztat pracy rolniczej stracił swe podstawowe znaczenie, co z kolei pociągnęło za sobą zanik niektórych związanych z nim form zwyczajowo-obrzędowych. Nie bez znaczenia jest też w omawianej dziedzinie zjawisk wiek członków rodziny. W gospodarstwach prowadzonych przez osoby starsze przetrwała na ogół większa liczba tych tradycyjnych elementów niż w gospodarstwach prowadzonych przez osoby młode, często dysponujące i odpowiednią wiedzą agrotechniczną. Proces zaniku tradycyjnych obrzędów, wierzeń, praktyk magicznych przebiega często w dosyć złożonej formie. W niektórych wypadkach ulega szybciej przeobrażeniom ich forma (np. niektórych obrzędów) niż ich treść, w innych natomiast sytuacja przedstawia się odwrotnie. Niektóre spośród nich, jeżeli tu i ówdzie są praktykowane, to są one traktowane często jako jedna z form zabawy. Pewna liczba praktyk obrzędowych przetrwała do czasów obecnych dzięki temu, że związane je z obrzędowością chrześcijańską. Do zwyczajów takich należy na przykład obchodzenie pól z procesją w celu uzyskania lepszego urodzaju oraz ochrony zbiorów przed klęskami żywiołowymi, zatykanie w polu poświęconych w tym samym celu w kościele krzyżyków, czy też palm. Niepoślednią rolę odgrywają tutaj również i akcesoria towarzyszące niektórym praktykom, jak na przykład poświęcona w kościele woda, krzyż, pisanka.

Proces zaniku tradycyjnych form kulturowych przebiegał na Dolnym Śląsku nierównomiernie i przed 1945 rokiem. Szybciej wychodziły one z użycia na obszarze niżowym, a więc w strefie urodzajnych gleb, gęstego osadnictwa, bogatych wsi, licznych ośrodków miejskich i przemysłowych, powolniej w lesistej strefie Podsudecia, Borów Dolnośląskich oraz pogranicza śląsko-wielkopolskiego. Wiele spośród tych elementów (szczególnie z dziedziny kultury duchowej i społecznej) zaginęło w schyłkowej fazie drugiej wojny światowej oraz w pierwszych latach powojennych, w związku z ucieczką oraz wysiedleniem z tych terenów ludności niemieckiej, która zresztą przejęła tutaj niejeden element kultury słowiańskiej od ludności polskiej zamieszkującej Dolny Śląsk na długo przed kolonizacją niemiecką. Dla ogólnej orientacji warto tutaj poczynić chociażby zupełnie pobieżny przegląd aktualnego stanu tych reliktywnych form kulturowych i to zarówno tych, które przetrwały na Dolnym Śląsku niejednokrotnie od bardzo dawnych czasów, jak też i tych, które przynieśli tutaj ze sobą imigranci po

ostatniej wojnie. Elementem rzucającym się najbardziej w oczy jest niewątpliwie dawne drewniane (zrębowe) oraz drewniano-gliniane (ryglowe) budownictwo mieszkalne i gospodarcze. Występuje ono stosunkowo najliczniej na terenie Podsudecia. Domy te i zabudowania gospodarcze zajmują obecnie imigranci. Również i wśród powszechnie dzisiaj występujących we wsiach dolnośląskich chłopskich zabudowań murowanych można się natknąć na stare, zabytkowe obiekty pochodzące z XVII czy też XVIII wieku. W kilku powiatach (Bystrzyca Kłodzka, Wałbrzych, Góra Śląska, Trzebnica, Milicz, Syców) zachowały się zabytkowe drewniane kościołki wzniesione częściowo rękami polskich cieśli, wykorzystywane jeszcze obecnie do celów kulturowych²³. Drobne formy architektury sakralnej demonstrują nam murowane kapliczki przydrożne, występujące w przewadze na południowych (od dawna katolickich) obszarach Dolnego Śląska. Większość z nich pochodzi z XVIII i XIX wieku, chociaż zdarzają się wśród nich i starsze (np. z XIV, XV w.). Z tradycyjnych narzędzi rolniczych, będących jeszcze sporadycznie dzisiaj w użyciu, można wymienić drewniane walce, kultywatory, radła do obradłania ziemniaków, sierpy, kosy, cepy. Narzędzia te pochodzą z czasów przedwojennych, przy czym niektóre z nich są miejscowego pochodzenia, inne natomiast przywieźli ze sobą imigranci. Część spośród nich zmieniła już swoją pierwotną funkcję. I tak na przykład sierp jest wprawdzie używany jeszcze sporadycznie przy żniwach, ale już tylko jako narzędzie służące do podbierania pokosu, bądź też do ścinania małych ilości trawy, kosa do żęcia zboża, które legło po deszczu i wichurze oraz do skoszenia małego skrawka pola, na którym ustawia się kosiarkę przed rozpoczęciem nią pracy. Narzędziem tym ścina się też trawę. Cepem młóci się groch oraz dorywczono małe ilości zboża. Tradycyjne sprzęty domowe reprezentują niektóre wyroby bednarskie, wyprodukowane na Dolnym Śląsku, czy też przywiezione przez imigrantów, a mianowicie becзки, balie, dzieże oraz niektóre wyroby plecionkarskie jak na przykład różnego rodzaju koszyki wyplatane z wikliny czy też korzeni. Wśród środków transportowych są jeszcze tu i ówdzie w użyciu poniemieckie, względnie przywiezione przez imigrantów wozy, sanie, taczki szczebelkowe z oparciem, nosidła do przenoszenia wiader z wodą, włóki do transportu niektórych narzędzi w pole, czy też stosowane jeszcze sporadycznie przez repatriantów z Białorusi rezginie, tzn. specjalne siatki do noszenia siana. W warsztatach rzemieślniczych znajdują sporadyczne zastosowanie stare narzędzia kowalskie (np. kowadła, kleszcze, przecinaki, młotki), stelmarskie, bednarskie (różnego typu strugi, topory, wiertła, kobylice, wiatrowniki, kozły, drewniane tłuki), narzędzia koszykarskie (np. kleszcze, noże do ścinania wikliny, ubijaczki). W dziedzinie pożywienia, mimo że uległo ono radykalnym zmianom, na skutek zmian zaszłych

²³ L. Itman, *Drewniane budownictwo sakralne na Dolnym Śląsku*, Wrocław 1963 (praca doktorska).

w rolnictwie i hodowli oraz pod wpływem kuchni miejskiej, w jadłospisie wiejskim znajdujemy jeszcze niektóre tradycyjne potrawy. Warto tutaj przykładowo wymienić: kutię, kluski z makiem, barszcz, pierogi z kapustą czy też fasolą, gołąbki z kaszą.

Stosunkowo najwięcej dawnych elementów przetrwało w obrzędowości dorocznej. Z okresem wiosny jest związana przede wszystkim obrzędowość świąt wielkanocnych. Poprzedza ją święcenie w Palmową Niedzielę palm sporządzanych jeszcze dzisiaj, zwłaszcza przez repatriantów z Wileńszczyzny, Białorusi oraz przesiedleńców z Krakowskiego. W czasie śniadania w pierwszy dzień tych świąt spożywa się tu i ówdzie ciasto w postaci baranka. Dużą rolę w tym okresie odgrywają pisanki. Z obrzędowością wielkanocną wiąże się również dyngus, tzn. wzajemne oblewanie się wodą, który w tej tradycyjnej formie zanika na korzyść skrapiania się wodą czy też wodą kolońską.

Do przeszłości należy już właściwie wiosenny zwyczaj „topienia Marzanny” oraz praktykowany jeszcze w pierwszych latach powojennych przez przesiedleńców z Krakowskiego w noc świętojańską zwyczaj „chodzenia z sobótkami”, tzn. palącymi się pochodniami²⁴. W związku z ukończeniem prac żniwnych cała wieś wręcza sołtysovi lub przewodniczącemu Gromadzkiej Rady Narodowej wieniec, wykonany przez kobiety. Sporządza się też z tej okazji bukiety z ziół, kwiatów, warzyw, kłosów zbóż, które poświęca się w kościele w święto Matki Boskiej Zielnej (15 VIII). Na tzw. omłoty ludność z Rzeszowskiego przystraja odrzwia domów, w których odbywa się młocka, wiankami z warzyw dla gospodyni, zaś dla gospodarza ze zbóż²⁵. W wigilię św. Andrzeja („Andrzejki”) praktykuje się lanie wosku, któremu towarzyszą wróżby. Oczywiście nie o wróżby już tutaj chodzi (w które nikt nie wierzy), ale o pretekst do organizowania zabawy. W okresie jesiennym urządzają kobiety dolnośląskie tu i ówdzie zbiorowe



Ryc. 14. Zabytkowy kościółek drewniany. Złotów, pow. Trzebnica (fot. A. Nasz)

²⁴ Współczesna plastyka obrzędowa na wsi dolnośląskiej. Przewodnik po wystawie, oprac. M. Gołubkow, Wrocław 1967.

²⁵ Tamże.



Ryc. 15. Pisanki wielkanocne, wykonane przez repatriantki z ZSRR (dawne woj. stanisławowskie) (fot. J. Stachowiak)

darcie pierza, tzn. „pierzajki”; kończy je wieczorem wspólna kolacja z dodatkiem alkoholu, tzw. wyskubek. Bogate w tradycyjne elementy zwyczajowe, wierzeniowe, magiczne są jeszcze nadal święta Bożego Narodzenia. W niektórych wsiach utrzymuje się przyniesiony przez repatriantów zwyczaj stawiania w kącie izby snopa żyta, tzw. dziada, który pozostaje w mieszkaniu aż do Nowego Roku. Słomą rozścieloną na podłodze w wieczór wigilijny owijają się drzewa owocowe, co ma im zapewnić w nadchodzącym roku dobre owocowanie. Powszechnie przyjętą jest zwyczaj stawiania choinki. W czasie wzmiankowanych tutaj świąt chodzą tu i ówdzie przesiedleńcy z Krakowskiego, Lubelskiego, Rzeszowskiego, repatrianci z Białorusi oraz reemigranci z Jugosławii z „turo-niem”, „kozą”, „koniem”. Częściej praktykuje się jednak chodzenie z szopką, gwiazdą, Herodem. Towarzyszące obrzędowości świąt Bożego Narodzenia rozmaite wróżby i praktyki magiczne w większości wypadków nie są już traktowane na serio. Pewna ich liczba wiąże się też z rolnictwem i hodowlą bydła, a więc z późniejszymi porami roku.

Z obrzędowości rodzinnej zasługują na przykładowe wyszczególnienie niektóre jej tradycyjne elementy związane z narodzinami, weselem czy pogrzebem. Wśród niektórych repatriantów zachował się na przykład zwyczaj obdarzania nowonarodzonego dziecka kawałkiem płótna i pieniędzmi. Ludność czeska z okolic Kudowy zabrania kobiecie po połogu (do czasu pójścia jej do kościoła na wywód) pozostawać samej w domu, aby ją „złe nie chwyciło”, czerpać wodę ze studni, aby się woda nie „zepsuła” lub nie wyschła. Nie wolno jej także chodzić na zabawy, bo mogą z tego powodu

wyniknąć tam kłótnie i awantury²⁶. Co się tyczy obrzędowości weselnej, to na przykład u tej samej ludności oraz u przesiedleńców z Żywieckiego istnieje zwyczaj, że gdy pan młody przychodzi do panny młodej, aby ją zabrać do ślubu, ona ukrywa się, zaś szukającemu jej starszemu družbie przedstawiają żartobliwie zamiast niej starsze kobiety. Powracający z kościoła orszak weselny zastaje dom zamknięty i dopiero po długich pertraktacjach wita się i błogosławi młodych, podając im na tacy chleb i sól. Również w okolicach Kudowy (u ludności czeskiej) gości weselnych, po pierwszej zapowiedzi, zapraszają młodzi najbliższych na ślub i obiad, dalszych na kolację. W wigilię wesela schodzą się druhnny do młodej – jest to bowiem „wieczór wicia wianeczka”. W wieczór ten młodzi mężczyźni tłuką przed progiem młodej na szczęście szkło²⁷. Z innych zwyczajów należy wymienić występujące jeszcze u niektórych przesiedleńców z Krakowskiego obdarzanie młodych różgą weselną oraz bardziej już rzadkie wypiekanie na tę uroczystość specjalnego ciasta, tzw. korowaja²⁸. Z obrzędowością pogrzebową wiąże się praktykowany sporadycznie zwyczaj zatrzymywania w izbie, w której leży zmarły, zegara oraz zasłaniania lustra. Przy wynoszeniu trumny z domu stuka się nią nieraz trzy razy o każdy próg, co ma symbolizować żegnanie się zmarłego z domem i członkami rodziny. Zdarza się też wśród repatriantów, choć bardzo rzadko, że wynoszą nieboszczyka oknem, aby zapobiec następnej śmierci w domu. Po pogrzebie odbywa się skromna stypa. U ludności czeskiej (okolice Kudowy) wynosi się nieraz zmarłego do stodoły, zaś w domu umieszcza się go dopiero w dniu pogrzebu²⁹.



Ryc. 16. Krzesło dolnośląskie z ozdobnie wyciętym oparciem. Ze zbiorów Muzeum w Jeleniej Górze (fot. K. Gliński)

²⁶ Z. Staszczak, dz. cyt., s. 29.

²⁷ Tamże, s. 29-30.

²⁸ *Współczesna plastyka obrzędowa...*

²⁹ Z. Staszczak, dz. cyt., s. 30.

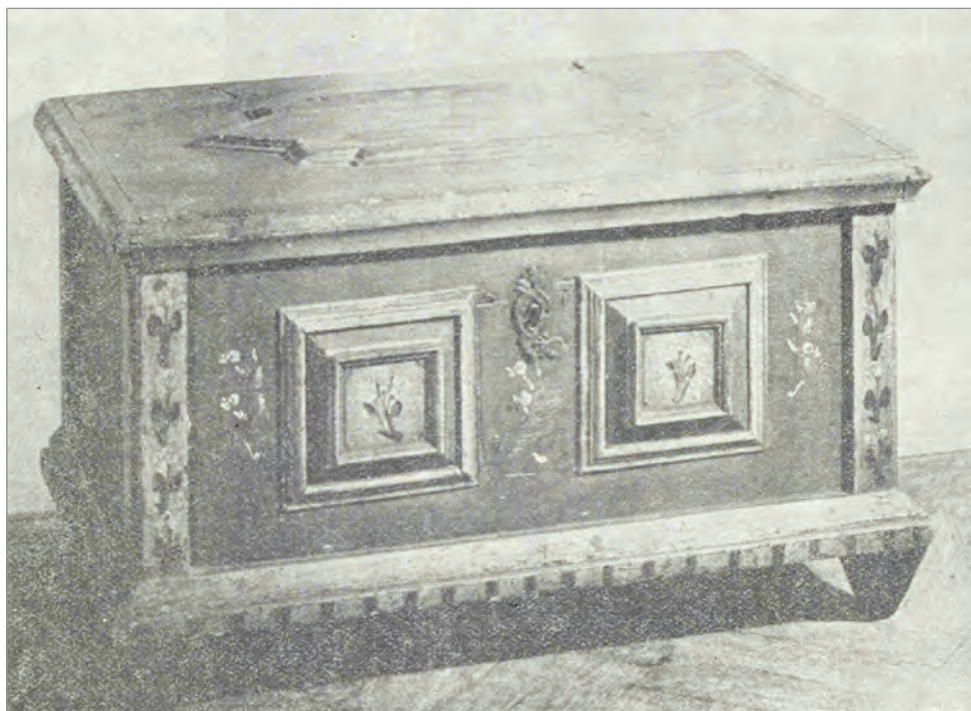
Tradycyjna literatura dolnośląska jest reprezentowana dzisiaj już w bardzo skromnym zakresie. Pieśni, podania, legendy, przysłowia, porzekadła przetrwały wśród polskiej ludności autochtonicznej w rejonie Sycowa oraz ludności czeskiej w okolicach Kudowy³⁰. Również i imigranci przynieśli ze sobą niektóre elementy własnego dorobku w tym zakresie. Tylko w sporadycznych wypadkach stwierdzono powstawanie po wojnie nowych wartości w tej dziedzinie (pieśni, podań), przejmowanie przez imigrantów niektórych zastanych, względnie też pewne aktualizowanie treści własnych do warunków miejscowych³¹.

W bardzo ograniczonej liczbie, i to w przewadze w rejonie Podsudecia, natrafiamy na ślady dawnej dolnośląskiej ludowej twórczości artystycznej³². I tak na przykład w niektórych kapliczkach przydrożnych zachowały się bardzo niegdyś (XVIII-XIX w.) charakterystyczne dla tego regionu obrazy na szkłe, obrazy malowane na desce, płótnie, blasze. Na strychach starych wiejskich domów odkrywamy nieraz okazy dawnego ludowego meblarstwa w postaci malowanych skrzyń, szaf, kredensów, stołków z ozdobnie wycinanymi oparciami. Niektóre z tych okazów (skrzynie) przywieźli ze sobą również i imigranci. W kapliczkach, szczytowych wnękach murowanych domów, stoją jeszcze tu i ówdzie drewniane rzeźby (np. Piety, Matki Boskiej Śnieżnej lub też z Dzieciątkiem, św. Floriana, Jana Nepomucena). Rzeźba kamienna przetrwała w postaci tzw. krzyży pokutniczych, krzyży nagrobkowych, portali starych domostw murowanych, przydrożnych figur i wykutych w kamieniu kapliczek. Zdobnictwo architektoniczne reprezentują profilowane belki stropowe drewnianych domów, ich ozdobne odrzwia i obramowania okien, dekoracyjnie układane i wycinane deski i listwy szalunku szczytowego, ozdobny układ rygli (w budownictwie ryglowym), bogato profilowane słupy ganków i deski ich balustrad. Z dawnych czasów przetrwał potwierdzony dla XVIII wieku na Podsudeciu zwyczaj malowania ścian drewnianych domów jednolitą barwą (np. rdzawo-brunatną, żółtą, zieloną) z dodatkowym nieraz zamalowaniem na biało (w postaci poziomych pasów) gliny uszczelniającej szpary między belkami, znany zresztą w podobnej formie niektórym imigrantom, którzy go nadal kontynuują. Tradycyjne dolnośląskie zdobnictwo ludowe w metalu demonstrują nam różne okucia wozów, zawiasy drzwiowe i meblowe, wykładki zamkowe, klamki, niektóre narzędzia, krzyże cmentarne, kraty okienne. Po drugiej wojnie światowej spotykamy się ze sporadycznymi wypadkami zdobienia przedmiotów żelaznych (okuć wozów) w niektórych warsztatach prowadzonych przez kowali imigrantów. Repatriantom, a częściowo również i przesiedleńcom zawdzięczamy pewien renesans ludowego garncarstwa, które

³⁰ J. Jech, *Lidová vyprávění z Kladska*, Praha 1959.

³¹ J. Pawłowska, dz. cyt., s. 56-145.

³² A. Nasz, *Z badań nad dolnośląską sztuką ludową*, „Rocznik Wrocławski” 1959/1960, t. 3/4, s. 325-371.



Ryc. 17. Skrzynia dolnośląska, Chojnów. Ze zbiorów Muzeum Etnograficznego we Wrocławiu (fot. H. Derczyński)

było tutaj poprzednio nieznane już od co najmniej kilkudziesięciu lat. W chwili obecnej ludową ceramikę, nawiązującą do jej dawnych form i zdobnictwa, produkuje na Dolnym Śląsku kilka pracowni. Imigranci kontynuują też niektóre formy tzw. sztuki obrzędowej w postaci ozdobnych palm wielkanocnych, różg weselnych, pewnych gatunków pieczywa obrzędowego oraz pisanek. Pisankarstwo jest chyba najbardziej żywym i popularnym przejawem współczesnej sztuki ludowej na Dolnym Śląsku. Obok zdobnictwa nawiązującego do tradycji regionalnych zauważamy w tej dziedzinie również tworzenie się nowych form i odmian lokalnych.

Kończąc niniejszy szkic, warto jeszcze raz cofnąć się pamięcią w pierwsze lata powojenne, aby na ich tle łatwiej uświadomić sobie postęp, jaki dokonał się we wsi dolnośląskiej w ostatnim 25-leciu. Gdy kilka lat po wojnie jeden z korespondentów amerykańskich powrócił z objazdu polskich Ziemi Zachodnich, nakreślił on w jednym ze swych artykułów prasowych taki ich stan:

[...] najbardziej fascynującym elementem ich obrazu nie są fabryki i budynki wznoszące się z morza ruin – lecz ludzie. Spotykaliśmy się tu z problemami, które dla Amerykanów są bardziej zrozumiałe niż dla kogokolwiek innego: problemy te to wielkie wędrówki, pionierzy, osadnicy, pierwsze pokolenie stałych mieszkańców, jednoczenie się, wskrzeszanie kultury, walka z olbrzymimi trudnościami. Ziemię Zachodnią są tygłem dla 7,5 mln wędrowców, co stanowi ¼ ludności całego kraju. Wędrowcy ci zapuszczają jednak korzenie, a proces zespolenia przyspieszany jest przez wspólny język i wspólne ambicje³³.

Od tego czasu minęło przeszło dwadzieścia lat. Ten gorący wówczas tygiel uległ wyraźnemu ostudzeniu, gdyż wiele z przebiegających w nim procesów kulturowo-społecznych dobiegło końca, zaś inne rozwijają się nadal w korzystnym kierunku. Dziś śmiało rzec można, że integracja kulturowo-społeczna osiągnęła na Dolnym Śląsku dostatecznie dojrzały poziom, tzn. poziom zapewniający normalny przebieg wszelkiej działalności gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Przemawia za tym szereg zjawisk. Przede wszystkim zaznacza się już pewien uniformizm kulturowy, będący następstwem wzajemnego przejmowania przez grupy imigrantów własnych elementów kulturowych, wspólnego przejmowania wartości kulturowych propagowanych przez państwo oraz eliminacji zbędnych elementów tradycyjnych. Wygasły prawie zupełnie antagonizmy międzygrupowe, gdyż głęboko zakorzenił się pogląd, że dawne pochodzenie regionalne nie może odgrywać żadnej roli w ocenie moralnych i intelektualnych walorów człowieka. Na stabilizację życia w znacznym stopniu wpływa uświadamiany sobie w pełni przez mieszkańców tegoż regionu fakt radykalnej, w porównaniu z okresem międzywojennym, poprawy warunków życiowych. O stabilizacji tej świadczą też m.in. różnego rodzaju inwestycje oraz na szeroką skalę zakrojone czyny społeczne. Najbardziej jednak optymistyczne prognozy na temat przyszłości tych ziem pozwala nam, „pionierom”, snuć postawa młodego pokolenia, tutaj urodzonego i wychowanego, wiążącego swoje dalsze życie i pracę z tymi ziemiami. Jedną z przedstawicielek tej generacji tak precyzuje we wspomnieniach pamiętnikarskich swój stosunek do ziemi dolnośląskiej:

Tu się urodziłam, w tym samym domu, w którym mieszkam. Od najmłodszych lat pamiętam moje najbliższe otoczenie. Jak z latami się ciągle coś zmieniało, ulepszało. Te siedemnaście lat mojego życia są częścią całej wioski. Tu spędziłam i spędzę moje najpiękniejsze lata. A jakże nie kochać tego miejsca. A właśnie K. jest częścią ziemi dolnośląskiej. Starej polskiej ziemi, która więcej niż inne części Polski na przestrzeni

³³ Dziennikarzem tym był Fernand Fauber, europejski korespondent amerykańskiego dziennika „The Blade” (cyt. za: R. Turski, *Dynamika przemian społecznych w Polsce*, Warszawa 1961, s. 111).

wieków wycierpiąta ucisków, prześladowań, walk i wojen. Ta ziemia jest nierozzerwalną częścią naszej ojczyzny. Jest kochana przez tyle młodych, gorących serc. Tu przecież urodziliśmy się... Na pewno ten rodzimy kawałek Polski nie będzie nigdy niemiecki, dopóki my tu mieszkamy i oddychamy tym powietrzem. Ziemie Odzyskane zawsze będą rodowitymi ziemiami polskimi³⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Atlas Ziem Odzyskanych*, red. J. Zaremba, Warszawa 1947.
- Dobrowolski K., *Uwagi o osadnictwie Ziem Zachodnich*, Kraków 1945.
- Itman L., *Drewniane budownictwo sakralne na Dolnym Śląsku*, Wrocław 1963 (praca doktorska).
- Jałowiecki B., *Z badań nad procesem adaptacji i integracji społecznej na Dolnym Śląsku. Wieś Strzegomiany w pow. wrocławskim*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1963, t. 18, nr 4.
- Jech J., *Lidová vyprávění z Kladska*, Praha 1959.
- Kaźmierczuk J., *Z nami szła Polska*, [w:] *Pamiętniki osadników Ziem Odzyskanych*, oprac. Z. Dulczewski, A. Kwilecki, Poznań 1963.
- Kosiński L., *Przeobrażenia demograficzne na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich. Praca zbiorowa*, red. W. Markiewicz, P. Rybicki, Poznań 1967, *Ziemia Zachodnie. Studia i Materiały*, nr 9.
- Kwaśniewski K., *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po II wojnie światowej*, Opole 1966, *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu*.
- Kwaśniewski K., *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Bośni*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, t. 1.
- Łach W., *Rolnictwo*, [w:] *Awans, dorobek, perspektywy Dolnego Śląska*, oprac. M. Piasecka, Wrocław 1965.
- Macewicz-Gołubkowska M., Roztworowska M., *Z badań nad przemianami kulturowymi w dolnośląskiej wsi Wrzosy*, „Roczniki Etnografii Śląskiej” 1967, t. 3.
- Meysner-Rostworowska M., *Z badań nad kulturą ludową reemigrantów polskich z Rumunii na Dolnym Śląsku*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, t. 1.
- Młode pokolenie Ziem Zachodnich. Pamiętniki*, wybór i oprac. Z. Dulczewski, Poznań 1968.
- Nader R., *Miasto kusi uciehami?*, „Wiadomości. Tygodnik społeczno-polityczny”, 26 I 1969, nr 4/617.

³⁴ *Młode pokolenie Ziem Zachodnich. Pamiętniki*, wybór i oprac. Z. Dulczewski, Poznań 1968, Pamiętnik: „Tu spędziłam moje najpiękniejsze lata”, s. 137.

- Nasz A., *Les migrations de population et leurs conséquences culturelles. (Extrait des études sur l'adaptation et l'intégration des populations transplantées en Basse Silésie)*, [w:] *La Pologne au VII^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Essais tirés des recherches contemporaines de l'ethnographie polonaise*, red. K. Dobrowolski, Wrocław 1964.
- Nasz A., *Z badań nad dolnośląską sztuką ludową*, „Rocznik Wrocławski” 1959/1960, t. 3/4.
- Nasz A., *Z badań nad procesem adaptacji i integracji społeczno-kulturowej imigrantów na Opolszczyźnie*, „Kwartalnik Opolski” 1965, t. 11, nr 4/44.
- Paprotny Z., *Rolnictwo*, [w:] *Dolny Śląsk*, red. W. Bielowicz, Wrocław 1963.
- Pawłowska J., *Dolnośląska wieś. Prace w powiecie milickim w latach 1945-1960. Studium etnograficzne. Cz. 2. Kultura duchowa i społeczna*, Wrocław 1968, *Prace i Materiały Etnograficzne*, t. 24, cz. 2.
- Pietkiewicz S., Orlicz M., *Plan regionalny przesiedlenia osadników rolnych na Ziemie Odzyskane, Materiały I Sesji Naukowej dla zagadnień Ziem Odzyskanych*, Kraków 1945.
- Pietraszko A., *Osadnik wojskowy*, [w:] *Pamiętniki osadników Ziem Odzyskanych*, oprac. Z. Dulczewski, A. Kwilecki, Poznań 1963.
- Pilak W., *Kocham w nim wszystko, nawet gruzy*, [w:] *Pamiętniki osadników Ziem Odzyskanych*, oprac. Z. Dulczewski, A. Kwilecki, Poznań 1963.
- Pokrop T., *Wspomnienia młodego nauczyciela*, [w:] *Pamiętniki osadników Ziem Odzyskanych*, oprac. Z. Dulczewski, A. Kwilecki, Poznań 1963.
- Staszczak Z., *Kształtowanie się współczesnej kultury ludowej na Ziemiach Zachodnich na przykładzie dwu wsi powiatu kłodzkiego*, „Zeszyty Etnograficzne” 1963, t. 1.
- Styś L.S., *Powstanie i działalność grup operacyjnych osadnictwa wojskowego na Dolnym Śląsku (lipiec – wrzesień 1945 r.)*, „Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 1963, t. 18, nr 4.
- Turnau I., *Studia nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*, Poznań 1960.
- Turski R., *Dynamika przemian społecznych w Polsce*, Warszawa 1961.
- Współczesna plastyka obrzędowa na wsi dolnośląskiej. Przewodnik po wystawie*, oprac. M. Gołubków, Wrocław 1967.

JÓZEF GAJEK

Znaczenie *Polskiego Atlasu Etnograficznego* dla etnografii polskiej

Temat referatu określa najistotniej zawarty w tytule wyraz „znaczenie”.

Polski Atlas Etnograficzny ma takie znaczenie, jakie zostało określone zaraz na początku rozpoczęcia pracy nad nim w ustaleniu celu atlasu etnograficznego. Ale określają go zarazem realne możliwości tkwiące w samej metodzie kartograficznej. Są one inne w etnograficznych atlasach narodowych, a nieco inne w atlasach wieloetnicznych.

Strona teoretyczna kartografii etnograficznej posiada już bogatą literaturę w różnych językach. Do najcelniejszych zaliczyć należy, obok starszych prac: F. Ratzla, K. Jaberga, R. Beitla¹ i J. Juda, H. Aubina², T. Fringsa, prace nowsze: S. Erixona³, F. Bornemanna⁴, B. Gundy⁵, J. Barabása⁶, F. Krügera⁷,

¹ R. Beitzl, *Wilhelm Mannhardt und der Atlas der deutschen Volkskunde*, „Zeitschrift für Volkskunde” 1932, t. 42, s. 70-82.

² H. Aubin, T. Frings, J. Müller, *Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden*, Bonn 1926.

³ S. Erixon, *De Nationella Atlasverken över Folkkultur*, „Folkkliv” 1960-1961, t. 29-30, s. 90-110; tenże, *Newer Atlas Organizations and Their Activities*, „Laos” 1951, t. 1, s. 205-206; tenże, *Európai ethnológia*, „Ethnographia” 1944, t. 55, s. 1-17; tenże, *Die Frage der kartographischen Darstellung, vom Standpunkt der nordischen Ethnologie in Schweden aus betrachtet*, „Folk” 1937, t. 1, s. 168-180; tenże, *Der Atlas der schwedischen Volkskultur*, „Folkkliv” 1940, t. 4, s. 93-96.

⁴ F. Bornemann, *Zum Form- und Quantitätskriterium*, „Anthropos” 1938, t. 33, nr 3-4, s. 614-650.

⁵ B. Gunda, *A Magyar Néprajzi Atlasz kérdése*, „Néprajzi Értesítő” 1939, t. 31, s. 294-300.

⁶ J. Barabás, *Kartográfiai módszer a néprajzban*, Budapest 1963.

⁷ F. Krüger, *Géographie des traditions populaires en France*, Mendoza 1950, *Cuadernos de Estudios Franceses*.

P.I. Kuszniere⁸, W. Pesslerera⁹, wreszcie prace redaktorów konkretnych atlasów: E. Röhra¹⁰, H. Schlengera¹¹, R. Weissa¹², A. Hettnera¹³ oraz M. Zendera, redaktora nowej serii *Atlas der deutschen Volkskunde*, którego zeszyt I ukazał się w 1936 roku.

Z polskich autorów wymienić należy K. Moszyńskiego¹⁴, A. Fischera¹⁵, G. Labudę¹⁶, B. Baranowskiego i J. Gajka¹⁷.

-
- ⁸ P.I. Kuszniere, *O Russkom istoriko-etnograficzeskom atlasie*, „Kratkije Soobszczenija” 1955, t. 22, s. 3-11. Por. też. „Lud” 1955, t. 42, s. 894-897.
- ⁹ W. Pessler, *Die geographische Methode in der Volkskunde*, „Anthropos” 1932, t. 2, s. 707-742; tenże, *Die geographische Methode in der Volkskunde Europas*, [w:] *Travaux du I Congres International*, Paris 1938, s. 267-271; tenże, *Die kartographische Darstellung des Aussterbens von volkskundlichen Erscheinungen*, „Zeitschrift für Volkskunde” 1930, t. 40, s. 242-248.
- ¹⁰ E. Röhr, *Die Volkstumskarte. Voraussetzungen und Gestaltung*, Leipzig 1939, s. 139.
- ¹¹ H. Schlenger, *Methodische und technische Grundlagen des Atlas der deutschen Volkskunde*, Berlin 1934, s. 180, *Deutsche Forschung*, nr 27.
- ¹² R. Weiss, *Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen*, „Laos” 1951, t. 1, s. 96-110; tenże, P. Geiger, *Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde*, Basel 1950; tenże, *Die Geographische Methode in der Volkskunde*, „Vox Romanica” 1936, t. 1, s. 370-383.
- ¹³ A. Hettner, *Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden*, Breslau 1927, s. 121-125.
- ¹⁴ K. Moszyński, *O sposobach badania kultury materialnej Praslówian*, Wrocław 1962, *Biblioteka Etnografii Polskiej*, nr 6; tenże, *Niektóre przyczyny zróżnicowania kultury ludowej w Polsce*, „Lud Słowiański” 1938, t. 4, nr 1, s. 65-115.
- ¹⁵ A. Fischer, *Wpływ czynników geograficznych na zjawiska etnograficzne*, [w:] *Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów odbytego w Polsce w R. 1927*. T. 2, red. L. Sawicki, Kraków 1930.
- ¹⁶ G. Labuda, *Kilka uwag o zadaniach Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „Lud” 1954, t. 41, s. 808 i n.
- ¹⁷ J. Gajek, *Polski Atlas Etnograficzny*, „Lud” 1946, t. 36, s. 408-412; tenże, *Polski Atlas Etnograficzny*, „Annales UMCS. Supplement I. Sectio F” 1947, nr 40, s. 1-67; tenże, *Ankieta w sprawie roślin dziko rosnących jadalnych*, nr 1-2, Lublin 1948; tenże, *Ankieta w sprawie roślin dziko rosnących leczniczych*, nr 3-4, Lublin 1949; tenże, *Mapa podkładowa Polskiego Atlasu Etnograficznego*, Poznań–Lublin 1951; tenże, *O polskom-etnograficzeskom Atlasie*, „Kratkije Soobszczenija” 1955, t. 22, s. 54-60; tenże, *Kwestionariusz do badań terenowych w 1953 r. z zakresu hodowli i rolnictwa dla Polskiego Atlasu Etnograficznego. Wstęp*, część C: *Motyki, kopaczki. Młócka, cepy*, Poznań 1953; tenże, *Kwestionariusz do badań terenowych dla Polskiego Atlasu Etnograficznego w 1954 r.*, część C: *Młócka, cepy. Uprawa prosa. Ber i jego uprawa. Uprawa pszenicy, żyta i mieszanki zbóż*, Wrocław 1954; tenże, *Kwestionariusz nr 3: Ważniejsze zasady organizacji badań terenowych Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz sposoby ich prowadzenia*, Wrocław 1955; tenże, *Uwagi do Polskiego Atlasu Etnograficznego. Referat wygłoszony na Sesji Wydziału Nauk Historycznych AN ZSRR 27 IV 1954 w Moskwie*, „Lud” 1956, t. 42, s. 899-908, zob. też s. 886; tenże, *Die Erforschung der Ackerbaugeräte im Zusammenhang mit dem Polnischen Ethnographischen Atlas*, [w:] *Agrarethnographie. Vorträge der Berliner Tagung vom 29 IX 1955*, red. H. Behrens i in., Berlin 1957, s. 11-12, *Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde*, t. 13; tenże, *Kwestionariusz nr 4: Budownictwo*, Wrocław 1956; tenże, *W sprawie dyskusji nad Polskim Atlasem Etnograficznym. Odpowiedź prof. K. Moszyńskiemu*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1957, t. 5, nr 3/4, s. 606-634; tenże, *L'Atlas Ethnographique Polonais en 1953-1957*, „Kwartalnik

W nauce polskiej również na szczególną uwagę zasługują wypowiedzi K. Nitscha dotyczące kartografii dialektologicznej.

Wymienione nazwiska i związana z nimi bibliografia stanowią zaledwie część całej bibliografii problemu. Mimo to wciąż odczuwa się wśród uczonych – zwłaszcza dziedzin pokrewnych etnografii – wątpliwości co do zakresu i celu prac kartograficznych w etnografii. Dodać trzeba, że i stanowiska teoretyków tej kartografii są różne, zwłaszcza u autorów reprezentujących różne postawy metodologiczne. I tak zwolennicy kierunku geograficznego kładą prawie znak równości między metodą geograficzną a kartograficzną, uważając etnograficzny kartogram wyłącznie za metodę badania związków między kulturą a środowiskiem naturalnym. Charakterystyczna jest na przykład wypowiedź K. Moszyńskiego: „Prawdziwie ciężko ważyć tylko warunki

Historii Kultury Materialnej” 1958, t. 6, nr 1/2, s. 307-315. Suplement „Ergon” + 2 mapy; *Polski atlas etnograficzny. Zeszyt próbny. Mapy 1-17*, red. tenże, Wrocław 1958; tenże, *Polski atlas etnograficzny. Suplement tekstowy do Zeszytu Próbnego PAE*, Wrocław 1958, s. 3-66; tenże, *Znaczenie kartografii etnograficznej dla slawistyki w świetle prac nad Polskim Atlasem Etnograficznym*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych. Prace językoznawcze i etnogenetyczne na 4 Międzynarodowy Kongres Slawistów w Moskwie 1958*, Warszawa 1958, s. 215-233 + 9 map; tenże, *Zadania i metody Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „Lud” 1959, t. 44, s. 153-205, streszcz. ang. i ros., s. 610-611 i 627-629; tenże, *Kwestionariusz do badań nad budownictwem wiejskim*, dodatek do „Ludu” 1959, t. 44, s. 1-56; tenże, *Kwestionariusz nr 5: Transport i komunikacja lądowa*, Wrocław 1960; tenże, *Studia nad etnograficzną regionalizacją Polski*, „Lud” 1962, t. 47, s. 165-210 + 8 map; tenże, *Atlas Ethnographique Polonais*, „Studia z Dziejów Gospodarstwa Wiejskiego” 1964, t. 6, nr 2, s. 51-55; tenże, *Kwestionariusz nr 6: Ludowa kultura materialna. Zagadnienia wybrane*, Wrocław 1964, s. III-XVIII, 2-180; *Polski atlas etnograficzny*, z. 1, mapy nr 1-57, red. tenże, Warszawa–Wrocław 1964, mapy nr 31-34. *Zanikanie młócenia zbóż cepami. Rozmieszczenie nazw miejsca do młócenia. Upowszechnianie się i zanikanie młocarni kieratowych. Pojawianie się i rozpowszechnianie młocarni o napędzie motorowym* (z Z. Staszczak); *Polski atlas etnograficzny*, z. 2, mapy nr 58-129, red. tenże, Warszawa–Wrocław 1965, mapy nr 70-74. *Podstawowe cechy i odmiany cepów. Cepy z przewierconymi bijakami na tle zasięgów podstawowych typów cepów. Cepy o bijakach krótkich lub długich. Zróżnicowanie cepów ze względu na ciężar i przekrój poprzeczny bijaków. Nazwy ogniwa wiążącego dzierzak z bijakiem. Spis map PAE w układzie rzeczowym oraz plan całości treści PAE*; *Polski atlas etnograficzny*, z. 3, mapy nr 130-190, red. tenże, Warszawa–Wrocław 1968, mapy nr 178, 179 (z J. Bohdanowiczem). *Piwnice ziemiankowe. Wolno stojące piwnice murowane*; tenże, *Uwagi do dyskusji nad Polskim Atlasem Etnograficznym*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1967, t. 15, nr 3, s. 559-571; tenże, *Zagadnienia etniczne i etnograficzne na V Międzynarodowym Kongresie Slawistów w Sofii*, „Lud” 1966, t. 49, s. 817-821; tenże, *Romanoslavica*, „Lud” 1966, t. 49, s. 690-694; tenże, [rec.] *Jenő Bârabas, Kartografiai mûdszer a neprajzban*, „Lud” 1968, t. 52, s. 316-318; tenże, *Kwestionariusz do badań PAE nr VII: Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*, Wrocław 1969, s. I-XIII, 2-103; tenże, *Kwestionariusz do badań PAE nr VIII: Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, Wrocław 1969, s. I-XII, 2-109.

geograficzne [...]. Najczęściej one to powodują tu i ówdzie zgodności w zasięgach wytworów kulturowych [...] z jednej – i gwar czy języków lub ras – z drugiej strony”¹⁸.

Dla zwolenników ewolucjonizmu etnograficzne kartogramy, czyli geografia wytworów kulturowych – a więc przestrzenny układ faz rozwoju zjawisk kulturowych, winien być z powrotem wymieniony na układ chronologiczny.

Zwolennicy kierunków migracyjnych i dyfuzjonistycznych chcą widzieć w zasięgach tych zjawisk ślad migracji ludnościowej lub sposobów i dróg szerzenia się i zanikania faktów kulturowych. Nie chodzi tu o wyliczenie wszystkich różnic w poglądach na etnograficzną kartografię, lecz o zwrócenie uwagi, że różnice te muszą być uwzględnione przy określaniu podstaw każdego atlasu etnograficznego, choć nie dotyczą one samego kartogramu, lecz jego interpretacji.

Kartogram etnograficzny, czy ich zbiór w atlasie, jest swoistym zbiorem źródeł, a zarazem swoistą statystyką systematyzującą przestrzenne występowanie lub brak, pojawianie się lub zanik etnograficznych zjawisk czy faktów kulturowych. „Swoistość” takiego zbioru źródeł polega na tym, że nie jest on zbiorem jednorazowych indywidualnych faktów kulturowych, ale stwierdzeniem występowania lub braku zjawisk typologicznie określonych i występujących w określonym czasie. W istocie swej sam kartogram etnograficzny jest już trzecią z kolei fazą czynności badawczych.

Faza pierwsza – to badanie i zapis terenowy faktów indywidualnych w określonym dokładnie miejscu i czasie.

Faza druga – to systematyka morfologiczno-funkcjonalna prowadząca do określenia typów i odmian.

Faza trzecia – to systematyka przestrzenna ukazana na kartogramie.

Atlas etnograficzny jest więc zbiorem stwierdzeń o występowaniu lub braku typologicznie określonych faktów kulturowych na określonym obszarze, czyli wsi, powiecie, parafii, kraju itp., w określonym czasie. Na określenie takie składają się informacje dodatkowe o tym:

1. Czy zjawisko istniało dawniej? Jeśli tak – kiedy zanikło?
2. Jeśli istniało dawniej – kiedy się pojawiło?
3. Czy istnieje obecnie, ale zanika? Czy ma charakter „reliktu”?
4. Czy istnieje zaledwie szczątkowo? Czy ma charakter „przeżytku”?
5. Czy współwystępuje z odmianami innymi? Jakimi?
6. Czy współwystępuje sporadycznie, rzadko czy często?

Dodatkowe te informacje, oznaczane na etnograficznym kartogramie osobnymi znakami, dotyczą określonej jednostki obszaru, a w naszym przypadku – dotyczą

¹⁸ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*. T. 1. *Kultura materialna*, wyd. 2, Warszawa–Wrocław 1967, s. 8.

w *Polskim Atlasie Etnograficznym* każdej z 338 wsi stałej sieci badań. W ten sposób charakteryzują one proces zmienności w inwentarzu kulturowym.

Systematyka przestrzenna faktów kulturowych typologicznie określonych daje możliwość charakterystyki i analizy większych obszarów jedno- lub wieloetnicznych. W tym drugim wypadku mamy do czynienia z prowincjami kulturowymi. W jednoetnicznych atlasach narodowych, które stanowią z kolei podstawę przyszłych atlasów wieloetnicznych (np. atlasu słowiańskiego czy europejskiego), mamy do czynienia ze zróżnicowaniem kulturowym obszaru, obok zjawiska jedności kulturowej.

Ta właśnie możliwość obiektywnego charakteryzowania większych obszarów przy pomocy inwentarza kulturowego i regionalizacji etnograficznej otwiera naukową drogę do opracowania monografii większego, etnicznie określonego obszaru, a więc i do etnograficznych monografii narodowych.

Kartografia etnograficzna jest również drogą do całkowitego charakteryzowania wielkich obszarów przy pomocy określania zasięgów inwentarza kulturowego. Ale co więcej – uchyla ona bezpłodność coraz bardziej mnożących się opisów poszczególnych wsi czy też małych arealów, uchyla więc dowolność uogólnień opartych na niekompletnych i ilościowo nikłych materiałach, a często nawet na niedostatecznych i nieścisłych informacjach.

Wcześniejsze próby syntetycznych opracowań zarysów etnografii Polski – jak Gołębiowskiego, J. Karłowicza, a nawet i monografie późniejsze, na przykład A. Fischera oraz S. Poniatowskiego – nie mogły dać i nie dawały jasnego obrazu regionalizacji etnograficznej. Podawane tam uogólnienia oparte były na wiedzy historycznej o podziałach plemiennych, o granicach ziem, na materiałach gwaroznawczych, antropologicznych lub historii gospodarczej. Ich brakiem było to, że nie były uzasadniane wynikami opartymi na systematycznych poszukiwaniach etnograficznych i analizie kultury ludowej.

Drogę do tego rodzaju analizy i syntezy otworzyły dopiero pierwsze kartogramy etnograficzne, a przede wszystkim – seria skartowań K. Moszyńskiego zawarta w pierwszym tomie *Kultury ludowej Słowian* (1929) i w jego *Atlasie kultury ludowej w Polsce* (1934-1936). Nie wchodząc tu w meritum interpretacyjnego sporu o tak zwaną „rubież” północno-wschodnią czy też podlasko-mazowiecką, stwierdzić należy, że właśnie te jego pierwsze etnograficzne skartowania stały się ważkim argumentem w pracach nad etnogenezą Słowian; one to właśnie miały naukowy walor, wychodziły bowiem poza opis – jak to stwierdził m.in. T. Spławiński.

Podkreślałem we wstępie, że prace kartograficzno-etnograficzne są systematyką przestrzenną faktów kulturowych typologicznie określonych. Zbiór zaś skartowań charakteryzuje już określony obszar przez stwierdzenie istnienia lub braku pewnych faktów kulturowych. Mówiąc o określoności przestrzeni, mamy na myśli przestrzeń określoną geograficznie, ale jakiegokolwiek zakreśliłibyśmy granice – zawsze

ta przestrzeń jest (i o tym trzeba pamiętać) określona etnicznie. Jest ekumeną, a więc obszarem zamieszkałym przez jedną grupę etniczną lub ludność etnicznie mieszaną. W wypadku obszarów większych prawie z reguły jest to obszar wieloetniczny. Taki właśnie jest obszar zaprojektowanego i już po części realizowanego atlasu słowiańskiego czy też atlasu europejskiego. Oczywiście atlasy wieloetniczne są przydatniejsze do badań nad genezą i rozwojem konkretnych faktów kulturowych oraz starszych i nowszych procesów etnogenetycznych.

Natomiast atlasy etnograficzne obszarów jednolitych, atlasy narodowe stanowią podstawę do opracowania wieloetnicznych atlasów etnograficznych; takimi są współczesne atlasy: *Polski Atlas Etnograficzny*, podobnie jak etnograficzny atlas rosyjski czy ukraiński, węgierski, austriacki, niemiecki, szwedzki, szwajcarski czy jugosłowiański i wiele innych. One to właśnie stanowią podstawę w opracowaniu przyszłych atlasów etnograficznych obszarów większych, jak wspomniany już atlas słowiański czy europejski.

Przede wszystkim jednak *Polski Atlas Etnograficzny* staje się głównym zasobem źródłowym przyszłego monograficznego, a zarazem stanowiącego syntezę, ujęcia etnografii Polski. Atlas bowiem zawiera dwie kategorie informacji: a) które elementy kultury są wspólne dla całego obszaru Polski?, b) jak Polska jest zróżnicowana pod względem inwentarza kulturowego?

Odpowiedź na te pytania daje możliwość regionalizacji kulturowej Polski opartej na szczegółowych badaniach etnograficznych.

Polski Atlas Etnograficzny w bardzo dużym stopniu usuwa przypadkowość informacji wynikającą z nierównomiernego przebadania obszaru Polski pod względem etnograficznym – i niejednakowej wartości opisów. Sądzę, że już w obecnym stanie spełnia on te zadania, o czym jeszcze osobno, i o czym świadczą także liczne zagraniczne recenzje dotyczące opublikowanych trzech zeszytów PAE.

Zgodnie z pierwotnym założeniem *Polski Atlas Etnograficzny* obejmuje tylko kulturę ludową. Wieloznaczność tego terminu jest dostatecznie znana, nie wchodzi więc w wynikające z tego założenia teoretyczne. Ograniczam się do stwierdzenia, że PAE jest w obecnym stanie poświęcony kulturze ludowej, wiejskiej. W istocie, nie obejmuje całej kultury polskiej w sensie etnicznym, choć wiemy, że kultura małych, a nawet i dużych miast jest w Polsce zróżnicowana (choćby architektura sakralna, meble i pożywienie, zwyczaje) i nadawałaby się również do kartograficznego opracowania.

Drugim ograniczeniem wynikającym z założeń PAE jest sprawa badań nad współczesnością. W tym stadium prac PAE został ograniczony do badania kultury ludowej XIX wieku do I wojny światowej. Jeżeli sięga i do czasów nowszych, rejestruje w zasadzie „relikty” i „przeżytki” lub nowsze formy zjawisk kultury ludowej wyrosłe jednak z dawnych tradycji wiejskich. W materiałach PAE z badań terenowych odnotowano też wiele zjawisk współczesnych, ale nie są one wyłącznym przedmiotem opracowań

kartograficznych (np. unowocześniony transport i komunikacja, narzędzia rolnicze, sposoby i techniki obróbki surowców, pożywienie itp.).

Sądzę, że przed etnografią polską stoją jeszcze etnograficzne badania nad kulturą małych miasteczek i miast – a dalej – badania nad współczesnymi przemianami i stanem kultury. Takie poszerzenie tematyki zostało jednak ograniczone w tej fazie badań atlasowych.

Kultura ludowa w sensie kultury wiejskiej wieku XIX musi stanowić punkt wyjścia jako miara różnic między dawnością a teraźniejszością, a także między kulturą wsi i miast. Tak też potraktowany został zakres niedawno opublikowanego tomu *Rosyjskiego historyczno-etnograficznego atlasu*¹⁹. Ale już na przykład w Szwajcarskim atlasie etnograficznym Richard Weiss, jeden z jego założycieli i redaktorów, poszerzył tematykę atlasu etnograficznego i włączył tematykę miejską, a także wprowadził wiele zagadnień wiążących się ze współczesnością²⁰. Toteż i w jego monografii poświęconej szwajcarskiej kulturze ludowej jest próba pełnego ujęcia szwajcarskiej kultury narodowej.

Natomiast Sigurd Erixon w atlasie etnograficznym szwedzkim ograniczył się tylko do kultury wiejskiej i form dawniejszych. Interesowały go głównie perspektywy etnogenetyczne, a w szczególności zagadnienie możliwości metody kartograficznej w etnografii, która pozwala wnioskować o przeszłości na podstawie materiałów zebranych współcześnie. Miał więc przede wszystkim na celu interpretację retrogresywną²¹.

Podkreśliłem już we wstępie istnienie różnych i licznych opracowań teoretycznych na temat kartografii etnograficznej oraz jej wagę metodologiczną. Temu bogactwu publikacji odpowiada liczba powstających etnograficznych atlasów i skartowań wprowadzanych coraz częściej do monografii problemowych i regionalnych. Dla przykładu wymienię monografie problemowe, których autorzy wprowadzili – jako narzędzia poznawcze – etnograficzne kartogramy. I tak na przykład Erich Kulke opublikował je w pracy o budownictwie podcieniowym²², wspomniany już Weiss – w rozprawie o budownictwie szwajcarskim²³, L. Dumpe – w pracy o narzędziach i sposobach zbierania

¹⁹ *Russkije. Istoriko-etnograficzeskij Atlas*, red. W.A. Aleksandrow, W.J. Kozłow, P.J. Kusznierev, M.G. Rabinowicz, Moskwa 1967, kart 71 + osobny tom tekstów, s. 358. Treść: *Ziemledielje* – 17 map; *Kriestianskoje żyłiszcze* – 20 map; *Odieżda* – 34 mapy. Stan. z poł. XIX w. i pocz. XX w.

²⁰ R. Weiss, P. Geiger, *Einführung...*

²¹ *Atlas över Svensk Folkkultur. I. Materiell och social kultur*, red. S. Erixon, Å. Campbell, N. Linquist, J. Sahlgren, Uddevalla 1957. Mapy 44 (niedokończony).

²² E. Kulke, *Die Laube als ostgermanisches Baumerkmal. Unter besonderer Berücksichtigung der Bauernhöfe an der unteren Oder*, München 1939.

²³ R. Weiss, *Häuser und Landschaften der Schweiz*, Erlenbach–Zürich–Stuttgart 1959, s. 368, ryc. 233; zob. też recenzja: J. Gajek, [rec.] *Weiss Richard, Häuser und Landschaften der Schweiz, Zürich 1959, „Lud” 1964/1965, t. 50, s. 629–634.*

plodów na Łotwie²⁴. Za przykłady zastosowania kartogramów w monografiach terytorialnych służyć mogą prace Mauersbergera o Italii, R. Weissa o Szwajcarii, Manninena o Estonii, nie wymieniając już prac niemieckich czy K. Moszyńskiego.

Wszystkie te kartogramy mają niewątpliwie dużą wartość, ale przełom w etnografii stanowią atlasy etnograficzne jako zwarte i jednolite zespoły map inwentaryzujących w układzie przestrzennym składniki kultury ludowej. Przełomem tym był w Polsce atlas Moszyńskiego, którego trzy opublikowane zeszyty – z przyczyn niezależnych od autora – nie zostały jednak ukończone. Tradycję tę kontynuuje *Polski Atlas Etnograficzny*.

Rozpatrywanie jego znaczenia dla etnografii Polski czy etnografii Europy w odebraniu od innych atlasów narodowych, i od tego nurtu naukowego zmierzającego do uporządkowania całego inwentarza kultur ludowych w Europie, nie jest możliwe. Polska kultura ludowa posiada swoje specyficzne cechy, jest określona strukturą etnograficzną, ale jest ona częścią składową kultury całej Europy, której obraz etnograficzny i skład etniczny jest bardzo złożony. Zasięgi poszczególnych zjawisk przekraczają granice etniczne, tworzą strefy, prowincje wieloetniczne, jak na przykład śródziemnomorska, nadatlantycka i inne.

Synteza naukowa etnografii Polski nie jest możliwa bez uwzględnienia wyników skartowań rosyjskich, białoruskich, ukraińskich, węgierskich czy niemieckich. Jak bowiem ocenić związki polskiej kultury ludowej z resztą Europy?

Konieczność dotknięcia spraw innych atlasów narodowych, których wyniki mają wejść do przyszłego atlasu europejskiego, wymaga bodaj skrótego omówienia pewnych zagadnień teoretycznych związanych z kartografią etnograficzną.

Stosowanie metody kartograficznej w etnografii sięga końca ub. wieku, ale kartogramy wchodziły w skład monografii problemowych i oświetlały jedynie historię powstania, rozwoju i dyfuzji badanych zjawisk. Ich mała liczba i przypadkowość tematyki nie prowadziły do określenia struktury etnograficznej badanej grupy etnicznej. Stało się jasne, że tylko dostatecznie liczna seria skartowań z różnych dziedzin życia, to jest z różnych działów kultury, może doprowadzić do naukowej charakterystyki obszarów etnicznie określonych przy pomocy materiału kulturowego – tak, jak tego dokonali językoznawcy na podstawie analizy języków. Nie wchodzę tu na teren zagadnienia świadomości etnicznej i zmienności oraz jej stosunku do treści kulturowych, których „etnos” jest twórcą, użytkownikiem i nosicielem, pragnę jedynie podkreślić, że w etnografii europejskiej istniała i wciąż istnieje tendencja do podsumowania, do syntetycznego ujęcia etnografii Europy na podstawie inwentarza kulturowego.

²⁴ L. Dumpe, *Ražas novākšanas veidu attīstība Latvijā. No senākiem laikiem līdz XX gs. sākumam*, Rīga 1964, *Raksti (Latvijas PSR vēstures muzejs)*.

W konsekwencji narastała tendencja do coraz szerszego i kompletniejszego stosowania metody kartograficznej w etnografii. Uwidaczniało się to przede wszystkim na gruncie kierunku stworzonego przez F. Ratzla. Kierunek geograficzny wiązał w sposób deterministyczny lub posybilistyczny formę i funkcję zjawisk kulturowych ze środowiskiem naturalnym, a metodą uzasadniającą zasadniczą tezę był kartogram.

Na gruncie kierunków historycznych, w których obok zagadnienia ewolucji i zasady konwergencji doszły do głosu zagadnienia migracji i dyfuzji, prowadzące do tłumaczenia podobieństw kulturowych pokrewieństwem, to jest wspólną genezą, kartogram stał się również narzędziem badania takich związków. Właśnie na podstawie różnych form zasięgów opracowano kryteria pokrewieństwa.

Dotychczasowy dorobek atlasów etnograficznych pozwala stwierdzić, że zróżnicowanie i podobieństwo kulturowe są uwarunkowane: a) różnym tempem rozwoju na różnych obszarach; b) środowisko naturalne stwarza potrzeby i możliwości rozwoju kultury i jej elementów w pewnym kierunku; c) kontakty, przesiedlenia, migracje i dyfuzje są również czynnikiem kulturotwórczym.

Rosyjski atlas etnograficzny, jak też Atlas Sybiru, świadczą wymownie o możliwościach i wadze metody kartograficznej na gruncie materializmu historycznego.

Na gruncie szkół historycznych metoda kartograficzna stała się narzędziem badania współzależności elementów kultury, badania kompleksów zwartych i luźnych, badania specyficzności kultur narodowych i zawartości wielkich wieloetnicznych stref kulturowych. Przestrzenna systematyka faktów kulturowych typologicznie określonych otwiera drogę do retrogresywnych badań etnogenetycznych, ale też i do badań nad strukturą kultur jedno- i wieloetnicznych. W każdym razie daje możliwość skontrolowania realności historycznej struktur, zwłaszcza gdy te są przedwczesnym uogólnieniem podyktowanym badawczą intuicją.

Nadmienić trzeba, że znaczna liczba skartowań zawarta w atlasach otwiera możliwości stosowania statystyki matematycznej, jeśli chodzi o: a) badania współzależności faktów kulturowych lub b) charakterystykę obszarów etnicznie określonych pod względem kulturowej zawartości.

Metoda kartograficzna znalazła zastosowanie także w językoznawstwie na gruncie szkoły fałowej Johanna Schmidta²⁵, twórcy takich pojęć jak izoglosa, izoleksa. Właściwe podstawy teoretyczne dla kartografii językoznawczej ustalił J. Gilliéron²⁶, autor jednego z pierwszych atlasów: *Atlas linguistique de la France* (1902-1910). Nic więc dziwnego, że geografia lingwistyczna osiągnęła najwyższy rozwój w krajach

²⁵ J. Schmidt, *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*, Weimar 1875.

²⁶ J. Gilliéron, *Études de Géographie linguistique d'après l'Atlas Linguistique de la France*, Paris 1912.

romańskich. Ponieważ w opracowaniach tych zagadnienia leksykalne zajęły pierwsze miejsce, w pracach nad językowymi atlasami zagadnienia z zakresu funkcjonalnej semantyki (a więc zagadnienia zmienności treści sygnifikatorów, zmienności stosunku między pierwotnym desygnatem a wyrazem) stały się problemem podstawowym. Prowadziło to z konieczności do rzeczowej definicji desygnatów, a więc do typologicznej definicji faktów kulturowych (przy czym często uciekano się do rysunku).

W ten sposób skartowania leksykalne stały się pierwszymi mapami językowo-etnograficznymi; oczywiście wartość definicji zjawisk kulturowych nie zawsze jest w pełni ścisła. Odnosi się to do francuskiego atlasu Gilliérona i Edmonta²⁷, jak też do włosko-szwajcarskiego atlasu K. Jaberga i J. Juda²⁸, atlasów regionalnych Masywu Centralnego Nautona²⁹, a dalej atlasów Gaskonii³⁰, okręgu Lyonńskiego³¹, atlasu Walonii³², a także atlasu Korsyki (Gilliéron, Edmont, Bottiglioni), Katalonii (G. Millordet), Ardenii (Ch. Bruneau) i atlasu rumuńskiego (M. Pop).

Temu szeregowi romańskich atlasów językowo-etnograficznych odpowiadają etnograficzne atlasy narodów pochodzenia germańskiego, które wedle Sigurda Erixona winny znaleźć właściwe podsumowanie w atlasie „nordyjskim”.

Do grupy tej zaliczyć można *Atlas der deutschen Volkskunde*³³, *Oesterreichischer Volkskundeatlas*³⁴, *Atlas von Oberösterreich*³⁵, *Atlas der Pommerschen Volkskunde*³⁶, S. Erixona *Atlas över Svensk Folkkultur*³⁷, *Atlas der Schweizerischen Volkskunde*³⁸, obejmujący cztery

²⁷ *Atlas Linguistique de la France*, t. 1-35, red. J. Gilliéron, E. Edmont, Paris 1902-1910 oraz Supplement.

²⁸ K. Jaberg, J. Jud, *Atlas linguistique et ethnographique de l'Italie et de la Suisse méridionale*, t. 1-8, Zofingen 1928-1940.

²⁹ P. Nauton, *Atlas linguistique et ethnographique du Massif Central*, t. 1-3, Paris 1957-1959.

³⁰ J. Séguy, *Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne*, t. 1-2, Paris 1954-1956.

³¹ P. Gardette, *Atlas linguistique et ethnographique du Lyonnais*, t. 1-3, Lyon 1950-1956.

³² J. Haust, *Atlas linguistique de la Wallonie. Tableau géographique des parlers de la Belgique romane*, Liège 1953.

³³ *Atlas der deutschen Volkskunde*, z. 1-4, Leipzig 1937-1938, Marburg 1958, z. 1, mapy 1-12; z. 2, mapy 13-24; z. 3, mapy 25-36, oraz osobne tomy: M. Zender, *Erläuterungen zur 1. Lieferung*, Marburg 1959, s. 232; *Erläuterungen zur 2. Lieferung*, Marburg 1963, s. 233-528; *Erläuterungen zur 3. Lieferung*, Marburg 1964, s. 528-752.

³⁴ *Österreichische Volkskundeatlas*, z. 1, 13 map; z. 2, mapy 14-32, Linz 1959, Wien 1965.

³⁵ *Atlas von Oberösterreich*, Linz 1958, z. 1, mapy 1-20; z. 2, mapy 21-40; z. 3, mapy 41-53, Linz 1960 + 2 tomy tekstów objaśniających.

³⁶ K. Kaiser, *Atlas der Pommerschen Volkskunde*, 44 mapy, Greiswald 1936, oraz tom z tekstami objaśniającymi s. 333 + XVI tabel.

³⁷ *Atlas över Svensk Folkkultur...*

³⁸ *Atlas der Schweizerischen Volkskunde. Atlas de Folklore Suisse*, red. P. Geiger, R. Weiss, z. 1-5, Basel 1951-1959.

zgrupowania etniczne: niemieckie, francuskie, włoskie i retyjskie. Należy tu jeszcze wymienić redagowany przez M. de Meyera *Volkskunde-Atlas voor Nederland en Vlaams-België*³⁹.

Z wyjątkiem atlasu szwedzkiego, wszystkie wymienione atlasy zajęły się głównie kulturą duchową i częściowo społeczną w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, ale i w obrębie tego zakresu istnieją szczegółowe rozbieżności tematyczne. Te właśnie rozbieżności w zakresach tematycznych atlasów narodowych utrudniają prace nad atlasem europejskim. Również porównywalność ich z atlasem polskim jest ograniczona. Trudności te starają się wyjaśnić próby nowych uzupełnień w atlasie niemieckim. Jako przykład należy wymienić Günтера Wiegelmanna *Erste Ergebnisse der ADV – Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit*⁴⁰. Autor rozpatruje szereg zagadnień z zakresu kultury materialnej w granicach Niemiec sprzed I wojny światowej. Tematyka tych zagadnień obraca się wokół narzędzi rolniczych związanych z transportem (na głowie i na plecach), narzędzi do: ręcznej uprawy roli, siewu, żniw, sianokosów, wykopywania ziemniaków, młócenia. Jest to więc tematyka zbieżna z tematyką trzech zeszytów PAE i wymaga szczegółowego, osobnego omówienia. Warto zaznaczyć, że nie tylko rozprawa Wiegelmanna, ale szereg map niemieckiego atlasu etnograficznego, i to w serii pochodzącej sprzed II wojny światowej, jak też w mapach opracowanych i wydanych po II wojnie, obejmuje obszary polskie w znaczeniu etnicznym i państwowym. Problematyka faktów kulturowych styka się tu z zagadnieniami osadniczymi, etnicznymi i politycznymi. Ustala to rangę i potrzebę prac atlasowych PAE w Polsce.

Trzecią grupę atlasów etnograficznych stanowią narodowe atlasy Słowian, z których tylko dwa weszły w stadium wydawnicze – atlas etnograficzny rosyjski i polski. Etnograficzny atlas rosyjski liczy 71 dobrze ilustrowanych skartowań oraz spory tom dokumentacji i omówień. Drugą pozycją w tej grupie jest *Polski Atlas Etnograficzny* z 3 wydanymi do 1969 roku zeszytami (190 map) i 2 znajdującymi się w druku (mapy 191-305) oraz zeszytem szóstym przygotowywanym właśnie do druku (mapy 306-352).

Tematycznie etnograficzne atlasy rosyjski i polski są sobie bliskie, a zeszyty 1-4 PAE zawierają wszystkie zagadnienia atlasu rosyjskiego, z wyjątkiem zagadnień związanych z odzieżą.

Etnograficzne atlasy pozostałych krajów słowiańskich: białoruski, ukraiński⁴¹, czeski, słowacki, jugosłowiański znajdują się w opracowaniu (podobnie jak atlas

³⁹ *Volkskunde-Atlas voor Nederland en Vlaams-België*, red. M. de Meyer, P.J. Meertens, O. Veltman, wyd. 3, Antwerp, zes. do 1968 r.

⁴⁰ G. Wiegelmann, *Erste Ergebnisse der ADV – Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit*, Odbitka z „Vierteljahrsblätter der Mitteilungen des Instituts für Geschichte der Landeskunde des Rheinlandes” 1969, t. 33, s. 208-262.

⁴¹ *Regionalny istoriko-etnograficzeskij atlas Ukrainy, Białorusi i Mołdawii*, Prospekt, Kijew 1969, s. 1-40.

węgierski). Problematyka slawistyczna w ujęciu kartografii etnograficznej jest bardzo zaawansowana, toteż byłoby rzeczą pożądaną pomyśleć o zrębach etnograficznego atlasu Słowian. Na kongresie slawistycznym w Sofii rozpoczęte zostały na ten temat rozmowy, kontynuowane następnie na kongresie w Moskwie (1964 r.). Sprawy te jednak utknęły w miejscu. Podobny zresztą los spotkał koncepcję atlasu „nordyjskiego” – ze śmiercią S. Erixona sprawa ucichła.

Jeszcze parę słów o atlasach, które weszły w stadium wydawnicze bądź znajdują się w okresie organizacji i prac wstępnych.

Na czoło wysuwa się atlas węgierski *Magyar Néprajzi Atlasz* (MNA), którego próbne mapy zaprezentowano w 1967 roku w „Néprajzi Értésítő”⁴². Prace nad nim prowadzą V. Diószegi, B. Gunda, J. Morvay, L. Szolnaky. Przedstawione mapy posiadają proste, ale dobre rozwiązanie graficzne, uwzględniają zagadnienie zmienności zjawisk kulturowych i słownictwo. Tematyka skartowań próbnych to kopice zbożowe, owczarstwo, konstrukcje dachu, wyrób masła, konserwacja słoniny, a także zwyczaje urodzinowe, ludowa interpretacja płam na księżycu. Tematyka częściowo zgodna z *Polskim Atlasem Etnograficznym*. W planie atlas węgierski ma mieć około 1500 map, ale tylko część z nich zostanie opublikowana. Atlas ten będzie miał duże znaczenie również i dla slawistyki, a zwłaszcza dla zagadnień etnogenetycznych, gdyż opracowanie niektórych zagadnień umożliwi datowanie ich ważne dla zespołu kultury słowiańskiej z okresu przed IX wiekiem, a więc z okresu przed osiedleniem się Madziarów na podłożu słowiańskim.

Na konferencji roboczej Stałej Komisji Atlasu Europejskiego Ole Höjrup informował o pracach nad duńskim atlasem *Atlas der dänischen Volkskunde*, a mianowicie o pracach nad przygotowaniem zasięgów 200 elementów kulturowych z zakresu: rolnictwa, ogrodnictwa, hodowli, mleczarstwa, obróbki wełny, budownictwa, handlu i niektórych zagadnień organizacji społecznej.

Wedle relacji S.I. Bruka w ZSRR trwają intensywne prace nad dalszymi częściami etnograficznego atlasu rosyjskiego, a także ukraińskiego, białoruskiego, mołdawskiego i kaukaskiego.

Również w Jugosławii są zaawansowane prace nad etnograficznym atlasem *Etnološki atlas Jugoslavije* pod naukowym kierownictwem B. Bratanića. Na razie są prowadzone intensywne badania terenowe na podstawie 4 kwestionariuszy obejmujących całokształt zagadnień kultury materialnej, społecznej i duchowej.

W Czechosłowacji sprawa atlasu etnograficznego była jeszcze w 1968 roku w stanie organizacji wstępnej, ale pojawiające się głosy w dyskusji Kramaříka, Scheufla i in. na

⁴² Pierwsze węgierskie skartowania ukazały się w 1967 r.: J. Barabás, *Mutatvány a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából*, „Néprajzi Értésítő” 1967, t. 49, s. 5-72, 40 map.

tematy atlasowe oraz powołanie Komisji atlasowych w Czechach i Słowacji świadczą, że okres wstępny dobiega końca, zarysowano też profil zeszytu próbnego.

Także i bardziej odległe kraje zainteresowane są etnograficznymi atlasami. Finlandia, podobnie jak Estonia, posiada dawniejszy dorobek kartograficzny; obecnie pod kierownictwem prof. Toivo Vuoreli powstaje Atlas of Finnish Folk Culture (*Suomen kansankulttuurin Kartasto*); plan przewiduje około 600-1000 skartowań z wszystkich działów kultury.

Dodać należy, iż kontynuowane są prace nad dalszymi tomami Atlasu syberyjskiego, którego tom I świetnie reprezentuje metodę kartograficzną typu historycznego. Z doniesień zaś S. Bruka wynika, że rozpoczęto również prace nad Kazachskim Atlasem Etnograficznym. Sprawozdania zaś Jorge Diasa z Portugalii, Georgiosa Spiridanisa z Grecji, a także Mahomeda El Gawhary z Egiptu na konferencji roboczej w Monachium doniosły o rozpoczęciu i w tych krajach prac nad atlasami etnograficznymi. Realna też staje się sprawa Etnograficznego atlasu Europy, dla którego powołana została w 1966 roku w Zagrzebiu Komisja do Spraw Atlasu (Standing International Atlas Commission).

Po tym omówieniu wróćmy do zagadnień bliskich. *Polski Atlas Etnograficzny* jako atlas narodowy, ujmujący kartograficznie występowanie lub brak faktów kulturowych na obszarze pod względem etnicznym jednolitym, jest wartością sam dla siebie, niezależnie od innych atlasów. Prowadzi on do uchwycenia zróżnicowania kultury ludowej w Polsce, do określenia specyficzności obecnych regionów kulturowych, jak też do odtworzenia dawniejszych, co należy już do dalszej interpretacji, podobnie jak zagadnienie czy też ustalenie periodyzacji zjawisk. Zajmuje on już dziś swoje miejsce w nauce i niewątpliwie wpływa lub wpłynie na dalszą realizację innych atlasów etnograficznych, a więc słowiańskiego, germańskiego i romańskiego. Ta tendencja w etnografii europejskiej zmusza atlasy narodowe do tematycznego wyrównania różnic i przyjmowania podobnych założeń.

Wymienione atlasy etnograficzne nie są wprawdzie w pełni porównywalne, powstawały w różnych okresach i stosowały rozmaite metody i techniki opracowania, rozmaite zasady typologii, tak w pracach wstępnych, jak i przy opracowywaniu skartowań. Jedne opierały się na jednolitych ankietach i literaturze (jak niemiecki, austriacki, szwajcarski), inne – na specjalnych badaniach terenowych (jak polski, szwedzki, węgierski), a inne jeszcze opierały się tylko na literaturze i starych, niewydanych źródłach (jak rosyjski – materiały sprzed rewolucji październikowej).

Atlasy starsze (niemiecki, szwajcarski, szwedzki) obracały się wokół tematyki z zakresu kultury duchowej, częściowo społecznej. Atlasy: polski, węgierski, ukraiński, a zapewne i jugosłowiański, czeski i inne rozpoczęły swoje opracowania od kultury materialnej. Atlasy dawniejsze zmierzają obecnie do uzupełnienia braków tego działu, atlasy nowsze przechodzą do tematyki z zakresu kultury społecznej i duchowej. Ale

różnice między poszczególnymi atlasami etnograficznymi dotyczą jeszcze innych ważnych elementów. W wielu atlasach – niemieckim, szwedzkim, austriackim, a nawet węgierskim – w typologii zjawisk przeważa formalny, morfologiczny punkt widzenia. W atlasie polskim wzięto również pod uwagę funkcję wytworów.

Zgodnie z założeniem, że atlas jest systematyką przestrzenną faktów kulturowych typologicznie określonych, w pracach nad *Polskim Atlasem Etnograficznym* położono duży nacisk na czynniki typologiczne zjawiska. Każdą zaś klasę zjawisk starano się ująć tak od strony morfologicznej, jak i funkcjonalnej. Jak przy każdym podziale dychotomicznym sprawiało to duże trudności, zwłaszcza w próbach przedstawienia kartograficznego. Trudności te zmuszały niejednokrotnie do ujmowania zagadnień w dwu kategoriach: morfologicznej i funkcji. Gdy mowa o funkcji, podkreślić należy, że chodzi o funkcję wynikającą z formy wytworu: zjawiska materialnego, społecznego i tych, które nie mają bytu materialnego (ustna literatura, wiedza ludu, wierzenia). Każde zjawisko morfologicznie określone pełni właściwe sobie funkcje, to znaczy służy do określonych celów określonym użytkownikom czy odbiorcom w określonych sytuacjach.

Formy i funkcje wytworów kulturowych podlegają prawom zmienności, rozwojowi, adaptacjom, dyfuzjom. Ale zmienność w niejednakowy sposób i w niejednakowym natężeniu obejmuje formę i funkcję. Ta nierównomierność właśnie jest podstawą powstawania przeżytków. Zmienne są funkcje radeł, sierpów, kos, pożywienia czy też norm zwyczajowych, mimo że często forma trwa bez wyraźnych zmian nadal. Bywa i odwrotnie, cep gązewkowy zastępuje kapticowy, ale sposób trzymania dzierzaka pozostaje nawykowo taki jak przy gązewkowym. Przypomina to analogiczne procesy, jakie zachodzą między desygnatem a wyrazem. Różnice między zasięgiem formy a zasięgiem funkcji otwierają drogę do retrogresywnego odtworzenia procesów kulturowych, a przecież i temu celowi służy kartografia etnograficzna, a więc i *Polski Atlas Etnograficzny*.

Atlasy narodowe w Europie nie są jednolite pod względem traktowania procesów zanikania zjawisk, mechaniki zanikania starych form a pojawiania się nowych. Całe to zagadnienie sprowadzane bywa do dwu określeń: „przeżytki” i „relikty”. W *Polskim Atlasie Etnograficznym* usiłowano uchwycić proces zanikania w różnych okresach czasu. Na ogół przyjęto stereotypowe cezury: II wojna światowa, I wojna, początek XX wieku, koniec wieku XIX. Utrzymanie jednak stałych cezur do wszystkich zjawisk w rozważaniach nad ich zanikaniem jest sztuczne i aprioryczne. Taka periodyzacja okazywała się często wtlaczaniem rzeczywistości w przyjęte ramki *a priori*. Zmieniano więc je w miarę posiadanych informacji, których jakość też nie zawsze odpowiadała obiektywnej prawdzie. Sądzę, że ustalenie cezur winno być rezultatem podsumowującym interpretację, a więc należy do następnego etapu pracy naukowej. W istocie bowiem kartograficzna systematyka przestrzenna stwarza podstawę do bezpośredniej (wynikającej z treści kartogramu) lub pośredniej (to jest na podstawie źródeł pomocniczych)

interpretacji, w której właśnie ustalanie danych chronologicznych, ustalanie cezur jest jednym z głównych celów.

We wszystkich atlasach etnograficznych zachowano w większym lub mniejszym stopniu związek form i funkcji wytworów kulturowych z zasięgiem ich różnych nazw. Już poprzednio wspomniałem o wadze takiego traktowania kartografii faktów kulturowych łącznie z różnorodnością i zmiennością nazewnictwa. W PAE starano się przeprowadzić ten postulat zwłaszcza w tych wypadkach, gdy zróżnicowaniu nazw odpowiadają różnice morfologiczne lub funkcjonalne zjawiska. W rozważaniach tych opierano się na materiałach własnych z badań i na wynikach polskich atlasów gwarowych. W wypadku, gdy między zasięgiem nazw i form zjawisk – a więc desygnatem – zaznaczał się jakiś ślad związku, przyjęto dwie zasady: „desygnacji” i „sygnifikacji”. Opracowywano na przykład mapę wyrazów oznaczających ten sam desygnat i mapę różnych desygnatów o tej samej nazwie. W wypadkach znaczeniowo mniej skomplikowanych zasięg wyrazów oznacza się płaszczynowo. Chodzi o przestrzenne uchwycenie przeciwstawności między znaczeniem słownikowym a znaczeniem strukturalnym, między znaczeniem etymologicznym a realnym, to jest aktualnym. Takie zestawienie otwiera drogę do interpretacji semantycznych zmian wyrazów idących po linii metafory czy metonimii, a będących rezultatem zmian zachodzących w desygnacie. Typy bowiem i odmiany kartografowanych zjawisk (= desygnatów) są w przeważnej części wynikiem różnych dróg ewolucji, a ślad tej drogi jest często zaszyfrowany w różnicach znaczeniowych nazw, a więc w znaczeniach strukturalnych i etymologicznych. Mam przekonanie, że PAE już część tej pracy dokonał.

Na osobne omówienie zasługuje *Polski Atlas Etnograficzny* jako zbiór kartogramów, a więc rezultat trzeciej fazy prac etnograficznych, systematyzujących w przestrzeni zjawiska kulturowe (zapisane i opisane oraz typologicznie określone). Powstaje pytanie, czym jest ten zbiór opracowanych faktów: a) czy jest zbiorem przypadkowym?, b) czy całością opisującą lub reprezentującą określoną kulturę ludową w określonych granicach czasu?, c) czy jest wyborem, eksplikacją niektórych elementów rzeczywistości, a więc kultury ludowej? Właśnie ten trzeci wypadek ma tu miejsce. PAE jest zbiorem, sumą skartowań, którego tematyka opiera się na wyborze zjawisk kulturowych, żaden bowiem opis rzeczywistości historycznej nie może być pełny, jest zawsze wyborem. W atlasach etnograficznych jest wyborem zjawisk typowych, powtarzalnych, możliwie trwałych i częstotliwych, z uwzględnieniem reliktywów i przeżytków.

Wybór faktów kulturowych do prac kartograficznych eliminuje zjawiska wyjątkowe, przypadkowe, niepowtarzalne oraz takie, które nie różnicują badanego obszaru, gdyż występują wszędzie w jednakowej formie. Niewątpliwie część zjawisk jednokrotnych na przykład w Polsce ma zasięg większy niż obszar narodowy, ale fakt ten będzie można stwierdzić dopiero w atlasach wieloetnicznych. W atlasie opracowuje się takie

zjawiska kulturowe, które uznane i odczuwane są jako charakterystyczne dla kultury narodowej i wchodzą w skład tych elementów, które tworzą więź narodową. Odczuwane są jako swojskie, rodzime.

Jednym z czynników ograniczających wybór faktów kulturowych jest czas. Podstawowe źródło stanowią bowiem badania terenowe, na które składają się obserwacje i informacje o aktualnej rzeczywistości oraz anamneza informatorów o dawnej kulturze ludowej i jej składnikach. Odpada zaś to wszystko, co zanikło lub zatarło się w pamięci ludzkiej, a więc informacje mgliste, nieściśle, w rezultacie nieprzydatne dla określeń typologicznych.

Pisane źródła historyczne nie uzupełniają tych braków, w ogromnej większości są to przypadkowe informacje bez elementów koniecznych dla typologicznej definicji. Zresztą ilość ich jest mała, tak że ich liczebność nie stanowi dostatecznego uzasadnienia do traktowania kartograficznego.

PAE jest więc wyborem faktów kulturowych różnicujących badany obszar. Prowadzi do rozważań nad strukturą w różnych przekrojach czasu i zróżnicowania kultury ludowej w Polsce. Ale analiza ta należy już do fazy czwartej, to jest do interpretacji zbioru naszego.

Tak określony PAE jest zbiorem skartowań wybranych zjawisk kulturowych różnicujących obszar etnicznie określony. Jest swoistym zbiorem źródłowym, statystyką liczebności faktów w klasach systematycznych. Jest źródłem równoprawnym z monografiami regionów, jest punktem wyjścia dla studiów etnogenetycznych, jak i dla eksplikacji modelowych czy strukturalistycznych.

Sumatywny charakter skartowań jest niewątpliwie słabą stroną atlasów etnograficznych. Ale liczebność skartowań prowadzi do badań nad istnieniem zasięgów zespołów zjawisk luźnych i zwartych. Liczebność zaś skartowań zasięgów badanych zjawisk, ich cech formalnych i funkcjonalnych, ich powiązań ze słownikiem stwarza możliwość prawie matematyczno-statystycznego określenia współzależności występowania w określonym czasie i przestrzeni, gdyż zasięgi zjawisk i ich zespołów są zmienne. Wiemy, jakie kłopoty sprawia strukturalistom zagadnienie procesu historycznego, zmienności, jak również przejście od mikrostruktur do makrostruktur, a co w etnografii można określić: od monografii wsi do etnograficznej monografii kultury ludowej w Polsce.

Rozpatrując znaczenie *Polskiego Atlasu Etnograficznego*, podkreśliłem również znaczenie jego dla etnografii Słowian, a w dalszej perspektywie – dla etnografii całej Europy. Potwierdzają ten fakt także recenzje: Dietricha Hoppego⁴³, Reinharda

⁴³ D. Hoppe, [rec.] *Polski atlas etnograficzny*, z. 1, red. J. Gajek, „Zeitschrift für Ostforschung” 1966, t. 15, nr 4, s. 764-766.

Peescha⁴⁴, Richarda Weissa⁴⁵, H.V. Valloisa⁴⁶, W. Naulko⁴⁷, oraz omówienie J. Barabása⁴⁸ w jego obszernej rozprawie *Kartograficzne metody w etnografii* (1963), a dalej recenzja A. Haberlandta⁴⁹ oraz liczna korespondencja uczonych z całej Europy, której część zestawiono w t. 45 „Ludu”. W powołanej Komisji Atlasu Europejskiego jej członkiem jest również redaktor PAE. Wszystko to wyznacza niewątpliwie rangę *Polskiego Atlasu Etnograficznego* w etnografii europejskiej.

Ale istnieją i inne przesłanki. Dla naszego atlasu etnograficznego nader ważne jest ustosunkowanie się naukowe do atlasu niemieckiego i jego naturalnej filiacji: do atlasu Pomorza *Atlas der Pommerschen Volkskunde*, opracowanego przez Karla Kaisera. Prace nad atlasem niemieckim zostały rozpoczęte w 1929 roku od zbierania materiałów w terenie: „im Auftrage der deutschen Forschungsgemeinschaft” z wykorzystaniem zorganizowanej sieci korespondentów. Badaniami tymi były objęte również ziemie polskie w granicach zaboru pruskiego z 1914 roku. Żywe jeszcze relacje potwierdzają ten zasięg badań, a w czasie moich badań na Pomorzu w latach 1930-1938 i w toku mojej pracy w Instytucie Bałtyckim spotykałem dość często ślad ich, korespondentami bowiem atlasu niemieckiego byli nauczyciele, księża, „bauerzy” itp. Zbierali oni materiały na podstawie kwestionariuszy – ankiet przysłanych z Niemiec, co zresztą widoczne jest w suplementach objaśniających powstawanie etnograficznego atlasu niemieckiego. Nie ujmując niczego z dużej wagi samego *Atlas der deutschen Volkskunde* dla etnografii europejskiej, nie sposób pominąć następujących momentów z punktu widzenia etnografii polskiej:

1. Dobór tematów w ankietach i wykonane skartowania przez ograniczenie obszaru nie oddają całej prawdy o starych formach kulturowych (relikty łużyckie, połabskie, pomorskie).
2. Badaniami objęto w zasadzie ludność o zdecydowanym charakterze narodowym w granicach Rzeszy sprzed I wojny światowej, ale też i większe lub mniejsze wyspowe skupiska ludności niemieckiej w Polsce (Śląsk, Wielkopolska, Pomorze, również i na Wołyniu, w woj. lwowskim, tarnopolskim i stanisławowskim).

⁴⁴ R. Peesch, [rec.] *Polski atlas etnograficzny. Hg. vom Inst. Hist. Kult. Mater., „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde”* 1961, t. 7, s. 289-291.

⁴⁵ R. Weiss, [rec.] *Polski atlas etnograficzny. Hg. von der PAN unter redaktion von J. Gajek, „Schweizerisches Archiv für Volkskunde”* 1958, t. 54, nr 3-4, s. 160 i n.

⁴⁶ H.V. Vallois, [rec.] *Atlas ethnographique polonais, „L'Anthropologie”* 1965, t. 69, nr 5-6, s. 578.

⁴⁷ W.J. Naulko, [rec.] *Polskiej etnograficznyj atlas, „Narodna Tworcizist' ta Etnografija”* 1966, nr 4, s. 93-96.

⁴⁸ J. Barabás, *Kartográfiai mószer...*

⁴⁹ A. Haberlandt, *Zur kartographischen Problematik Volkskundlicher Atlanten, „Mitteilungen der Österreichischer Geographischen Gesellschaft”* 1960, t. 102, nr 3, s. 207-210.

3. Na obszarze państwa polskiego badano wyłącznie osadników niemieckich, nieoficjalne badania ankietowe miały charakter pracy społecznej, informacje zaś niedużego procentu ludności niemieckiej we wsiach woj. pomorskiego i zachodniej Polski stworzyły bazę źródłową atlasu niemieckiego tych obszarów. Po roku 1933 etnografia niemiecka (w znaczeniu *Volkskunde*) miała charakter *par excellence* polityczny, stała się bronią narodowego szowinizmu. Zbieranie materiałów i opracowywanie ich pod redakcją Harmjanza miało ostry wydźwięk polityczny, a służyły temu zarówno badania etnogenetyczne, jak i studia typu funkcjonalistycznego, na przykład Mühlmanna. W tej sytuacji *Polski Atlas Etnograficzny* prowadząc obecnie badania na dużym obszarze ziem północnych i zachodnich, staje przed ważnym i trudnym zadaniem.

Nowa seria atlasu niemieckiego, wydawana już po II wojnie na podstawie materiałów z tamtego okresu, opracowuje stan kultury ludowej sprzed II wojny, a więc i te, które zostały zebrane na obszarze zamieszkałym przez ludność rdzennie polską. Uchwycenie dokonanych zmian i przeniesień zwłaszcza w zakresie kultury społecznej i duchowej staje się obecnie koniecznością.

Podobny stan rzeczy przejawia się i w wymienionym już Pomorskim atlasie Kaisera, dowodzą tego jego rozważania końcowe w rozdziale *Die Slavenfrage*, w którym autor stwierdza: „Überschaut man aber die Gesamtheit der Karten des Atlas der Pommerschen Volkskunde, so ergibt sich, dass das slavische Element offenbar weit geringer ist, als man erwarten konnte”⁵⁰.

Podsumowując całokształt spraw związanych ze stykiem obu etnograficznych atlasów – niemieckiego i polskiego, należy wypunktować następujące momenty:

1. Atlas niemiecki do chwili obecnej opracowuje na podstawie materiałów sprzed II wojny światowej mapy obejmujące nadal duże obszary państwa polskiego.
2. Mapy te odnoszą się do kultury ludowej chłopskiej na obszarach, na których ludność niemiecka stanowiła nikły procent. Językowo i kulturowo obszar ten zamieszkuje obecnie zwarcie ludność polska, która przyniosła swoją kulturę materialną, społeczną i duchową.
3. Mapy ADV obejmujące Górny Śląsk, Poznańskie i Pomorze charakteryzuje nadal kultura chłopskich osadników niemieckich z lat 1930-1939, nie są więc obrazem kultury ludowej większości polskiej.
4. Tematyka ADV i etnograficznej kartografii niemieckiej mija się z tematyką *Polskiego Atlasu Etnograficznego*: niemiecka – z wyjątkiem budownictwa (Pessler) – dotyczy

⁵⁰ K. Kaiser, dz. cyt., s. 305: „Jeśli jednak spojrzeć na całość map Atlasu Pomorskiej Kultury Ludowej, okazuje się, że element słowiański jest najwyraźniej znacznie mniejszy, niż można by się spodziewać”.

przeważnie kultury duchowej, polska – kultury materialnej. Porównywalność zatem skartowań jest mała. Z tych więc powodów należy jak najszybciej opracować dalsze zeszyty PAE, aby sprostować lub uzupełnić dane ADV. W związku z tym do zadań PAE w najbliższym czasie należeć będzie: a) określenie faktycznego stanu kultury ludowej w woj. szczecińskim, zielonogórskim, kołobrzeskim, wrocławskim, opolskim i olsztyńskim po II wojnie; b) określenie polskiej kultury ludowej w województwach zachodnich w latach 1930-1939, a tym samym ustalenie różnic między tą kulturą a kulturą osadników niemieckich; c) uchwycenie procesów adaptacyjnych i akulturacji na ziemiach zachodnich w świetle kartografii etnograficznej.

Dopiero wykonanie tych zadań uczyni oba atlasy porównywalnymi, dodać tu bowiem należy, że tematyka wartościowego *Atlasu kultury ludowej w Polsce* włączona do drugiego wydania dzieła K. Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian* (1967) tylko w małym stopniu wiąże się z tematyką atlasu niemieckiego, trudno więc na tej podstawie uzupełniać czy też prostować wyniki. W obecnej fazie prac nad PAE już obecnie stwierdzić można szereg błędnych ocen, nie da się na przykład utrzymać tezy o równości domu środkowoniemieckiego z polską chałupą. Temat ten, jak i szereg innych, wymaga jednak osobnego omówienia.

Przed *Polskim Atlasem Etnograficznym* staje zadanie ukończenia prac nad kulturą społeczną i duchową, nad opracowaniem dokumentacji i rozpoczęcia interpretacji. Prace dokumentacyjne prowadzą wszystkie atlasy europejskie w osobnych tomach o charakterze suplementów.

Źródłowy charakter PAE wskazuje, że w dokumentacji należy ograniczyć się do: a) określenia źródeł (badania terenowe, literatura, muzea i in.); b) określenia stopnia prawdziwości i kompletności opisów faktów kulturowych; c) określenia liczebności opisów warunkującej klasyfikację typologiczną; d) określenia drogi badawczej w zakresie typologii.

Materiał do tych prac jest przygotowany i zorganizowany, wymaga jedynie zredagowania. Jeśli chodzi o interpretację naukową i prace zmierzające do syntetycznego ujęcia wyników szczegółowych, to przypominam, że zostały one już zapoczątkowane w „Ludzie”, w artykułach przygotowanych na Kongres Słowistów w Sofii (1963), i innych opracowaniach.

Jeśli za prawdę uzna się, że fakty idą przed syntezą i uogólnieniem, sądzę że synteza etnografii Polski bez *Polskiego Atlasu Etnograficznego* jako uporządkowanego zasobu źródeł jest niemożliwa ani w sensie historycznym, ani strukturalistycznym.

Polski Atlas Etnograficzny – taki, jaki jest już obecnie, a obejmujący w Archiwum Naukowym ponad 300 000 zapisanych informacji szczegółowych, zaliczonych i określonych w klasach systematycznych – jest polskim etnograficznym zespołem źródłowym

żywotnym i bodaj żywotniejszym niż wszystkie dalsze interpretacje. Wydanie tomów dokumentacyjnych i zabezpieczenie istniejącego Archiwum materiałów PAE jest ważnym i owocnym zagadnieniem dla przyszłego rozwoju nauki.

BIBLIOGRAFIA

- Atlas der deutschen Volkskunde*, z. 1-4, Leipzig 1937-1938, Marburg 1958; M. Zender, *Erläuterungen zur 1. Lieferung*, Marburg 1959; *Erläuterungen zur 2. Lieferung*, Marburg 1963; *Erläuterungen zur 3. Lieferung*, Marburg 1964.
- Atlas der Schweizerischen Volkskunde. Atlas de Folklore Suisse*, red. P. Geiger, R. Weiss, z. 1-5, Basel 1951-1959.
- Atlas Linguistique de la France*, t. 1-35, red. J. Gilliéron, E. Edmont, Paris 1902-1910.
- Atlas över Svensk Folkkultur. I. Materiell och social kultur*, red. S. Erixon, Å. Campbell, N. Linquist, J. Sahlgren, Uddevalla 1957.
- Atlas von Oberösterreich*, z. 1-3, red. F. Pfeffer, H. Maurer, Linz 1958.
- Aubin H., Frings T., Müller J., *Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden*, Bonn 1926.
- Barabás J., *Kartográfiai módszerek a néprajzban*, Budapest 1963.
- Barabás J., *Mutatványok a Magyar Néprajzi Atlasz anyagából*, „Néprajzi Értesítő” 1967, t. 49.
- Beitl R., *Wilhelm Mannhardt und der Atlas der deutschen Volkskunde*, „Zeitschrift für Volkskunde” 1932, t. 42.
- Bornemann F., *Zum Form- und Quantitätskriterium*, „Anthropos” 1938, t. 23, nr 3/4.
- Dumpe L., *Ražas novākšanas veidu attīstība Latvijā. No senākiem laikiem līdz XX gs. sākumam*, Rīga 1964, *Raksti (Latvijas PSR vēstures muzejs)*.
- Erixon S., *De Nationella Atlasverken över Folkkultur*, „Folkliv” 1960-1961, t. 29-30.
- Erixon S., *Der Atlas der schwedischen Volkskultur*, „Folkliv” 1940, t. 4.
- Erixon S., *Die Frage der kartographischen Darstellung vom Standpunkt der nordischen Ethnologie in Schweden aus betrachtet*, „Folk” 1937, t. 1.
- Erixon S., *Európai ethnológia*, „Ethnographia” 1944, t. 55.
- Erixon S., *Newer Atlas Organizations and Their Activities*, „Laos” 1951, t. 1.
- Fischer A., *Wpływ czynników geograficznych na zjawiska etnograficzne*, [w:] *Pamiętnik II Zjazdu Słowiańskich Geografów i Etnografów odbytego w Polsce w R. 1927*. T. 2, red. L. Sawicki, Kraków 1930.
- Gajek J., *Ankieta w sprawie roślin dziko rosnących jadalnych*, nr 1-2, Lublin 1948.
- Gajek J., *Ankieta w sprawie roślin dziko rosnących leczniczych*, nr 3-4, Lublin 1949.

- Gajek J., *Atlas Ethnographique Polonais*, „*Studia z Dziejów Gospodarstwa Wiejskiego*” 1964, t. 6, nr 2.
- Gajek J., *Die Erforschung der Ackerbaugeräte im Zusammenhang mit dem Polnischen Ethnographischen Atlas*, [w:] *Agrarethnographie. Vorträge der Berliner Tagung vom 29 IX 1955*, red. H. Behrens i in., Berlin 1957, *Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde*, t. 13.
- Gajek J., *Kwestionariusz do badań nad budownictwem wiejskim*, dodatek do „*Ludu*” 1959, t. 44.
- Gajek J., *Kwestionariusz do badań PAE nr VII: Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*, Wrocław 1969.
- Gajek J., *Kwestionariusz do badań PAE nr VIII: Wybrane zagadnienia z zakresu kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, Wrocław 1969.
- Gajek J., *Kwestionariusz do badań terenowych dla Polskiego Atlasu Etnograficznego w 1954 r.*, część C: *Młócka, cepy. Uprawa prosa. Ber i jego uprawa. Uprawa pszenicy, żyta i mieszanki zbóż*, Wrocław 1954.
- Gajek J., *Kwestionariusz do badań terenowych w 1953 r. z zakresu hodowli i rolnictwa dla Polskiego Atlasu Etnograficznego. Wstęp*, część C: *Motyki, kopaczki. Młócka, cepy*, Poznań 1953.
- Gajek J., *Kwestionariusz nr 3: Ważniejsze zasady organizacji badań terenowych Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz sposoby ich prowadzenia*, Wrocław 1955.
- Gajek J., *Kwestionariusz nr 4: Budownictwo*, Wrocław 1956.
- Gajek J., *Kwestionariusz nr 5: Transport i komunikacja lądowa*, Wrocław 1960.
- Gajek J., *Kwestionariusz nr 6: Ludowa kultura materialna. Zagadnienia wybrane*, Wrocław 1964.
- Gajek J., *L'Atlas Ethnographique Polonais en 1953-1957*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” 1958, t. 6, nr 1/2.
- Gajek J., *Mapa podkładowa Polskiego Atlasu Etnograficznego*, Poznań–Lublin 1951.
- Gajek J., *O polskom-etnograficzekom Atlasie*, „*Kratkije Soobszczenija*” 1955, t. 22.
- Gajek J., *Polski Atlas Etnograficzny*, „*Annales UMCS. Sectio F. Supplementum*” 1947, t. 40.
- Gajek J., *Polski Atlas Etnograficzny*, „*Lud*” 1946, t. 36.
- Gajek J., *Polski atlas etnograficzny. Suplement tekstowy do Zeszytu Próbnego PAE*, Wrocław 1958.
- Gajek J., *Polski Atlas Etnograficzny (Zeszyt I)*, „*Lud*” 1964/1965, t. 50.
- Gajek J., *Romanoslavica*, „*Lud*” 1966, t. 49.
- Gajek J., *Studia nad etnograficzną regionalizacją Polski*, „*Lud*” 1962, t. 47.
- Gajek J., *Uwagi do dyskusji nad Polskim Atlasem Etnograficznym*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” 1967, t. 15, nr 3.
- Gajek J., *Uwagi do Polskiego Atlasu Etnograficznego. Referat wygłoszony na Sesji Wydziału Nauk Historycznych AN ZSRR 27 IV 1954 w Moskwie*, „*Lud*” 1956, t. 42.
- Gajek J., *W sprawie dyskusji nad Polskim Atlasem Etnograficznym. Odpowiedź prof. K. Moszyńskiemu*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*” 1957, t. 5, nr 3/4.
- Gajek J., *Zadania i metody Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „*Lud*” 1959, t. 44.

- Gajek J., *Zagadnienia etniczne i etnograficzne na V Międzynarodowym Kongresie Sławistów w Sofii*, „Lud” 1966, t. 49.
- Gajek J., *Znaczenie kartografii etnograficznej dla sławistyki w świetle prac nad Polskim Atlassem Etnograficznym*, [w:] *Z polskich studiów sławistycznych. Prace językoznawcze i etnogenetyczne na 4 Międzynarodowy Kongres Sławistów w Moskwie 1958*, Warszawa 1958.
- Gajek J., [rec.] *Jenő Bãrabas, Kartografiai mődszer a neprajzban*, „Lud” 1968, t. 52.
- Gajek J., [rec.] *Weiss Richard, Häuser und Landschaften der Schweiz, Zürich 1959*, „Lud” 1964/1965, t. 50.
- Gardette P., *Atlas linguistique et ethnographique du Lyonnais*, t. 1-3, Lyon 1950-1956.
- Gilliéron J., *Études de Géographie linguistique d'après l'Atlas Linguistique de la France*, Paris 1912.
- Gunda B., *A Magyar Néprajzi Atlasz kérdése*, „Neprajzi Értesítő” 1939, t. 31.
- Haberlandt A., *Zur kartographischen Problematik Volkskundlicher Atlanten*, „Mitteilungen der Österreichischer Geographischen Gesellschaft” 1960, t. 102, nr 3.
- Haust J., *Atlas linguistique de la Wallonie. Tableau géographique des parlers de la Belgique romane*, Liège 1953.
- Hettner A., *Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden*, Breslau 1927.
- Hoppe D., [rec.] *Polski atlas etnograficzny, z. 1, red. J. Gajek*, „Zeitschrift für Ostforschung” 1966, t. 15, nr 4.
- Jaberg K., Jud J., *Atlas linguistique et ethnographique de l'Italie et de la Suisse méridionale*, t. 1-8, Zofingen 1928-1940.
- Kaiser K., *Atlas der Pommerschen Volkskunde*, Greiswald 1936.
- Krüger F., *Géographie des traditions populaires en France*, Mendoza 1950, *Cuadernos de Estudios Franceses*.
- Kulke E., *Die Laube als ostgermanisches Baumerkmal. Unter besonderer Berücksichtigung der Bauernhöfe an der unteren Oder*, München 1939.
- Kusznier P.I., *O Russkom istoriko-etnograficeskom atlasie*, „Kratkije Soobszczenija” 1955, t. 22.
- Labuda G., *Kilka uwag o zadaniach Polskiego Atlasu Etnograficznego*, „Lud” 1954, t. 41.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian. T. 1. Kultura materialna*, wyd. 2, Warszawa–Wrocław 1967.
- Moszyński K., *Niektóre przyczyny zróżnicowania kultury ludowej w Polsce*, „Lud Słowiański” 1938, t. 4.
- Moszyński K., *O sposobach badania kultury materialnej Prastłowian*, Wrocław 1962, *Biblioteka Etnografii Polskiej*, nr 6.
- Naulko W.I., [rec.] *Polskij etnograficznyj atlas*, „Narodna Tworcizist' ta Etnohrafija” 1966, nr 4.
- Nauton P., *Atlas linguistique et ethnographique du Massif Central*, t. 1-3, Paris 1957-1959.
- Österreichische Volkskundeatlas*, z. 1-2, red. E. Burgstaller, A. Helboka, Linz 1959, Wien 1965.
- Peesch R., [rec.] *Polski atlas etnograficzny. Hg. vom Inst. Hist. Kult. Mater.*, „Deutsches Jahrbuch für Volkskunde” 1961, t. 7.

- Pessler W., *Die geographische Methode in der Volkskunde*, „Anthropos” 1932, t. 27, nr 5-6.
- Pessler W., *Die geographische Methode in der Volkskunde Europas*, [w:] *Travaux du I Congres International*, Paris 1938.
- Pessler W., *Die kartographische Darstellung des Aussterbens von volkskundlichen Erscheinungen*, „Zeitschrift für Volkskunde” 1930, t. 40.
- Polski atlas etnograficzny*, z. 1, mapy nr 1-57, red. J. Gajek, Warszawa–Wrocław 1964.
- Polski atlas etnograficzny*, z. 2, mapy nr 58-129, red. J. Gajek, Warszawa–Wrocław 1965.
- Polski atlas etnograficzny*, z. 3, mapy nr 130-190, red. J. Gajek, Warszawa–Wrocław 1968.
- Polski atlas etnograficzny. Zeszyt próbny. Mapy 1-17*, red. J. Gajek, Wrocław 1958.
- Regionalny istoriko-etnograficzny atlas Ukrainy, Białorusi i Moldawii*, Prospekt, Kijew 1969.
- Röhr E., *Die Volkstumskarte. Voraussetzungen und Gestaltung*, Leipzig 1939.
- Russkije. Istoriko-etnograficznyj Atlas*, red. W.A. Aleksandrow, W.J. Kozłow, P.J. Kuszniier, M.G. Rabinowicz, Moskwa 1967.
- Schlenger H., *Methodische und technische Grundlagen des Atlas der deutschen Volkskunde*, Berlin 1934, *Deutsche Forschung*, nr 27.
- Schmidt J., *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*, Weimar 1875.
- Séguy J., *Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne*, t. 1-2, Paris 1954-1956.
- Weiss R., *Die Geographische Methode in der Volkskunde*, „Vox Romanica” 1936, t. 1.
- Weiss R., *Häuser und Landschaften der Schweiz*, Erlenbach–Zürich–Stuttgart 1959.
- Weiss R., [rec.] *Polski atlas etnograficzny. Hg. von der PAN unter redaktion von J. Gajek*, „Schweizerisches Archiv für Volkskunde” 1958, t. 54, nr 3-4.
- Weiss R., *Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen*, „Laos” 1951, t. 1.
- Weiss R., Geiger P., *Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde*, Basel 1950.
- Wiegelmann G., *Erste Ergebnisse der ADV – Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit*, „Vierteljahrsblätter der Mitteilungen des Instituts für Geschichte der Landeskunde des Rheinlandes” 1969, t. 33.
- Vallois H.V., [rec.] *Atlas ethnographique polonais*, „L’Anthropologie” 1965, t. 69, nr 5-6.
- Volkskunde-Atlas voor Nederland en Vlaams-België*, red. M. de Meyer, P.J. Meertens, O. Veltman, wyd. 3, Antwerp 1959-1968.

EDWARD PIETRASZEK

Kultura ludowa i robotnicza wobec współczesnej problematyki kultury

I. UWAGI WSTĘPNE

Przedstawione niżej rozważania są wynikiem refleksji związanych z badaniami autora nad kulturą robotniczą i ludową. Ich przedmiotem jest głównie próba ustalenia obecnego rozumienia pojęć kultury ludowej i kultury robotniczej jako przedmiotów zainteresowań badawczych etnografii i socjologii, a także skonfrontowania istotnych cech kultury ludowej i kultury masowej. Znaczenie tych zagadnień łączy się ze stosowaniem pojęcia kultury w najszerszym, antropologicznym rozumieniu, także w odniesieniu do społeczeństw współczesnych, o bardzo zróżnicowanej strukturze społecznej i narastającej roli przemysłu i miast. Problematyka badań nad kulturą należy do najbardziej złożonych, spornych¹, dlatego autor ogranicza się do próby ustalenia pewnych stanów faktycznych, nie unikając jednak przedstawiania propozycji, o ile wydają się one mieć poważniejsze uzasadnienie. Inspirację dla tych rozważań stanowiły studia

¹ Zwięzłą charakterystykę rozmaitych stanowisk w definiowaniu kultury przedstawił niedawno E. Mokrzycki, *Uwagi o pojęciu kultury*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 4(15). Warto przytoczyć następujące zdanie autora: „Termin ten jest zaopatrzonej w setki definicji, z których żadna nie zdobyła sobie szerszego uznania [...], [jednakże] ilość definicji towarzyszących temu pojęciu dałaby się częściowo zredukować. Definicje te są często komplementarne; często pozornie tylko odmienne” (s. 241-242).

K. Dobrowolskiego nad teorią kultury ludowej², w stosunku do których praca ta może uchodzić za skromny przyczynek.

II. KRYTERIA PODZIAŁU KULTURY

Panuje dość powszechna zgoda co do tego, że kultura nie istnieje poza zbiorowościami ludzkimi, że nosicielami kultury są grupy społeczne, a w sensie najogólniejszym – społeczeństwo. Mówi o tym wiele definicji kultury. Teoretycznie biorąc, można by dzielić kulturę na tyle odmian, ile można naliczyć grup społecznych, lecz tak daleko idący jej podział byłby na pewno nieprzydatny³. Przy dokonywaniu podziału kultury na podstawie jednej z definicji antropologicznych, ujmujących kulturę jako całokształt zobiektywizowanych zachowań i wytworów będących własnością jakiejś zbiorowości, pojawiają się trudności wynikające stąd, że w ramach współczesnych kultur narodowych, a nawet między nimi, dokonana się już daleko posunięta niwelacja dawnych, historycznie ukształtowanych różnic, wskutek czego zakres odrębnych treści zwęził się bardzo i nadal zwęża.

Biorąc za podstawę zróżnicowanie społeczne, można wyróżnić dwa zasadnicze, stosowane powszechnie kryteria podziału kultury. Pierwsze z nich to kryterium etniczne i związane z nim ściśle etnograficzne (np. kultura narodu, plemienia, lokalnej grupy etnograficznej). Drugie jest kryterium klasowe (np. kultura szlachecka, chłopska, burżuazyjna, klasy robotniczej), z którym łączy się kryterium zawodowe (np. kultura grupy górniczej). Z kryteriów tych najmniej wątpliwości budziło zawsze etniczne i jest ono stosowane we wszystkich naukach o kulturze. Kryterium klasowe również znalazło powszechne zastosowanie, czego dowodem jest wyróżnianie kultur związanych z różnymi klasami społecznymi, choć istnienie na przykład kultury robotniczej wzbudzało różne wątpliwości. Kryterium zawodowe stosowane bywa raczej tylko w etnografii (np. kultura pasterzy, rybaków; kultura górnicza była też badana głównie przez etnografów).

Do tej grupy kryteriów można zaliczyć też kryterium o umownej nazwie „kryterium instytucji” lub „organizacji społecznej”, które występuje na przykład przy wyróżnianiu kultury katolickiej, względnie kultury Kościoła katolickiego, kultury

² Por. *Etnografia Polska*, red. K. Dobrowolski, t. 1, Wrocław 1958; t. 5, Wrocław 1962; t. 8, Wrocław 1964.

³ Por. m.in. uwagi K. Moszyńskiego, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław–Kraków–Warszawa 1958, s. 12, *Biblioteka Etnografii Polskiej*, nr 3.

hanzeatyckiej itp. Kryterium środowiska występuje wtedy, gdy mówimy o kulturze środowiska miejskiego, artystycznego, szkolnego itp.

Oprócz zasady podziału opartej na zróżnicowaniu społecznym stosowane są podziały kultury według innych zasad. Powszechnie jest używane kryterium, które można nazwać kryterium czasu lub kryterium historycznym *sensu stricto*, które służy za podstawę wyróżniania epok rozwoju kultury (np. neolit, odrodzenie, oświecenie). Dość często jest stosowane kryterium przestrzeni, na podstawie którego wyróżnia się obszary o tej samej kulturze. Łączy się ono często z kryterium etnograficznym (np. kultura ludowa Wielkopolski, wschodniego Mazowsza). Przestrzenne zróżnicowanie kultury ma oczywiście podłoże historyczne. Swoistym kryterium historycznym jest kryterium ustroju społeczno-gospodarczego lub społeczno-politycznego (np. kultura kapitalistyczna, faszystowska, socjalistyczna). Niekiedy stosuje się kryteria złożone, jak przy wyróżnieniu kultury bizantyjskiej.

Odrębną grupę stanowią kryteria mówiące o sposobie powiązania kultury ze społeczeństwem. Najważniejsze z nich to chyba kryterium transmisji kulturowej albo środków przekazu kulturowego, oznaczające powiązanie danej kultury z pismem lub innymi środkami przekazu. Zgodnie z nim wyróżnia się kultury nieposługujące się pismem jako tzw. kultury tradycyjne, a także opartą na środkach masowego przekazu kulturę masową. Kultura przeciwstawna tradycyjnej jest definiowana różnie: jako kultura elitarna, wyższego rzędu itp. Kryterium dostępności pewnej kultury dla ogółu członków jakiejś szerszej grupy, zazwyczaj narodu, służy do wyróżniania kultury demokratycznej, powszechnej, masowej oraz elitarnej, arystokratycznej itp. Natomiast takie określenia, stosowane w odniesieniu do kultury, jak kultura wyższa, pospolita, wulgarna itp. wyrażają określone oceny stosowane wobec kultur wyodrębnionych na podstawie jednego z wymienionych wyżej kryteriów. Można by tu ewentualnie widzieć kryterium hierarchii kultury, wiążące się z kryterium podziału społecznego oraz dostępności.

Wszystkie wymienione wyżej kryteria wiążą się ściśle ze zróżnicowaniem społeczeństwa i jego historią, przeobrażeniami. Kultura występuje tu jako własność określonych zbiorowości społecznych. Inna grupa kryteriów dotyczy natomiast kultury jako swoistego, zobjektywizowanego wytworu społecznego, który można traktować niezależnie od jego twórców i nosicieli. W związku z tym kultura jest tu traktowana przede wszystkim jako układ wytworów i instytucji.

W ramach kultury jako całości związanej z określoną zbiorowością społeczną wyodrębnia się zatem pewne zespoły wytworów, instytucji i zachowań albo na zasadzie ich strukturalnego układu, albo na zasadzie funkcji, jaką pełnią one w całokształcie kultury lub określonego układu kulturowego. Mamy tu więc do czynienia z kryteriami struktury i funkcji. Stosownie do tego wyróżnia się kulturę materialną, duchową i społeczną, a także techniczną, artystyczną, religijną itp., oraz takie działy kultury, jak

literatura, malarstwo, budownictwo, magia, folklor, zwyczaje itp. Niezależnie od tych wszystkich podziałów stosowany jest także bardzo ogólny podział kultury na kulturę zachowań i kulturę wytworów. Socjologia zajmuje się głównie tą pierwszą, podczas gdy przedmiotem zainteresowań etnografii są głównie wytwory. Instytucje jako swoisty rodzaj wytworów są przedmiotem zainteresowań obu dyscyplin.

Traktując społeczeństwo jako podstawową czy najwyższą jednostkę odniesienia dla kultury, skłonni są niektórzy używać terminu „podkultura”, względnie „subkultura” dla oznaczenia mniejszych całości kulturowych, wyodrębnionych na podstawie jednego z wymienionych kryteriów, a zwłaszcza kryteriów związanych z podziałem społecznym. Zgodnie z tym kultura ludowa lub robotnicza byłaby podkulturą w odniesieniu do kultury narodowej, a kultura grupy zawodowej lub etnograficznej podkulturą w stosunku do kultury ludowej, względnie robotniczej itd.

III. ZAGADNIENIE UNIEZALEŻNIENIA I WYOBKOWYWANIA SIĘ WYTWORÓW KULTUROWYCH

Istnieje powszechna zgoda co do tego, że na kulturę składają się zobiektywizowane działania ludzkie i ich wytwory, których miejsce w życiu określonej zbiorowości jest uzależnione od społecznej akceptacji. Mechanizm tej akceptacji jest różnorodny i złożony. W zmiennej, zróżnicowanej w czasie i przestrzeni rzeczywistości kulturowej ulegają wymianie różne elementy tej rzeczywistości stosownie do zmieniających się potrzeb społecznych i możliwości twórczych. Zmianie musi ulegać w związku z tym społeczna akceptacja określonych elementów i układów, a w następstwie tego zmieniają się systemy wartości i ocen. Trwanie i zanikanie, żywotność i siła rozmaitych elementów i układów kulturowych nie są jednak w jednakim stopniu zależne od uświadomionej działalności ludzkiej, od takiego czy innego wyboru.

Rozważania K. Marksa dotyczące działalności ludzkiej i jej wytworów odnoszą się nie do czego innego, jak do kultury, chociaż nie używał on pojęcia „kultura”. Wśród tych rozważań problem uniezależniania się (obiektywizowania) i wyobcowywania (alienowania) wytworów człowieka jest jednym ze szczególnie doniosłych. „Konsolidowanie się naszego własnego wytworu w rzeczową nad nami władzę – która przerasta możliwości naszej kontroli, krzyżuje nasze oczekiwania, niweczy nasze rachuby – jest jednym z głównych momentów w dotychczasowym rozwoju historycznym”⁴. Gdy do

⁴ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] ciż, *Dzieła*. T. 3, red. S. Bergman, tłum. S. Filmus i in., Warszawa 1961, s. 35.

stwierdzenia tego wprowadzimy małe uzupełnienie: „wytworu kulturowego” (lub jeszcze lepiej: „wytworów kulturowych”), to nie zmienimy chyba w niczym jego sensu, a za to odkryjemy zaskakującą jego przydatność dla analizy zjawisk kulturowych.

W określonych warunkach niektóre wytwory kulturowe zaczynają więc funkcjonować w sposób samoistny, mniej lub bardziej niezależny od woli ich nosicieli. Zaczyna się rozgrywać proces, „który poprzez obiektywizację i reifikację działalności człowieka prowadzi – w określonych warunkach – do usamodzielnienia się twórców człowieka od swego twórcy, do autonomizacji ich funkcjonowania, która podporządkowuje człowieka rzeczom, do zjawiska *alienacji*”⁵. Idąc śladami swych wielkich poprzedników, rozpatrywał Marks działanie alienacji w dziedzinie ideologii, polityki, a także produkcji towarowej. Tutaj istnienie jej było szczególnie wyraziste, niewątpliwe i ważne. Ale na pewno w wielu innych dziedzinach kultury występuje zjawisko alienacji, choć w sposób mniej widoczny, z mniejszym nasileniem⁶. Zjawisko alienacji możemy dostrzec na przykład w przemożnym panowaniu określonego zwyczaju czy mody, a przesąd należałoby traktować jako wyalienowany element opinii społecznej narzucający pewnej zbiorowości określony sposób myślenia i postępowania wbrew jej potrzebom. Relikt kulturowy w swych rozmaitych postaciach jest także elementem kultury wyobcowanym, oderwanym od swych twórców i nosicieli. Można też zaryzykować twierdzenie, że siła autorytetu tradycji, która opiera się na absolutyzowaniu uznania jakichś wartości kulturowych, zaistniałego w określonych warunkach historycznych, tkwi również w pewnej mierze w zjawisku alienacji. Oparta o autorytet tradycji zasada działania, niezależna od konkretnych potrzeb społecznych, zmusza ludzi do wyrzeczenia się zamierzeń, dążeń nawet najbardziej dla życia istotnych. Alienacja ma więc swoisty wyraz w kulturze ludowej, tradycyjnej, niepozbawiona jest jej też kultura masowa.

Mechanizm wyobcowywania się wytworów kulturowych, z natury swej zobiektywizowanych i uniezależnionych od woli jednostek, ukazuje się jako zagadnienie o istotnym znaczeniu dla rozwiązywania tak ogólnych, jak i bardziej szczegółowych zagadnień dotyczących prawidłowości rozwoju kultury. A. Schaff udowadnia w cytowanym artykule, że zjawisko alienacji nie kończy się wraz ze społeczeństwem kapitalistycznym, jak dotychczas sądzono, dotyczy ono bowiem nie tylko ideologii i produkcji towarowej w tym ustroju. Jeśli przyjmiemy jako hipotezę, dość mocno narzucającą się, że jest ono właściwe w ogóle różnorodnym dziedzinom kultury, pogląd ten okaże się jak najbardziej logiczny.

⁵ A. Schaff, *Z problemów alienacji*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 4(15), s. 7.

⁶ Nie można chyba przyjąć za zasadę, że istnieje albo pełne wyobcowanie jakiegoś wytworu, albo żadne. Należałoby dlatego wyróżniać stopnie alienacji, choć brak jest tu oczywiście wyraźnego, obiektywnego miernika.

Rozważania dotyczące obiektywizacji i alienacji stanowić mogą także ważne narzędzie do rozstrzygnięcia względnie poprawnego ustawienia płaszczyzny sporów między zwolennikami ujmowania kultury jako nierozdzielnie związanej ze społeczeństwem a zwolennikami (nielicznymi wprawdzie) traktowania jej jako swoistej rzeczywistości, rozwijającej się zgodnie z sobie właściwymi prawami. Stoimy na stanowisku, że kultura nie jest i nigdy nie była bytem od ludzi i społeczeństw niezależnym. Wiele jej wytworów ulegało jednak i ulega prawu swoistego usamodzielniania się, odrywania, wyobcowywania od swoich twórców i nosicieli. Metafizyczne koncepcje kultury dostrzegały to zjawisko, lecz absolutyzując je, konstruowały dość dziwaczne poglądy i teorie kultury jako rozwijającej się według jej tylko właściwych praw, niezależnych od praw rozwoju społecznego i praw rządzących zachowaniem ludzkim. Tak nie jest, ale za mylne należy uznać też stanowisko skrajnie przeciwne. Wytwory kulturowe ulegają niekiedy wyobcowaniu, oderwaniu i choć prędy czy później zmieniają swą funkcję (stosownie do zmienionych potrzeb i warunków społecznych) albo giną, to nieraz bardzo długo one kierują poczynaniami ludzi, a nie ludzie nimi.

IV. HISTORYCZNA ZMIENNOŚĆ POJĘCIA KULTURY LUDOWEJ I KULTURY ROBOTNICZEJ

Poważniejsze próby określenia pojęcia kultury ludowej były podejmowane w polskiej literaturze naukowej dopiero w latach międzywojennych. Niektórzy etnografowie skłonni byli, jak dawniej, utożsamiać kulturę ludową z tradycyjną kulturą chłopską, podczas gdy inni dostrzegali różnicę między zakresami tych dwu pojęć. J.S. Bystron stwierdził w znanej definicji, że kultura ludowa stanowi zespół swoistych treści kulturowych opartych na tradycji, będących własnością warstwy chłopskiej, a także innych warstw czy klas społecznych⁷. Rozbieżności w poglądach na zakres kultury ludowej wynikły przede wszystkim na skutek głębokich przemian, jakim uległa kultura ludności wiejskiej, w której elementy tradycyjne ustępowały coraz bardziej miejsca elementom przejętym z kultury innych warstw oraz powszechnej kultury narodowej. W związku z tym F. Bujak zaproponował wyróżnienie kultury ludowej jako swoistego zespołu treści kulturowych, wytworzonych samodzielnie przez ludność chłopską, oraz kultury ludu jako całego zespołu kulturowego będącego własnością ludności chłopskiej,

⁷ J.S. Bystron, *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów 1926, s. 3-6.

a złożonego z kultury ludowej i różnych treści kultury powszechnej⁸. Podobne rozumienie pojęcia kultury ludowej wystąpiło współcześnie w ruchu chłopskim, ludowym. Była ona uważana za swoisty zespół wytworzonych przez lud wiejski wartości przede wszystkim duchowych, ideologicznych, przeciwstawianych wartościom kultury miejskiej, przemysłowej⁹.

Po 1945 roku nie dokonano zadowalających prób sprecyzowania pojęcia kultury ludowej. Etnografowie rozumieli na ogół przez nią chłopską kulturę tradycyjną oraz podobne, tradycyjne elementy w kulturze niektórych warstw społecznych (np. mieszkańców małych miasteczek). Coraz częściej w miejsce pojęcia kultury ludowej zjawiają się pojęcia bardziej szczegółowe, jak kultura ludności wiejskiej, ludności rzemieślniczej, kultura wsi, miasteczek itp.

Pojęcie kultury robotniczej zjawiało się w naszej nauce w latach międzywojennych. Na uwagę zasługuje wyróżnienie przez F. Grossa „samorodnej kultury proletariackiej” oraz „poziomu kulturalnego proletariatu”, które odpowiada wyróżnieniu przez F. Bujaka kultury ludowej i kultury ludu. Do kultury proletariackiej, względnie kultury robotniczej, zaliczył F. Gross życie organizacyjne i rodzinne robotników, formy współżycia i opieki, życie towarzyskie, swoisty sposób myślenia i wartościowania oraz cały folklor robotniczy¹⁰. S. Czarnowski widział swoistość i wielkość kultury robotniczej w uznaniu za wartości podstawowe użyteczności pracy ludzkiej, sprawiedliwości, braterstwa i godności człowieka¹¹. Nie podał niestety definicji tej kultury, nie nakreślił programu badań nad nią. Jego rozumienie kultury robotniczej jest w każdym razie bliskie pojęciu kultury proletariackiej Grossa.

Pojęcie kultury robotniczej dotąd również nie zostało sprecyzowane. W etnografii używa się go raczej w znaczeniu: kultura ludności robotniczej. Niektórzy z etnografów i socjologów przyjęli, że kultura ludności robotniczej, wywodzącej się w wielkiej części z ludności wiejskiej, jest częścią składową szeroko rozumianej – choć wciąż niezdefiniowanej dokładnie – kultury ludu pracującego.

⁸ F. Bujak, *Cechy polskiej kultury ludowej*, [w:] *Ideale kultury i prądy społeczne. Wypisy z dzieł myślicieli polskich XIX i XX wieku*, wybór i oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1933, s. 441.

⁹ Por. J.A. Król, *Drogowskazy na manowcach kultury ludowej*, Warszawa 1947.

¹⁰ F. Gross, *Proletariat i kultura. Warunki społeczne i gospodarcze kultury proletariatu*, Warszawa 1938, rozdz. III. Por. E. Pietraszek, *Problematyka kultury robotniczej a etnografia*, „Lud” 1965, t. 50(2), s. 590 i n.

¹¹ S. Czarnowski, *Powstawanie nowej kultury*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*. T. 1. *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 75-87.

V. TRUDNOŚCI DEFINIOWANIA KULTURY LUDOWEJ I ROBOTNICZEJ

Wyodrębnienie kultury ludowej zostało dokonane przede wszystkim na podstawie kryterium klasowego, ale także kryterium transmisji kulturowej. Dalsze podziały w ramach tej kultury opierają się na kryterium etnograficznym oraz zawodowym, niezależnie od podziału według kryterium struktury lub funkcji. Kultura ludowa, traktowana jako kultura tradycyjna, której nosicielami są prócz chłopów także inne klasy czy warstwy społeczne, nie ma dokładnie określonych nosicieli poza najogólniej określonym społeczeństwem narodowym.

Kulturę robotniczą wyodrębnia się wyłącznie na zasadzie kryterium klasowego, próby zaś wewnętrznego jej podziału opierają się głównie na kryterium zawodowym, a także terytorialnym. Oba te kryteria uzupełniają się w pewnych przypadkach, gdy na przykład mówimy o kulturze górników śląskich, łódzkich włóknarzy itp.

Pojęcie kultury ludowej akceptowane jest powszechnie jako adekwatne w odniesieniu do kultury dawnego ludu wiejskiego (i ewentualnie zbliżonych swym położeniem innych warstw społecznych) w rozumieniu: tradycyjna kultura ludowa lub tradycyjna kultura chłopska¹². Używanie tego pojęcia w znaczeniu „współczesna kultura ludowa” jest praktykowane rzadko, gdyż budzi różnorodne zastrzeżenia. Przede wszystkim pojęcie ludu traktowane jest już jako pojęcie historyczne, któremu współcześnie nie odpowiada żadna, wyraźnie oznaczona kategoria społeczna. Jeszcze pojęcie ludu pracującego można odnieść dla ustroju kapitalistycznego do ogółu chłopów, robotników, chałupników, drobnych rzemieślników, a nawet części pracowników umysłowych. W ustroju socjalistycznym prawie cały naród składa się już z fizycznych i umysłowych pracowników zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej, z masy drobnych i średnich rolników, drobnych rzemieślników, chałupników itd. W tej sytuacji następuje jakby utożsamienie ludu z narodem.

Tak więc pojęcie kultury ludowej w odniesieniu do ustroju feudalnego oznacza przede wszystkim kulturę chłopską, w ustroju kapitalistycznym obejmuje nadal głównie kulturę ludności wiejskiej (zarówno tradycyjną, jak i nowe jej treści), ale także – zdaniem niektórych – kulturę robotniczą, w odniesieniu zaś do ustroju socjalistycznego staje się kultura ludowa pojęciem dość nieokreślonym, a w każdym razie trudnym do zdefiniowania. Dlatego rozumie się niekiedy przez kulturę ludową zespół swobodnych treści „ludowych” (zgodnie z Bystroniem), a czasem traktuje się ją jako pewien

¹² Por. K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1, s. 20, *passim*.

typ kultury przeciwstawny kulturze masowej. Jaśniejsze wydają się natomiast pojęcia bardziej szczegółowe, jak kultura ludności wiejskiej lub rolniczej, kultura mieszkańców małych miast itp. Oznaczają one jednak u różnych autorów nie zawsze to samo, raz bowiem treści własne, swoiste dla danej kategorii społecznej, a raz cały posiadany przez nią zasób treści kulturowych.

Istnieje mimo to pewna możliwość utrzymania pojęcia kultury ludowej także dla aktualnej rzeczywistości, dla warunków społeczeństwa socjalistycznego. Mianem kultury ludowej można bowiem oznaczyć specyficzny zespół treści, który jest aktualnie własnością i wytworem ogółu ludzi pracy, całego narodu. Pojęcie to obejmowałoby całe życie codzienne, a więc sposoby zaspokajania potrzeb, organizację czasu, życie rodzinne, wychowanie i kształcenie dzieci w rodzinie, zwyczaje towarzyskie i sąsiedzkie, konsumpcję dóbr artystycznych, wciąż żywy folklor itp. To wszystko więc, na co składa się tzw. materialna treść prywatnego życia, szeroko pojęte zwyczaje i obyczaje oraz odpowiadające im poglądy, może być nazwane kulturą ludową. Innej nazwy na tę olbrzymią dziedzinę kultury najbliższej codziennemu życiu każdego człowieka, jak dotąd, nie ma. Stosowanie tu pojęcia kultury masowej, spotykane czasem w publicystyce, należy zdecydowanie odrzucić, ponieważ należy ono do innych treści.

Spór o zakres, a nawet o samo istnienie kultury robotniczej – lub u nas raczej milczenie wokół tego problemu – wskazuje m.in. na współczesne trudności wyodrębniania kultur, i to nawet według kryterium tak ogólnego i obiektywnego jak kryterium klasowe. W szczególności niejasna jest relacja pojęć kultury robotniczej, kultury klasy robotniczej, kultury ludności robotniczej i kultury robotników, a także kultur różnych kategorii klasy robotniczej. Posługując się rozróżnieniem użytym przez Bujaka i Grossa, należałoby przyjąć, że kultura ludności robotniczej powinna oznaczać cały zasób treści kulturowych będących w jakikolwiek sposób własnością robotników i ich (bliższych) rodzin. W tym znaczeniu pojęcie to bywa na ogół stosowane w etnografii, a także w socjologii. Kultura robotników, pojęcie rzadko używane, powinno by oznaczać tylko kulturę samych robotników, bez ich rodzin, a więc kulturę związaną wyraźnie ze środowiskiem zawodowym robotników.

Niejednoznacznie bywa używane pojęcie kultury klasy robotniczej, ponieważ bywa czasem rozumiane jako synonim kultury ludności robotniczej (w podanym wyżej znaczeniu), a czasem tylko jako zespół treści wytworzonych przez tę klasę i tej klasie właściwych. W tym drugim znaczeniu pojęcie to odpowiadałoby jednemu ze znaczeń pojęcia kultury robotniczej. To ostatnie bywa rozumiane i w powyższym znaczeniu, i w znaczeniu jeszcze węższym na oznaczenie wytworzonych przez klasę robotniczą humanistycznych wartości kulturowych wyższego rzędu, a także swoistych dla klasy robotniczej treści ideologicznych i etycznych, jak to rozumiał Czarnowski.

Wokół tego ostatniego rozumienia kultury robotniczej narosło chyba najwięcej sporów i nieporozumień¹³. Z nim wiążą się też wszystkie „wizyjne” koncepcje kultury robotniczej. Ideolodzy burżuazyjni uważali ją albo za zlepek odpadów z kultur narodowych (kultury wyższej i ludowej), w pewnym okresie nawet za swoistą tandetę kulturową, albo wręcz negowali jej istnienie, uważając, że klasa robotnicza nie wytworzyła żadnych trwałych wartości kulturowych. Nawet obecnie, w warunkach socjalistycznych, zdarza się spotkać twierdzenia, iż klasa robotnicza przyczyniła się tylko do wytworzenia pewnych treści ideologicznych i etycznych, dlatego nie można mówić o kulturze robotniczej jako spójnej całości.

W środowiskach robotniczych, socjalistycznych, powstało kilka różnych koncepcji kultury robotniczej. Niektóre z nich, zwłaszcza ugruntowane w krajach anglosaskich, stanowiły odbicie idei właściwych kulturze kapitalistycznej. Reprezentowana na terenie polskim m.in. przez Grossa i Czapińskiego koncepcja kultury robotniczej widziała w niej kulturę o swoistych wartościach, choć zależną od wyższej kultury narodowej. Wreszcie niektórzy politycy i publicyści, a nawet uczeni, utożsamiają w ustroju socjalistycznym kulturę robotniczą z kulturą socjalistyczną, wychodząc z założenia, iż w ustroju, w którym hegemonem jest klasa robotnicza, kultura tej klasy decyduje o charakterze kultury narodowej.

Wydaje się, że pojęcie kultury robotniczej powinno być używane sensownie na oznaczenie tych treści, które są swoiste (choć niekoniecznie wyłączne) dla klasy robotniczej, względnie ludności robotniczej. Byłoby to chyba najbardziej zgodne z antropologicznym rozumieniem kultury i uznaniem oczywistego faktu istnienia klasy robotniczej, żyjącej w swoistych warunkach. Tak określona kultura robotnicza może być uznana za część składową współczesnej kultury ludowej. Ideologia klasy robotniczej, socjalizm naukowy, nie może do niej należeć, lecz tylko odbicie tej ideologii w świadomości robotników lub ogółu ludności robotniczej.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na problem stosunku kultury ludowej i robotniczej do kultury narodowej. Większość używanych definicji ujmuje kulturę narodową szeroko, włączając do niej wszystkie dziedziny życia określonego narodu. W tym duchu utrzymana jest m.in. definicja sformułowana przez S. Kutrzebę: „Przez cywilizację (kulturę) pewnego narodu rozumiemy ogół cech swoistych całego jego życia – tak duchowego, jak materialnego”, zarówno sztukę, jak obyczaje, życie religijne, gospodarkę

¹³ Wspomina o tym problemie zwięźle Z. Bauman, *Metodologiczne zagadnienia badań nad kulturą robotniczą*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 1(12), s. 26-28. Artykuł ten zawiera szereg pierwszorzędnych uwag i propozycji dotyczących zwłaszcza aktualnych potrzeb badawczych w zakresie kultury robotniczej.

itd.¹⁴ Za podobnie szerokim ujmowaniem kultury (również narodowej) wypowiedział się B. Suchodolski: „Musimy pojmować kulturę tak, aby obejmowała ona całe nasze życie”¹⁵. W takim ujęciu kultura ludowa i kultura robotnicza byłyby integralną częścią kultury narodowej. Niektóre dawniejsze definicje kultury narodowej ujmowały ją natomiast jako zespół wartości wyższego rzędu, głównie duchowych, których nosicielami, a zwłaszcza twórcami, są tylko nieliczni przedstawiciele danego narodu. W takim ujęciu kultura ludowa, a także robotnicza, jest przeciwstawna kulturze narodowej jako kulturze elitarnej, związanej z klasami panującymi oraz inteligencją. Dla nas uzasadnione jest oczywiście tylko to pierwsze ujęcie stosunku kultury ludowej i robotniczej do kultury narodowej, w którym obie występują jako jej części składowe.

VI. GRUPA ZAWODOWA JAKO NOSICIEL KULTURY¹⁶

Możliwość wydzielenia w ramach kultury robotniczej kultur (podkultur) poszczególnych grup zawodowych wydaje się dość ograniczona, choć możliwa, a nawet w niektórych przypadkach konieczna. Możliwość ta istnieje przede wszystkim w odniesieniu do tradycyjnej kultury robotniczej i do tych grup zawodowych, które dadzą się wyodrębnić również jako grupy terytorialne, przeważające ilościowo na pewnych obszarach. Taką grupę stanowili – i gdzieś tam jeszcze stanowią – przede wszystkim górnicy

¹⁴ S. Kutrzeba, *Cywilizacja polska jako typ historyczny*, [w:] *Kultura i cywilizacja. Praca zbiorowa*, Lublin 1937, s. 330, *Biblioteka Książki Chrześcijańskiej*, t. 5, *Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej*, t. 31, *Uniwersyteckie Wykłady Dla Duchowieństwa*, t. 2.

¹⁵ B. Suchodolski, *Uspołecznienie kultury*, Warszawa 1947, s. 59, *Biblioteka Kultury*, t. 2.

¹⁶ Wyraźne rozróżnianie pojęć nosiciela i odbiorcy kultury wydaje się bardzo użyteczne i potrzebne. Różnica między nimi wyczuwana jest intuicyjnie, choć czasem bywają one niesłusznie używane zamiennie jako synonimy. Nosiciel to człowiek związany z daną kulturą w sposób istotny, całym swym życiem, to członek grupy społecznej, która tę kulturę kształtuje. W tym znaczeniu chłop występuje jako nosiciel kultury ludowej (tradycyjnej), a Polak jako nosiciel kultury polskiej. Odbiorca jakiejś kultury nie jest z nią bezpośrednio związany, uzależniony, gdyż „odbierana” kultura znajduje się jakby na zewnątrz od niego. W takim znaczeniu mówimy o odbiorcach kultury masowej, których ogólnie nie potrafimy określić żadną wspólną nazwą, tak jak nazywamy nosicieli określonej kultury. Odbiorcą określonej kultury narodowej może być nosiciel innej kultury, np. Polak jako nosiciel kultury polskiej może być odbiorcą kultury francuskiej, greckiej itp. Obydwa te terminy możemy stosować zarówno do jednostek, jak i grup społecznych. Ogół odbiorców kultury masowej może być nazywany „publicznością kultury masowej”, jak to czyni A. Kłoskowska (*Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. 97). Analogiczne określenie „publiczność kultury ludowej” brzmiałoby wręcz niedorzecznie.

w polskim Zagłębiu Węglowym (Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie i Zagłębie Krakowskie), a także w rejonie Olkusza i Krosna (górnicy naftowi). Można do takich grup zaliczyć włóknarzy z Łodzi i okolicznych miejscowości. Poza tym mielibyśmy rozproszone grupy robotników związanych z dominującymi w pewnych rejonach gałęziami przemysłu, jak robotnicy przemysłu cementowego w rejonie Chełma i Wierzbicy, robotnicy przemysłu metalowego w rejonie Stalowej Woli, Mielca czy Starachowic itp. lub wreszcie robotnicy kombinatu hutniczego im. Lenina, zamieszkali zwartą masą w Nowej Hucie.

Pojęcie zawodu musi być w tym wypadku stosowane najbardziej szeroko jako oznaczające ogół pracowników związanych z pewną gałęzią przemysłu lub innym działem gospodarki narodowej (np. kolejarze). Jest sprawą dyskusyjną, czy uwzględnienie zawodów wyspecjalizowanych nie mogłoby być uwzględnione w odniesieniu do zawodów bardzo swoistych, jak niektóre tradycyjne rzemiosła, rybacy morscy itp.

Odrębność kulturowa grupy zawodowej jest inna niż odrębność grupy etnicznej czy klasowej, która obejmuje wszystkich, zarówno dorosłych, jak i dzieci, czynnych zawodowo i niezwiązanych z żadnym zawodem. Grupa zawodowa obejmuje w zasadzie tylko tych, którzy pracują czynnie w określonym zawodzie, a więc nie obejmuje biernych zawodowo członków rodzin. Tylko w tych przypadkach, gdzie cała rodzina jest związana z pracą, z określonego rodzaju zawodem, nie występuje takie zróżnicowanie środowiska kulturowego na zawodowe i rodzinne. Jedność tych dwóch środowisk występowała i występuje najpełniej w życiu chłopów-rolników oraz niektórych kategorii rzemieślników i chałupników.

W grupach zawodowych związanych z klasą robotniczą nie istniała raczej nigdzie i nie istnieje jedność środowiska zawodowego i rodzinnego. Nawet górnicy, którzy stanowią jeden z najstarszych zawodów i zamieszkują w zwartej masie pewne terytoria i całe osiedla, nie stanowili grupy, w której zawód górniczy wyznaczałby istotnie odrębność kultury nie tylko samych górników, lecz i ich rodzin. Odrębność grupy górniczej uwidaczniała się niejednokrotnie w odrębności zamieszkania w osobnych osiedlach, w świadomości powiązania ze wspólnym warształem pracy i wspólnym losem ogółu mężczyzn i części kobiet zamieszkujących dane osiedle czy okolicę, świadomości dzielonej przez ich rodziny, ale nie pociągała za sobą odmierności innych dziedzin kultury. Mieszkanie, pożywienie, ubranie, zwyczaje rodzinne i towarzyskie, nawet światopogląd i udział w życiu politycznym nie wyróżniały zazwyczaj rodzin górniczych w niczym istotnym od rodzin innych kategorii robotniczych, żyjących na tym terenie, a zwłaszcza reprezentujących ten sam poziom warunków materialnych. Jeśli istniała czy istnieje nadal świadomość odrębności grupowej górników, hutników, kolejarzy itd., która mogła powodować wytwarzanie się podobnej świadomości u członków rodzin (zwłaszcza w warunkach zamieszkania w zwartej masie), to jest rzeczą mocno

dyskusyjną mówienie o wyraźnej odrębności kulturowej. Dające się stwierdzić różnice wyrażają się raczej w różnym nasyceniu kultury różnych grup zawodowych wspólnymi im treściami aniżeli istnieniem odrębnych, swoistych treści kulturowych. Jeżeli chodzi o górników, to przede wszystkim bogaty folklor, związany zwłaszcza z demonologią górniczą, kultywowany przez samych górników, jak i przez członków ich rodzin, był niegdyś najbardziej widoczną, wspólną własnością kulturową robotników kopalń i ich rodzin, wyróżniając ich razem od innych, szeroko rozumianych grup zawodowych¹⁷.

VII. KULTURA MASOWA JAKO ELEMENT KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Pojęcie kultury masowej nie zostało dotąd jednoznacznie określone¹⁸. Dla wielu jest ono pojęciem popularnym, obiegowym, ujmowanym raczej intuicyjnie, lecz dlatego też niejasnym, prowadzącym do nieporozumień. Można wyróżnić mniej więcej trzy–cztery jego znaczenia. Jedno z nich oznacza te treści, które są rozpowszechniane za pomocą środków komunikacji masowej w ramach współczesnej cywilizacji. Zbliżone do niego jest rozumienie kultury masowej jako obejmującej w przybliżeniu całą współczesną kulturę duchową dostępną dla wszystkich. Według innej koncepcji na kulturę masową składają się dobra kulturowe ogólnie dostępne w ramach wykorzystania czasu wolnego od pracy i innych obowiązków, a więc służące głównie potrzebom szeroko rozumianej rozrywki. To ujęcie jest chyba najbardziej popularne. Odmienne jest rozumienie kultury masowej jako kultury, której konsumentami, a częściowo także twórcami, są tzw. masy, przeciwstawiane elicie intelektualnej, względnie kulturalnej. W tym ujęciu bywa ona też nazywana kulturą mas lub kulturą społeczeństwa masowego. Jest to stanowisko najmniej uzasadnione i przydatne, dlatego nie będzie przez nas dalej brane pod uwagę. Każde z wymienionych wyróżnień kultury masowej jest oparte na innych kryteriach, a mianowicie transmisji i dostępności, funkcji oraz podziale społecznym.

Cechą wspólną tych wszystkich ujęć kultury masowej jest to, że włączają do jej zakresu niemal wyłącznie pewne wartości duchowe, natomiast pomijają w zasadzie całą dziedzinę kultury materialnej (o ile nie wiąże się ona ściśle ze sztuką) i chyba większą część społecznej. Z tego też powodu wszelkie porównania przeprowadzane między kulturą ludową a masową muszą się ograniczać tylko do niektórych dziedzin

¹⁷ Por. J. Ligęza, E. Pietraszek, M. Żywirska, [rec.] *Zarys kultury górniczej*, Józef Ligęza, Maria Żywirska, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1964, „Etnografia Polska” 1966, t. 10.

¹⁸ Por. Kłoskowska, dz. cyt., s. 94, *passim*.

kultury duchowej i społecznej. Inaczej przy tym wypadnie porównanie kultury ludowej z kulturą masową rozumianą jako cała współczesna kultura (głównie duchowa) dostępna dla wszystkich, a inaczej z ujmowaną jako zespół treści o charakterze głównie rozrywkowym i informacyjnym (przez działanie prasy, radia itp.). Inna wspólna cecha wspomnianych ujęć kultury masowej polega na ścisłym powiązaniu jej z działaniem masowych środków komunikowania, dzięki którym kulturę tę cechują właśnie masowość i standaryzacja.

Masowość i standaryzacja to w ogóle zjawiska nierozłącznie związane z kulturą współczesną (rozumianą jako kultura współczesnych społeczeństw o wysokim rozwoju techniczno-przemysłowym i urbanizacyjnym), w stosunku do której pozycja kultury masowej pozostaje tak nieokreślona. Rozumiana szeroko, antropologicznie kultura współczesna wykazuje daleko idącą masowość i standaryzację wytworów we wszystkich niemal dziedzinach, głównie dzięki rozwojowi produkcji przemysłowej, wytwarzającej dobra materialne i rozpowszechniającej dobra duchowe. Dlatego w najszerszym tego słowa znaczeniu kultura współczesna jest masowa, lecz określenia tego nie można stosować do niej jako najbliższego; nie wszystko jest w niej zresztą masowe i standardowe.

Niektórzy teoretycy dzielą kulturę współczesną na trzy działy: elitarną, masową i ludową. Podział ten może być trochę uzasadniony w ramach kultury duchowej, ale właściwie nie wyczerpuje i jej zakresu. Nieuzasadnione zwłaszcza wydaje się włączanie w tym przypadku do kultury masowej złożonego zespołu zjawisk związanych z oświatą, wychowaniem i przygotowaniem zawodowym, uczestnictwem w życiu politycznym itp. Dla oznaczenia wszystkich ogólnie dostępnych dóbr duchowych i społecznych, właściwych społeczeństwom wysoko rozwiniętym, J.J. Wiatr zaproponował wprowadzenie terminu „kultura demokratyczna”¹⁹, gdyż m.in. termin „masowa” implikuje równocześnie często pejoratywną ocenę.

Wydaje się, że najwłaściwsze byłoby ujmowanie kultury masowej w najwęższym z podanych wyżej znaczeń, zgodnie z którym obejmowałaby ona głównie treści rozrywkowe i informacyjne wytwarzane w stosunkowo nielicznych, wyspecjalizowanych ośrodkach i przekazywane za pomocą środków masowego przekazu (prasa, radio, TV, film, wydawnictwa masowe) dla bliżej nieokreślonego anonimowego „masowego” odbiorcy. Ta kultura nie ma swych wyraźnie określonych nosicieli, lecz pewną liczbę twórców, propagatorów itp., którzy są powiązani z nią raczej jednostronnie, zawodowo²⁰.

¹⁹ J.J. Wiatr, *Kultura „masowa” czy demokratyczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1963, t. 7, nr 2.

²⁰ Podobny, choć nieco szerszy zakres tego pojęcia przyjmuje A. Kłosowska w przytoczonej rozprawie.

Można także wysunąć propozycję, aby na oznaczenie całej, ogólnie dostępnej kultury, zarówno duchowej, jak i materialnej i społecznej, wprowadzić termin „kultura powszechna”, nieobarczony raczej wieloznacznością i dość adekwatny dla proponowanego zakresu treści. Jej częścią składową byłaby kultura masowa. Całą kulturę współczesną można by wtedy ująć w trzy wielkie działy: kulturę elitarną, obejmującą zwłaszcza działalność tzw. środowisk twórczych i ich dzieła, kulturę powszechną (ze stanowiącą jej integralną część kulturą masową) oraz kulturę ludową w znaczeniu podanym w poprzednim fragmencie tych rozważań.

VIII. PRZECIWKAWNOŚĆ KULTURY LUDOWEJ I KULTURY MASOWEJ

Jako przeciwstawna kulturze ludowej wymieniana jest w odniesieniu do ustroju feudalnego głównie kultura szlachecka, w odniesieniu do ustroju kapitalistycznego kultura miejska, przemysłowa, a w obu tych formacjach kultura narodowa jako kultura wyższa. Obecnie, w ustroju socjalistycznym u nas, a kapitalistycznym na Zachodzie, przeciwstawiana bywa też kulturze ludowej kultura masowa. Warto podkreślić, że obie te przeciwstawiane sobie kultury bywają rozumiane i jako własność określonych zbiorowości społecznych (lud – masy), i jako swoiste zespoły treści.

Tradycyjna kultura ludowa rozpadła się w ciągu XIX i XX stulecia przede wszystkim pod wpływem czynników działających od zewnątrz. Podstawowym warunkiem było tu stopniowe usunięcie barier klasowych, a następnie rozwój rynku towarowego i rynku pracy, impakt wyrobów fabrycznych, wzrost ruchliwości społecznej oraz rozwój nauczania powszechnego i oświaty. Najpóźniej na przemianach tych zaznaczył się wpływ treści związanych z kulturą masową (w jej węższym znaczeniu). Jak wiadomo, prawie wszędzie ginąć zaczął najpierw strój ludowy (zwłaszcza męski), potem zaczęły zanikać tradycyjne, przestarzałe umiejętności związane z gospodarką, jak też przekonania i praktyki magiczne, wolniej zmieniał się – zwłaszcza z powodu trudności materialnych – wygląd domów i ich wnętrz, jeszcze wolniej ulegały redukcji niektóre zwyczaje rodzinne i doroczne itd. Aby się wydostać z nędzy i poniżenia społecznego, aby choć trochę ułatwić sobie trudne życie, przyjmowali chłopci bez większych oporów (zwłaszcza młodszy) dobra kultury miejskiej, a wytwory kultury własnej zaczęły deprecjonować. Próby powstrzymania tego procesu, podejmowane przez ideologów agraryzmu czy folkloryzmu wbrew potrzebom ogółu chłopów, mogły mieć tylko częściowe powodzenie (np. we wtórnym rozwoju niektórych dziedzin sztuki ludowej).

Kultura masowa, rozumiana jako zbiór treści kulturowych przekazywanych za pomocą środków masowej komunikacji, zaczęła oddziaływać na wieś późno, na większą

skąłę dopiero od kilkunastu lat. Wypowiadany jest pogląd, że to kulturze masowej należy zawdzięczać zanik tych form kultury ludowej, które stanowiły o spontaniczności, aktywności uczestniczenia w niej. Ale właściwe tradycyjnej kulturze ludowej zwyczaje uległy daleko idącej redukcji przede wszystkim na skutek zmian w organizacji pracy i w ogóle w wykorzystaniu czasu oraz zmian w zakresie uznawanych wartości pod wpływem przejmowania szeregu obcych wytworów materialnych i powstania nowych instytucji regulujących życie społeczności wiejskiej.

Jednym ze szczególnie rozpowszechnionych poglądów dotyczących kultury masowej jest przypisywanie jej tego, iż narzuca ona wyłącznie bierną postawę jej odbiorcom. Stereotypowi temu odpowiada stereotyp o aktywnym uczestniczeniu w dawnej kulturze ludowej. Tymczasem w kulturze tradycyjnej, opartej na sile autorytetu, w której nonkonformizm był niedopuszczalny i programowo zwalczany, jednostka musiała zachować głównie postawę bierną, odtwórczą, a nie twórczą, gdyż nie mogła dowolnie wybierać, a tym bardziej tworzyć treści kultury swojej grupy. Różnica tymczasem polega na odmiennej sytuacji jednostki w obu omawianych przypadkach, a mianowicie sytuacji odbiorcy, jeśli chodzi o kulturę masową, i sytuacji nosiciela, gdy chodzi o kulturę ludową. Rola nosiciela kultury może być w pewnych przypadkach równie, a nawet bardziej bierna niż rola odbiorcy.

W związku z tym pozostaje pogląd przypisujący kulturze masowej szablonowość, operowanie narzuconymi odbiorcy stereotypami i przeciwstawiający jej różnorodność i swobodę tworzenia właściwą jakoby dawnej kulturze ludowej. Tymczasem w tradycyjnej kulturze ludowej istniało poważne, regionalne zróżnicowanie form wytworów i zinstytucjonalizowanych zachowań. Treści natomiast różnych regionalnych „podkultur” były do siebie bardzo podobne, jeśli porównać grupy o zbliżonych warunkach bytu. Różne mogły być formy domów, strojów, obrzędów, ale odrębnych treści, różniących jedne grupy etnograficzne od innych, było niewiele. W ramach określonej „podkultury” obowiązywało ściśle stosowanie się do przyjętych przez grupę wzorów, obowiązywało odtwarzanie dość nielicznych i wolno zmieniających się schematów²¹. Cechował tę kulturę konserwatyzm utrzymujący m.in. dyskryminację kulturową wiejskiego proletariatu. Stosunkowo duże zróżnicowanie treści i swoboda twórczości pojawiły się w kulturze ludowej już w okresie ostatecznego załamania się kultury tradycyjnej pod niewątpliwym wpływem upowszechnienia kultury (tj. impaktu kultury powszechnej) i załamania się starych autorytetów.

Uczestniczenie w tradycyjnej kulturze ludowej polegało na wykonywaniu zadań wyznaczonych przez zajmowaną pozycję społeczną czy występowaniu w ściśle określonej

²¹ Por. K. Dobrowolski, dz. cyt., zwłaszcza s. 35-38.

dla danych okoliczności roli. Grupa jako nosiciel określonej podkultury ludowej była równocześnie egzekutorem sankcji wymierzanych jej opornym członkom. Natomiast za kulturą masową nie kryje się podobny nacisk grupy. Nieprzyjęcie określonych treści, lansowanych przez środki masowego przekazu (np. niekorzystanie z telewizji, nienaganianie się do wymogów mody itp.), nie stwarza samo przez się sytuacji konfliktowych dla jednostki. Treści kultury ludowej musiało się uznawać lub przynajmniej uznawać należało, podczas gdy treści kultury masowej uznawać, przeżywać można lub wypada.

Siły oddziaływania kultury masowej upatrują niektórzy nawet w samym technicznym charakterze środków masowej komunikacji²². Na skutek tego ma działać jakieś przemożne, powszechne prawo naśladownictwa czy owczego pędu. Prawdziwość, a raczej nieprawdziwość takiego poglądu, można sprawdzić na podstawie badań empirycznych. Jego wątpliwość ukazuje się też wyraźnie w konfrontacji z koncepcją kultury jako instrumentalnego aparatu służącego do zaspokajania potrzeb. Nie ma, jak na razie, dowodów na to, by sam wpływ środków masowego przekazu miał powodować rozwijanie się wszędzie – w tym także na wsi – stylu życia właściwego wielkim miastom opanowanym przez kulturę masową. Jeśli to kiedyś nastąpi, to chyba tylko w wyniku daleko idącej przebudowy stosunków społecznych i materialnych warunków życia, a nie samego wpływu środków masowej komunikacji.

Uczestniczenie w kulturze ludowej, tradycyjnej polegało przede wszystkim na uczestniczeniu w pracy i wypełnianiu codziennych obowiązków, o czym zdają się całkowicie zapominać niektórzy z wypowiadających się na ten temat. Natomiast uczestniczenie w kulturze masowej nie łączy się z pracą rozumianą jako praca zawodowa, stanowiąca źródło utrzymania. Kultura masowa to przede wszystkim kultura wolnego czasu, odpoczynku, rozrywki. Ta dziedzina zaś w kulturze ludowej zajmowała zawsze miejsce marginalne, jeśli nie liczyć świąt i uroczystości. Obejmując tylko fragment współczesnej kultury i zaspokajając dość niewielką, choć istotną część ludzkich potrzeb, nie może być kultura masowa traktowana jako następczyni kultury ludowej (*sc.* tradycyjnej), która obejmowała niemal całość życia. Treści kultury masowej zajmują głównie miejsce niektórych dawnych form spędzania wolnego czasu w ramach tradycyjnej kultury ludowej. Poza tym kultura masowa zastąpiła w poważnym stopniu takie treści dawnej kultury ludowej jak opowiadania, legendy, pouczenia moralne, pieśni, obrzędy widowiskowe itp., służące nie tylko potrzebom rozrywki, ale też potrzebom uzyskiwania odpowiedzi na problemy, jakie stawia życie, oraz potrzebom uczestniczenia w życiu zbiorowym.

²² Por. m.in. S. Żółkiewski, *O kulturze Polski Ludowej*, Warszawa 1964, s. 74, *Studia o Polsce Współczesnej*.

Jeśli chodzi o środki transmisji kulturowej, to najgłębsza różnica między kulturą ludową (zwłaszcza tradycyjną) a masową polega na tym, że w tej pierwszej dorobek kulturowy jest przekazywany prawie wyłącznie drogą styczności bezpośrednich, podczas gdy w kulturze masowej przede wszystkim, choć nie wyłącznie, drogą styczności pośrednich, przy użyciu specjalnych urządzeń technicznych.

Słowo mówione i pokaz, które odgrywały rolę nie tylko najważniejszych, ale wręcz jedynych środków transmisji w kulturze tradycyjnej, zyskały poważnie na znaczeniu także w kulturze masowej w związku z rozwojem radia, filmu i zwłaszcza telewizji. Ale fakt, że w kulturze masowej słowo mówione i pokaz dochodzą do odbiorcy przeważnie bez kontaktu z osobą – i z instytucją! – przekazującą je, uwalnia odbiorcę od bezpośrednich następstw określonego ustosunkowania się do odbieranych treści, od możliwości starcia, narażenia się lub pozyskania przychylności ze strony nadawcy. Sprzyja to zachowaniu niezależności oceny i postępowania jednostki. Tutaj właśnie tkwi jedno ze źródeł ucieczki ze środowiska wiejskiego do dającego większą swobodę większego miasta.

Tradycyjna kultura ludowa była zachowywana i odtwarzana przede wszystkim dzięki praktykowaniu jej i pamięci jej nosicieli, dlatego to m.in. zasób jej treści był stosunkowo skromny. Ginęła w niej dość szybko pamięć wydarzeń jednostkowych, utrzymywała się natomiast pamięć dawno wypracowanych i praktykowanych zasad postępowania. W miarę redukcji treści tradycyjnych w kulturze ludowej pod wpływem działania kultury powszechnej, w tym masowej, zasób treści składających się na kulturę ludową ulegał coraz częstszemu odnawianiu. Słabła przy tym coraz bardziej właściwa nosicielom kultury tradycyjnej programowa nieufność wobec wszystkiego, co nowe. Niemniej jednak wszystkie ważniejsze nowe treści muszą przejść próbę konfrontacji z potrzebami życia, zanim wejdą w skład kultury ludowej współczesnej. O ile bowiem kultura masowa gotowa jest wytworzyć i upowszechnić każdą nowość, to kultura ludowa pozostała nadal zachowawcza.

Kultura składa się z zachowań, wytworów (materialnych i niematerialnych) oraz instytucji we właściwym tego słowa znaczeniu. W kulturze ludowej niegdyś wszystkie te 3 dziedziny były tworzone i przekazywane przez jej nosicieli. Stopniowo coraz większej redukcji ulegał zasób własnych wytworów i instytucji, zastępowany przez wytwory pochodzenia miejskiego, przemysłowego oraz przez instytucje ustanawiane przez państwo i organizacje powszechne (jak to widać zwłaszcza na przykładzie instytucji pomocy wzajemnej czy instytucji nauczania). Dziedzina zachowań związanych z codziennością, chociaż uległa przekształceniom pod wpływem nowych potrzeb i nacisków, pozostała nadal dziedziną kształtowaną przez ludzi w toku codziennych doświadczeń. Na kulturę ludową, przyjmując wymieniony wyżej zakres współczesnej kultury ludowej, składałyby się dziś więc przede wszystkim zachowania, a w znacznie mniejszym stopniu niż dawniej samorodne wytwory i instytucje. Wytwory materialne

dawnej, tradycyjnej kultury ludowej wypierane są coraz bardziej także ze wsi, a resztki ich znajdują schronienie w muzeach etnograficznych. Problematyka zachowań (także w ramach instytucji powszechnych) wysuwać się będzie chyba coraz bardziej na czoło także w etnograficznych badaniach nad współczesną kulturą ludową.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Metodologiczne zagadnienia badań nad kulturą robotniczą*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 1(12).
- Bujak F., *Cechy polskiej kultury ludowej*, [w:] *Ideale kultury i prądy społeczne. Wypisy z dzieł myślicieli polskich XIX i XX wieku*, wybór i oprac. B. Suchodolski, Warszawa 1933.
- Bystron J.S., *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów 1926.
- Czarnowski S., *Powstawanie nowej kultury*, [w:] S. Czarnowski, *Dzieła*. T. 1. *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956.
- Dobrowolski K., *Chłopska kultura tradycyjna. Próba teoretycznego zarysu na podstawie materiałów źródłowych XIX i XX w. z południowej Małopolski*, „Etnografia Polska” 1958, t. 1.
- Etnografia polska*, red. K. Dobrowolski, t. 1, Wrocław 1958; t. 5, Wrocław 1962; t. 8, Wrocław 1964.
- Gross F., *Proletariat i kultura. Warunki społeczne i gospodarcze kultury proletariatu*, Warszawa 1938.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964.
- Król J.A., *Drogowskazy na manowcach kultury ludowej*, Warszawa 1947.
- Kutrzeba S., *Cywilizacja polska jako typ historyczny*, [w:] *Kultura i cywilizacja. Praca zbiorowa*, Lublin 1937, *Biblioteka Książki Chrześcijańskiej*, t. 5, Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, t. 31, *Uniwersyteckie Wykłady Dla Duchowieństwa*, t. 2.
- Ligęza J., Pietraszek E., Żywirska M., [rec.] *Zarys kultury górniczej*, Józef Ligęza, Maria Żywirska, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1964, „Etnografia Polska” 1966, t. 10.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, [w:] K. Marks, E. Engels, *Dzieła*. T. 3, red. S. Bergman, tłum. S. Filmus i in., Warszawa 1961.
- Mokrzycki E., *Uwagi o pojęciu kultury*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 4(15).
- Moszyński K., *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław–Kraków–Warszawa 1958, *Biblioteka Etnografii Polskiej*, nr 3.
- Pietraszek E., *Problematyka kultury robotniczej a etnografia*, „Lud” 1965, t. 50(2).
- Schaff A., *Z problemów alienacji*, „Studia Socjologiczne” 1964, nr 4(15).
- Suchodolski B., *Uspołecznienie kultury*, Warszawa 1947, *Biblioteka Kultury*, t. 2.
- Wiatr J.J., *Kultura „masowa” czy demokratyczna*, „Kultura i Społeczeństwo” 1963, t. 7, nr 2.
- Żółkiewski S., *O kulturze Polski Ludowej*, Warszawa 1964, *Studia o Polsce Współczesnej*.

ALEKSANDER LECH GODLEWSKI

Ruchy natywistyczne na wyspach Oceanii

Walka o niezależność i o własną drogę rozwojową wyspiarzy Oceanii łączy się z zagadnieniem powstawania ruchów natywistycznych. Są one reakcją przeciw nadmiernemu, destrukcyjnemu naciskowi dominującej, obcej kultury na ludność autochtoniczną. Ogólnie rzecz biorąc, ruchy natywistyczne są próbą odbudowania integracji grupy, jej prestiżu i solidarności. Ponieważ najbardziej narażone na zniszczenie są wartości zawarte w tubylczych wierzeniach i magii, ruchy natywistyczne zwykły przybierać charakter magiczno-religijny, zwrócony przeciw Europejczykom. Utrata integralności plemiennej jest bowiem rezultatem działania systemów kolonialnych, nowych praw, nowych wzorców, jak też nowych pojęć religijnych i etycznych, wprowadzonych przez rozmaite misje chrześcijańskie. Niewątpliwie misje miały wielką zasługę łagodzenia lub niweczenia okrutnych, dawnych zwyczajów, tępienia szkodliwych zabobonów i bronięcia często wyspiarzy przed wyzyskiem białych kolonizatorów. Ale niszczenie wszystkiego, co mogło przypominać dawne kultury, doprowadzało mieszkańców wysp do oporu.

Najbardziej klasycznym przykładem postawy natywistycznej odznaczyli się dotychczas mieszkańcy archipelagów Melanezji. Pozostając przez dłuższy czas w kontakcie z dominującymi politycznie i ekonomicznie społeczeństwami europejskimi, składającymi się z urzędników administracji, plantatorów oraz misjonarzy, czuli wyższość materialnego inwentarza kultury białych, obcych sobie ludzi. Oglądali ich sposób życia, ich zasoby materialne i powstawało uczucie zazdrości, gdyż sami nie widzieli sposobu na osiągnięcie podobnego standardu życia.

Pojawienie się „proroka”, który wyczuł nastroje ludności, będąc osobiście w nie zaangażowany, i który posiadał pewną zdolność organizacyjną, znamionowało początek ruchu w danej okolicy. F.E. Williams opisał w 1923 roku ruch natywistyczny, nazwany przez niego „szaleństwem z Vailala”, mający miejsce nad Zatoką Papua na Nowej

Gwinei w roku 1919. Był on reakcją na beznadziejnie smętną sytuację Papuasów w warunkach obcej dominacji. Prorocy głosili, że wkrótce powrócą zza morza ich zmarli przodkowie, aby im nieść pomoc w trudnej sytuacji życiowej. Formy nowego kultu religijnego były podobne do murzyńskich kultów animistycznych w Afryce i Ameryce. Polegały one na ekstatycznych stanach ludzi obecnych przy rytuale, na mediumizmie i gwałtownych ruchach tanecznych, połączonych z potrząsaniem pięściami. Przodkowie mieli powrócić i wytepić białych najeźdźców. Ale mimo tej niechęci do Europejczyków wyspiarze zarzucili pewne swoje obrzędy kultowe, przyjmując od misjonarzy zapożyczenia z religii chrześcijańskiej, jak na przykład spowiedź.

W pracy z 1934 Williams podaje, że członkowie ruchu urządzali paradne marsze i musztry na wzór wojsk europejskich, stawiali maszty z flagami, wierząc w magiczną ich siłę, która miała osłabić władzę administracji kolonialnej. Wznosili też na wysokich kijach coś na podobieństwo anten radiowych, dzięki którym spodziewali się uzyskać wiadomości od przodków. Po dwunastu latach burzliwej egzystencji ruch przygasł, przodkowie nie przybyli z ratunkiem. Długo jeszcze opowiadano sobie w całej okolicy Vailala o cudownych zjawiskach zapowiedzianych przez proroków, które rzekomo miały się wydarzyć (Williams 1934: 369-379).

Natywistyczny kult Tuka rozwijał się w końcu zeszłego stulecia na wyspach Fidżi. Według C.S. Belshawa (1950: 116-125) polegał on na prorocत्वach o mającym nastąpić „przewróceniu świata górą w dół”, to znaczy, że obcy, biali ludzie staną się wkrótce sługami Fidżyjczyków. Głoszono również, że Bóg chrześcijan jest podrzędniejszym bogiem w stosunku do bóstw fidżyjskich. Urządzano parady i uroczyste procesje mające charakter magicznej obrony przed wpływami administracji kolonialnej.

Na wyspach Fidżi istnieje wyraźna różnica w tempie przyjmowania form cywilizacji białego człowieka między ludnością wybrzeży i mniej uczęszczanymi okolicami wnętrza. Wybrzeże pod wpływem administracji angielskiej przybrało formy ustroju feudalnego. Misjonarze metodyści wpłynęli na wytworzenie się nowych stopni hierarchicznych wśród naczelników kontaktujących się ze światem zewnętrznym. Natomiast ludność wnętrza wysp pragnęła zachować stare obyczaje i wypatrywała interwencji przodków. Pierwsze objawy reakcji zarysowały się już w 1876 roku pod przewodnictwem proroka Ndugumoiego. Przepowiadał on powrót dwóch herosów mitycznych ze środkowych okolic Viti Levu. Pomieszał ich z Jehową i Jezusem, oskarżając misjonarzy, że sfałszowali prawdziwą Biblię, która właściwie jest historią ludu fidżyjskiego. Powrót owych dwóch herosów na Fidżi spowoduje zmartwychwstanie umarłych wyspiarzy. Będzie to hasłem do wypędzenia z archipelagu misjonarzy, plantatorów, kupców i obcej administracji. Uczniowie wymownego proroka rozeszli się po wsiach, wygłaszając miłą dla ucha krajowców nowinę. W tym czasie prorok, otoczony mnóstwem młodych dziewcząt, urządzał parady ciemnoskórych wojowników.

Manifestacje wojskowe i rozszerzanie się wpływów Ndugumoiego zaniepokoiły wreszcie tolerancyjną z początku administrację angielską.

Zatrzymany prorok został deportowany na wyspę Rotuma. Ruch jednak nie wygasł, lecz przeciwnie, prestiż Ndugumoiego wzrósł ogromnie wśród jego zwolenników. A gdy prorok zmarł na wygnaniu, jego doktryna, zwana Tuka, coraz bardziej przyciągała do ruchu nowych adeptów, nawet spośród lokalnej administracji fidżyjskiej.

Wówczas gubernator kolonii John Bates Thurston, powiadomiony przez swoich wywiadowców, a znający dobrze sprawy wyspiarskie, zaniepokoił się nie na żarty. W roku 1892 postanowił zniszczyć i zrównać z ziemią wieś Draunivī, gdzie prorok przyszedł na świat, a mieszkańców deportować na wyspę Kandavu. Lecz te rygorystyczne zarządzenia nie wyplenili ruchu Tuka, który dawał znać od czasu do czasu o sobie. W czasie pierwszej wojny światowej zastąpił na archipelagu inny prorok, Sailose Ratu. Utrzymywał on, że jest niebiańskim przekazicielem „Nowego Testamentu dla rozwoju szczęśliwości Fidżi, religia nr 8”. Należy wspomnieć, że liczba osiem ma na morzach południowych specjalne znaczenie sakralne w mitach o bogach i hero-sach. Wielka mityczna ośmiornica (Octopus) ma osiem ramion, które rozprzestrzenia w ośmiu kierunkach, obejmując coraz większe przestrzenie oceanu. W zrozumiałym dla nas języku prorocstwa Ratu głosiły przyszłą klęskę Anglii. „Król angielski podda się i zostanie zdegradowany przez niemieckiego cesarza, Fidżi zaś przestanie być kolonią brytyjską. Wyspiarze będą się rządzili sami i zacznie się era wolności”. W ciągu kilku tygodni całe wnętrze Viti Levu było objęte ruchem religijno-wolnościowym. Na północnej stronie wyspy głośny stał się ruch religijno-ekonomiczny proroka Apolosiego, który, mimo wielokrotnego karnego wygnania z wyspy, miał znaczny wpływ na swoich wielbicieli. Synkretyczne ruchy natywistyczne, łączące w prymitywny sposób nauki chrześcijańskie z dawnymi własnymi tradycjami religijnymi, wciąż jeszcze objawiają się na wyspach Fidżi. W latach sześćdziesiątych na wyspie Nakausele koło Kandavu powstał tego rodzaju ruch zwany Kelevi (Cato 1956: 104-106; Doumerge 1966: 228).

Ale najbardziej znamienne objawy ruchów natywistycznych miały miejsce na Nowych Hebrydach. Już w 1930 roku na wyspie Espiritu Santo naczelnik doliny Navaka, położonej w głębi kraju, okrutny Kawapnuwi zmienił nagle swoje wojownicze idee na krańcowy pacyfizm, dotąd nieznany w tych stronach. Sam mienił się natchnionym przez Taotae, ducha opiekuńczego o znaczeniu lokalnym, którego w oczach swoich słuchaczy podniósł do rangi Pana Wszechświata. Wygłaszał kazania zwrócone przeciw praktykom czarodziei, przeciw wojnom między plemionami. Zakazywał bicia kobiet i dzieci. Jednocześnie surowo przestrzegał misjonarzy, by nie wchodzili na tereny jego wodzostwa. Całość doktryny Kawapnuwiego odpowiadała powszechnym dążeniom mieszkańców gór do polepszenia swej egzystencji przez praktyczne realizowanie nowej nauki naczelnika. Pragnęli jednak zachować własną drogę rozwoju, bez ingerencji

ludzi wybrzeża. Propaganda ustna, głoszona wytrwale przez dwadzieścia lat, dała pełne rezultaty po wschodniej stronie łańcucha górskiego Santo. Proste słowa doktryny proroka przekonały górali. Kawapnuwi oskarżył misjonarzy o chęć przeniesienia ludzi z gór na wybrzeże, gdzie powietrze nie jest tak czyste ani przewiew nie chłodzi spiekoty dnia. Prorokowi chodziło o zatrzymanie ludności w zdrowym klimacie górskim. Aby zaś kraj szedł ku pomyślności, należało zapomnieć o dawnych szkodliwych zwyczajach. Przykazywał jeszcze, by kobiety z gór nie poślubiły mężczyzn z wybrzeża, wierzących w nauki misjonarzy prezbiteriańskich. On, natchniony prorok Pana Wszechświata, Taotae, przekazuje jego wolę, aby lud górski wszelkimi siłami dążył do uniezależnienia się od kupców z wybrzeża i od strachu przed złymi urokami czarodziei, aby się oczyścił od kontaktu z obcymi wpływami.

Gdy w jesieni 1938 roku wracałem z mórz południowych do Europy, na statku „Ville d'Amiens” płynęła ze mną para małżeńska z Portu Vila z Nowych Hebryd. Mężczyzna był zakontraktowany jako lekarz, kobieta towarzyszyła mu przez cały czas pobytu w malarycznym otoczeniu wilgotnych lasów tropikalnych. Lekarz łykał chininę i miewał ataki febry nabytej w niezdrowym klimacie wysp. Miał cerę bladozieloną. Żona jego, całkowicie zdrowa, widać obdarzona była jakąś wrodzoną odpornością, gdyż nie uległa febrze. Ich zdaniem na niektórych wyspach nie było bezpiecznie zapuszczać się w głąb puszczy górskiej. Człowiek niktął w „zielonym piekle” i nikt o nim więcej nie słyszał.

W latach dwudziestych niejaki Rongofuro postanowił zdobyć środki, by nabyć plantację kokosów. W tym celu rozgłosił, że ma możliwość nadawania ludziom własności całkowitego zabezpieczenia ich ciała przed zranieniem. Nawet demonstrował te swoje cuda praktycznie, pozwalając strzelać do żywych ludzi, zapewne z pustych naboju. Coraz bardziej nabierał pewności siebie wśród tłumu podziwiającego jego sztuczki. Wreszcie puścił w obieg wiadomość, która rychło dotarła do plemion w głębi wyspy, że potrafi wskrzeszać umarłych. Za każdego ożywionego nieboszczyka mieli najbliżsi krewni złożyć „cudotwórcy” funta angielskiego, który pod owe czasy miał znaczną wartość obiegową. Prócz tego każdy zabójca bliźniego mógł odkupić swój grzech, składając Rongofurowi całego funta. Wszystkie te wpłaty miały być zanotowane w „księdze żywota”, na konto przyszłego zbawienia.

Sława proroka rozeszła się szerokim echem po wyspie. Wreszcie w roku 1923 zaprosił puszcząską ludność na wielką zabawę. Tańce trwały przez siedem dni. Jedzenia było pod dostatkiem, gdyż każdy z uczestników zabawy przyniósł swoją część mięsa wieprzowego. Żadnej kobiecie nie wolno było uczestniczyć w tym tłumnym zebraniu. Pieśniarze śpiewali na rozkaz proroka, a on, Rongofuro, siedział na wysokiej skrzyni. Mówiono powszechnie, że w tym improwizowanym tronie mieściły się srebrne szylingi. Prorok znów zaczął przepowiadać zmartwychwstanie umarłych. Mówił o głosie,

który do niego przemawia nocą. Po tygodniu odprawił tłumy. Utrzymywał wówczas, że największą przeszkodą w urzeczywistnieniu jego zamiarów są ludzie biali z wybrzeża. Zaraz potem wyruszył do domu znieawidzonego osadnika angielskiego, niejakiego Clapcotta. Napadł go znieacka i zamordował, a ciało, porąbane na kawałki, zostało rozdzielone pomiędzy mieszkańców wioski puszcząskich. Ekspedycja karna złąpała niebawem proroka i wraz z kilkoma jego towarzyszami pozbawiła życia.

Powrót do dawnych praktyk religijnych z pewnymi zmianami nowatorskimi głosił w latach 1944-1948 prorok Tsek, również na wyspie Espiritu Santo. Ruch wzbudzony przez niego trwał z górą sześć lat. Miał uczniów, którzy roznosili jego naukę po wioskach w głębi wyspy. Ruch wzniecony przez proroka Tseka został nazwany „kultem nagości”, gdyż „natchniony mąż” nauczał, że chodzenie zupełnie nago, tak jak za rajskich czasów Adama i Ewy, jest konieczne, stanowi bowiem powrót do czystości pierwotnej, przedgrzesznej natury ludzkiej. Tak samo, głosił dalej prorok, trzeba pokonać w sobie wszelkie uczucie wstydu i uprawiać miłosne stosunki na oczach publiczności, gdyż w czasach rajskiego bytowania prarodzice nie znali uczuć wstydlivości. Należało ich naśladować, by zachować zdrowie moralne i fizyczne. Prorok widział, że choroby dziesiątkują ludność wysp, że należy w jakiś sposób temu zapobiec. Najwięcej szkody dla zdrowia przynosiły kłótnie i nienawiść panujące między ludźmi. Zazdrość i brak zaufania człowieka do człowieka przyczyniły się do zachwiania równowagi między ludźmi i otaczającą przyrodą, między siłami naturalnymi i nadprzyrodzonymi. Idąc dalej, konsekwentnie w myśl swojej tezy, starał się wśród swoich wyznawców wykorzenić wszelkie nieporozumienia, usuwając ich przyczyny. Nie wolno było mieć dóbr ziemskich, nie wolno było hodować świń, psów i kur oraz kaczek, nie wolno było mieszkać we własnej chacie rodzinnej. Swoim wyznawcom polecił zbudować dwa wielkie domy. W jednym mieli zamieszkiwać wspólnie mężczyźni, w drugim same kobiety. Wystąpił również bardzo ostro przeciw wszystkiemu, co pochodziło od Europejczyków i od ludzi zamieszkujących wybrzeże, każąc wszystkie takie nabytki zniszczyć. Ale nowo nawróceni wyznawcy proroka w tajemnicy przed swym mistrzem pochowali nabytki europejskie w dżungli, w dziurach skalnych, w wyżłobionych przez wodę zagłębieniach, a nawet w opuszczonych starych chatkach. Żał im było niszczyć szczupłe zasoby swoich „bogactw”. Zatrzymali też broń nabytą od Europejczyków. Jeśli ktoś popełnił jakieś przekroczenie społecznych przykazań proroka, musiał publicznie przyznać się do winy zaraz, tego samego dnia. Jeśli kobieta była winna, sprawdzano niewinność jej męża, a ponieważ nic się w małym społeczeństwie nie da ukryć, więc sprawdzenie nie sprawiało trudności. Żona, która pozwoliła sobie zdradzić męża, musiała wyrazić szczerzy żał przy wszystkich i na tym sprawa się kończyła. Natomiast natchniony Tsek zakazywał brać żony z innych klanów rodowych, zachowując jednak tradycyjne zakazy małżeństw z najbliższymi krewnymi. Zalecenia proroka znalazły szybko posłuch,

tak że w przeciągu paru miesięcy zwyczaje egzogamiczne przekształciły się w pełną endogamię. Obalone zostały również zwyczaje kupowania żon, gdyż posiadanie czegośkolwiek, co by mogło służyć za zapłatę, było wyznawcom proroka surowo wzbronione. Ojcowie musieli oddawać przyszłym zięciom córki za darmo. Pod koniec życia Tsek zapragnął, by jego wyznawcy posługiwali się nowym językiem, nazwanym przez niego *mamara* (jasność dnia). Ale ta reforma skończyła się ze śmiercią proroka. Wyznawcy doktryny Tseka pod naciskiem administracji powrócili do tradycyjnych form życia z domieszką nowatorskich wzorów z wybrzeża. Trzeba było zarabiać na plantacjach białego człowieka, by za pieniądze nabyć potrzebne przedmioty do codziennych gospodarczych zajęć. Należało również zacząć z powrotem hodowlę bydła wyniszczzonego z polecenia proroka i skonsumowanego podczas zbiorowych uczt.

Lecz najciekawsze i najbardziej długotrwałe ruchy natywistyczne zaczęły się przed ćwierćwieczem na nowohebrzydzkiej wyspie Tanna i wywarły głęboki wpływ na strukturę społeczną ludności. Na temat kultu Johna Fruma ukazało się kilka interesujących prac, między innymi praca G.L. Barrowa z 1951 roku, J. Guiarta z 1956 i P. O'Reilly'ego z 1949. Jeana Guiarta, jednego z czołowych etnografów francuskich, miałem okazję poznać w roku 1963 w czasie zebrania Towarzystwa Oceanistów Francuskich w Paryżu. Doskonały znawca Melanezji, żonaty z córką wodza melanezyjskiego z Wysp Lojalności, przedstawił dokładnie sprawy półtorawiecznego kontaktu kulturowego Europejczyków i wyspiarzy na wyspie Tanna.

Mesjanistyczny kult powstał tam już około roku 1940, lecz przybrał masowy charakter w 1948 roku. Misjonarze prezbiteriańscy wykonywali na wyspie zbyt autorytatywne rządy, narzucając mieszkańcom wpływy obce mentalności melanezyjskiej. Niezadowolenie ze zbyt rygorystycznych nakazów misji rosło z roku na rok, aż wreszcie przejawiało się w coraz mniejszym uczestnictwie ludności w nabożeństwach niedzielnych w kościołach misji, a przede wszystkim w powrocie do dawnych obrzędów, odprawianych nocą na polankach leśnych, do uroczystego, niemal religijnego picia upajającego napoju kava, do tańców surowo przez misjonarzy zakazanych. Odszukaano dawnych starych czarowników, przewodniczących dawnym zespołom tanecznym, i proszono ich o wznowienie rodzimej tradycji, która szła już w niepamięć. Na czele ruchu stanął John Frum, mityczna i tajemnicza postać „proroka”, o którym krążyły dziwne wieści. Powtarzano jego objawienia, gdyż niektórzy wtajemniczeni mieli się z nim komunikować. Głoszono więc, że John Frum ukazuje się niekiedy w tajemnych miejscach górskiej puszczy i że jest wcieleniem wielkiego przodka wyspiarzy, herosa Karaperamuna. Wysłańcy Fruma powtarzali domniemane jego prorocтва, że cały świat miał powrócić niebawem do pierwotnego stanu rajskiego bytowania, a wyznawcy Wielkiego Ducha Wybawiciela nie mieli wówczas już nigdy zaznać chorób ani śmierci. Wielki przodek Karaperamun im to przyrzekał, jednak pod warunkiem pozbycia się

wszystkich Europejczyków, zaniechania obrotu „brudnymi pieniędzmi” i powrotu do rodzimych tradycji, łącznie z poligamią. Zaczęły się rozruchy. Misjonarze prezbiteriańscy stracili wszelki autorytet. Nikt ich niemal już nie słuchał; byli całkowicie izolowani od życia wsi, a nawet w pewnej chwili znaleźli się w niebezpieczeństwie. Ale skończyło się na strachu.

Wyspiarze Tanna są ludźmi inteligentnymi i pracowitymi. Początkowo cierpliwie znosili dominację teokratyczną prezbiteriańskich misjonarzy, następnie rozporządzenia administracji brytyjskiej Kondominium. Dziwny ten twór kolonialny, jedyny tego rodzaju w świecie, objął cały archipelag Nowych Hebryd podwójnymi urzędami administracyjnymi, posiadał podwójną walutę: brytyjską i francuską. Wyspa Tanna uniknęła zniszczeń wojennych, ale setki robotników zakontraktowanych przez Amerykanów do pracy w bazach operacyjnych na Vate i na Espiritu Santo pochodziły z głębi wyspy Tanna i prócz nabożeństw misyjnych nie miały żadnego kontaktu ze światem białego człowieka. Ci ludzie, nagle ściągnięci z głębi dżungli, ujrzeli niespodziewanie potężne środki techniki wojennej, wielkie, liczne okręty floty wojennej. Byli zdziwieni liczbą transportowców i nowych dostaw wciąż wyładowywanych, zapasów jedzenia, amunicji, maszyn wojennych, samolotów i wojska. Zaszokowana tym widokiem, wyobraźnia ludzi puszczkańskich zaczęła tworzyć mit, znany dziś pod nazwą cargo. Tanna nie jest krajem biednym. Ziemia tam urodzajna. Ale wyspiarze czuli się pozbawieni towarów europejskiego i amerykańskiego pochodzenia. Skomplikowane maszyny, jeepy, motocykle, samochody osobowe, ciężarowe, narzędzia ze stali, szkła, innych tworzyw i cała mnogość wytworów przemysłowej cywilizacji, przywożonych na statkach białych ludzi, miała być – jak głoszą – dziełem przodków, którzy to wszystko przeznaczyli dla swych wyspiarskich potomków. Gdy mimo prorocत्व i oczekiwania przodkowie i wraz z nimi cargo, czyli ładunek ze statków, nie dochodzi do swych dzieci i wnuków, to znak, że biali cały przekaz przeznaczony dla wyspiarzy zrabowali sposobami pirackimi albo skierowali statki w takie miejsca, by cargo trafiło pod fałszywym adresem w ręce obcych przybyszów.

John Frum, istota nadprzyrodzona o kształtach ludzkich, która miała się pojawić kilku osobom, jest jakby syntezą dążeń ludności wyspy do uwolnienia się od porządków, które wprowadzili biali.

John Frum – według przekazów – ciemnoskóry, ale również Amerykanin, będąc „bratem króla Stanów Zjednoczonych, Roosevelta”, rozrządza losem ludu wyspiarskiego, któremu zapewni życie rajskie (Doumerge 1966: 231).

Z początku przywódcy ruchu głosili, że John Frum znajduje się w Ameryce i wszystkie bogactwa Stanów Zjednoczonych stoją do jego dyspozycji. Pewnego jednak dnia zjawi się na Tannie wraz z Amerykanami na czele potężnej floty morskiej i powietrznej. Wówczas nastanie prawdziwy raj: samochody, radiowe aparaty, łodówki

zostaną rozdane wszystkim wiernym Johna Fruma, każdemu według jego pragnień i jego potrzeb. Amerykańskie blondynki zostaną darowane wszystkim mężom sprawiedliwym, a najlepsi dostaną po dziesięć pięknych, białych kobiet z Nowego Świata. Umysły krajowych ludzi staną się nagle w pełni oświecone, aby mogły poznać i zrozumieć wszystkie sekrety białych. Ale nie na tym koniec. Umarli wówczas zmartwychwstaną, a żywym będzie przyznana nieśmiertelność. Zostaną zbudowane wielkie miasta, jasno w nocy oświetlone, o wysokich domach. Jednocześnie będą przywrócone wszystkie dawne, rodzime zwyczaje, przede wszystkim opijanie się napojem kawa, jak i wszelkie uciechy, których dawniej nie skąpiono ludowi.

John Frum nakazał więc czekać na Amerykanów, a głosiciele jego idei nawoływali mieszkańców wyspy, by przestali pracować na plantacjach Brytyjczyków. Wszyscy wrogowie „wybawcy” mieli gorzeć w piekle. Za pośrednictwem trzech jego synów – Izaaka, Jakuba i Lastuana – powstanie na wyspie jedna powszechna wspólnota. Połączą się wszystkie plemiona w pokoju i radości. Tanna – Pępek świata – stanie się wreszcie rajem dla ludu wybranego. Należy w pełni ufać Johnowi Frumowi i potędze amerykańskiej, a cud się spełni. Doumerge definiuje to zjawisko jako mitomanię zbiorową ludu zapóźnionego w rozwoju, prowadzonego przez obłąkanych proroków. Nie sądzę, żeby zjawisko natywistycznych ruchów było objawem patologicznym. Niejeden bowiem naród sądził o swojej wyższości nad innymi narodami, o swej misji dziejowej, a gdy znalazł przywódcę, „proroka”, który ucieleśnił drzemiące w nim idee, stawał się nagle aktywny, a czasem agresywny względem innych narodów. Dwie istniały przyczyny powstania ludu wybranego. Jedna powstała na tle wierzeń religijnych, druga ze względów politycznych. Na morzach południowych obie przyczyny występują często łącznie.

W wyniku ruchu mesjanistycznego na Tannie niemal wszyscy mieszkańcy wyspy porzucili wiarę prezbiteriańskich misjonarzy, prócz kilku, zresztą chwiejnych, adeptów. Katolicyzm, który mógłby działać przez swych misjonarzy uspokajająco na wzburzone umysły, nie był w stanie tego zrobić, gdyż prezbiterianie od dawna przestrzegali w kazaniach ludność przed „papistami”, głosząc, że doktryna katolicka jest manifestacją satanistyczną. Miejscowi prorocy musieli więc polegać na własnych pomysłach światopoglądowych. Powstawał nowy mit, nowe legendy oparte na motywach prastarych wierzeń.

Wierzono na przykład, że istnieje ścisły związek między potęgą wybuchów wulkanu Yahue, między zmniejszaniem się zbiorów rolnych i nadejściem cyklonów a siłą powtarzających się ruchów natywistycznych. Ludność bowiem wyspiarska nie stawia granicy między manifestacją żywiołów w otaczającej ich przyrodzie a światem duchów rządzących przyrodą, między żyjącymi na tym świecie a przodkami dawno zmarłymi. Przodkowie uczestniczą i opiekują się żywymi, a żywi widzą przodków w wyobrażeniach sennych.

Wyspa Tanna żyje wciąż jeszcze w kręgu rodzimej kultury. Ludność zbiera się w ustalonym czasie, by wsłuchiwać się w pomruki czynnego okresowo wulkanu Yahue. Głosy dochodzące z wnętrza ziemi są przekazem woli bogów lub przodków herosów.

Jaka będzie przyszłość tych ruchów doprowadzających do uzyskania pełnej autonomii działania, trudno przewidzieć. W każdym razie tworzą one wciąż napiętą atmosferę między ludnością i władzami kolonialnymi.

Analogiczne ruchy autonomiczne miały i mają miejsce w archipelagu Salomona. Noszą tam ogólną nazwę „Maszerującego Zakonu” (Marching Rule). Analizę mesjanistycznego ruchu na Malaicie przeprowadzili C.H. Allan w 1951 i A. Wouters. Ruch ten powstał na tle kryzysu ekonomicznego, który wybuchł na Salomonach po wojnie. Jedną z ostatnich manifestacji kultu cargo objawiła się w sektorze administracji australijskiej na najbardziej północnej wyspie archipelagu w 1959 roku. W północnej części wyspy Buka, w okręgu Halali, mieszkańcy ośmiu wiosek będących pod opieką misji katolickiej i misji metodystów wystąpili nagle z obu Kościołów. Pod przewodnictwem dwóch katolickich katechetów miejscowych, Franciszka Magai oraz Jana Teosima, ruch przybrał formę organizacyjną pełnej wspólnoty. Wszelkie drogocenne przedmioty i pieniądze zostały zgromadzone we wspólnym skarbcu, kobiety od chwili założenia ruchu miały być wspólną własnością mężczyzn, dzieci zaś zrodzone z takiego „stadnego współżycia” należało wychowywać wspólnie bez względu na uczucia rodzicielskie. Ten nowy ruch społeczno-religijny objął szybko więcej niż jedną trzecią wszystkich mieszkańców wyspy, czyli około 3500 osób, i mimo przeszkód stawianych przez administrację australijską rozwijał się dalej. Zarówno na Buka, jak i na sąsiedniej Malaita, nastąpiło przeludnienie, co zwiększyło stan kryzysu społecznego mieszkańców.

Wcześniej niż na Melanezji powstały ruchy natywistyczne na wyspach polinezyjskich. W latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia w czasie wojen maoryskich objawił się prorok znany w Taranaki pod imieniem Te Ua Haumēne. Z nim wiąże się następująca historia. Angielski kapitan Shortt znajdował się wraz ze swym niewielkim oddziałem w sile siedemdziesięciu pięciu ludzi w Sentry Hill koło [New] Plymouth i wówczas spotkała go oryginalna przygoda. Oddział znajdował się w pobliżu szanca obronnego, oświetlonego srebrną poświatą księżycową, gdy nagle w ciszy nocnej rozległ się donośny śpiew. W stronę szanca szedł uzbrojony wojownik maoryski, a słowa jego pieśni były pełne religijnego natchnienia. Już jeden z żołnierzy zmierzył do śpiewającego z karabinu, gdy kapitan powstrzymał go w ostatniej chwili, nakazując kilku swoim podwładnym pochwycić Maorysa i przyprowadzić dziwnego wędrowca do siebie. Ale gdy żołnierze zbliżali się do niego, Maorys rzucił w nich kamieniem, obrócił się i szybko zaczął uciekać. Wówczas zaczęto strzelać za zbiegiem, ale na próżno, wszystkie kule chybiły. Okazało się później, że uciekinier był jednym z trzech proroków nowo powstałej religii i zwał się Hepanaia. Początek ruchu natywistycznego na Nowej Zelandii był

wymierzony przeciwko zachłannym dążeniom angielskich kolonistów do zabierania ziemi wyspiarzom wbrew ich woli. Chodziło o uwolnienie tych ziem od *pakeha*, czyli białych ludzi. Odrodziły się odwieczne rytuały, tańce wojenne z czasów przedchrześcijańskich, solowe pieśni z czasów heroiczych, przeplatane chóralnym śpiewem, wyuczonym przez misjonarzy. Twórca ruchu i nowej religii, według relacji jego zwolenników, był niesłusznie posądzony o obrazę żony jednego z miejscowych naczelników. Mąż owej niewiasty zbił przyszłego proroka, po czym związał mu ręce i nogi. W nocy nawiedziło związanego dwóch archaniołów – Gabriel i Michael – i pomogli mu uwolnić się z więzów. Nazajutrz spostrzeżono Te Uę swobodnie poruszającego się wśród mieszkańców osiedla. Pochwycono go z powrotem i zakuto w kajdany. Według dalszych opowiadań i z tej opresji uwolnić go miał Anahera Kaperiere, czyli archanioł Gabriel, jako wyraźny opiekun proroka. Takie oto cudowne, podwójne ocalenie głosiła fama ludowa w Taranaki, w okręgu, gdzie działał później prorok.

Następnym razem archanioł Gabriel obudził którejś nocy Te Uę, przykazując mu, by zabił na ofiarę własnego syna. Te Ua, spełniając rozkaz archanioła, zamachnął się maczugą, ale złamał tylko synowi nogę. Wówczas Gabriel podniósł syna, zaniósł go do wody, obmył złamaną nogę, która się natychmiast zrosła. Wprawdzie prorok opowiadał, że ten cud podziwiał we śnie, ale wśród ludności maoryskiej powstał mit o proroku Te Ua, który przeżył tę scenę na jawie. Maorysi ogromnie zważają na przeżycia senne i wiele wróżb układają podług ich przebiegu. Rzutują też często sen na kanwę rzeczywistości. Na sen proroka wpłynął najwyraźniej tekst biblijny o ofiarowaniu Izaaka przez Abrahama.

Archanioł Gabriel ponownie miał ukazać się prorokowi i obwieścić mu nową religię. Miała ona zapewnić Maorysom zwycięstwo i panowanie nad białymi *pakeha*. Ci zaś, którzy uwierzyli w słowa przekazu archanielskiego, mieli objawiać swoją przynależność do ruchu podniesieniem ręki w górę z zaciśniętą pięścią. Znak ten otrzymał nazwę *ringa-tu* (w którym *ringa* znaczy ręka, zaś *tu* – podniesiona w górę). Te Ua zaczął głosić nową religię i niebawem skaptował sobie znaczne grono zwolenników. W założeniach owej religii znajdowała się zapowiedź archanielska, że Gabriel wraz z podległymi sobie hufcami anielskimi miał przyjść z pomocą wojownikom maoryskim, obdarzając ich cudownymi własnościami. Kule miały się ich nie imać w boju. Dzięki wierze w tę zapowiedzianą właściwość prorok Hepanaia miał uniknąć śmierci, mimo że do niego strzelano.

Te Ua zamienił po prostu imiona dawnych bóstw opiekuńczych na aniołów chrześcijańskich. Stanowili oni odpowiednik bogów w umysłach wyspiarzy (*Atua maori na anahera keritiani*). Głównym duchem opiekuńczym proroka Te Ui miał być Atua Pai-Marire (Bóg Dobry i Miłosierny). Od boskiego imienia wzięła nazwę nowa religia proroka, ruch natywistyczny wzniecony przez wyznawców otrzymał nazwę

Hau-Hau, od okrzyku, który wyznawcy wznosili w czasie ceremonii religijnych i w czasie boju. Słowa *hau* nie sposób przetłumaczyć na język europejski, gdyż jednoczy w sobie wiele znaczeń w zależności od sytuacji, w której go się używa, i od słów towarzyszących. A więc będzie to zarówno „chłodny, świeży powiew wiatru” i określenia takie, jak „znakomity”, „królewski”, „rozkazujący” oraz „święty pokarm ofiarowany bogom”. Wszystkie te znaczenia przechodzą, w subtelnie uczuciowy sposób, jedno w drugie. Okrzykiem: „Hau-hau!” wołali wierni o pomoc anielską „nadlatującą na skrzydłach wiatru”. Nowa religia rozeszła się po całej niemal północnej wyspie Nowej Zelandii, zyskując licznych adeptów. Między innymi przyłączyli się do niej tak sławni wojownicy jak Titokowaru i „niezwyciężony” Te Kooti.

Zlepiono w religii Atui Pai-Marirego pierwiastki wzięte ze Starego i Nowego Testamentu z Biblii i dołączono do nich tradycyjne elementy dawnych wierzeń. Cześć Matki Boskiej została w pełni zachowana. Natomiast przestano uważać niedzielę za dzień świąteczny w tygodniu, wszystkie bowiem dni miały być odtąd święte. W życiu społecznym nie wymagano zawierania małżeństw. Zalecano, by mężczyźni łączyli się z kobietami według obopólnych życzeń dla otrzymania większej liczby dzieci. Prorocy i wodzowie nawróceni widzieli bowiem znaczny ubytek populacji maoryskiej. Duchowni byli wybierani według ich domniemanych cudownych własności, przede wszystkim według kryterium, że ich się kule nie imają. A gdy w pierwszych starciach z angielskim wojskiem zostali trafieni dwaj prorocy, Hepanaia i Matene, wojownicy nie mogli wyjść ze zdumienia, tak silna była wiara w nadprzyrodzoną moc ochronną tych „świętych mężów”. Każde z nawróconych plemion stawiało w swych osiedlach symboliczny święty maszt *Niu* (dawniej *niu* był to kij kapłański, przed przybyciem misjonarzy chrześcijańskich). Na maszcie powiewały liczne, wielobarwne flagi. W czasie nabożeństw wierni krążyli wokół świętego masztu, śpiewając hymny rytualne, podobne do pieśni kościelnych nabożeństwa anglikańskiego, nakazane przez Te Uę, oraz recytowano śpiewnie tradycyjne zaklęcia. Wielokrotne okrążanie masztu wprowadzało obecnych w stan ekstatyczny. Przy takim świętym maszcie był w roku 1857 koronowany uroczystie król Potatau I. W końcu 1865 roku niemal w każdym osiedlu maoryskim były ustawiane w obecności proroka Te Ui lub jego zastępcy święte maszty, z wyłączeniem osiedli plemiona Te Arawa, gdyż plemię to sprzyjało Anglikom. Nabożeństwa z tańcem w ekstazie odbywały się nawet kilka razy dziennie, w zależności od sytuacji ruchu powstańczego.

Te Ua i jego prorocy wpajali w swoich adeptów przekonanie, że pełna wiara w dobrego i miłosiernego Pai-Marirego oraz wykonywanie wszystkich religijnych obowiązków przyniesie wierzącym zwycięstwo w walce z Anglikami. Tak jak w stosunku do proroków, wierzone z początku, że siła zaklęć ochroni od kul *pakeha* wszystkich wiernych. Wychodzili więc śmiało naprzeciw wroga z wyciągniętą ręką, z zaciśniętą

pięścią, wznosząc okrzyk: „Hara-hara! Pai Marire, hau!”, w którym *hara-hara* znaczyło „odrzucać”, oczywiście pociski.

W 1864 roku tysiące Maorysów, zwłaszcza z centralnej i wschodniej części wyspy północnej, przyłączyło się do proroka Te Ui. Ruch religijny przeistoczył się gwałtownie w powstanie. Partyzanci zabijali zarówno Europejczyków, jak i Maorysów, którzy nie przystąpili do zbrojnych wystąpień. 6 kwietnia tego roku powstańcy urządzili zasadzkę w rejonie Te Ahu-ahu na oddział brytyjski. Po krótkiej rozpaczliwej walce wycięto wszystkich Anglików wraz z kapitanem Lloydem, a głowy pozabijanych zaniesiono prorokowi. Niektóre z trofeów wojennych, głowy uwędzone w dymie ognisk, były obnoszone tryumfalnie po wszystkich sojusznicznych wioskach, a wysłańcy proroka głosili wszędzie „świętą wojnę”. „Archanioł ze swymi hufcami, oraz Dziewica Maria będą chronić wojowników”. W tych dniach tryumfu został zamordowany przez fanatycznych wojowników misjonarz Völkner, a ciało jego, zwyczajem polinezyjskim, zostało powieszona na drzewie przed kościołem. Zwyczaj łowców głów kazały obciążyć głowę złożyć w świątyni na ambonie, a do kielicha z ołtarza zbierano krew zabitego.

W listopadzie 1865 roku major Fraser rozgromił powstańców Hau-Hau pod Waerenga-a-Hika w zatoce Poverty. Naczelnik Taranaki, waleczny Titokowaru, również poniósł klęskę. Lecz powstanie nie wygasło. Przywódcą partyzantów stał się naczelnik Te-Kooti, który zdołał uciec z niewoli na jedną z Wysp Chatham i zjawił się wśród swoich dzielnych wojowników w zatoce Poverty. Chroniąc się w fortcach skalnych gór Urewera, przez całe cztery lata prowadził walkę podjazdową, wymykając się wojskom brytyjskim. Dopiero w roku 1872 wycofał się ze swymi wojownikami do kraju króla Potatau II, gdzie granica królestwa została zamknięta dla ekspansji białych. Losy Te-Kootiego, naczelnika plemienia Rongo-whaka-ata były nadzwyczaj bujne. Za branie udziału w ruchach Hau-Hau został on internowany i z trzystu wojownikami wysłany w 1866 roku na banicję na Chatham. Pewnego dnia opanowuje wraz ze swymi wojownikami angielski statek, który zjawił się na wybrzeżu wyspy, i ląduje na wielkiej, północnej wyspie Nowej Zelandii, a następnie wznawia walkę z *pakeha* – białymi osadnikami i wojskami rządowymi. W tym czasie ogłasza się prorokiem i kształtuje nowe zasady religii uwolnienia Maorysów od penetracji białych. Jednakże król Potatau II, Te Wherowhero, jak brzmiał jego pełny tytuł, nie śmiał już wystąpić przeciw wojskom brytyjskim, popierając powstańców, i z tego powodu Te-Kooti zaprzestał dalszych wystąpień zbrojnych.

Ale ruch religijny proroków Te Ui i Te-Kootiego nie był najdawniejszą reakcją przeciw misjom i białym osiedleńcom. Już bowiem między rokiem 1825 a 1830, w początkowym okresie działalności misji chrześcijańskich, wystąpił prorok Papahuriria („Ziemia będąca w ruchu”), głosząc idee sprzeczne z naukami misji anglikańskich i wesleyańskich. Gdy zaś do tych rywalizujących ze sobą misji dołączył się katolicki

biskup Pompallier w roku 1838, powstały zagorzałe spory i dysputy religijne, co nie wpłynęło dodatkowo na świeżo nawróconych Maorysów.

Sam prorok Papahurihia był z początku wzorowym uczniem misji, wyróżnianym podobno przez swoich nauczycieli. Od roku 1840 wzmożła się liczba ochrzczonych wyspiarzy, tak że ówczesny misjonarz W. Williams podaje ich przybliżoną liczbę na 30 000 wyznawców kościołów anglikańskiego, wesleyan i katolików. Nowochrzczeńców uczono śpiewać pieśni religijne, katechizmu i zapoznawano ich z tekstami biblijnymi Starego i Nowego Testamentu. Interpretacja tych tekstów przez Maorysów różniła się znacznie od tego, co pragnęli zaszczepić w nich misjonarze wszystkich trzech wyznań chrześcijańskich. Doktryna proroka Papahurihii była mieszaniną wierzeń chrześcijańskich, judaistycznych i dawnych maoryskich. Głosił on, że Atua Wera („Bóg płomienisty”) objawił mu swą wolę, by nauczał swoich współziomków, że kto był dobrym człowiekiem za życia, ten po śmierci pójdzie do krainy szczęśliwości zwanej *Hunga atoea* („Lud strzechy cudownej”). Nie będzie tam doznawał ani pragnienia, ani głodu, ani też zimna. Będzie żył w niekończącej się rozkoszy zmysłowej, wśród wiecznie kwitnących kwiatów, owoców do jedzenia. Do jego rozporządzenia znajdują się wspaniałe statki morskie, dużo broni palnej i wszelkiego dobra.

Zły człowiek to jest ten, który słucha misjonarzy i źle się wyraża o duchu opiekuńczym nowej religii, o Tanie Kahim („Jego starodawność”). Ów zły człowiek, gdy opuści swe ciało, leci na północ aż do wzgórza zwanego Waihokimai („Dające wodę Prawdy”). Tam otacza go lament i wzdychanie żałosne, tam pozbywa się trzech swoich duchowych szat. Następnie udaje się na inne wzgórze zwane Waiotiti („Woda Skończoności”), gdzie obraca się tyłem do świata żyjących i wpada do Reinga – podziemnego świata zmarłych, do krainy zwanej Hotoke („Chłód”). Tam płonie wieczny ogień, który nie ogrzewa, lecz mrozi. Płomienny bóg Wera obdarzył proroka możliwością czynienia cudów. Papahurihia zaczął swoją działalność w roku 1833. Zdobywał zwolenników swej doktryny, przede wszystkim w okręgu Hokianga. Wiadomości o nim umieszczali misjonarze w swoich biuletynach, poddając jego działalność ostrej krytyce. Prorok umarł w 1875, a jego organizacja religijna poszła w zapomnienie.

Kulty natywistyczne na Nowej Zelandii kończyły się zazwyczaj dość prędko. Przeżyła natomiast swego proroka religia Ringatu („Podniesionej ręki”), założona przez Te-Kootiego w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, a zalegalizowana przez rząd dominialny dopiero w 1938 roku. Doktryna Ringatu jest zaczerpnięta przede wszystkim ze Starego Testamentu i z dawnych wierzeń Maorysów. Wierni mają swoją hierarchię. Kierownik Kościoła Ringatu nosi tytuł *poutikanga*, a każda gmina wiernych wybiera własnych kapłanów *tohunga* i posiada znaczną autonomię. Kapłani zwykli mają obowiązek odprawiania nabożeństw w obrębie *marae*, czyli na wielkim placu, w domu zebrań. Nabożeństwa rozpoczynają się o zmierzchu. Brama domu zebrań jest

zamknięta. Zebranych wiernym nie wolno ani pić, ani jeść, ani palić w czasie modłów, jak również tym, co są na zewnątrz *marae* i w obrębie placu. Wierni kładą się na podłodze i razem z celebrującym kapłanem odmawiają modły, recytują z pamięci wersety biblijne *panui* i śpiewają pieśni pobożne. Tohunga nie wyróżnia się w czasie nabożeństw ani zajmowanym miejscem, ani strojem. W Kościele Ringatu istnieją również kapłani wyższego stopnia *tohunga ture*, mający prawo udzielania ślubów i urządzania pogrzebów, oraz znachorzy-lekarze *tohunga takuta* i służba porządkowa *pirihimina*. Tygodniowe święto nie jest obchodzone w niedzielę, tylko w starotestamentowy Sabat. Ważnym również świętem Ringatu jest dwunasty dzień każdego miesiąca. Wówczas odbywają się nabożeństwa w *marae* każdej gminy, jak i w głównym domu zebrania w Wainui pod Whakatane.

W 1918 roku Tahupotiki Wiremu Ratana, jeszcze jeden z proroków maoryskich, „otrzymał od Jehowy objawienie” i rozkaz, by jednoczył prawowitych wyspiarzy i leczył ich z wszelkich dolegliwości. Niewątpliwie Ratana miał pewne zdolności leczenia ludzi, gdyż sława jego skutecznych zabiegów rozeszła się po wyspie. W pobliżu Wanganui Ratana założył w swym domu pierwszą wspólnotę wiernych, występując przeciw starym zwyczajom słuchania świętego zakazu *tapu* przeciw wpływom kapłanów *tohunga*. Z chrześcijaństwa wziął Ratana cześć oddawaną Trójcy Świętej. Chrystusa uważał za Zbawiciela, a siebie za Te Mangai, czyli Usta (przez które Bóg przemawia do ludzi). W 1925 roku Ratana odwiedził Anglię i przedstawił królowi skargi ludu Maori na *pakeha*, którzy zabierają ziemię, i na niesprawiedliwy traktat Waitangi z 1840 roku, który mimo przyrzeczeń nie gwarantował pełnej opieki władz angielskich nad rdzenną ludnością wyspy. Skargę proroka odesłano do urzędu nowozelandzkiego. Wówczas Ratana zerwał łączność swego Kościoła z Kościołami białych misjonarzy, a w 1925 zarejestrował swoje wyznanie jako niezależny Kościół Ratana. W trzy lata potem wybudowano świątynię w Ratana Pa, a dwóch wyznawców proroka zasiadło w parlamencie Nowej Zelandii. Do sojuszu z Partią Pracy doszło w przededniu drugiej wojny światowej, w roku 1938. Tego roku prorok Tahupotiki Wiremu Ratana zakończył życie. Po jego śmierci zarząd Kościołem objął Komitet Wykonawczy odpowiedzialny przed wybieralnym synodem, na którego czele stanął wybieralny prezydent. Rozrzuceni po całej wyspie wierni korzystali z usług religijnych „apostołów”, noszących wówczas szaty liturgiczne, takie jak duchowni Kościoła anglikańskiego. Obecnie Kościół Ratana liczy przeszło 30 000 wiernych, Ringatu zaś około ośmiu tysięcy.

Niemal na wszystkich archipelagach polinezyjskich powstawały analogiczne ruchy religijno-polityczne. W 1824 roku kapłanka bogini wulkanów Pele na Hawajach utrzymywała, że dostała nadprzyrodzony przekaz od przodków, by naród pozbył się obcych misjonarzy. Nieco później powstała sekta Hapu, założona przez grono młodych wychowanków misjonarzy. Przepowiednie jej wyznawców były katastroficzne: ludziom

grozi apokaliptyczna katastrofa. Większa część ludzkości postrada życie, ale przede wszystkim biali, obcy ludzie. Ocaleją tylko ci, którzy się schronią pod opiekę przewodniczących sekty Hapu. Światem rządzą trzy Wielkie Osoby Boskie: Jehowa, Chrystus i Hapu (czyli pierwiastek żeński).

Sekta zaczęła zanikać, gdy przepowiedane nieszczęścia nie nawiedziły ziemi.

W roku 1867 Józef Kaone z Hawajów, wychowanek szkoły misyjnej, zerwał ze swymi nauczycielami i wystąpił jako prorok nadejścia szczęśliwego wieku zgody, równości i braterstwa między ludźmi. Odwrotnie do ruchu Hapu był on prorokiem powrotu do „złotego wieku ludzkości”. Ekspedycja wojskowa otoczyła jego zwolenników. Wywiązała się krwawa walka. Po aresztowaniu prorok Kaone został skazany na długoletnie więzienie, a jego zwolennicy rozpierzchli się po wyspach.

W 1840 roku ukazała się notatka w „Revue Britannique” w Paryżu (w tomie 9 na s. 263-264) pod tytułem: *La revolution religieuse a Tahiti*, w której jest mowa o dwóch Tahitańczykach utrzymujących, że działają pod natchnieniem Ducha Świętego, wzniciających bunt przeciw naukom misjonarzy Towarzystwa Londyńskiego. Jeden z nich był nawet diakonem wyświęconym przez londyńską misję. Przekonany, że jest reinkarnowanym Chrystusem, zaczął tworzyć nową religię, „lepszą od podawanej przez misjonarzy”. Twórcy sekty Mamaia i jego zwolennikom znudziły się nakazy i zakazy, które, egzekwowane przez surowych misjonarzy, krępowały dawne nawyki wyspiarzy. Misjonarze nakazywali na przykład dziewczętom niezamężnym, by spędzały noce w domu zebrań pod strażą misyjną, gdzie wejście mężczyznom było zabronione. Gdy ten sposób umoralniania świeżo ochrzczonych nie był skuteczny, bo rano młodzieńcy czekali już w pobliskim lesie na swoje wybranki, misjonarze oznajmili, że każda para złapana na gorącym uczynku pozaślubnej miłości winna była za karę utłuc kamieni na budowę kawałka szosy opasującej dziś wyspę. Efekt był taki, że w pół roku szosa była podobno gotowa. Londyńscy misjonarze zakazali wówczas tańców, picia napoju upajającego kawa przy różnych zabawach i przyjęciach. Wszystkie purytańskie rozkazy były przez ruch Mamaia odrzucone. Powrócono do dawnych, wesołych zabaw, do otwartego uprawiania flirtów i miłostek. A odkąd na czele sekty Mamaia stanął książę Tapoa, eksmałżonek królowej Pomare IV, znany na całym archipelagu z bystrego rozumu i ceniony powszechnie, liberalne idee nowej religii zyskały wśród ludu tahitańskiego wielu zwolenników. Łączyły bowiem pewne zasady chrześcijańskie, zapożyczone od misjonarzy, z dawnymi obyczajami potężnego ongiś stowarzyszenia Arioi i całkowicie odpowiadały ludności wyspiarskiej. Królowa Pomare, wraz z misjonarzami, długo musiała zwalczać sekciarskie nastroje swego eksmałżonka. Nie lubiła go od czasu, gdy rozpoczął wojnę z królem wyspy Raiatea, Tamatoą IV, jej dziadkiem. Wojnę tę Tapoa przegrał i stracił w niej nie tylko panowanie nad wyspą Tahaa, ale również względy królowej, która rozwiodła się z nim w roku 1834. Wówczas Tapoa jako król wyspy

Bora Bora – drugi tego imienia – wrócił do swego rodzinnego kraju i tam poślubił kobietę wyjątkowej piękności, wszakże nie z rodu królewskiego, a nie mając dzieci, zaadoptowali córkę królowej Pomare, która później pod imieniem Maeva-rua objęła tron królewski wyspy Bora Bora. Ona to wraz ze starzejącą się już królową Tahiti mocno manifestowały swoje niezadowolenie z mieszania się misjonarzy angielskich w sprawy rządzenia archipelagiem Na Wietrze w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Nie mogąc jednak dać sobie rady z wszechwładnym wpływem misji, królowa Pomare wraz ze swym dworem oddała się życiu towarzyskiemu, urządziła przyjęcia, zabawy, które w sposób poetyczny przedstawił Piotr Loti, sławny pisarz francuski, w swej książce *Rarahu idylle polynésiennes* w 1879 roku. Loti jako marynarz wojennej fregaty „Flore” bawił na Tahiti w 1872 roku i widział, jak dwór królewski izolował się od rządów misjonarzy, szukając zapomnienia dawnej chwały w zabawach. Angielska misja była górą.

Ruchy natywistyczne jako reakcja obronna wyspiarzy przeciw akulturacyjnemu działaniu Europejczyków miały czasem momenty nieoczekiwane.

Jeden z proroków na Wyspach Salomona w Melanezji, rosy i silny mężczyzna, lecz już po czterdziestce, zakochał się w białej dziewczynie z wybrzeża. Dziki wygląd wojownika z wnętrza wyspy nie wzbudził uczucia w młodej Europejce i z wielką stanowczością odrzuciła wszystkie propozycje małżeńskie wełnistowłosego proroka. Lecz kiedy wojownicy puszczający niszczyli i palili domy europejskich kolonistów, dom białej dziewczyny pozostał nietknięty. Tym razem miłość przemogła uczucie nienawiści do wszystkich obcych.

BIBLIOGRAFIA

- Belshaw, C.S. (1950). The Significance of Modern Cults in Melanesian Development. *The Australian Outlook*, 4, 2.
- Cato, A.C. (1956). Disintegration, Syncretization and Change in Fijian Religion. *Mankind*, 5, 3.
- Doumerge, F. (1966). *L'homme dans le Pacifique Sud: étude géographique*. Paris: Musée de l'homme.
- Williams, F.E. (1934). The Vailala Madness in Retrospect. W: E.E. Evans-Pritchard (red.), *Essays Presented to C.G. Seligman*. London: Kegan Paul.

FRANCISZEK MIKOŁAJ ROSIŃSKI OFM

Kulturowa opozycyjność płciowa u krajowców Nowej Gwinei

Podział zajęć, zróżnicowanie socjalne, ekonomiczne, religijne w stosunkowo egalitarnym społeczeństwie zbieracko-łowieckim czy kopieniackim oparte są przede wszystkim na kryteriach biologicznych, zwłaszcza przynależności płciowej i wiekowej. Na tę zależność i wielką jej różnorodność w poszczególnych społecznościach plemiennych zwracali uwagę niektórzy autorzy już pod koniec XIX wieku. Ze szczególną wnikliwością zajęto się tą problematyką od 1960 roku. Obecnie zazwyczaj przyjmuje się, iż chyba najbardziej rozbudowany system różnic społeczno-kulturowych opartych na dymorfizmie płciowym istnieje w tradycyjnych społecznościach plemiennych na Melanezji, zwłaszcza na Nowej Gwinei, z jej ogromnym zróżnicowaniem językowym, ekonomicznym, religijnym¹. U wielu tamtejszych plemion przestrzega się tradycyjnej segregacji płciowej, która niejednokrotnie przybiera formę antagonizmu płciowego i dyskryminacji kobiet. Jest to o tyle dziwne, że w wielu trudno dostępnych rejonach Nowej Gwinei, odległych od większych ośrodków administracyjnych, podstawę utrzymywania się społeczeństwa stanowi kopieniactwo, hodowla świń i kur i zbieractwo, którymi trudnią się przede wszystkim kobiety. Domeną mężczyzn jest łowiectwo, zwłaszcza na zdziczałe świnie, a także wojowanie i niekończące się obradowanie. Temu tradycyjnemu podziałowi ról na „męskie” i „żeńskie” towarzyszą odpowiednie tabu; jest on sankcjonowany przez prawo zwyczajowe, częściowo także przez tradycję mityczno-religijną.

¹ P. Bohannan, *Social Anthropology*, New York 1963, s. 154.

Łamanie takiego zwyczaju naraziłoby na kompromitację, drwiny, zarzut postępowania wbrew normom społecznym; na przykład u Marind-anim w południowej Nowej Gwineji zdarzyło się, że stara, spracowana kobieta ugięła się pod ciężarem koszyka z bulwami taro, drewnem opałowym i bananami, na które położył jeszcze jej syn swoją torbę. On sam wyprzedzał ją o kilka kroków, niosąc tylko łuk i strzały. Gdy człowiek biały zwrócił mu uwagę na tę niestosowność, nie zrozumiał, o co mu chodzi; „dla niego było rzeczą niemożliwą pomóc jej w dźwiganiu tego ciężaru. Mężczyźni bowiem nie transportują produktów rolnych i drzewa opałowego, a przede wszystkim nie noszą nic na plecach, gdyż ośmieszyliby się przed innymi mężczyznami, a nie ma dla krajowca gorszej rzeczy niż narażenie się na pośmiewisko... Kto zaś łamie uświęcone tradycją zwyczaje, sam siebie ośmiesza”².

Niektóre prace wykonują jednak tubylcy wspólnie. Krajowcy z plemion nad rzeką Digul często wspólnie pracują na poletkach ze swoimi żonami i córkami, bojąc się, by pod ich nieobecność nie spotkała kobiet jakaś krzywda. Często też najcięższe prace, zwłaszcza karczowanie dżungli, ścinanie palm sagowych, nieraz też sadzenie świętych bulw *yamu* czy uprawa pieprzu betelowego uchodzą za sprawę czysto „męską”. Natomiast plewienie, uprawa bananów, trzciny cukrowej, taro, tytoniu, jarzyn, dyń, gotowanie uchodzi na ogół za zajęcie typowo kobiece. Zdarza się jednak, iż nawet podczas wspólnej pracy mężczyźni wykonują czynności inaczej niż kobiety, na przykład podczas połowu ryb kobiety chwytają ryby siatką albo koszykiem, mężczyźni natomiast strzelają w ryby strzałami o kilku ostrzach³. W różnych przypadkach radykalnego podziału zajęć i prac na typowo męskie i żeńskie można doszukiwać się „komplementarnego antagonizmu płciowego”⁴. Segregacja płciowa wiąże się ponadto z osobnymi dla mężczyzn i kobiet prawami, obowiązkami, kompetencjami, formami zachowania się także w życiu kulturowym, społecznym, religijnym, kultowym. Kobiety na przykład nie znają prawa wejścia do domu duchów; nie mogą zwracać się z prośbą do przodków męża, lecz do swoich; nie wolno im jeść różnych potraw „zastrzeżonych” dla mężczyzn, a szczególnie muszą strzec się tzw. *masalajów* – duchów ziemi; nie mogą partycypować w wielu obrzędach i kultach. Sytuacja ta ma swe źródło przede wszystkim w wierzeniach mitycznych, na których oparte jest przeświadczenie mężczyzn o niebezpieczeństwie grożącym im ze strony kobiet, zwłaszcza ich krwi menstruacyjnej. By uchronić się przed tym zagrożeniem, stosują daleko posuniętą segregację płciową i różne środki ostrożności: na przykład w wielu społecznościach kobiety w okresie menstruacyjnym

² H. Nevermann, *Ein Besuch bei Steinzeitmenschen*, Stuttgart 1941, s. 52-53.

³ Tamże, s. 54.

⁴ J. Stagl, *Geschlechtsantagonismus*, [w:] *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, red. W. Hirschberg, Berlin 1988, s. 181.

i w czasie połogu muszą przebywać w specjalnym domku menstruacyjno-porodowym, chodzą „swoimi” ścieżkami, winny przestrzegać specjalnych przepisów czystościowych. Uważa się, że kontakt płciowy mężczyzny z kobietą może w niektórych sytuacjach pozbawić święty obrzęd czy funkcje religijne mocy sakralnej, stąd częsta konieczność przy różnych okazjach wstrzymania się od aktywności płciowej.

Mężczyźni są przekonani, iż właśnie dzięki swojej płci dominują nad kobietami nie tylko pod względem biologicznym, ale również intelektualnym. Stąd często odnoszą się do nich lekceważąco, a menstruację traktują jako przejaw nieczystości rytualnej, co ich zdaniem czyni je niezdatnymi do ważniejszych form kultu. Takie nastawienie rzutuje na wzajemne relacje między mężczyznami a kobietami, i to nawet w małżeństwie, ponieważ mężowie często wolą przebywać z osobnikami swojej płci aniżeli ze swoją małżonką i rodziną⁵. Jest rzeczą interesującą, że antagonizm ten sięga poniekąd nawet świata duchów. Krajowcy przypisują bowiem płciowość – nieraz nawet wybują ją – jako przejaw mocy także swoim duchom; na przykład poważane duchy *yamów* nie cierpią zapachu kobiecego, zwłaszcza w okresie menstruacji. Ma to określone konsekwencje: mężczyźni arapescy czy abelamscy, którzy „zmonopolizowali” uprawę pochrzynów, w okresie wegetacji tych bardzo użytecznych bulw (ok. 6 miesięcy) nie dopuszczają do ogrodów i poletek *yamowych* kobiet i wstrzymują się w tym czasie od kontaktów płciowych; wyhodowanie nadzwyczaj wielkiego okazu „uchodzi za szczególnie ważki dowód wyższości męskiej”⁶.

1. GENEZA NOWOGWINEJSKIEGO ANTAGONIZMU PŁCIOWEGO

Nasuwa się pytanie, jak mogło dojść do powstania tak rozwiniętej opozycyjności między osobnikami o odmiennej płci w społeczności kopieniackiej, w której status kobiety jest na ogół dość wysoki, bo często jest ona główną żywicielką rodziny; nadto na Nowej Gwinei jest główną dostarczycielką mięsiwa z hodowli świń i kur; myślistwo i rybołówstwo odgrywają na ogół podrzędną rolę. Mimo to, jak wskazuje J.F. Thiel, „kobiety często dostały się tam pod silną dominację mężczyzn za pomocą szeregu mniej lub więcej tajnych instytucji, do których można zaliczyć dom mężczyzn, sakralne flety związane z kultem duchów, tajemnicze rytury połączone z łowiectwem głów itd. Mężczyźni

⁵ M.J. Meggitt, *Male Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea*, [w:] *Church Mission Cultural Conference 18-19 May 1966*, red. tenże, Wapenamanda 1966, s. 2-5.

⁶ *Abelam*, [w:] *Family of Man*, t. 1, red. D. Barber, Acton 1978, s. 2.

zdołali zachować odpowiedni dystans w stosunku do kobiet i narzucić im zależność od siebie”⁷.

Z nowogwinejskich mitów zdaje się jednak wynikać, iż w bliżej nieokreślonym „praczasie” kobiety odgrywały w życiu społeczno-religijnym znacznie większą rolę, nawet przywódczą i kulturotwórczą, aniżeli obecnie, a w niektórych dziedzinach, na przykład w magii, być może miały przewagę nad mężczyznami. Nieraz w mitach tamtejszych jest mowa o wybitnych antenatkach i heroinach, które zainicjowały wytwarzanie różnego typu dóbr kulturowych i nauczyły nieokrzesanych, dzikich mężczyzn różnych użytecznych sprawności kulturowych, obecnie zupełnie „męskich”, jak na przykład budowy domu duchów, niektórych technik magicznych, urządzania *sing-singów*, według niektórych przekazów nawet gry na świętych fletach. I choć obecnie kobiety z reguły nie mają wstępu do tzw. domu duchów, to jednak znajdują się tam obok posągów przodków męskich także figury przodków żeńskich, niekiedy nawet złączone z nimi w akcie kopulacji czy w pozycji rodzenia⁸. Nie chodzi w tym przypadku o zwykłe figuralne przedstawienie tych heroin, pramatek czy założycielek plemion i klanów. Krajowcy bowiem wierzą, że w jakiś bliżej nieokreślony sposób „przodkowie w te podobizny wstępują”, że w tych figurach i maskach przebywa ich duch: „Nie są one już tylko rzeźbionym i ozdobionym drewnem, lecz samymi przodkami”⁹.

Na duże zasługi kobiet w transformacji społeczności zbieracko-łowieckiej w kopieńczyczą zdają się także wskazywać liczne mity związane z żeńskimi istotami nadprzyrodzonymi o charakterze półbóstw – tzw. *dema* (termin ten wywodzi się z języka Marind-anim). Według B. Narokobiego są to „bóstwa albo istoty duchowe rodzaju żeńskiego, które przyjęły postać ludzką”¹⁰. U Arapeszów-Ilahita istota ta nazywa się *Nambweapew*: w porywie gniewu uśmierciła swego męża, ponieważ ukradł jej kiedyś upierzenie kazuara, w którego się przemieniała. Nie wzdragała się przed tą krwawą zemstą, mimo iż jej mąż-staruszek błagał ją o litość i przebaczenie. Jak widać, antagonizm płciowy ma miejsce już w praczasach, choć dominującą rolę odgrywała istota żeńska.

⁷ J.F. Thiel, *Grundbegriffe der Ethnologie – Vorlesungen zur Einführung*, Berlin 1983, s. 60-61.

⁸ L. Berglund, *Kunsten und Sepik-omradet*, [w:] *Oceania. Kunds fra Melanesien*, Louisiana 1991, s. 47, *Louisiana Revy*, t. 32; G. Koch, *Kultur der Abelam*, Berlin 1968, s. 40-42, 51-52.

⁹ B. Hauser-Schäublin, *Mai-Masken der Iatmul Papua New Guinea – Stil, Schnitzzvorgang, Auftritt und Funktion*, „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel” 1976/77, t. 87/88, s. 132-134.

¹⁰ B. Narokobi, *What is Religious Experience for a Melanesian?*, [w:] *Christ in Melanesia. Exploring Theological Issues*, red. J. Knight, T. Ahrens, Goroka 1977, s. 9; R.J. Schreiter, *Dema*, [w:] *Dictionnaire des Religions*, red. P. Poupard, Paris 1984, s. 453; A. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1960, s. 105-107, *Studien zur Kulturkunde*, t. 10.

Szczególne zasługi w dziedzinie kulturowej, społecznej, religijnej przypisują Arapesze nadmorscy mitycznej pramatce – *dema Aczakoik*. Stworzyła między innymi zwierzęta lądowe i morskie, zasadziła większość drzew, założyła pierwsze sady, ogrody, polećka, nauczyła ludzi przyrządzania potraw. Według Arapeszów wyżynnych nauczyła ponadto pierwszych ludzi obrzędów przejścia i innych form kultu, własnoręcznie zbudowała pierwszy dom duchów, wykonała instrumenty kultowe, m.in. święte flety, bębny, czuringi, a także broń, zwłaszcza dzidy, łuki, strzały, maczugi oraz pokazała ludziom, jak należy je wykonywać i nimi się posługiwać. Po jej tragicznej śmierci z jej kości udowych wyrosły długie *yamy* palowe, zaś z kości ramieniowych *yamy* bulwiaste. Według innego mitu arapeskiego heroina kulturowa Kabapikiyu nauczyła dwóch mężczyzn, którzy zabłądzili w dżungli, korzystania z ogniska, przyrządzania za pomocą żaru potraw – dotychczas bowiem jadali tylko surową żywność; podała im też sposób transportu ognia¹¹. Według J.F. Thiela przypisywanie kobiecie w mitycznym przazisie tak wielkiej roli kulturotwórczej jest poniekąd zrozumiałe, zważywszy iż najprawdopodobniej ona zaczęła prowadzić osiadły tryb życia i poczęła uprawiać rośliny jadalne¹². Można się więc zgodzić z opinią tego autora, iż w kulturach kopieniacych „kobieta jest twórczynią elementów kultury, natomiast mężczyźni brak kultury: jest on łowcą, żyje w odległym lesie czy sawannie, w czasie wojny i wypraw po głowy zabija ludzi, uśmierca zwierzęta; jego sferę stanowi woda, często spożywa surowe pokarmy itd.”¹³. Jak widać, opozycje między mężczyzną a kobietą, nieraz przybierające formę antagonizmu, którymi chętnie operują strukturaliści, zaznaczają się już w mitycznych przazisach. Niektóre z nich można zestawić w następujący schemat:

KOBIETA	MĘŻCZYŻNA
kultura	brak kultury
zamieszkiwanie w domu, życie osiadłe	częste przebywanie w dżungli, na sawannie, z dala od domu
uprawa ogrodu i pola	polowanie
hodowla świń, nawet karmienie ich piersią	zabijanie świń i ich ćwiartowanie
gotowanie potraw	spożywanie surowych potraw
rodzenie dzieci, dawanie życia	zabijanie ludzi podczas konfliktów wojennych
wioska	las, góry, woda

¹¹ W. Bęben, Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów ludu Arapesz w Papui Nowej Gwinei, Warszawa 1987 (praca doktorska), s. 72-79, 100.

¹² J.F. Thiel, dz. cyt., s. 162-163.

¹³ Tamże, s. 62-63.

Nadto z niektórych mitów zdaje się wynikać, że dawniej kobiety cieszyły się znacznie większym prestiżem społecznym niżeli obecnie, a być może w niektórych dziedzinach zdominowały nawet mężczyzn, co wywołało niezadowolenie mężów i spowodowało sytuacje konfliktogenne; na przykład według mitu o św. flecie *buań*, na którym gra się przede wszystkim w czasie wielkich *sing-singów*, kiedyś z tego instrumentu korzystały tylko kobiety, strasząc jego dźwiękami mężczyzn, dzięki czemu miały nad nimi magiczną przewagę. Gdy oni jednak odkryli sekret ich mocy, zawładnęli fletami i zabili kobiety. Odtąd mogą one tylko słuchać ich dźwięku, ale nie wolno im na nie spojrzeć, w przeciwnym razie rozniewiałyby się na nie duchy, mieszkające w tych fletach, karząc je chorobą lub śmiercią. Dlatego kobiety i nieinicjowani mężczyźni przysłaniają sobie oczy, gdy rozlegają się dźwięki tych instrumentów, zaś w czasie *sing-singu* tańczą odwróceniem do nich plecami¹⁴.

Silna dominacja mężczyzn nad kobietami w kulturach kopieniacych Nowej Gwinei jest częściowo uwarunkowana tamtejszymi specyficznymi warunkami gospodarczo-społecznymi, nieraz także wierzeniowymi. Często uprawę niektórych szczególnie ważnych czy atrakcyjnych roślin zastrzegli sobie mężczyźni. Oni też dostarczają dzięki polowaniu na dzikie świnie, workowce, krokodyle, kazuary mięsa do zwykłych posiłków. Wprawdzie w każdej rodzinie jest kilka czy kilkanaście świń, hodowanych przez kobiety – jeśli maciora pada, to zdarza się, że kobieta karmi warchlaka piersią¹⁵; w zasadzie jednak trzoda chlewna musi sobie sama szukać pożywienia, a świnioobicia odbywa się tylko z okazji nadzwyczajnej uroczystości i świąt. Do mężczyzn należy też zapewnienie bezpieczeństwa swojej społeczności. Oni też decydują o wszystkich istotnych sprawach wioskowych, wykonują szczególnie ciężkie prace fizyczne. Większość więc szczególnie ważnych funkcji i prac leży w ich gestii. Osiąganiu wyższej pozycji społecznej przez kobiety nie sprzyjają też tamtejszy sposób zawierania małżeństwa i dość częsta poligamia; w ramach obowiązującej egzogamii często dochodziło do zwykłej wymiany kobiet; nieraz wprost zmusza się je do wyjścia za mąż nawet za człowieka starego czy z wrogiego klanu, a przekazanie zwyczajowego ekwiwalentu za nie ma nieraz nieomal charakter kupna żony. Mążnek ma prawie nieograniczoną władzę nad żoną; może ją dotkliwie pobić, co nie jest zjawiskiem rzadkim, i nie bierze mu się tego specjalnie za złe; na przykład u Marind-anim zgodnie z prawem zwyczajowym mąż jest pełnoprawnym władcą swej żony; gdy pewien zdenerwowany mężczyzna zabił swą kłótniwą żonę, nikt nie uważał, że postąpił niegodziwie, tym bardziej, że wywodzi się ona przecież z „obcego” klanu i często pochodzi z innej wioski. Morderstwo to na ogół skwitowano słowami: „To była

¹⁴ D.G. Fitz-Patrick, J. Kimbuna, *Bundi: The Culture of Papua New Guinea People*, Nerang 1983, s. 47-48; W. Bęben, F.M. Rosiński, *Sing-singi na Nowej Gwinei*, „Literatura Ludowa” 1996, nr 6, s. 34-35.

¹⁵ P. Diolé, *The Forgotten People of the Pacific*, New York 1976, s. 35.

żona Kebana, to nikogo z nas nic nie obchodzi, przecież nie jesteśmy z nią spokrewnieni”. Tylko jeden z krajowców był innego zdania i z zadumą ten fakt skomentował: „Keban zrobił właściwie wielkie głupstwo, bo kto mu teraz ugotuje posiłek”¹⁶.

Ponieważ menstruację i zdolność rozrodczą kobiet mężczyźni uważali za coś niesamowitego, a ich krew za element groźny, dlatego w miarę możliwości unikali kontaktów z nimi: „Stąd w tradycyjnych społecznościach plemiennych w zasadzie nie ujrzy się mężczyzn i kobiet, którzy trzymaliby się za ręce albo szliby ze sobą pod rękę lub obejmowaliby się, chociaż w przypadku kontaktów między mężczyznami jest to zjawiskiem normalnym. U większości plemion panuje przekonanie, że kontakt z kobietą działa destrukcyjnie na wartość bojową mężczyzny i czyni go zniewieściałym”¹⁷.

Aby więc zachować męskość i nie gasić „gorącego” ducha bojowego oraz odwagi, wojownicy Maringów nie zbliżali się przed wyprawą wojenną do kobiet, gdyż uważali je za „zimne”. Byli bowiem przekonani, że współżycie seksualne gasiłoby ogień w ich głowach, zaś kobiety uległyby poparzeniu. To tabu seksualne obowiązywało ich do końca konfliktu wojennego¹⁸. Plemię Kiwai nie pozwalało uczestniczyć wojownikowi w wojnie, jeśli jego żona była w zaawansowanej ciąży: uważano bowiem, iż ze względu na spłodzone przezeń dziecko „płyne w nim krew kobieca, wskutek czego nie nadaje się do niczego, a jego oczy są niedobre jak u kobiety”. Jeśliby nawet brał udział w bitwie, to nie tylko on zostałby zabity, ale także inni wojownicy¹⁹.

Można tu zauważyć, jak daleko posunięta została w różnych tradycyjnych społecznościach nowogwinejskich ewaluacja szczególnie cenionych tam wartości typowo „męskich”, zwłaszcza w okresie przedkolonialnym, gdy często prowadzono tam wojny plemienne; równocześnie dochodziło tam do deprecjacji odmienności płciowej kobiet. Nie chodziło więc tylko o komplementarną inność płciową, o zwykły podział zadań i ról oparty na dymorfizmie płciowym, ale o wyraźną opozycyjność w zakresie wartości charakterologicznych, która rzutowała na status socjalny, ekonomiczny i religijny kobiety w tych społecznościach. Wprawdzie dziewczynę przygotowywano od najmłodszych lat, zwłaszcza zaś w obrzędzie przejścia, do jej przyszłej roli żony i matki, do podporządkowania się we wszystkim mężowi i wykonywania większości prac w domu, przy uprawach, w hodowli, do godzenia się z niższą swą wartością i losem życiowym.

¹⁶ H. Nevermann, *Ein Besch...*, s. 51.

¹⁷ H. Wesemann, *Papua-Neuguinea, Niugini. Steinzeit-Kulturen auf dem Weg ins 20. Jahrhundert*, Köln 1985, s. 39.

¹⁸ R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven 1970, s. 135.

¹⁹ G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community*, London 1927, s. 149.

Mimo to w wielu przypadkach nie była zadowolona ze swej płciowości, narzuconego jej statusu i roli, że uważano ją za intelektualnie niższą od mężczyzny. Stąd relacje między kobietami a mężczyznami charakteryzują się nieraz i obecnie głębokim antagonizmem... Mężczyźni bowiem uważają, że „kobiety są niczym», natomiast kobiety twierdzą, że «mężczyźni są niedobrzy»... wskutek czego stosunki między małżonkami są pełne napięć”²⁰.

Do pogłębienia tej opozycyjności przyczyniły się w pewnej mierze także konsekwencje niestabilnych układów między klanami i plemionami i często prowadzone wojny. Mężczyźni musieli być w każdej chwili gotowi do odparowania ataku, stąd zwykle nawet nocą przebywali w tzw. domu mężczyzn, mając w zasięgu ręki broń, podczas gdy ich kobiety i dzieci zamieszkiwały osobno w miejscu ustronnym, w części „kobiecej” wioski, gdzie znajdowały się także zagrody z trzodą²¹. Władze kolonialne, dążąc do likwidacji małych, rozproszonych osiedli, często ufortyfikowanych, oraz celem roztoczenia skuteczniejszej kontroli nad krajowcami i zapobiegania konfliktom plemiennym, tworzyły większe społeczności wioskowe, nieraz złożone z różnych klanów, niekiedy nawet dotąd skłóconych. W takich wioskach próbowano nakłonić mężczyzn do budowania domów rodzinnych i zamieszkania w nich ze swymi żonami i dziećmi. Nieraz krajowcy, na przykład mieszkańcy znad rzeki Digul, posłuchali władz, choć dość swoiście, mianowicie we „wspólnym domu” zrobili dwa pomieszczenia bezprzejściowe: jedno dla mężczyzny, drugie dla kobiety²². Jednak u niektórych plemion domy mężczyzn zachowały się nawet do naszych czasów; na przykład u wielu patrylinearnych społeczności Enga mężczyźni i kobiety żyją oddzielnie w osobnych domach. W tzw. domu mężczyzn, który obecnie ma często już tylko charakter świecki, przebywają mężczyźni, młodzieńcy oraz chłopcy mniej więcej już od 7. roku życia; w przypadku 3 tamtejszych klanów 256 mężczyzn i 53 chłopców w wieku poniżej 15 lat zamieszkiwało w 57 domach mężczyzn, podczas gdy w 155 domach kobiet przebywało 235 kobiet, 266 dzieci i 9 starych lub biednych mężczyzn. Według tamtejszego prawa zwyczajowego kobieta zamężna mieszka razem ze swymi niezamężnymi córkami i maleńkimi synami. Gdy chłopak ma około 5 lat, ojciec jego i bracia przestrzegają go, by nie przebywał w towarzystwie kobiet; one również zachęcają go, by więcej i częściej przebywał w domu mężczyzn oraz by ze starszymi chłopcami pasał świnię. Na ogół chłopak dość szybko ulega tym naciskom i po roku zazwyczaj już stale sypia w domu mężczyzn; nie

²⁰ M. Reay, *The Kuma: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*, Melbourne 1959, s. 161-162; M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 3.

²¹ P.M. Kaberry, *The Ahelam Tribe: Sepik District, New Guinea: A Preliminary Report*, „Oceania” 1940/41, t. 11, s. 244.

²² H. Nevermann, *Ein Besuch...*, s. 67.

ma zresztą dlań innej możliwości, bo w przeciwnym razie naśmiewanoby się z niego, a ojciec jego zbiłby go i nakazał mu się przenieść do domu mężczyzn²³. Nieco inne rozwiązania można spotkać u krajowców w pobliżu ujścia rzeki Fly River: znajdują się tam duże, podłużne domostwa, jednak separację płci markują osobne wejścia dla kobiet i mężczyzn. Natomiast na wyspie Manus przednią część domu zajmował gospodarz domu, zaś tylną część przy ognisku – kobiety²⁴. Należy jednak nadmienić, że obecna konstytucja Papui-Nowej Gwinei zrównała w prawach kobiety i mężczyzn; lecz często jeszcze dawne prawo zwyczajowe, zwłaszcza na wsi, jest silniejsze od prawa państwowego, którego znajomość u krajowców jest zwykle dość ograniczona.

Prawdopodobnie jednak większość zjawisk i konsekwencji antagonizmu płciowego na Nowej Gwinei ma swoje źródło w „antropologii mitycznej” krajowców, w ich tradycyjnym systemie wierzeniowym, który bardzo silnie rzutuje na pozostałe dziedziny ich życia. Jak bowiem wskazuje H. Nevermann: „Całe ich życie jest przepojone religią, która oparta jest na podaniach mitycznych i tradycji, którą cenią sobie nade wszystko”²⁵. Tymczasem według tradycyjnych wierzeń krajowców dolna część ciała kobiecego, zwłaszcza okolica genitalna, bardzo często uważana jest za rytualnie nieczystą. Dlatego na przykład u Enga mąż „boi się nawet dotknąć jej przepaski biodrowej, ponieważ została skażona przez kontakt z jej organami rodnymi”; stąd też kobiecie nie wolno przejść nad nogami siedzącego mężczyzny lub wejść na dach domu, w którym znajduje się mąż, a nawet przeskoczyć nad jego bronią czy jedzeniem, gdyż utraciłyby swą skuteczność. Jesliby żona „skaziła” męża, można ją za to pobić i z nią się rozwieść²⁶. Osoby, na przykład młodzieńcy przed inicjacją, czy też rzeczy przez kontakt z jej strefą płciową, tracą swą moc – *mana*. Nadto według krajowców Enga kobiety różnią się też zasadniczo od mężczyzn w morfologii mięśni: „Ciało ich jest bowiem ułożone wzdłuż kości «pionowo», a nie dookoła nich, poziomo; dlatego szybciej dojrzewają i wcześniej mogą zawrzeć związek małżeński”; dzięki zaś miesiączkowaniu dorastające dziewczęta zyskują przewagę nad słabiej rozwijającymi się chłopcami, którzy mogą ulec przez ich niebezpieczną krew skażeniu. Dlatego napomina się chłopców, by pilnie wystrzegali się niepotrzebnych kontaktów z osobami płci żeńskiej, nawet jesliby to były ich siostry lub matka²⁷.

²³ M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 5.

²⁴ H. Wesemann, dz. cyt., s. 40-41.

²⁵ H. Nevermann, *Die Religionen der Südsee*, [w:] H. Nevermann, E.A. Worms, H. Petri, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968, s. 78-79, *Die Religionen der Menschheit*, t. 5, nr 2.

²⁶ T. Westerman, *The Mountain People: Social Institutions of Laiapu Enga*, Wapenamanda 1968, s. 187; M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 8-9.

²⁷ *Tamże*, s. 5.

Kluczowe znaczenie dla tłumaczenia niektórych elementów opozycyjności płciowej ma krew kobieca, którą uważa się za szczególnie istotną, ale niebezpieczną cechą kobiecości; dlatego na przykład u Enga krewnych matrylinearnych nazywa się osobami „tej samej krwi”. Natomiast krewnych patrylinearnych zalicza się do ludzi „jednego wzwodzonego prącia”²⁸. Według wierzeń krajowców krew kobieca, zwłaszcza menstruacyjna, jak już wspomniano, stanowi ogromne zagrożenie dla mężczyzn, a nawet innych istot żyjących; może u mężczyzn spowodować poważną chorobę psychiczną czy fizyczną, a dodana do jadu mężczyźni może spowodować nań śmierć; zaś na rodzinę czy nawet całą społeczność, jeśli nie przestrzegąby związanych z nią menstruacyjnych tabu, może ściągnąć wielkie nieszczęście. Do szczególnie dotkliwych skutków kontaktu mężczyzn z kobietą menstruującą zalicza się wymioty, szernienie krwi męskiej, ściemnienie ich skóry, zwiótczenie mięśni, zmarszczenie cery; na przykład krajowcy Enga uważają, że mężczyzna może nawet osiwieć, stać się nieplodny, u chłopców może wstrzymać wzrost lub spowodować deformację fizyczną. Podobny skutek wywiera krew porodowa, a nawet wydalone błony porodowe. Dlatego położnica przebywa w specjalnym domku, zwykle w lesie, w bezpiecznej odległości od placu zabaw dzieci, by przypadkiem chłopcy nie ulegli rytualnemu skażeniu. Dopiero po ustąpieniu upływu krwi wolno kobiecie opuścić to miejsce, bo teraz już nie zagraża mężowi. Zdarza się, że ze względu na bliską łączność dziecka z krwią jego matki ojciec lękał się przez 2 lub 3 miesiące, a nawet dłużej, spojrzeć na niemowlę²⁹.

Podobnie Arapesze panicznie boją się „zimnej”, to jest nieczystej i niebezpiecznej dla mężczyzn i całej społeczności krwi kobiecej, uchodzącej z narządów rodnych. Dom menstruacyjno-porodowy znajduje się u nich z reguły poza wioską, by nie nastąpiło jej rytualne zanieczyszczenie, a także z dala od ogrodów *yamowych* i ścieżki do nich prowadzącej. Gdy dziewczyna zauważy krwawienie, natychmiast musi udać się do domu menstruacyjnego, „zanim rodzice coś zjedzą lub wypiją, czy też wypalą papierosa, albo też zanim będą żuli betel [...], bo w ten sposób złamałoby tabu [...], to zaś mogłoby spowodować przedwczesną utratę wzroku”. W okresie menstruacji nie wolno jej schodzić do ogrodu i domu rodziców, „krew jej bowiem szkodzi ludziom, zwierzętom i roślinom. Jeśliby złamała to tabu, rodzice i rodzeństwo mogliby utracić wzrok, ich nogi stałyby się ociężałe, plody rolne zmarnowałyby się”. Ponieważ jednak chłopiec przejął

²⁸ J.A. Barnes, *Agnation among the Enga – A Review Article*, „Oceania” 1967, t. 38, nr 1, s. 34-35; M.J. Meggitt, *The Kinship Terminology of Mae Enga of New Guinea*, „Oceania” 1964, t. 34, nr 3, s. 192; T. Westerman, dz. cyt., s. 15.

²⁹ S. Schrader, *The Enga Woman and Her Changing Role*, [w:] *Anthropological Study Conference – New Guinea Lutheran Mission: 29 III – 2 IV 1968*, Amapyaka 1968, s. 3; M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 6-7.

przez urodzenie z matki jej krew, więc w czasie inicjacji nacina mu się żołądź prącia, aż krew spłynie mu po nogach, by ostatecznie, w sposób symboliczny, pozbyć się tej krwi niedobrej³⁰.

Trudno więc się dziwić, iż mąż uważa, że kobieta menstruująca ma „złe oczy”, i domaga się od niej, by żyła odosobniona od niego do czasu zaprzestania upływu krwi. Korzysta ona wtedy z własnego ogniska i tylko dla siebie przyrządza posiłki. Nocą może zebrać w ogrodzie tylko dojrzałe jarzyny, na przykład słodkie ziemniaki, przez nią uprawiane. Uważa się, że jeśliby weszła do ogrodu „męskiego”, to uprawy w nim zmarniałyby. Nie wolno jej nawet dotknąć męzowskiego jedzenia, gdyż spowodowałyby to u niego chorobę. Kobieta chowa też starannie użyte przepaski higieniczne z miękkiego mchu w lesie, by przypadkiem wszędobyłskie świnie nie pożarły ich, przez co mięso ich stałoby się skażone, a nawet mogłyby paść³¹.

Mimo lęku przed krwią menstruacyjną i porodową kobiet krajowcom jednak ogromnie zależy na posiadaniu dzieci, zwłaszcza synów, tym bardziej że płodność uchodzi za wykładnik potencji męskiej i mocy – *mana*. Zwłaszcza bigmen marzy o tym, by stać się protoplastą klanu i mieć zapewnioną przez swe dzieci opiekę w podeszłym wieku. Nieraz jednak mężczyźni „traktują współżycie bardziej jako obowiązek niż przyjemność i myślą o nim nie w kategoriach miłości albo spełnienia pragnień, lecz widzi się w nim sposób, aby mieć dziecko”³². Krajowcy bowiem znają zależność między stosunkiem płciowym a poczęciem i aby mieć potomstwo, godzą się nawet na częste zbliżenia; na przykład Arapesze uważają, iż „częste stosunki płciowe są konieczne dla właściwego formowania się poszczególnych organów dziecka. Muszą one być przez ojca w ten sposób «wypracowane» [...]; przy pierwszym dziecku stosunki winny odbywać się codziennie przez okres co najmniej od 4 do 5 tygodni, przy następnych wystarczy czas od 2 do 3 tygodni”³³. Charakterystyczna w związku z tym jest argumentacja krajowców Enga: w przypadku maciory wystarczy jedno krzycie, natomiast „soki życiowe człowieka nie są tak mocne jak u świni”. Krajowcy ci uważają, iż poczęcie dziecka następuje w wyniku zmieszania się nasienia męskiego z krwią menstruacyjną, z których powstają kości i mięśnie dziecka. Po 4 miesiącach dołącza do nich dusza, wzbudzona przez duchy klanu ojcowskiego, i łączy się z ciałem płodu³⁴.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w sytuacji, gdy mężczyźni odczuwają ogromny lęk przed krwią menstruacyjną, w żadnym przypadku nie ważą się mieć z żoną kontaktów

³⁰ W. Bęben, *Obrzędy przejścia u Arapeszów*, Warszawa 1986 (praca doktorska), s. 123, 125.

³¹ M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 7.

³² T. Westermann, dz. cyt., s. 188.

³³ W. Bęben, *Obrzędy przejścia...*, s. 89-90.

³⁴ T. Westermann, dz. cyt., s. 188; a także M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 8.

płciowych w okresie miesiączkowania czy krótko po porodzie; nie tylko bowiem ich zdaniem naraziliby na szwank swe zdrowie fizyczne czy psychiczne, ale staliby się nieczyści rytualnie i nie mogliby uczestniczyć w obrzędach religijno-magicznych; nadto zostaliby pozbawieni „mocy”, szczególnie dla nich ważnej, na przykład w okresie sadzenia pochrzynów, polowania, budowy domu duchów. Dlatego w tym czasie w ogóle unika się kontaktów z kobietami. Według krajowców mężczyzna podczas współżycia z kobietą traci część swego płynu witalnego, który miesza się z krwią menstruacyjną kobiety, wskutek czego traci także część swej osobowości i umniejsza swój potencjał biologiczny. Dlatego częste współżycie może doprowadzić do wiotkości skóry, a nawet choroby³⁵. Również wody płodowe traktują mężczyźni jako ogromne zagrożenie dla siebie i swych rodzin, uważając, że mogą spowodować ich osłabienie, a nawet sprowadzić na nich chorobę, zwłaszcza związaną z układem oddechowym. Także po urodzeniu się dziecka rodziców obowiązuje tabu seksualne, dopóki nie zaczyna ono chodzić. Uważa się, że potem już nie będzie zagrażała mu aktywność seksualna rodziców³⁶.

Można tu nadmienić, że w czasie swego okresu kobieta bez problemu może karmić świnię, bo uchodzą za zwierzęta żeńskie; nie może jednak karmić psa, na przykład u plemienia Kiwai już w okresie ciąży, gdyż uważa się, że to jest zwierzę męskie i zginęłoby podczas polowania na zdziczałe świnię; dlatego nieraz traktuje się także psa opozycyjnie w stosunku do kobiety³⁷. Pies bowiem w mitologii nowogwinejskiej odgrywa ważną rolę w tworzeniu kultury; na przykład krajowcy Mbowamb twierdzą, że „zwyczaj i wymianę handlową *moka*, w ogóle wszystkie rzeczy ukazał nam pies. W ten sposób myśmy je przejęli i praktykujemy je [...], tak jak pies nakazał, tak się stało. Przede wszystkim pies jest korzeniem”³⁸.

Z powyższego zdaje się wynikać, że problemy, opozycje między osobami o odmiennej płci, nieraz przybierające charakter antagonizmu, mają u krajowców nowogwinejskich przede wszystkim uzasadnienie ideologiczne, głęboko zakotwiczone w ich wierzeniach mitologicznych, tradycyjnej etyce plemiennej, prawie zwyczajowym; nie chodzi więc tylko o jakieś postępowanie incydentalne, ale o określoną „filozofię życiową”, uzasadnianą przede wszystkim argumentami światopoglądowo-religijnymi.

³⁵ K. Reko, *Sex Roles in Enga Marriage*, [w:] *Anthropological Study Conference – New Guinea Lutheran Mission: 29 III – 2 IV 1968*, Amapyaka 1968, s. 2.

³⁶ M. Mead, *Trzy studia*. T. 3. *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1986, s. 54; W. Bęben, *Obrzędy przejścia...*, s. 100, 103.

³⁷ G. Landtman, dz. cyt., s. 238; C.A. Schmitz, *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea*, Wiesbaden 1960, s. 326, *Studien zur Kulturkunde*, t. 16; M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 6.

³⁸ G.F. Vicedom, *Die Mbowamb: Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. T. 3. *Mythen und Erzählungen*, Hamburg 1943, s. 15.

Niejednokrotnie tego typu relacje międzyosobowe stają się bardzo kłopotliwe, powodują lęki, zachowania agresywne, akty zemsty i przemocy, stają się źródłem napięć w rodzinie, społeczności, a nawet przegradzają się niekiedy w konflikt między klanami. Zdarzają się posądzenia o „zatrucia” krwią menstruacyjną, która uchodzi także za ważny komponent czarodziejskich trucizn.

Opozycyjność płciowa przejawia się tam w różnych dziedzinach. Poniekąd świat jest podzielony na dwie sfery: męską i żeńską, nieraz ostro od siebie oddzielone, niekiedy nawet wrogie. Podział ten rzutuje na życie codzienne krajowców; szczególnie jednak uwidacznia się w odsunięciu kobiet od wielu prestiżowych i szczególnie ważnych spraw społecznych, religijnych, ekonomicznych.

2. PRZEJAWY ANTAGONIZMU PŁCIOWEGO

Odmienność traktowania osób w zależności od płci zaznacza się u krajowców nowogwinejskich nieraz już w chwili urodzenia się dziecka. Zazwyczaj rodzice preferują z różnych względów syna, przede wszystkim dlatego, że stanie się on dysponentem mocy sakralnej; od niego będzie zależała obronność, prestiż klanu i jego kontynuacja; męski potomek stanowi element „aktywny” społeczności, kiedyś będzie decydował o jej funkcjach religijnych, ekonomicznych, socjalnych. Syn może stać się społecznie poważanym przywódcą, bigmenem, czarownikiem, wojownikiem, łowcą, rybakim, specjalistą sakralnym. Urodzenie syna dowartościowuje kobietę, umacnia jej małżeństwo, podnosi znaczenie społeczne. Jeśli urodziłyby pod rząd nawet kilku synów, to ojciec będzie z tego zawsze dumny, bo to pozytywnie świadczy o jego „mocy”. Zupełnie inaczej może stać się w przypadku przyjścia na świat córki; zdarza się, że ojciec nie zechce jej przyjąć, zwłaszcza jeśli ma ich już kilka: „noworodka się nie przyjmuje, lecz pozostawia nieumytego, z nieodciętą pępowniną w niecce z kory, w której odbywa się poród”³⁹.

Chłopiec wcześniej uświadamia sobie swoją odmienną biologiczno-psychiczną. Ćwiczy się w zajęciach związanych z myślistwem i budownictwem, sporządza sobie dziecięcą broń, strzela z łuku do małych zwierząt, sporządza i zakłada pułapki i wnyki, wyrabia instrumenty; nieraz towarzyszy ojcu, wujowi lub starszemu bratu na polowaniu czy do lasu po materiały budowlane; ma znacznie więcej swobody niż dziewczynki, które stosunkowo wcześniej muszą włączyć się do prac domowych, opiekować

³⁹ M. Mead, dz. cyt., s. 54.

się młodszym rodzeństwem. Już w wieku dziecięcym przyucza się je do noszenia ciężarów, pielienia, zbierania warzyw, noszenia drewna opałowego; pełnią funkcje pomocnicze w kuchni⁴⁰. Zabawy i zajęcia mają więc charakter wybitnie przystosowawczy do pełnienia w przyszłości odmiennych funkcji życiowych.

Z reguły pilnuje się, by młodzież przestrzegąta tabu seksualne i powstrzymywała się przed inicjacją od aktywności seksualnych. Uświadamia się chłopców, że kontakty z dziewczyną są dla nich ogromnie niebezpieczne, bo uważa się, że jeśli „chłopak przed inicjacją współżyłby z dziewczyną, utraciłby moc sakralną; przypadki takie są ujawniane podczas obrzędu inicjacji, gdy młodzieniec nie może przejść odpowiednich prób, na przykład wspiąć się na palmę kokosową. By odzyskać swą «moc», musi on ujawnić, z którą dziewczyną współżył, i przejść przez odpowiedni obrzęd ekspiacji”⁴¹. Dlatego ojcowie przestrzegają swych synów, by na obcym terenie sypiali u krewnych i przyjaciół i nie zadawali się z obcą kobietą: „Zanim się spostrzeżesz, złapie cię za policzki, twoje ciało ogarną dreszcze i słabość i zostaniesz oddanym w ręce czarowników. Umrzesz też młodo i nie dożyjesz dnia, w którym byś ujrzał siwy włos na swojej głowie”⁴². Oczywiście stałe przebywanie od najwcześniejszych lat życia w domu mężczyzn, przejście się ideologią „męską”, często przesiąkniętą antyfeminizmem, lęk przed kobiecością przyczyniają się do powiększenia dystansu w stosunku do osób o innej płci, tym bardziej, że krajowcy właśnie kobiecie przypisują kuszenie do seksu, uważając, że to ona jest żywotnie nim zainteresowana. Seksualność uchodzi za najistotniejszą domenę kobiety, w której widzi się wielką uwodzicielkę⁴³.

Można by przypuszczać, że zawarcie małżeństwa, więź uczuciowa młodych, życie rodzinne z rozlicznymi wspólnymi zadaniami powinny się raczej przyczynić do zmniejszenia napięć, uprzedzeń, do odtabuizowania i oddemonizowania sfery seksualnej. Tymczasem niejednokrotnie bywa sytuacja odwrotna: podziały ulegają pogłębieniu, antagonizmy nieraz wzrastają. Jak wskazuje J. Stagl, relacje między młodymi ludźmi są obciążone różnymi zahamowaniami i kompleksami, często starannie unika się nawet aluzji, które mogłyby świadczyć o jakichś serdecznych kontaktach między osobami o odmiennej płci, rzadko widuje się mężczyzn i kobiety przebywających razem. Współżycie płciowe odbywa się w miarę możliwości w ukryciu, poza terenem zamieszkałym, w buszu, na poletkach⁴⁴.

⁴⁰ H. Wesemann, dz. cyt., s. 232; M. Mead, dz. cyt., s. 77.

⁴¹ W. Bęben, *Religijne aspekty...*, s. 236-237.

⁴² M. Mead, dz. cyt., s. 113.

⁴³ J. Stagl, dz. cyt., s. 8.

⁴⁴ Tamże.

Trzeba tu wziąć pod uwagę, że w tradycyjnym kontekście kulturowo-religijnym na Nowej Gwinei małżeństwo nie jest pomyślane jako instytucja szczęśliwostajna, partnerska, oparta na wzajemnych uczuciach, miłości, przywiązaniu, obopólnej zgodnej decyzji. Winno przede wszystkim służyć prokreacji, zadaniom ekonomicznym i społecznym. Zdarzało się nieraz, że młodych, zwłaszcza dziewczynę, nie pytano nawet o zgodę na małżeństwo; na przykład w ramach zawartego rozejmu po wojnie plemiennej zdecydowano, że nastąpi „wymiana kobiet na żony”⁴⁵. Bywało, że zainteresowane rodziny już przed urodzeniem się dzieci uzgadniały ich małżeństwo, na przykład celem wzmocnienia przyjaźni, zacieśnienia współpracy, zażegnania konfliktu; na przykład u Mbowamb „ojciec chłopca dawał ojcu dziewczyny mięso i w ten sposób zostały uzgodnione zaręczyny; obydwójce wzrastają, wiedząc, że są dla siebie przeznaczeni, i już od młodych lat przyzwyczajają się do siebie”⁴⁶. Nadto istotną rolę odgrywały też problemy z egzogamią: gdy na przykład dziewczyna przeprowadzała się do klanu patrylinearnego, uchodziła ona tam za „obcą”, bo miała „obcą krew”. Nieraz po śmierci męża musiała wracać do swojego klanu, bo utraciła podstawy swej egzystencji; a w ogóle „wdowy stanowią najbardziej pogardzaną część społeczności, niektóre stają się prostytutkami albo też wykorzystanymi pomocami domowymi u męskich krewnych, którym w ramach dziedziczenia przypadły w udziale”⁴⁷.

W kobiecie ceniono przede wszystkim zdolności rozrodcze, pracowitość, uległość mężowi. Uważano, że brak jej rozsądku i zdolności intelektualnych, mimo iż przecież na co dzień podejmowała decyzje dotyczące dzieci, jej samej, nieraz także męża, domu, hodowli. Właściwie większość prac, które nie wymagały nadzwyczajnego wysiłku fizycznego, wykonywała żona i córki. Jeśliby kobieta nie wywiązała się ze swych obowiązków, to wiedziała, że mąż ją za to pobije. Szczególnie dotkliwie ją karał, jeśli dopuściła się cudzołóstwa; mógł ją zabić, albo uciąć jej nos, co pohańbiłoby ją przed całą społecznością, mógł też ją odesłać do rodzinnego klanu, żądając zwrotu zapłaty małżeńskiej. Często rodzina lub jej klan nie były skłonne darować jej takiego przewinienia i hańby. Natomiast żona w przypadku niewierności męża w zasadzie nie miała żadnej możliwości wystąpienia przeciw niemu; owszem, mogła na przykład uciec od niego i zbiec do swej rodziny, co czasem doprowadzało do konfliktu zbrojnego między klanami. Ryzyko takie było szczególnie wielkie, jeśli małżeństwo stanowiło prawie jedyną

⁴⁵ A. Kozyra, *Model konfliktu wojennego u kopieniacych ludów Nowej Gwinei*, [w:] *Australia i wyspy Pacyfiku – Ludy i kultury*, red. E. Pietraszek, Wrocław 1983, s. 70, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 594.

⁴⁶ G.F. Vicedom, *Die Mbowamb: Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. T. 2. *Gesellschaft. Religion und Weltbild*, Hamburg 1943, s. 187-189.

⁴⁷ S. Schrader, dz. cyt., s. 1-5.

wież łączącą ongiś zwaśnione klany. W takiej sytuacji zmuszano raczej uciekinierkę do powrotu i pozostania ze swym mężem, aniżeli zaryzykować nowy konflikt. Chcąc nie chcąc, musiała się więc godzić ze swym losem⁴⁸.

Według powszechnej bowiem opinii społeczeństwa tradycyjnego mężczyzna dominuje nad kobietą dzięki swej mocy, zdolności rozumowania, zręczności, witalności, znaczenia religijnego, społecznego, ekonomicznego; nieraz należy do tajnych związków. Dzięki swej łączności ze światem duchów i wielkiemu potencjałowi *mana* pełni funkcje czarodziejskie, magiczne, uzdrowieńcze, wizjonerskie, a także przywódcze, handlowe, religijne. Mężczyźni mają kontakty ze światem nadprzyrodzonym: składają ofiary, sprawują najważniejsze obrzędy, grają na świętych instrumentach, przebywają w domu duchów. Odbywają sądy, wykonują wyroki. Kierują życiem politycznym i społecznym swej społeczności, organizują *sing-singi*, a także inne ważniejsze uroczystości. W zasadzie do nich należy prawo własności i dziedziczenia, oni wyznaczają żonie obowiązki i prace do wykonania, wykonują najcięższe, a także specjalistyczne prace, na przykład związane z karczowaniem, wypalaniem karczowisk, przynoszą drewno budulcowe. Dawniej prowadzili wojny, aczkolwiek miały one często raczej charakter demonstracji sił i „pobrękiwania bronią”, ponieważ w walce na ogół ginęło niewielu wojowników: na przykład w konflikcie zbrojnym między Kotumbu a Mundika, w którym po obu stronach walczyło po 600 wojowników, choć trwał ok. 14 miesięcy, to zginęło tylko ok. 65 ludzi; zaś jeden z klanów Enga, który toczył wojnę 20-letnią z różnymi innymi klanami, utracił tylko 36 wojowników⁴⁹. Do ważnych obowiązków męzkowskich należało zapewnienie rodzinie środków do życia, mieszkania, zapewnienie bezpieczeństwa, ochrona przed kradzieżą, pohańbieniem i ośmieszeniem, ewentualnie pomszczenie krzywdy i wywarcie krwawej zemsty. W zasadzie też tylko mężczyźni mogli uczestniczyć w ceremonialnej wymianie dóbr i przedsięwziąć podróże handlowe; oni rzeźbili święte maski i posągi, malowali podobizny przodków, wznosili domy duchów; „zmonopolizowali” uprawę i żniwowanie niektórych roślin itd. Niewątpliwie część powyżej i poprzednio wymienionych prac, obowiązków, kompetencji mieści się w ramach zwykłych tego typu zachowań także w innych społecznościach pierwotnych; ale w społecznościach nowogwinejskich podział ten sięga znacznie głębiej, dalej, obejmując w sposób pochodny także wiele innych dziedzin życia i bycia, otoczenia i przyrody, nawet kosmosu.

Różne elementy przyrody, społeczeństwa, kultury, nawet świata nadprzyrodzonego mają według krajowców także charakter męski albo też żeński: na przykład niebo

⁴⁸ Tamże, s. 1-9.

⁴⁹ N. Arnd, I. Schmidt, *Kriegführung*, Berlin 1972; G.F. Vicedom, *Die Mbowamb*, t. 2, s. 167-171.

uważane jest za męskie, ziemia ma naturę żeńską, jednak morze zalicza się do sfery męskiej; słońce jest męskie, księżyc jest żeński. Również wioska dzieli się na dwie strefy: do męskiej zalicza się dom duchów, kamienie płodności, rytualny plac *sing-singowy*, spichrz *yamowy*, dom mężczyzn, ogród *yamowy* itd.; do strefy żeńskiej należą domy mieszkalne, domki menstruacyjno-porodowe, ogrody warzywne, zagrodzenia dla trzody i kur itp. Ale nieraz jeszcze wewnątrz domu odróżnia się stronę męską – to jest prawą, przednią, od kobiecej – to jest lewej, tylnej; odpowiednio do tego podziału istnieją też osobno męskie i żeńskie wejścia do domu. Mężczyźni i kobiety mają osobne ścieżki, nawet oddzielne ustępy. Wioskę i jej bliską okolicę uważa się za strefę żeńską, natomiast busz, dżungłę, uroczyska, morze, góry, w ogóle teren obcy, daleki – za strefę męską; dlatego też odpowiednio rybołówstwo, myślistwo, polowanie, handel, wojna są zajęciami typowo męskimi. Również rośliny, zwierzęta, funkcje, narzędzia, sposób wykonywania zajęć są uważane bądź to za męskie, bądź też żeńskie, w przypadku zwierząt niezależnie nawet od ich płci; na przykład broń, flet, koszyk mają charakter męski, pleciana siatka *bilum*, często także bęben, mają charakter żeński⁵⁰. Istnieje jednak wśród poszczególnych społeczeństw pewne zróżnicowanie w określaniu tego, co jest męskie i żeńskie; na przykład u Marind-anim kobiety noszą ciężary w koszu na plecach, natomiast mężczyźni zawieszają je na drążkach i niosą je w dwójkę, w przypadku zaś Trobriandczyków mężczyźni noszą ciężary na ramionach, a kobiety tylko na głowach, rzekomo dlatego, iż są bardziej twardegłowe; jak wskazuje B. Malinowski, „noszenie ciężarów w sposób, jaki przysługuje innej płci, wywołałoby wprost przerażenie i okryłoby daną osobę głębokim wstydem. Mężczyzna za nic na świecie nie poniesie ciężaru na głowie, nie zrobi nawet tego w formie żartu”⁵¹.

Szczególnie mocno zaznacza się opozycja między płciami, jeśli żona pochodzi z klanu, z którym odwiecznie toczy się wojnę – co nie jest zjawiskiem rzadkim – gdyż w pamięci kolektywnej wciąż aktualny jest stereotyp wroga i obiegiwa o nim opinia negatywna; na przykład Mae Enga mawiają w takiej sytuacji: „Żenimy się ze społecznością, z którą walczymy”. Jak wynika z poniższego zestawienia M.J. Meggitt, kulturowy dymorfizm płciowy może wtedy nieraz przybrać formę uwłaczającego kontrastu i antagonizmu, które odpowiednio dla kobiet i mężczyzn można by ująć w następujący schemat dualny⁵²: niższość – wyższość; hołota – przywódca; sąsiedzi – swoi klanowi; pokrewieństwo matrylinearne – pokrewieństwo patrylinearne; krewni matki – krewni ojca; matka – ojciec; kobieta – mężczyzna; ciało „podłużne” – ciało poprzeczne; ciało i krew – duch; mleko – nasienie; seks – czystość; skażoność – nieskażoność; życie

⁵⁰ Powyższą klasyfikację podano głównie wg J. Stągla, dz. cyt., s. 8-11.

⁵¹ B. Malinowski, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, Warszawa 1984, s. 162.

⁵² M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 20-23.

domowe – odseparowanie się rytualne; zbiory żniwne „żeńskie” – zbiory żniwne „męskie”; świnia – polowania; mieszkanie świeckie – kultowy dom przodków; dom kobiety (matki) – dom mężczyzny (ojca); podwórko – otwarta część domu mężczyzny z podwórzem; lewa ręka – prawa ręka; księżyc – słońce; mieszkańcy ziemscy – mieszkańcy niebiescy; ciemna, brązowa skóra – jasna, czerwona skóra; śmiertelni – nieśmiertelni; las (demony) – osiadłość (krewni); niebezpieczeństwo – bezpieczeństwo.

Kulturowy dymorfizm płciowy, zwłaszcza dominacja męska, lęk przed seksualnością i „nieczystością” kobiet, zaznacza się o wiele słabiej w społecznościach, w których mężczyźni dobierają sobie małżonki z klanu zaprzyjaźnionego; na przykład krajowcy Kuma w centralnym rejonie górskim nie biorą sobie partnerki z tych sąsiednich klanów, z którymi odwiecznie żyją w nieprzyjaźni i z którymi toczą konflikty zbrojne, gdyż uważają, że nie da się pogodzić wrogości i wojny z koligacjami małżeńskimi. A jeśli doszło do walki z poprzednio zaprzyjaźnioną społecznością, to zanim się nie skończy konflikt oraz nie ureguluje się rekompensat za poległych i nie odbędą się ceremonie pokojowe, to nie prowadzi się żadnych pertraktacji matrymonialnych. Jest rzeczą charakterystyczną, że tamtejsi mężczyźni tylko niewiele obawiają się zagrożenia związanego z seksualnością i „nieczystością” kobiet; i choć w myśl prawa zwyczajowego powinni przebywać w osobnych pomieszczeniach, to jednak wielu z nich faktycznie mieszka w domu kobiecym. I tylko mężowie-poligamiści przestrzegają do pewnego stopnia tabu seksualne w czasie laktacji i menstruacji kobiety⁵³. Być może, iż do mniej rygorystycznego przestrzegania tradycyjnych norm zwyczajowych doszło pod wpływem chrześcijaństwa i cywilizacji zachodniej. Wiadomo bowiem, że wraz z transformacją kulturową na Nowej Gwinei nie wszystkie dziewczyny i młodzieńcy przechodzą inicjację, która stanowiła jedną z najważniejszych ości dawnych tradycji, wierzeń religijnych, szkołę postępowania i życia zgodnego z etyką plemienną, zwłaszcza w dziedzinie obyczajności seksualnej.

3. ZAKOŃCZENIE

Z powyższej analizy zdaje się wynikać, iż kulturowy dymorfizm płciowy na Nowej Gwinei jest bardzo silnie rozwinięty i przede wszystkim oparty na tradycyjnych wierzeniach i prawie zwyczajowym; przenika wszystkie ważniejsze dziedziny życia. Bardzo silnie zaznaczona jest dominacja mężczyzny nad kobietą w dziedzinie religijnej,

⁵³ M. Reay, dz. cyt., s. 59-84; M.J. Meggitt, *Male Female...*, s. 22-23.

obrzędowej, społecznej, ekonomicznej, politycznej; kobieta jest w zasadzie odsunięta od ważniejszych funkcji kultowych, przywództwa społeczno-politycznego; jej samodzielność gospodarcza jest na ogół bardzo ograniczona. Według sakralnego porządku kosmicznego, który został nadany przez istoty nadprzyrodzone w mitycznym czasie, kobieta ma pełnić przede wszystkim funkcję prokreacyjną, zwiększać potencjał biologiczno-sakralny społeczności, zwłaszcza poprzez rodzenie synów, którzy są kontynuatorami rodziny, klanu, wierzeń, obrzędów. Do zadań kobiety należy wykonanie szarej pracy domowej i gospodarczej, opieka nad potomstwem, pomnażanie zasobności rodziny. Jej zdecydowanie drugorzędny status religijno-społeczny krajowcy zwykle tłumaczą niższością intelektualną, „nieczystością” fizjologiczną, płciowością; mężczyźni widzą u niej przede wszystkim tylko jedną część ciała, szczególnie związaną z rozrodczością. Jednak ich stosunek do seksu jest bardzo ambiwalentny.

Jednak dymorfizm płciowy wiąże się w rozumieniu krajowców nie tylko ze sferą płci biologicznej, ale obejmuje wiele innych dziedzin; płciowością charakteryzują się nawet duchy, ciała niebieskie; odpowiednio męskie i żeńskie są kategorie zwierząt, rośliny, niebo, ziemia, morze, zajęcia, nawet wiele wierzeń i praktyk magicznych, przy czym sfera „męska” jest zwykle lepsza, bardziej dostojna, wyższa rangą, charakteryzująca się większą sakralnością i mocą. To „przyporządkowanie płciowe” tubylcy bardzo często uzasadniają stosownymi mitami, odwieczną tradycją, prawem zwyczajowym, których się nie kwestionuje. Tylko płciowości kobiecej, zwłaszcza jej krwi menstruacyjnej i porodowej, wodom płodowym i popłodowi przypisują wielką moc, aczkolwiek dla mężczyzn raczej destrukcyjną. W sposób szczególny boją się krajowcy czarownic, którym w wielu rejonach Nowej Gwinei przypisuje się nawet większą moc aniżeli czarownikom.

Dychotomia w tradycyjnym społeczeństwie plemiennym na Nowej Gwinei, oparta na dawnym rozumieniu płciowości, często przybiera jednak formę opozycji między płciami, a nawet antagonizmu czy dyskryminacji kobiet. Szybkich przemian pod tym względem raczej nie można się spodziewać; łatwiej bowiem jest dokonać „przeskoku technicznego” z okresu wieku kamiennego w nowożytność w ciągu jednego czy dwóch pokoleń, aniżeli radykalnie zmienić światopogląd, wierzenia, wartościowania, praktykę życiową, tradycyjne zwyczaje. Istotną rolę w tym procesie odgrywa niewątpliwie upowszechnienie się szkolnictwa i oświaty, ukazujące biologiczny mechanizm menstruacji i porodu, a także podobne możliwości intelektualne chłopców i dziewcząt, dzięki czemu następuje stopniowe oddemonizowanie i demitologizacja płciowości. Ważna rola przypada również nowoczesnemu prawodawstwu i konsekwentnemu egzekwowaniu równouprawnienia w dziedzinie społecznej, kulturowej, politycznej, ekonomicznej, oraz chrześcijaństwu z jego wartościowaniem etycznym, poszanowaniem godności ludzkiej, docenianiem statusu i roli kobiet w różnych dziedzinach życia i ukierunkowaniem człowieka ku nadprzyrodzoności.

BIBLIOGRAFIA

- Abelam, [w:] *Family of Man*, t. 1, red. D. Barber, Acton 1978.
- Arnd N., Schmidt I., *Kriegführung*, Berlin 1972.
- Barnes J.A., *Agnation among the Enga – A Review Article*, „Oceania” 1967, t. 38, nr 1.
- Berglund L., *Kunsten und Sepik-omradet*, [w:] *Oceania. Kunst fra Melanesien*, Louisiana 1991, *Louisiana Revy*, t. 32.
- Bęben W., *Obrzędy przejścia u Arapeszów*, Warszawa 1986 (praca doktorska).
- Bęben W., *Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów ludu Arapesz w Papui Nowej Gwinei*, Warszawa 1987 (praca doktorska).
- Bęben W., Rosiński F.M., *Sing-singi na Nowej Gwinei*, „Literatura Ludowa” 1996, nr 6.
- Bohannon P., *Social Anthropology*, New York 1963.
- Diolé P., *The Forgotten People of the Pacific*, New York 1976.
- Fitz-Patrick D.G., Kimbuna J., *Bundi: The Culture of a Papua New Guinea People*, Nerang 1983.
- Hauser-Schäublin B., *Mai-Masken der Iatmul Papua New Guinea – Stil, Schnitzvorgang, Auftritt und Funktion*, „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel” 1976/77, t. 87/88.
- Jensen A., *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1960, *Studien zur Kulturkunde*, t. 10.
- Kaberry P.M., *The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea: A Preliminary Report*, „Oceania” 1940/41, t. 11.
- Koch G., *Kultur der Abelam*, Berlin 1968.
- Kozyra A., *Model konfliktu wojennego u kopieniacych ludów Nowej Gwinei*, [w:] *Australia i wyspy Pacyfiku – Ludy i kultury*, red. E. Pietraszek, Wrocław 1983, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 594.
- Landtman G., *The Kiwai Papuans of British New Guinea: A Nature-Born Instance of Rousseau's Ideal Community*, London 1927.
- Malinowski B., *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, Warszawa 1984.
- Mead M., *Trzy studia*. T. 3. *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1986.
- Meggitt M.J., *Male Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea*, [w:] *Church Mission Cultural Conference 18-19 May 1966*, red. M.J. Meggitt, Wapenamanda 1966.
- Meggitt M.J., *The Kinship Terminology of Mae Enga of New Guinea*, „Oceania” 1964, t. 34, nr 3.
- Narokobi B., *What is Religious Experience for a Melanesian?*, [w:] *Christ in Melanesia: Exploring Theological Issues*, red. J. Knight, T. Ahrens, Goroka 1977.
- Nevermann H., *Die Religionen der Südsee*, [w:] H. Nevermann, E.A. Worms, H. Petri, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968, *Die Religionen der Menschheit*, t. 5, nr 2.
- Nevermann H., *Ein Besuch bei Steinzeitmenschen*, Stuttgart 1941.

- Rappaport R.A., *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven 1970.
- Reay M., *The Kuma – Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*, Melbourne 1959.
- Reko K., *Sex Roles in Enga Marriage*, [w:] *Anthropological Study Conference – New Guinea Lutheran Mission: 29 III – 2 IV 1968*, Amapyaka 1968.
- Schmitz C.A., *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea*, Wiesbaden 1960, *Studien zur Kulturkunde*, t. 16.
- Schrader S., *The Enga Woman and Her Changing Role*, [w:] *Anthropological Study Conference – New Guinea Lutheran Mission: 29 III – 2 IV 1968*, Amapyaka 1968.
- Schreiter R.J., *Dema*, [w:] *Dictionnaire des Religions*, red. P. Poupard, Paris 1984.
- Stagl J., *Geschlechtsantagonismus*, [w:] *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*, red. W. Hirschberg, Berlin 1988.
- Thiel J.F., *Grundbegriffe der Ethnologie – Vorlesungen zur Einführung*, Berlin 1983.
- Vicedom G.F., *Die Mbowamb: Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. T. 2. *Gesellschaft, Religion und Weltbild*, Hamburg 1943.
- Vicedom G.F., *Die Mbowamb: Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. T. 3. *Mythen und Erzählungen*, Hamburg 1943.
- Wesemann H., *Papua-Neuguinea, Niugini: Steinzeit-Kulturen auf dem Weg ins 20. Jahrhundert*, Köln 1985.
- Westerman T., *The Mountain People: Social Institutions of Laiapu Enga*, Wapenamanda 1968.

ANTONI KUCZYŃSKI

Biograficzne spojrzenie na życie Bronisława Piłsudskiego oraz jego badania etnograficzne na Sachalinie

W refleksji nad kulturą, nauką, polityką czy gospodarką powszechna jest praktyka poświęcania im nieraz tak zwanych znaków pamięci. Częstokroć przybierają one różne formy: książki, pomniki, filmy, nazwy ulic, tablice pamiątkowe, medale, znaczki pocztowe, nawet monety czy banknoty itd. Od lat należą one do wyraźnych elementów otaczającej nas rzeczywistości, mimo że pozornie nie zwracamy na nie uwagi. Nie znaczy to jednak, że są one nam obojętne – przy różnych okazjach budzą w nas zaciekawienie oraz określone refleksje i emocje. Można dyskutować, czy i jaką rolę odgrywają te znaki w trwaniu i upowszechnianiu pewnych elementów naszej historii, biografii, miejsc oraz wydarzeń. Każdy ma własną wizję postrzegania i znaczenia tego zjawiska. Stwierdzić jednak należy, że znaki te są w jakimś stopniu depozytariuszami pamięci społecznej i powszechniejszej jej czytelności w refleksji nad historią danych miejsc, krajów, wydarzeń czy ludzi.

Jest wiele form dokumentowania wkładu Polaków w różne dziedziny naszej historiografii, nauki, techniki i kultury oraz postrzegania go, zapamiętywania i rozpoznawania. Koresponduje to z różnymi wątkami polskiego dziedzictwa i w zależności od jego przedstawiania przyciąga uwagę odbiorcy. Mówiąc dobitniej, idea ta daje się wyraźnie odczytać jako tekst kultury i niesie ze sobą ważny sygnał o znaczących postaciach polityki, literatury, nauki itd., często nieraz zapomnianych. Bywa, że dopiero film, książka czy jakaś inna forma wizualnego przekazu dotycząca danej postaci ożywia ją, czyni popularną, bardziej znaną lub wręcz skłania do poznania jej biografii.

Do postaci takich należy bez wątpienia starszy brat Marszałka Józefa Piłsudskiego Bronisław, który urodził się 21 października 1866 roku w Zułowie na Litwie. W księdze metrykalnej rzymskokatolickiego kościoła w Sorokpolu za rok 1866 na stronie 580 pod numerem 53 zapisany jest następujący akt urodzenia i chrztu. Czytamy w nim:

Roku tysiąc osiemset sześćdziesiątego szóstego dnia szesnastego listopada w Sorokopolskim Rzymsko-Katolickim Kościele ochrzczono niemowlę imieniem Bronisław Piotr przez Księdza Tomasz Wolińskiego Proboszcza tegoż kościoła z dopełnieniem wszystkich obrzędów Sakramentu. Szlachetnych Józefa i Marji urodzonej Billewiczówny Piłsudskich ślubnych małżonków syna urodzonego tegoż roku dnia 21 października w maj[ątku] Zułowie Sorokopolskiej parafji. Do chrztu trzymali Szlachetni: Antoni Rozsochacki z Teodorą Piłsudską¹.

Dom rodzinny w Zułowie, lata szkolne, dominująca rola matki w wychowaniu dzieci to fakty potocznie znane z życiorysu B. Piłsudskiego. Wielekroć pisano o nich w monografiach biograficznych poświęconych Marszałkowi Józefowi Piłsudskiemu! Przypomnijmy jednak, że zułowski dwór był skromny, acz wyśmienity, mający

wewnątrz dwanaście obszernych pokoi, portrety przodków na ścianach; dokoła dworu blok zabudowań folwarcznych i przemysłowych; przed oszklonym gankiem – wielki gazon, za nim – brama wjazdowa z herbowymi tarczami; na lewo od gazonu – sady owocowe i ogrody, nie szeroka, lecz wartka i głęboka Mera otaczała dwór malowniczym półkolem; z wpadającej do niej dwóch strumyków – Paprotki i Zułówki – pierwszy tworzył duży i głęboki staw z wysmukłymi topolami nad brzegiem; wzdłuż Mery ciągnął się drugi sad i piękna aleja świerkowa, poza tym łączyły dwór z rzeką szereg starych lip; malowniczym zakątkiem był pagórek zadrzewiony, tuż nad rzeką. Zaraz za folwarkiem ciągnęły się lasy, w głębi tworzące już raczej puszcę; w lesie tym, w odległości paru kilometrów od dworu, chowało się duże jezioro Piorun².

W tej wiejskiej otchłani okolonego zielenią domu toczyło się życie jego mieszkańców, przerywane od czasu do czasu zaskakującymi niepowodzeniami „Pana dworu”, który ciągle eksperymentował na niwie gospodarczej, zubożając z każdym rokiem stan dworskich zasobów. Z opinii Józefa Piłsudskiego wyrażonej po latach wynika, że jego ojciec był „wspaniałym agronomem, ale taki ogromny majątek jak Zułów przy końcu

¹ Odpis z księgi w posiadaniu autora artykułu.

² W. Pobóg-Malinowski, *Józef Piłsudski 1867-1914*, Londyn 1964, s. 19.

jego życia wyglądał jak Smorgonie po rozstrzelaniu – był na dziedzińcu las słupów kamiennych, ale nie wiadomo po co. Bóg wie, czego on tam nie narobił, bo nie był administratorem”³. Mimo tego eksperymentowania zubożającego stan dworskiej kasy nadal panowały w nim dostatek i dbałość o należyte wychowanie przyswajające dzieciom ważne w przyszłym życiu zasady postępowania. Wspaniały pedagog, wychowawca niezwykłych postaci, jakim był dom rodzinny, zdał egzamin na piątkę, w myśl Mickiewiczowskich słów: „Pomni na przysięgę swoją/ I w każdej chwili żywota/ Niechaj mu na myśli stoją/ Ojczyzna, Nauka, Cnota”.

W domowym wychowaniu, pilnie, acz dyskretnie kształtowanym przez matkę, było wiele z prawdziwej patriotycznej lekcji. Wiemy bowiem, że to dzięki troskliwej opiece rodziców, a przede wszystkim matki, zapoznawano dzieci z zakazaną wówczas literaturą polską, guwernantka zaś uczyła je języka francuskiego i niemieckiego. Zawsze w trakcie nauki obecne były ulubione wiersze matki, autorstwa Zygmunta Krasińskiego, Adama Mickiewicza czy Juliusza Słowackiego. Tak więc wyglądało dzieciństwo Bronisia, jak go nazywano w domu. Z całą pewnością było ono szczęśliwe, przepełnione wpajaniem zasad moralnych, patriotyzmu, czyli umiłowania spraw ojczystych. Nieobca mu też zapewne była narodowa tragedia związana z upadkiem powstania styczniowego. Nadal szalał okrutny terror zaborcy, choć od powstania upłynęło już parę lat. Konfiskowano majątki za działalność patriotyczną. Syberyjski szlak wchłaniał coraz to nowe pokolenia niepokornych. Z pewnością rezonowało to głośno w rodzinie Piłsudskich, albowiem z okolic bliższych i dalszych, z dworów i zamków, a nawet z nędznych chłopskich chat szli chłopcy do powstania, a potem na Sybir. Zjawisko to było powszechne, wszakże „Ojczyzna była w potrzebie”! Nie było wtedy zakątka polskiej ziemi, który by nie znał słowa „Sybir” i jego ciernistego szlaku!

Mimo tych tragicznych doświadczeń narodowych dzieci Piłsudskich wyrastały w atmosferze dworskiego spokoju, który nagle skończył się. W lipcu 1874 roku pożar strawił dwór wraz z zabudowaniami gospodarczymi. Rodzina Piłsudskich przeniosła się do Wilna. Bronisław miał wówczas niespełna osiem lat. We wrześniu 1877 roku wraz z Józefem rozpoczął naukę w gimnazjum. Lekcje odbywały się w języku rosyjskim, a za mówienie po polsku groziła uczniom kara. Ponadto podczas świąt zmuszano uczniów, by chodzili na nabożeństwa do cerkwi i tam modlili się za cara. Budziło to naturalny sprzeciw uczniów i niejeden z nich srogo odpokutował ociąganie się od tego obowiązku. W prowadzonym przez Bronisława dzienniku z tamtych lat zachowała się taka oto informacja:

³ F.S. Składkowski, *Strzępy meldunków*, Warszawa 1936, s. 300.

Trzeba było dziś wstać wcześniej i iść po 9-tej do gimnazjum skąd poprowadzili nas do cerkwi. Nasza klasa i 5-ta stały na schodach. Widzieliśmy więc całą cerkiew. Karpiński ciągle latał i sam już zapisywał uczniów. My rozmawialiśmy cały czas. Zasunęliśmy się za piec tak, że nikt nie mógł nas widzieć. Ja, Szwegrub, Niewiadomski i Mikulski. Karpiński kazał wszystkim gimnazjalistom całować krzyż. Całować musieli prawie wszyscy, bo Kuropatka, Arsyzyn i Kolner stali ze wszystkich stron. Jednakże wielu odchodziło nie całując. Ziuk i Busz nie całowali. Gałgani, nawet już do tego przymuszają. Orusienie u nich weszło w modę i wszyscy z zapalem wypełniają swoje zadanie barbarzyńskie i zarazem ostatecznie głupie. Np. pop Sokołow, gimnazjalny nauczyciel religii ich, napisał książkę, którą Moskale nazywają arcydziełem, o tym, że Obraz Najświętszej Panny Marii Ostrobramskiej musi należeć do prawosławnych. Narodzie mongolsko-moskiewski! Mało takim działaniem wskórasz, a oburzysz przeciwko sobie cały naród. Przyjdzie jednakże czas, gdy ty inaczej śpiewać będziesz⁴.

W innym znowu miejscu, pod datą 10 lutego 1883 roku, gimnazjalista Bronisław zapisał:

Focht dziś przypominał, by mówić po rusku. Zaczęliśmy u niego rozpytywać o różnych detalach i na koniec zapytał ktoś, czemu nie pozwalają po polsku mówić? On skoczył jak oparzony i krzychał: „Wy žriotie russkij chleb, polzujeties' wsiemi prawami russkogo grażdjanina i nie chotitie goworit' po rusku”. Ma się rozumieć, że można było dobrze mu odpowiedzieć, ale to byłoby bardzo niebezpieczne. Więc poprzestaliśmy na tym, że po wyjściu rozprawialiśmy bardzo gorąco, nie zważając na ruskich.

Totalna rusyfikacja i niszczenie wszystkiego, co polskie, łącznie ze wspomnianym zawłaszczeniem obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej, budziło naturalny sprzeciw niepokornych gimnazjalistów. Tak więc bracia Bronisław i Ziuk, uczęszczający do tego samego gimnazjum, wchłonięci zostali w krąg patriotycznego oporu i rozpoczęli tajną działalność samokształceniową, ukierunkowaną na zachowanie polskości i walkę z wynarodowieniem oraz prześladowaniem polskiej kultury. W 1882 roku obaj niepokorni bracia Piłsudscy zorganizowali samokształceniowe kółko „Spójnia”. Jego członkowie spotykali się w konspiracji i czytali zakazaną literaturę polską, dzieła filozofów

⁴ Dziennik Bronisława z lat szkolnych 1882-1885 jest w posiadaniu Instytutu Józefa Piłsudskiego w Nowym Jorku, z niego też pochodzą zamieszczone tu cytaty. Kserograficzną kopię tego dziennika otrzymałem przed laty od dyrektora Instytutu prof. dra Janusza Ciska oraz zgodę na posługiwanie się nim w pracach poświęconych Bronisławowi Piłsudskiemu, za co raz jeszcze serdecznie dziękuję.

i myślicieli. Z każdym miesiącem organizacja krzepła i aktywizowała swoją działalność. Duszą całego przedsięwzięcia był Bronisław, który miał szerokie kontakty wśród młodzieży wileńskiej różnej narodowości. Podczas jednego z zebrań, które po wielu latach Bronisław opisał swojemu znajomemu Wacławowi Sieroszewskiemu, doszło do burzliwej dyskusji wokół pytania:

Kim jesteśmy, Polakami czy Litwinami? Ustalenie tego rodowodu zakończyło się wówczas przyjęciem rezolucji, w której zdecydowano, iż jesteśmy litewskimi Polakami, i że zadaniem naszym jest podtrzymywać w tym kraju polskość, bez szkody i ucisku innych narodowości słabszych, których powinniśmy być opiekunami⁵.

Owa opiekuńczość nad słabszymi narodowościami ujawniła się u Bronisława ze szczególną siłą podczas jego wieloletniego zesłańczego pobytu na Sachalinie i w innych rejonach Dalekiego Wschodu. Tam bowiem stał się orędownikiem spraw tubylczej ludności, zakładał dla niej szkoły, nauczał uprawy roli, popularyzował zasady higieny i przyjaznego współżycia. Jeszcze na wileńskim gruncie dał próbkę swoich umiejętności w tym zakresie. Założył bowiem wspólnie z Józefem pewien rodzaj szkółki języka polskiego dla wileńskich rzemieślników, tak by mogli oni zapoznawać się z literaturą polską. Sam natomiast z zapałem uczył się języka litewskiego. Wpływy „Spójni” rozciągały się na coraz nowsze środowiska. Studiujący w Sankt Petersburgu Polacy, kiedy tylko przyjeżdżali do Wilna, wspomagali organizację zagranicznymi wydawnictwami, które czytane w różnych kręgach tworzyły swoisty latający uniwersytet.

Obowiązki te pochłaniały wiele czasu, lecz Bronisław umiejętnie godził je z nauką w szkole, koleżeństwem i życiem domowym. Matka, która była powierniczką jego spraw, nauczycielem patriotyzmu i głębokich zasad moralnych, zaczęła coraz bardziej podupadać na zdrowiu. Często czynił różne zapiski o tym w swoim dzienniku i pod datą 5 listopada 1883 roku, gdy dowiedział się, że stan jej zdrowia nieco poprawił się po przebytej operacji, napisał: „Daj Boże, bo wszak już więcej roku mama choruje”. Niepełna rok później, 2 września 1884 roku, ukochana matka zmarła. Śmierć ta zbiegła się jeszcze z jednym przykrym wydarzeniem w życiu Bronisława. Ochrona carska, zaniepokojona patriotyczną atmosferą zebrań uczniowskiej organizacji „Spójnia”, śledząc pilnie jej rozwój i patriotyczny wpływ na młodzież, nakazała zaprzestania jej działalności. Bronisława relegowano ze szkoły. W sierpniu 1885 roku wyjechał on do Petersburga, gdzie zdał maturę. Wyjeżdżał tam z mieszanymi uczuciami, co wyraził stosownym zapisem w swoim szkolnym pamiętniku, gdzie pod datą 3 sierpnia 1885 roku napisał:

⁵ M. Budny, *Bronisław Piłsudski. (Życie i twórczość)*, „Niepodległość” 1988, t. 21, s. 184.

Czasami, jak pomyślę, że rzucam całą tę klikę podłych ludzi, więc aż łzej mi się robi i tylko myślę o wyjeździe. Ale z drugiej strony, gdy przyjdą mi na myśl wszyscy ci, którzy tyle stracą przez mój wyjazd, to nie bardzo mi się chce wyjechać. A że stracą, to nie ma żadnej wątpliwości. Nie jest to moją zarozumiałością, bo wszyscy mi to mówią. W domu u nas stracą tego, którego zajmował się prawie wszystkimi, a którego strata tym będzie większa, iż nie ma komu go zamienić. Koledzy szkolni i drudzy stracą we mnie dobrego kolegę i takiego, który jednakże nie był nieznaczną między nimi jednostką. Krewni i znajomi, z którymi miałem stosunki, i którzy mię lubili, a trzeba przyznać się, że lubili prawie wszyscy, będą żałowali mię, ponieważ zawsze, o ile mogłem i na ile oni potrzebowali, starałem się im dopomóc i przysłużyć się. Wiem sam, że wolałbym z wielu względów tutaj skończyć, ale co robić, nie mogę rokiem straconym ryzykować. Wszystkiego mi żal, tym bardziej że przez ten rok na pewno jeszcze wiele bym zrobił⁶.

Do Sankt Petersburga przybył Bronisław 19 sierpnia 1885 roku. Mając listy polecające do różnych osób, zatrzymał się u nich i przystąpił do załatwiania formalności z przyjęciem do gimnazjum, znalezienia stałej kwatery i poznawania miasta. „Petersburg zadziwił mnie swoim ogromem. Po obiedzie chodziłem i jeździłem na konkach [na łyżwach – A.K.] z Zygmusiem; on mi pokazywał i uczył chodzić po mieście”. W dniu 1 września 1885 roku rozpoczął naukę w piątym gimnazjum, a pod koniec tego miesiąca, pod datą 28 września, zapisał, iż zdobył już

dobrą opinię u nauczycieli, z fizyki i kosmografii będę musiał tylko odpowiadać w tym tygodniu. Powinno mi koniecznie się udać, będę się uczył. Pracą, można powiedzieć, dokazałem tego wszystkiego, pracą pójdę dalej, dlatego mówię pracą przednią tylko zdobyłem tę nie wielką a stosunkowo z moimi terazniejszymi kolegami nie małą wiedzę. Nauczyciel matematyki tutaj Polak Zakrzewski proteguje mię widocznie: dobrze bardzo robi⁷.

Petersburg, miasto nad Newą, Paryż Północy, jak często mówiono wówczas o nim, urzekło Bronisława. Rok po przybyciu tam zdał maturę i wstąpił na Wydział Prawa miejscowego uniwersytetu. Nie wiadomo, jak potoczyłyby się dalsze losy Bronisława, gdyby nie splot różnych okoliczności, które łączyły się z planowanym zamachem na cara Aleksandra III. Pojawiające się w różnych publikacjach informacje jakoby

⁶ Wyjątek z dziennika z lat szkolnych B. Piłsudskiego.

⁷ Tamże.

B. Piłsudski został przypadkowo zamieszany w te wydarzenia, należy zdecydowanie odrzucić. Konspiracja bowiem ma to do siebie, że nie wtajemnicza się w nią ludzi niepewnych, słabych psychicznie i innych wszelkich nieudaczników. Wiemy już z wileńskiego okresu jego życia, że z dezaprobatą wyrażał się o rusyfikacji polskiej kultury i prześladowaniach działaczy niepodległościowych. Sam zresztą za działalność w „Spójni” został relegowany z gimnazjum i szukać musiał innego środowiska, by zdać maturę i kształcić się dalej. Już po przybyciu do Sankt Petersburga spotkał się z dawnymi znajomymi z Wilna, którzy tu studiowali. Lata 70. XIX stulecia w Rosji carskiej to okres uaktywnienia się nastrojów rewolucyjnych, inspirowanych przez tak zwany ruch narodnicki, będący emanacją programu politycznego Narodnej Woli. Kulminacyjnym wydarzeniem w dziejach tego ruchu był skuteczny zamach na cara Aleksandra II. Zginął on w marcu 1881 roku od bomby rzuconej przez Polaka Aleksandra Hryniewieckiego. Wkrótce po tym wydarzeniu powstała w Petersburgu tak zwana frakcja terrorystyczna Narodnej Woli, stawiająca sobie za cel przygotowanie zamachu na cara Aleksandra III, uznając terrorizm za jedynie skuteczną formę walki politycznej, z carobójstwem włącznie! Głównym organizatorem tego spisku był Aleksander Uljanow, starszy brat Włodzimierza Lenina, wówczas student uniwersytetu w Petersburgu, na którym studiował także B. Piłsudski. W 1886 roku dzięki znajomości z Wilnianinem Józefem Łukaszewiczem, wówczas studentem petersburskiego uniwersytetu, wszedł Bronisław Piłsudski w krąg przyszytych zamachowców na cara Aleksandra III.

Cios zadany władzy, jakim była śmierć cara Aleksandra II, pchał członków tej organizacji ku nowym działaniom. Zaplanowali zamach na cara Aleksandra III. Miano tego dokonać w dniu 1 marca 1887 roku, gdy car będzie wracał przez Newski Prospekt z nabożeństwa żałobnego w Katedrze Pietropawłowskiej, sprawowanego w szóstą rocznicę śmierci Aleksandra II. Jak zwykle, tak i tym razem przy okazjach przejazdu monarchy przedsięwzięto szczególne środki ostrożności. Niedaleko mostu Aniczkowa na Newskim Prospekcie policjanci zwrócili uwagę na podejrzenie wyglądających młodych mężczyzn. Aresztowano ich i okazało się, że są to niedoszli zamachowcy na życie imperatora. Podjęto intensywne śledztwo, aresztując kolejnych spiskowców. Już w kwietniu tego roku przed sądem senackim w Sankt Petersburgu zapadły surowe wyroki. W gronie represjonowanych oprócz B. Piłsudskiego znalazło się także kilku innych Polaków. Józef Łukaszewicz, Tytus Paszkowski, Konstanty Homolecki i B. Piłsudski byli pierwotnie skazani na karę śmierci, którą zamieniono później: J. Łukaszewiczowi na dożywotnie uwięzienie w Twierdzy Szlisselburskiej, a B. Piłsudskiemu na 15 lat katorgi na Sachalinie. Wspomnijmy przy sposobności, że J. Łukaszewicz wyszedł z więzienia w 1905 roku. Ukończył studia i był profesorem geologii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Zmarł 23 października 1928 roku.

Na pięciu Rosjanach wyrok kary śmierci przez powieszenie został wykonany. Wobec innych wyrok orzeczony pierwotnie został złagodzony. Wśród skazańców, którym jednak nie darowano życia, był Aleksander Uljanow – brat Włodzimierza Lenina. O zamachu tym pisał w latach 30. XX stulecia Władysław Pobóg-Malinowski⁸. Jest też wydana w 1981 roku książka wspomnieniowa Józefa Łukaszewicza, w której szeroko omówiono sprawy tego spisku i zamachu⁹. Z najnowszych materiałów źródłowych wynika, że B. Piłsudski wiedział o spisku przygotowywanym na życie cara. W jego petersburskim mieszkaniu Aleksander Uljanow drukował manifest programowy frakcji terrorystycznej Narodnej Woli. On też użyczył adresów do znajomych w Wilnie, gdzie spiskowcy nabyli różne materiały chemiczne potrzebne do wykonania bomby. Tam zajął się nimi Józef Piłsudski, który jednak nie znał celu ich przyjazdu do tego miasta, za co w tak zwanym procesie odpryskowym został skazany na pięcioletnie zesłanie na Syberię.

Krótki czas, jaki upłynął od uwięzienia B. Piłsudskiego (3 marca 1887) do wysłania go na Sachalin (czerwiec 1887), obfitował w wiele zabiegów ze strony ojca w celu zmniejszenia wyroku i łagodniejszego odbywania orzeczonej kary. Jak szeroki był to zakres działań, trudno obecnie powiedzieć, wiadomo jedynie, że oprócz oficjalnych prośb składanych na ręce cara i ministra sprawiedliwości objęły one kręgi dalszej rodziny ojca Bronisława, skoligaconej z osobami posiadającymi wpływy na carskim dworze, w policji i sądownictwie. Szczególną rolę miał tu odegrać Zygmunt Piłsudski, który w okresie poprzedzającym wybuch powstania styczniowego pełnił funkcję warszawskiego oberpolicmajstra. W kwietniu 1863 roku przeniesiony został do żandarmerii, obejmując w jej strukturach eksponowane stanowiska, między innymi podlegały mu zarządy żandarmerii w centralnych guberniach Rosji¹⁰.

Ostatnio pojawiła się nawet teza, że starania te pochłonęły także znaczne sumy pieniędzy mających uratować życie podsądnego Bronisława¹¹, osadzonego od 3 marca 1887 roku w Twierdzy Piotra i Pawła (Pietropawłowskiej). Tam też przebywał od

⁸ W. Pobóg-Malinowski, *Niedoszły zamach 13 marca 1887 roku i udział w nim Polaków*, „Niepodległość” 1934, t. 10, s. 21-35; tenże, *Józef Piłsudski...*, s. 54-58. Zob. też: M. Budny, dz. cyt., s. 180-197; A. Kuczyński, *Bronisław Piłsudski – czyli sztuka służenia ludziom i nauce. Szkic do portretu*, „Niepodległość” 1992, t. 25, s. 173-226; A.S. Polakow, *Wtoroje 1-je marta. Pokuszenije na impieratora Aleksandra III w 1887 g.*, Moskwa 1919.

⁹ *Pierwszy marca 1887 roku. Wspomnienia Józefa Łukaszewicza*, zebrał, przełożył, przedmową i przypisami opatrzył S. Bergman, Warszawa 1981.

¹⁰ S. Wiech, *Spoleczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej 1866-1896*, Kielce 2002, s. 370, *Prace Instytutu Historii Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, nr 32.

¹¹ W. Kowalski, *Cena czesti. (Kommientari k awtobiografii Bronisława Piłsudskiego)*, „Izwestija Instytutu Nasledija Bronisława Piłsudskiego” 1998, nr 1, s. 51-53, 70-71, przypis 30 i 31.

20 marca tego roku Józef Piłsudski, aresztowany w Wilnie. Jeszcze w trakcie śledztwa ojciec B. Piłsudskiego otrzymał zezwolenie na widzenie się z synem. Pierwsze miało miejsce 28 marca, drugie – 31 marca, kolejne – 11 kwietnia, a trzy ostatnie – 2, 8 i 12 maja 1887 roku. Poza tym, już z daleka, na dworcu kolejowym zobaczył raz jeszcze syna, tym razem ostatni, gdy wywożono go na zesłanie:

Długo stał, długo czekał przy placu otoczonym przez kordon policji i wojska; wreszcie – przybyły karetki więzienne; skazani, niechybnie już zakuci w kajdany, wychodzili pojedynczo. Broniś odwrócił się – i w tłumie dostrzegł ojca...¹²

Sprawę głównych uczestników zamachu według decyzji „Najwyższego rozkazu” wydanego 28 marca miał rozstrzygać sąd senacki w Petersburgu. Na podstawie dokumentów archiwalnych można odtworzyć przebieg zdarzeń związanych z zamachem i późniejszymi jego konsekwencjami: 28 lutego 1887 roku A. Uljanow drukował w mieszkaniu B. Piłsudskiego ulotki frakcji terrorystycznej Narodnej Woli; 1 marca na Newskim Prospekcie zatrzymano sześć osób z grupy Piotra Szewyriowa rozrzucających ulotki; 3 marca aresztowano A. Uljanowa, J. Łukaszewicza i B. Piłsudskiego. W wydziale dochodzeniowym miejscowej policji na ulicy Gorochowej rozpoczęły się przesłuchania aresztowanych. Aresztantów osadzono w Twierdzy Pietropawłowskiej. B. Piłsudski przebywał tam od 3 marca do 13 kwietnia w celi nr 24 w tzw. Bastionie Trubeckiego, po czym przeniesiono go do więzienia prewencyjnego; 28 marca sprawa trafiła do specjalnej komisji senatu. Wdrożone śledztwo doprowadziło szybko do rozprawy sądowej odbywającej się w dniach od 15 do 19 kwietnia 1887 roku. Wyrok został ogłoszony 25 kwietnia 1887 roku¹³ i oskarżonych skazano na karę śmierci. Jednocześnie przez kancelarię ministra sprawiedliwości skierowano prośbę do cara o złagodzenie wyroków. Ubiegający się o akt łaski sami mieli napisać takie prośby, które były opiniowane przez ministerstwo. Jednocześnie stroskany ojciec podjął próbę ocalenia syna, kierując błagalny list do cara Aleksandra III¹⁴, w którym pisał:

¹² W. Pobóg-Malinowski, *Józef Piłsudski...*, s. 58.

¹³ Daty podawane są według starego kalendarza.

¹⁴ List ten znajduje się w Rosyjskim Państwowym Archiwum Historycznym w Sankt Petersburgu, w zespole akt f. 1405, op. 88, d. 9961, noszących nazwę: „Sprawa departamentu ministerstwa sprawiedliwości, drugiej sprawy karnej”, nr 26, l. 195. Odpis tych dokumentów uzyskałem od prof. Margerity Chartanowicz z Sankt Petersburga, za co pragnę złożyć jej serdeczne podziękowanie. Zob. też: B.P. Polewoj, *Zabytyje proszenija Piłsudskogo Josifa Pietrowicza o pomilowanije syna Bronisława w 1887, 1892 i 1896 godach*, „Izwestija Instituta Nasledija Bronisława Piłsudskogo” 1999, nr 3, s. 160-162.

Najłaskawszy Monarcho!

Przenikniony głęboką wiarą w Twoje nieograniczone miłosierdzie, błagam Cię o złagodzenie mojemu synowi wyroku, orzeczonego postanowieniem Sądu Senackiego z zastosowaniem łagodzących okoliczności.

Wina jego jest ciężka, lecz popełniona została przez nierozagę niepełnoletniego i z niewiedzy celów działań swych uniwersyteckich kolegów należących do partii złoczyńców, z którymi nie łączyły go wspólne cele i których on nie uznaje.

Zwróć go przygnębiomemu nieszczęściem ojcu i daj mu możliwość udowodnić swoim dalszym życiem, że jego chwilowe zabłąkanie nie zachwiało tych wiernopoddańczych uczuć obowiązku oraz honoru, które okazał on przed Sądem, i które po tak ciężkim doświadczeniu życiowym będzie przestrzegał aż do śmierci.

Wierny poddany Waszej Imperatorskiej Wysokości

Józef Piłsudski

St. Petersburg 23 kwietnia 1887 r.

Nie ustając w tych zabiegach, za ledwie w trzy dni po prośbie skierowanej do cara, podobną do niej J. Piłsudski (ojciec Bronisława) zamierzał złożyć osobiście ministrowi sprawiedliwości jako osobie „reprezentującej sobą prawdę i sprawiedliwość w państwie”. Do spotkania tego jednak nie doszło, zatem prośbę tę sformułował na piśmie¹⁵:

Wasza Wysokość!

Pozbawiony, przez pomyłkę, możliwości przekazania osobiście Waszej Wysokości dołączonej prośby na Najwyższe Imię i dodać przy tym parę słów, zmuszony jestem do przekazania mojej najpokorniejszej prośby za pośrednictwem pióra.

Niech moje straszne położenie, w którym znalazłem się jako ojciec przez decyzję Osobliwego Senatu, posłuży mi za usprawiedliwienie tego, że osmielałem się zwrócić do Waszej Wysokości tymi kilkoma zdaniem. Do kogo więcej, jak nie do Osoby stojącej na czele przedstawicieli prawdy i sprawiedliwości w państwie.

Proszę, aby Wasza Wysokość uwierzyła w szczerą wyznani skazanego, wywołanych obwinieniami sędziego śledczego i wykazaną głęboką skruchą, że odrzuca on teraz i w przyszłości wszelką solidarność z partią wyznającą terroryzm.

Jeżeli Miłosierny Monarcha zwróci mi syna, to jestem przekonany, że po odbyciu kary, jeżeli będzie mu sądzony powrót do społeczeństwa, wówczas on całym

¹⁵ Sprawa departamentu ministerstwa sprawiedliwości, drugiej sprawy karnej, nr 26, l. 189-190, Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne w Sankt Petersburgu, f. 1405, op. 88, d. 9961.

swoim życiem odwzajemni to Miłosierdzie, które będzie mu okazane. Jeszcze raz przepraszam za swoją śmiałość spowodowaną nadzwyczajnymi okolicznościami.

Mam zaszczyt być wiernym poddanym sługą Waszej Wysokości.

Józef Piłsudski

St. Petersburg 26 kwietnia 1887 r.

Los syna, na którym ciążył już wyrok, sprawił, iż nie było takiej miary wysiłku i wszechogarniającego trudu ojca, by im nie podołać. Dążył więc każdą sposobnością, szukał najlepszej możliwości, próbował wszystkich sposobów, by złagodzić maksymalnie ów wyrok. Zaraz na drugi dzień po prośbie skierowanej do ministra sprawiedliwości napisał nową, w której raz jeszcze dochodziła do głosu obawa o los syna wyrażona słowami, iż „15-letnia katorga jest w istocie karą śmierci, tylko że w bardziej męczącej formie, w trakcie której agonია ciągnie się do ostatecznego wyczerpania wszystkich sił fizycznych i duchowych”¹⁶. Prośby kierowane do cara i ministra sprawiedliwości pozostały bez odpowiedzi. Ostatecznie nie odniosły one zapewne jakiegokolwiek wpływu na końcowe rozstrzygnięcie dotyczące złagodzenia kary. W końcu car skorzystał z prawa łaski wobec B. Piłsudskiego i innych podsądnych, a orzeczona pierwotnie kara śmierci zamieniona mu została na 15 lat katorgi. W procesie tym uczestniczył także Józef Piłsudski w charakterze świadka, wobec którego zarządzeniem ministra sprawiedliwości, czyli w tak zwanym trybie administracyjnym, orzeczono 5-letnie zesłanie do Wschodniej Syberii. Tak więc w krótkim czasie na Józefa Piłsudskiego spadł ciężki cios – obaj synowie zostali zesłani na Syberię.

Zesłanie to stało się w życiu B. Piłsudskiego pochodną różnych wydarzeń. Historycy nauki wskazują, że będąc zesłańcem, potrafił wzbogacić wiedzę etnograficzną o tubylczych ludach Sachalinu. Dodać do tego należy, że udało mu się przezwyciężyć jedną z największych trudności zesłańczego życia, jaką mogło być psychiczne załamanie i pogodzenie się z losem katorżnika. Rzec można, że w jakimś stopniu zlikwidował wewnętrzny konflikt między wcześniej planowaną przyszłością a nieprzewidzianą sytuacją o wymiarze odbiegającym od osobistych młodzieńczych planów i rodzinnych nadziei z nim związanych. Sam zresztą nie zaprzeczał tej sytuacji i w jednym z listów do ojca zapewniał go, że nie sprzeniewierzy się zasadom moralnym wyniesionym z rodzinnego gniazda. Tak więc w dojrzałość intelektualną oraz działalność naukową i społecznie użyteczną wchodził ze świadomością pełnej odmiany wcześniejszych zamiarów. To wszystko stanowi jeden z kluczy do zrozumienia jego etnograficznych osiągnięć, nieprzystawalnych przecież do młodzieńczych marzeń. Gorzkie to były dla niego

¹⁶ Tamże.

okoliczności, miał przecież zaledwie 21 lat, gdy jako katorżnik przybył na Sachalin w sierpniu 1887 roku na statku „Niżny Nowgorod”. Literackie echo tej podróży zawarte jest w książce Stefana Żeromskiego pt. *Uroda życia*, w której nasz sachaliński zesłańiec występuje pod postacią Gustawa Bezmiana opowiadającego współpasażerom na statku płynącym z Ameryki do Europy o Sachalinie oraz tamtejszym katorżniczym życiu.

W pierwszym okresie zesłania jako osoba wykształcona – a takich ludzi brakowało na Sachalinie – pełnił B. Piłsudski obowiązki pisarza więziennego, udzielał też lekcji dzieciom służby więziennej. Szanowali go zesłańcy, albowiem w przestrzeni kolonii katorżniczej dał się poznać jako osoba wspomagająca innych, zyskująca szacunek oraz niepoddająca się trudnemu losowi. A mieszkali tam także prawdziwe demony przestępczej recydywy, ponieważ Sachalin w systemie penitencjarnym ówczesnej Rosji był kolonią karną dla najgroźniejszej kategorii złoczyńców, wśród których z premedytacją lokowano więźniów politycznych i wrogów carskiego majestatu. W tej współzystencji katorżniczej odczuwał on zwykłe braterstwo ludzkie przepełnione logiką moralnych zasad wyniesionych z rodzinnego domu, które wypada uznać za główne znamiona wyróżniające go na katordze. Dzięki tym przymiotom charakteru jego życie ulegało też odmianie w zesłańczym modelu odbywania kary. Biografowie przywołują nieraz fakty i postaci z tego okresu: rosyjskich zesłańców i tubylców, z którymi pozostawał w kontaktach, wypełniając różne zlecane mu zadania, na przykład gromadzenie eksponatów do muzeum w Aleksandrowsku na Sachalinie. Występował też w obronie praw tubylców do ich rodowych siedzib oraz w obronie ich kultury, przygotowując na zlecenie gubernatora wyspy specjalny memoriał/program dotyczący tych spraw.

Nade wszystko jednak najbardziej znana jest działalność B. Piłsudskiego na niwie etnograficznej. Był on w zasadzie pierwszym na Sachalinie badaczem, który prowadził wnikliwe studia w tej dziedzinie. Wybór, jakiego dokonał, zjednywał mu miejscowe władze administracyjne, a także poprawiał położenie egzystencjalne w zesłańczej codzienności. Przede wszystkim miał stosunkowo dużą swobodę w przemieszczaniu się po okolicy, a z czasem i po całej wyspie, jako osoba realizująca zlecenie naukowe Carskiej Akademii Nauk oraz gubernatora wyspy. Jako młody adept w dziedzinie ludoznawstwa/etnografii doceniał wagę dokumentacji naukowej różnych zjawisk z tego zakresu. Działania te rozwijał we współpracy z Lwem Szternbergiem, zesłańcem, którego poznał na Sachalinie. Po zakończeniu zesłania na wyspie wyjechał on do Petersburga, gdzie zajmował się działalnością naukową w dziedzinie etnografii. On to tamtejszym środowiskom rekomendował B. Piłsudskiego jako wytrawnego badacza tubylczej kultury. Ten natomiast zlecane mu zadania skrupulatnie wykonywał. Przedmioty tamtejszej kultury materialnej, kultura społeczna i duchowa tubylców znajdowały się w kręgu jego stałych zainteresowań. Zapoznając się z dorobkiem naukowym B. Piłsudskiego, zauważyć można, że sprawy te przejawiały się w każdym jego

kontakcie z poznawaną kulturą. W jednym z artykułów napisał, iż pociągało go obcowanie z tubylcami, gdyż

było to jedyne na całej wyspie środowisko moralnie nie zepsute [...]. Zbliżyłem się więc do tych ludzi wymierających i krzywdzonych, leczyłem ich, szczepiłem ospę, uczyłem czytać i pisać, byłem ich tłumaczem i orędownikiem wobec władzy. Uznanie ich pozyskałem całkowite i zostałem przyjęty na członka jednego rodu.

To pozwoliło mu na głębsze poznanie tajników tubylczej kultury, więzi rodzinnych, obrzędowości, lecznictwa i szamanizmu – tego specyficznego fenomenu tamtejszej kultury. Na Sachalinie przebywał z przerwami do roku 1905, nie odchodząc choćby na chwilę od dokumentowania tubylczej kultury. Jego zesłańczymi doświadczeniami były też praca drwała, pisarza więziennego, obserwatora pogody, ogrodnika, budowniczego stacji meteorologicznych, dziennikarza, muzealnika, statystyka i nauczyciela, nade wszystko zaś badacza kultury autochtonicznych mieszkańców wyspy i tak zwanego Pomorza Amurskiego. Ponadto zajmował się badaniami lingwistycznymi, folklorem, antropologią medyczną i fizyczną. Przygotował też specjalny projekt na zlecenie gubernatora wyspy dotyczący ochrony języka i kultury Ajnów, mający chronić ich przed akulturacją i depopulacją. W działaniach tych nasz rodak zesłany na Sachalin zmierzał do powiązania dwu najdroższych mu idei: poznania tubylczej kultury i jej opisania oraz uchronienia tubylców przed zgubnymi czynnikami rosyjskiej kolonizacji tej wyspy. To wszystko było dla niego aktywną sferą postępowania, czemu poddawał się z upodobaniem, zjednując nieraz zwolenników dla tych idei. Na zlecenie gubernatora wojskowego wyspy opracował specjalny memoriał poświęcony tej sprawie, dzięki któremu miały być ukrócone praktyki rugujące tubylców z ich odwiecznych siedzib, rozpijanie tubylców i inne destruktywne działania powodujące akulturację i spadek ich liczebności. Pochłonięty poznawaniem autochtonicznej kultury, pozostawał w przyjacielskich kontaktach z tubylczymi mieszkańcami wyspy. Niwchowcie (Giliacy) nadali mu nawet przydomek „Akan” – co oznaczało starszego brata, a gdy pod koniec XIX stulecia wyjechał do Władywostoku, kobiety z tego plemienia ułożyły pieśni jemu poświęcone!

W swojej pracy nawiązywał liczne kontakty z tubylczą ludnością. Z plemienia Ajnów wywodziła się jego żona, z którą miał dwoje dzieci – córkę i syna. Ich potomkowie mieszkają do dzisiaj w Japonii, a jego wnuk Kazujasu Kimura ostatnio dwukrotnie odwiedził Polskę. Miał wówczas możliwość spotkania się z rodziną swego dziadka. Gościła go Maria Piłsudska-Jaraczewska, córka Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego, oraz jego liczna rodzina. Był też w Krakowie i Zakopanem, odwiedzając miejsca związane z życiem B. Piłsudskiego, co dokumentuje japoński film telewizyjny *Więzy krwi*,

które przetrwały sto lat, w którym jest też scena, jak młodzi członkowie rodziny Marszałka rewizytują w Japonii rodzinę Kazujasu Kimury mieszkającego w Jokohamie. Ale to już temat do większej rodzinnej sagi, rzecz można pełnometrażowego filmu fabularnego, który mam nadzieję zostanie kiedyś zrealizowany!

B. Piłsudski rozstał się ze swoją ajnoską rodziną w 1905 roku, gdy opuścił Sachalin i udał się do Japonii, a potem do Europy. Od tego momentu nigdy już jej nie zobaczył. Z Japonii przybył przez Stany Zjednoczone do Francji i stamtąd jesienią w 1906 roku do Krakowa, gdzie wówczas mieszkał jego brat Józef. Przez pewien czas przebywał też w Zakopanem, zajmując się etnografią i folklorem górali podhalańskich, działalnością organizacyjną na niwie ludoznawstwa i edytorską. Zgromadził wiele przedmiotów codziennego użytku obrazujących życie górali oraz typowe dla tego regionu malarstwo ludowe na szkle, przedstawiające najczęściej wizerunki świętych. Zamierzał nawet ukończyć w Szwajcarii studia etnograficzne, by podjąć pracę profesora tego kierunku na Uniwersytecie Jagiellońskim. Z planów tych musiał jednak zrezygnować ze względu na trudności finansowe. Warto podkreślić, że zajęcia naukowe zajmowały czołowe miejsce w jego życiu po powrocie z zesłania. Ekspozyty te znajdują się do dzisiaj w zbiorach Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem. Ta forma działalności kolekcjonerskiej uczulała miejscowe środowisko na historyczne aspekty kultury podhalańskiej i konieczność jej dokumentacji. Interesował się też tradycjami gospodarki pasterskiej tego regionu i na ten temat napisał nawet niewielki artykuł. Założył także czasopismo „Rocznik Podhalański”, które ukazuje się do dzisiaj. Warto również wspomnieć o tym, że na jego pobyt w Zakopanem przypada aktywna merytoryczna i organizacyjna działalność związana z muzealnictwem etnograficznym, i śmiało można uznać go za prekursora tych działań na gruncie polskim. W celach naukowych oraz prywatnych wyjeżdżał do Anglii, Belgii, Francji, Niemiec, Szwajcarii, odwiedził Pragę i Wiedeń. Opublikował wówczas parę artykułów związanych z tematyką etnograficzną dotyczącą kultury Ajnów i Niwchów.

Wypada nadmienić, że jeszcze do lat 70. XX wieku dorobek naukowy B. Piłsudskiego oraz jego działalność humanitarna świadczona na rzecz tubylców były w Polsce prawie nieznanne. O pamięć tę upomniałem się w książce pt. *Syberyjskie szlaki* (Wrocław 1972), aby fatalne milczenie ciążyące ze względów cenzuralnych nad badaniami etnograficznymi B. Piłsudskiego nie trwało nadal. Jeszcze przed jej ukazaniem się zostałem powiadomiony przez Wydawnictwo Ossolineum we Wrocławiu, że cenzura kwestionuje tę partię książki, która dotyczy właśnie postaci Bronisława Piłsudskiego. By wyjaśnić trapiące urząd wątpliwości, zobowiązano mnie do odbycia rozmowy z cenzorem. Dowiedziałem się wówczas, że ten fragment książki powinien być usunięty, albowiem popularyzowanie tej postaci łączy się z antyrosyjskim nastawieniem Marszałka Józefa Piłsudskiego i całą jego „sanacyjną polityką”. Wówczas chytrze, acz z pewną bojaźnią,

by nie poczytał tego za drwinę z niego, wyjaśniłem mojemu rozmówcy, że postawa Bronisława jest tego zaprzeczeniem, ponieważ był on członkiem grupy przygotowującej zamach na cara Aleksandra III, kierowanej przez Aleksandra Uljanowa, brata Lenina. Pan cenzor zamyślił się i po chwili namysłu rzekł: „To znaczy, że był rewolucjonistą!”. „Tak”, potwierdziłem dla świętego spokoju, „był rewolucjonistą!”. I to wystarczyło, by ostał się fragment książki poświęcony Bronisławowi Piłsudskiemu.

W roku 1971 odbyłem podróż studyjną do Kraju Kwitnącej Wiśni i to za przyczyną tropów naukowych B. Piłsudskiego, który w 1903 roku wraz z Waławem Sieroszewskim zajmował się badaniami etnograficznymi wśród Ajnów mieszkających na Hokkaido. Przekonałem się wówczas, że właśnie tam uczeni japońscy analizowali jego dziedzictwo naukowe dotyczące życia i kultury tajemniczego ludu Ajnów. Badanie spuścizny po B. Piłsudskim w Japonii trwa do dzisiaj, a prym w tym względzie wiodą prof. Koichi Inoue i prof. Kazuhiko Sawada. Są też japońskie filmy telewizyjne o nim, interesujące publikacje, a wśród nich periodyk pod nazwą „Piłsudskiana de Sapporo”, założony i redagowany przez prof. Koichiego Inouego.

Dodajmy, że w tym stanie rzeczy byłoby wprost nielojalne pominięcie naukowych studiów nad biografią i dorobkiem naukowym B. Piłsudskiego, jakie od końca lat 80. XX wieku prowadzone są w Rosji, a zwłaszcza na Sachalinie, gdzie w jednym z pasm górskich jest Góra Bronisława Piłsudskiego, a w stolicy okręgu sachalińskiego Južno Sachalińsku istnieje instytut jego imienia (Instytut Naukowego Dziedzictwa Bronisława Piłsudskiego), na którego dziedzińcu stoi okazały pomnik tego zesłańca. Organem wydawniczym tego instytutu jest rocznik pod nazwą „Izwestija Instituta Naucznoego Nasledija Bronisława Piłsudskiego”, założony i redagowany przez Władysława Łątyszewa, dyrektora tego instytutu. Istnieje też Międzynarodowy Komitet dla Ocalenia i Oceny Spuścizny Naukowej Bronisława Piłsudskiego oraz ukazują się jego dzieła zebrane (*The Collected Works of Bronisław Piłsudski*), publikowane od 1989 roku przez prestiżowe wydawnictwo naukowe Mouton de Gruyter (Berlin–Nowy Jork). Ich edycja stanowi podstawę do podjęcia pełniejszych rozważań o charakterze teoretycznym i metodologicznym, dotyczących badań terenowych prowadzonych przez B. Piłsudskiego, i poszerza znacznie postrzegania kultury autochtonicznych etnosów Sachalinu oraz tożsamości i samookreślenia tych ludów. Są to niezaprzeczalne zasługi naszego rodaka na tym polu. Odbyły się też trzy międzynarodowe konferencje jemu poświęcone: Sapporo (1985), Južno-Sachalińsk (1991), Kraków–Zakopane (1999), których pokłosiem okazały się pokonferencyjne tomy. Jemu też dedykowany jest specjalny tom zatytułowany *Syberia w historii i kulturze narodu polskiego* (red. A. Kuczyński, Wrocław 1998) i rosyjska jego wersja pt. *Sibir' w istorii i kulturie polskogo naroda* (Moskwa 2002) oraz monotematyczny zeszyt dwumiesięcznika naukowo-literackiego „Literatura Ludowa” (1999, nr 4-5). Na starym zakopiańskim cmentarzu na Pęksowym Brzyzku

w 2000 roku wzniesiono mu symboliczną mogiłę, na której znajduje się inskrypcja wykuta na granitowym tondzie o treści:

BRONISŁAW PIŁSUDSKI
Ur. 21 X 1886 w Zułowie na Litwie
utonął w Sekwanie 17 V 1918
pochowany w Montmorency pod Paryżem
katorżnik sachaliński
muzeolog i badacz
ginących kultur ludów syberyjskich
oraz
Podhala

Okoliczność ta legła u podstaw edycji tomu studiów pt. *Zesłaniec – Etnograf – Polityk. Bronisław Piłsudski* (Wrocław 2000) przygotowanych przez Ośrodek Badań Wschodnich Uniwersytetu Wrocławskiego oraz zorganizowania przez Polską Akademię Umiejętności i Towarzystwo Muzeum Tatrzańskie im. dra Tytusa Chałubińskiego okolicznościowego sympozjum, którego pokłosiem jest książka pt. *Bronisław Piłsudski (1866-1918). Człowiek – Uczony – Patriot* (Zakopane 2003).

W 2002 Poczta Polska wydała znaczek z jego wizerunkiem, ukazały się też karty pocztowe jemu poświęcone z okolicznościowymi datownikami, a jakucka malarka Paulina Kopestyńska włączyła jego postać do tworzonych cyklu portretowego pod nazwą *Polscy badacze Syberii*. Telewizja Polska nie stroniła też od tego tematu i w 1989 roku zrealizowała film dokumentalny Witolda Stefanowicza *Starszy brat*, natomiast w 1999 powstał film-dokument Stefana Szlachtycza zatytułowany *Bronisław Piłsudski. Ainu a sprawa polska*. Miałem też okazję być konsultantem naukowym cyklu dokumentalnych filmów telewizyjnych zrealizowanych w roku 2005 przez Jadwigę Nowakowską, poświęconych dziejom Polaków na Syberii – jeden z nich nosił tytuł *Śladami Bronisława Piłsudskiego*.

W siedzibie Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie w 2003 roku odsłonięto poświęconą mu tablicę pamiątkową. W zbiorach tej wielce zasłużonej dla polskiej nauki i kultury placówki znajduje się wiele jego rękopisów, fotografii i dokumentów dotyczących spraw naukowych oraz trudnych życiowych losów tego wiecznego tułacza. Współczesne zainteresowania etnologów japońskich, rosyjskich i polskich Bronisławem Piłsudskim i jego badaniami etnograficznymi są swoistą formą spłaty długu za wieloletnie zapomnienie. Kult tej postaci zrodził się we mnie jeszcze w okresie studiów etnologicznych i z czasem rozrastał się z okazji przeróżnych doświadczeń badawczych związanych z polskim opisywaniem kultur i ludów świata! W istocie, po latach

stał się on dla mnie legendą przepelnioną wieloma wartościami humanistycznymi i naukowymi.

W życiu tego zesłańca i etnografa nie brakowało krzywd i porażek osobistych, a mimo to nie utracił uczuć i zaangażowania w sprawy tubylców Sachalinu. W roku 1905 rozstał się z ajnoską rodziną i Sachalinem, pozostawiając tam syna oraz brzemienne żonę, i wyjechał do Japonii, gdzie przebywał przez parę miesięcy, zajmując się kulturą Ajnów. W 1906 roku przybył do Krakowa i włączył się w nurt badań etnograficznych dotyczących kultury materialnej, społecznej i duchowej górali na Podhalu.

Gdy rozpoczęła się pierwsza wojna światowa, B. Piłsudski opuścił Kraków. Udał się początkowo do Wiednia, potem do Szwajcarii, w której przebywał do 1917 roku, skąd przeniósł się do Paryża, gdzie pracował w Komitecie Narodowym Polskim. Tam 17 maja 1918 roku oddał swe ciało nurtom Sekwany, rzucając się do niej z przęsła jednego z mostów. Pochowano go na cmentarzu Montmorency. Tam do dzisiaj jest jego mogiła!

BIBLIOGRAFIA

- Budny M., *Bronisław Piłsudski. (Życie i twórczość)*, „Niepodległość” 1988, t. 21.
- Kowalski W., *Cena czesti. (Kommientari k awtobiografii Bronisława Piłsudskiego)*, „Izwiestija Instituta Nasledija Bronisława Piłsudskiego” 1998.
- Kuczyński A., *Bronisław Piłsudski – czyli sztuka służenia ludziom i nauce. Szkic do portretu*, „Niepodległość” 1992, t. 25.
- Pierwszy marca 1887 roku. Wspomnienia Józefa Łukaszewicza*, zebrał, przełożył, przedmową i przypisami opatrzył S. Bergman, Warszawa 1981.
- Piłsudski B., *Dziennik 1882-1885*, Nowy Jork, Instytut Józefa Piłsudskiego w Ameryce.
- Pobóg-Malinowski W., *Józef Piłsudski 1867-1914*, Londyn 1964.
- Pobóg-Malinowski W., *Niedoszły zamach 13 marca 1887 roku i udział w nim Polaków*, „Niepodległość” 1934, t. 10.
- Polakow A.S., *Wtoroje 1-je marta. Pokuszenije na impieratora Aleksandra III w 1887 g.*, Moskwa 1919.
- Polewoj B.P., *Zabytyje proszenija Piłsudskiego Josifa Pietrowicza o pomilowanije syna Bronisława w 1887, 1892 i 1896 godach*, „Izwiestija Instituta Nasledija Bronisława Piłsudskiego” 1999, nr 3.
- Składkowski F.S., *Strzępy meldunków*, Warszawa 1936.
- Sprawa departamentu ministerstwa sprawiedliwości, drugiej sprawy karnej, nr 26, Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne w Sankt Petersburgu, f. 1405, op. 88, d. 9961.
- Wiech S., *Spółczeństwo Królestwa Polskiego w oczach carskiej policji politycznej 1866-1896*, Kielce 2002, *Prace Instytutu Historii Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach*, nr 32.

DOROTA SIMONIDES

Rodzenie się nowego folkloru słownego na Śląsku

Proponuję spojrzenie na folklor poprzez pryzmat współczesnych potrzeb ludzi, które dobitnie unaoczniają, że w tej kategorii kultury, zwłaszcza w jej narracyjnych formach, człowiek wypowiada swoje utajone, wręcz archetypiczne potrzeby, wyrażające się w relacjach sensacyjnych przeżyć, które od niepamiętnych czasów realizują jakieś odwieczne ludzkie pragnienia. Widać, że przeżyć tych i potrzeb nie zdołały przejąć żadne inne zjawiska kultury, choć na brak środków przekazu i zjawisk masowej kultury raczej nie narzekamy. Ale nawet gdyby telewizja czy inne formy kulturowego oddziaływania spełniły w pełni ludzkie potrzeby, folklor w jego najnowszej wersji słownej byłby i tak przekazywany, gdyż człowiek musi opowiadać, dzielić się przeżyciem, musi mieć słuchacza, gdyż tak jest psychicznie skonstruowany. Gdyby tak nie było, folklor dawno spoczywałby w lamusie i przestałby interesować zarówno współczesnych jego nosicieli, jak i jego badaczy. Wszak truizmem jest teza, że folklor zawsze czerpał swą energię wyłącznie z potrzeby psychicznej swoich twórców i nosicieli. To właśnie oni określali, co im jest z niego potrzebne i co należy dalej przekazywać. Mechanizm ten wyznaczała w dużej mierze funkcja społeczna i estetyczna, jaką folklor pełnił w określonej społeczności.

Jeśli więc tak spojrzeć na folklor, to musimy w nim szukać tych cech i właściwości, które zadecydowały o tym, że i współczesny człowiek, ten z drugiej połowy XX wieku, sięga jeszcze do niego i, co może ważniejsze, również go współtworzy.

Zaraz we wstępie pragnę dodać, że nie zajmę się tu folklorem, a więc folklorem scenicznym – ważnym ze względów popularyzatorskich, koniecznym z powodu walorów poznawczych – gdyż jako folklor wyrwany z kontekstu społecznego i zaprezentowany w postaci niemal sterylnej bywa często zniekształcony. Nie znaczy to, iż

nie realizuje on jakiejś potrzeby zetknięcia się współczesnego człowieka z dawnymi treściami folklorystycznymi.

Interesuje mnie natomiast folklor jako kategoria nie muzealna, lecz dynamiczna i zmienna. A więc nie to, co martwe i co znajduje się w archiwach, lecz to, co bywa współcześnie opowiadane, przeżywane i przekazywane. Tak przeto nie chcę tu uprawiać swoistej archeologii folklorystycznej, która wygrzebuje z pamięci ludzkiej zjawiska zasypane głęboko w jej pokładach, a więc niepełniące już żadnej funkcji we współczesności, lecz pragnę zwrócić uwagę na te zjawiska i treści folkloru, które dziś jeszcze realizują wspomniane konkretne potrzeby ludzkie. A jeśli znajdują się wśród owych zjawisk tematy o bardzo długim rodowodzie, uznane przez folklorystów za tradycyjne i archaiczne, to oznacza to, iż są one i współczesnemu człowiekowi potrzebne, że i dla niego zawierają jakieś przesłania.

Jeśli tak jest, to należy się przede wszystkim przyjrzeć funkcji i znaczeniu owych treści, dowiedzieć się, czym tak bardzo intrygują lub frapują współczesnego człowieka, wychowanego w innej rzeczywistości. Należałoby poddać analizie naukowej problem aktualności dawnych tematów, sposób ich realizacji gatunkowej. Wreszcie interesujące jest pytanie, które z tematów dawnych, ale współcześnie żywych, upodobał sobie współczesny człowiek szczególnie. Odpowiedź na te pytania może wyjaśnić, co dzisiaj potrzebne jest społeczności i co stworzyła lub co przeobraziła w folklorze nasza współczesność.

Badaczom folkloru znana jest reguła, że w obiegu folklorystycznym żywe są tylko te zjawiska, które służą jakiemuś celowi i które są naprawdę komuś potrzebne¹. Coś, co nie odpowiada wymienionym tu kryteriom, samo zanika, wymiera lub bywa zapomniane. Toteż jeśli bada się repertuar folklorystyczny jakiejś określonej grupy regionalnej lub społecznej, czy też folklor określonej epoki, trzeba nieustannie pamiętać o owej regule i umieć odgraniczyć to, co jeszcze żywe i opowiadane, od tego, co jest pasywnie pamiętane i wegetuje w jakiejś spetryfikowanej, archaicznej strukturze. Reliktowe szczątki jakiegoś wierzenia, obrzędu, motywu czy formy tym się różnią od żywych treści, że nosiciele ich nie są w stanie podać ich znaczenia, nie potrafią ich już zinterpretować. Bywa oczywiście, co jest rzeczą naturalną, że interpretacja ulega zmianom, unowocześnia się, ponieważ folklor jako kategoria kulturowa jest żywy i podlega ustawicznym procesom zmiany.

¹ Por. P. Bogatyriew, R. Jacobson, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, [w:] *Verzameling van Opstellen door Oudleerlingen en Beviende Vakgenooten*, Nijmegen–Utrecht 1929, s. 900-913; por. także tłumaczenie polskie tegoż artykułu: *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, tłum. A. Bereza, „Literatura Ludowa” 1973, nr 3, s. 28-46.

W pracy tej chcę się skoncentrować na tym, co opowiadano na Śląsku na przestrzeni ostatnich 30 lat. Przy czym wyłącznie na tym, co bywa przekazywane jako prawdziwe, a nie fikcyjne, a więc na tym, co ma w zasadzie charakter zbliżony do podania wierzeniowego, które tym się różni od innych utworów folkloru słownego, że informator-narrator i słuchacze są przekonani, iż dzieli się z nimi nie utwór, lecz prawdę, nie literaturę, lecz wydarzenie z życia. Mówiąc językiem folklorysty znającego terminologię, norweskiego badacza Karla von Sydowa, zajmuje się memoratem i obserwuje, jak poddany jest procesowi fabularyzacji².

Od ponad 30 lat folklorysty zachodni zajmują się nowymi opowiadaniem, które w zależności od kraju i kręgu kulturowego są inaczej nazywane, choć wyznaczają ten sam typ tworzywa i tematyki. W angielskojęzycznym obszarze zwą je *Contemporary Legend*, *Urban Legend*, *Modern Legend*, *Modern Myth*. W niemieckojęzycznych *Urbane Sagen*, *Zeitgenössische Sagen* lub *Moderne Sagen*, w skandynawskim zaś *Rumours Legends*. W słowiańskim obszarze, na przykład w Jugosławii, nazwano je w tłumaczeniu „podaniami gazetowymi i telewizyjnymi”, ja zaś używam na nie określenia „opowieści popularne”³.

Zanim je bliżej scharakteryzuję, słów jeszcze kilka o popularności i wzroście kręgu badaczy tych nowych opowieści. W USA powstało International Society for Contemporary Legend Research (Międzynarodowe towarzystwo do badania współczesnych opowieści popularnych), którego członkiem jestem od szeregu lat. Towarzystwo wydaje czasopismo – rodzaj biuletynu – o nazwie „Foaftale News”. Redaktorem pisma jest wybitny uczony, Paul Smith. Co jakiś czas, przynajmniej raz na dwa lata, odbywają się w Sheffield w Anglii seminaria skupiające badaczy tych współczesnych opowieści popularnych. W sumie seminariów tego typu odbyło się już siedem. A badacze wymieniają za pośrednictwem pisma krążące u nich nowe tworzywo, nowe nadzwyczajne opowieści⁴.

² D. Simonides, *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981, s. 26-37, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 441.

³ Por. J.H. Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York–London 1981; L. Dégh, *Neue Sagenscheinungen in der industriellen Umwelt der USA*, [w:] *Probleme der Sagenforschung*, red. L. Röhrich, Freiburg 1973, s. 35; M. Bošković-Stulli, *Zeitungen, Fernsehen, mündliches Erzählen in der Stadt Zagreb*, „Fabula” 1979, t. 20, s. 8-17; B. Klintberg, *Legends and Rumours about Spiders and Snakes*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4, s. 275-278; A. Jacoby, *Von verschluckten Schlangen und Eidechsen*, „Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde” 1932, nr 6, s. 13-27; V. Knierim, *Auto, Fremde, Tod. Automobile und Reisen in zeitgenössischen deutschsprachigen Sensationserzählungen*, „Fabula” 1985, t. 26, s. 230-244.

⁴ P. Smith, *Perspectives on Contemporary Legend, Proceedings of the Conference on Contemporary Legend, Sheffield, July 1982*, Sheffield 1984, *CECTAL Conference Papers Series*, nr 4; Por. D. Buchan, *The*

Nie dziwi przeto, że na 9 Kongresie International Society for Folk-Narrative Research w Budapeszcie, w czerwcu 1989 roku, w ramach Komisji Teorii Folkloru, panelową dyskusję poświęcono *Współczesnym opowieściom popularnym*. Konkretnie temat brzmiał nieco szerzej: *Storytelling in Contemporary Societies*. Do stołu zostało zaproszonych 13 przedstawicieli różnych krajów, w tym także i Polski⁵. W czasie trwania kongresu co najmniej 40% referatów poświęcono tematyce tych właśnie nowych tekstów.

Ponieważ opowiadania tymi zajmuję się od wielu lat, mogę stwierdzić, iż co najmniej 70% międzynarodowego tworzywa znane jest także w Polsce, z czego bodaj najwięcej opowiada się na Śląsku. Toteż niezauważenie tego zjawiska, niepoddanie go analizie badawczej, przejście obok niego, jakby w ogóle nie istniało, stanowiłoby błąd nie do naprawienia.

Stwierdźmy od razu, iż większość krążących na Śląsku opowieści, tych właśnie *Modern Legend*, to nic innego, jak nowa odmiana dawnych tradycyjnych opowiadań znanych już od średniowiecza i potwierdzonych w różnych rękopisach, kodeksach i kronikach śląskich. Wystarczy tu wspomnieć XIV-wieczny zbiór kazań Peregryna z Opola czy prace niemieckiego mediewisty wrocławskiego, Józefa Klappera i naszego wybitnego uczonego, Aleksandra Brücknera⁶.

Jest raczej dość oczywiste, że niełatwo dziś znaleźć człowieka, który wierzyłby w istnienie diabła i mówił o nim w relacji wydarzenia autentycznego. Nie znaczy to jednak wcale, że współczesny człowiek, także na Śląsku, nie przekazuje innych niewiarygodnych, ale w jego mniemaniu „autentycznych” wydarzeń. Tych właśnie autentycznych, choć nieprawdopodobnych wydarzeń jest na Śląsku tak wiele, iż dałoby się z nich utworzyć wcale pokazny zbiór tekstów.

Wymieńmy chociaż hasłowo kilka tego typu wydarzeń, aby było jasne, o jakie relacje i tworzywo tu idzie. W większości są one już sfabularyzowane i poświadczone w dziesiątkach wariantów. Badacze domagają się od lat ich pełnej systematyki i klasyfikacji. Należą do nich:

Modern Legend, [w:] A.E. Green, J.D.A. Widdowson, *Language, Culture and Tradition: Papers on Language and Folklore Presented at the Annual Conference of the British Sociological Association, April 1978*, Sheffield 1981, s. 1-15, CECTAL Conference Paper Series, nr 2; W.F.H. Nicolaisen, *Perspectives on Contemporary Legend*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4, s. 213-218; R.M. Dorson, *Is There a Folk in the City?*, „Journal of American Folklore” 1970, t. 83, s. 185-228; G. Bennett, *What's „Modern” about the Modern Legend?*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4, s. 219-229.

⁵ D. Simonides, *Contemporary Urban Legends in Poland*, [w:] *Storytelling in Contemporary Societies*, red. L. Röhrich, Budapest 1989.

⁶ J. Klapper, *Das älteste Sagen- und Legendenbuch Oberschlesiens, Bruder Pilgrim von Ratibor*, „Der Oberschlesier” 1935, Jg. 17, s. 185; A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*. T. 1. *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902, s. 92.

1. „Prochy ciotki wypite”. Wątek znany na całym Śląsku od 1957 roku.
2. „Teściowa umiera na wycieczce za granicą. Młodzi kupują dywan, zawijają zwłoki, które chcą przywieźć do kraju. W drodze dywan znika”. Wątek znany od lat 60., międzynarodowy.
3. „Dziecko zjada banana i umiera, w bananie jest mała żmija, która ukąsiła dziecko”. Wątek międzynarodowy.
4. „Autostopowiczka czarnoodziana zatrzymuje samochód. W wozie przepowiada prorocтва”. Wątek międzynarodowy, znany w wielu wariantach.
5. „Tir potrąca Cyganiątko. Kierowca zawozi je do szpitala, Cyganie mszczą się na jego synu”. Czasem rzecz dzieje się w Rumunii.
6. „Tzw. wampir napada na blondynki i morduje je”. Wątek poświęcony w Europie.
7. „Hippisowi w nocy ucina ojciec włosy. Ten sprowadza kolegów, przywiązuje matkę do fotela i wlewa jej do ust wrzątek, uśmiercając ją”. Wątek znany w całej wschodniej Europie, nie występuje w zachodniej Europie ani w USA.
8. „Młoda panna zadrasnąwszy się zamkiem błyskawicznym w czasie ubierania sukni ślubnej, upada i umiera w wyniku zatrucia jadem trupim”.
9. „Ojciec, widząc, że mu córeczka w czasie zabawy spaliła pieniądze w piecu, odrąbuje jej obie ręce”.

Tego typu opowieści, uznawanych zawsze za wydarzenia autentyczne, jest dużo więcej we współczesnym repertuarze śląskim. Są oczywiście i inne, ale świadomie wybrałam te, które cieszą się największą popularnością. O ich dużym rozpowszechnieniu decyduje przekonanie, iż są one prawdziwe.

Tymczasem przejrzenie starych, średniowiecznych i późniejszych źródeł pozwala zasadnie pisać o kontynuacji odwiecznych ludzkich pragnień przeżycia sensacji, a nawet makabry. W tej kwestii ludzkość nie zmienia się.

Przejrzenie najnowszych prac mediewistów prowadzi do wniosku, że i dawniej „przedmiotem opowieści były zachowania ludzkie i ich motywacje, wpisane jednak w plan stosunków między człowiekiem a Bogiem, w płaszczyznę grzechu i łaski, cudu i kary, ekonomii zbawienia”, pisze Bronisław Geremek⁷.

Współcześnie owa ideologia tworzywa, owe przesłanie zawarte w opowieściach jest inne, bardziej powierzchowne, ale w każdym utworze znajduje się jakieś przesłanie, które badacz winien wydobyć. Gdyby opowieść nie zawierała żadnej intencji, nie byłaby przekazywana. Jako że w spontanicznym obiegu nie żyje nic, co nie pełni żadnej funkcji i co nie odpowiada potrzebom psychicznym człowieka.

⁷ B. Geremek, *Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. tenże, Wrocław 1978, s. 55.

Aby się przekonać o owych niezwykłych, sensacyjnie brzmiących dawnych wydarzeniach, zapisanych w starych źródłach, warto się zatrzymać na kilku przykładach. Weźmy jako ilustrację najstarszą księgę śląskich podań. Za taką uchodzi właśnie zbiór kazań Peregryna z Opola. Jak większość ówczesnych kaznodziejów i Peregryn przepłatał swe *Sermones* legendami, powiastkami i podaniami lokalnymi, gdyż tylko w ten sposób mógł trafić do wyobraźni wiernych. Traktaty ówczesne polecały kaznodziejom posługiwanie się exemplami, które z jednej strony pochodzić miały od uprawnionych autorytetów, gdyż miały brzmieć prawdopodobnie, być godne przyjęcia i budujące, z drugiej zaś miały pouczać, napominać, grozić, zastraszać, wywoływać strach, lęk, radość, ale i śmiech, a więc musiały zawierać żart i dowcip⁸. Folklorystycznym rdzeniem owych śląskich *sermones* są w dużej mierze wątki ze znanego zbioru Jakuba de Voragine *Złota legenda*, pochodzącego z połowy XIII wieku. W *Sermones* sąsiadują one z lokalnymi wydarzeniami śląskimi. Dla folklorysty w każdym tego typu zbiorze najcenniejsze są exempla, ze względu na to, że w nich mieściły się właśnie interesujące nas opowieści. W zbiorze kazań Peregryna z Opola dotyczą one trzech głównych dziedzin życia, a mianowicie: życia rodzinnego, społecznego i religijnego. Już przejrzenie samych tytułów exemplów znakomicie orientuje, iż mamy do czynienia nie tylko ze znanymi w literaturze folklorystycznej wątkami, ale zarazem z tematem na tyle sensacyjnym, iż można z góry być przekonanym, że długo zajmował miejsce w repertuarze lokalnym jakiejś grupy społecznej. Podajemy kilka wybranych przykładów⁹.

1. Z życia rodzinnego: *O synu źle wychowanym, który ojcu odgryzł nos, O złych córkach, które nie chciały utrzymywać ojca, O nieszczęśliwym mężu, któremu trzy żony się powiesiły.*
2. Z życia społecznego: *Rycerz rabuś zabiera wdowie krowę żywicielkę, Język może być dobry lub zły, Na grobie fałszywego eremity zakwitła laska, Cudzołóżnik zabił własne dziecko, oskarżoną matkę wybawiła Matka Boska.*
3. Z życia religijnego: *Diabeł oszukał złodzieja, Demony przychodzą zabrać duszę zakonnika, Niewiasta zaprzedała się diabłu, aby ją mąż miłował.*

Ponieważ zbiór Peregryna stał się popularny później w całej Europie, nie tylko międzynarodowe wątki przedostały się tą drogą do Polski, a nade wszystko na Śląsk, ale i śląskie wersje znanych wątków i lokalne podania miały szansę wejść do repertuaru europejskiego¹⁰.

⁸ J. Wolny, *Exempla z kazań niedzielnych Peregryna z Opola*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Warszawa 1978, s. 247.

⁹ Tamże, s. 248-274.

¹⁰ Por. J. Klapper, *Mittelaltärlche Wandererzählungen in Oberschlesien*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1923, t. 24, s. 85-94.

Drugim źródłem, które zawiera paralele do współczesnych opowieści śląskich jest słynny średniowieczny zbiór opowieści rzymskich *Gesta Romanorum*. Otóż ponowne odczytanie owych *Gesta Romanorum*, i to w odniesieniu do Śląska, pozwala na postawienie tezy, iż większość śląskich bajek, legend i podań wywodzi się właśnie z tego zbioru. Był to niegdyś najbardziej popularny zbiór opowiadań, a także streszczeń najrozmaitszych starych poematów, utworów poetyckich, romansów. Był przede wszystkim przeznaczony dla kaznodziejów, gdyż miał im dostarczać budujących przykładów, którymi winni byli ilustrować swe kazania tak, aby trafiły one do gustu i upodobań ludu, dając zarazem strawną dla niego potrawę religijną. Zbiór, prócz tytułu, nie miał nic wspólnego z Rzymem, gdyż powstał prawdopodobnie w Anglii około XIV wieku, w późniejszym średniowieczu zaś rozpowszechnił się i w innych krajach, przy czym przepisywano go po łacinie (najpierw w całości, później – różne wybrane fragmenty, w zależności od potrzeb i celów, jakim miał służyć). Jest to na tyle ważne źródło dla współczesnych badań nad folklorem, że w pełni usprawiedliwia nasze zatrzymanie się nad nim. Kształtowało ono nie tylko dawniejszy przekaz ustny, ale jest zarazem zbieżne ze współczesnymi opowieściami popularnymi.

Jak wiadomo, średniowieczne społeczeństwo dzieliło się na piśmiennych i niepiśmiennych. Tych drugich było najwięcej. Właśnie dla nich przeznaczone były exempla, które wynosili poza kościół i przekazywali dalej, fabularyzując i przetwarzając według własnej potrzeby każde zasłyszane tworzywo. Sami zakonnicy również przyczynili się do upowszechniania swych exemplów, gdyż – co warto podkreślić – byli przenoszeni z miejsca na miejsce, z klasztoru do klasztoru¹¹. Klasztory były wówczas znakomitym ośrodkiem folklorotwórczym i zastępowały współczesne środki masowego przekazu, B. Geremek zwraca uwagę na szczególną cyrkulację wątków folklorystycznych. Odbywała się ona między biblioteką, refektarzem a kuchnią. W toku tej właśnie cyrkulacji „następowało przemieszczenie kultury «książkowej» z ustnym obiegiem informacji”¹². W ten sposób baśnie, legendy, podania i anegdoty przedostały się do folkloru, ale i poprzez zbiór weszły one niejednokrotnie na powrót do literatury, gdyż stały się tworzywem dla wielu pisarzy i poetów.

Ponieważ kaznodzieje korzystali z *Gesta* dość obficie, toteż *Historie rzymskie* upowszechniły się w całej Europie. Poprzez ambonę weszło bodaj najwięcej wątków do folkloru każdego narodu i każdego regionu, co między innymi tłumaczy wspomnianą już wspólność i międzynarodowy charakter wątków folklorystycznych, przy czym każda opowieść kończyć się musiała pointą moralizującą. Taki wszak był w ogóle cel opowieści.

¹¹ B. Geremek, dz. cyt., s. 55.

¹² Tamże, s. 74.

Toteż nie dziwi, że *Gesta Romanorum* znajdowały się nie tylko w każdym klasztorze, ale w większości probostw. Jeśli jakaś opowieść dotarła z ludu do kaznodziei, to została z reguły wzbogacona pointą umoralniającą, tak aby mogła dobrze odgrywać rolę ilustracji intencjonalnej tezy kazania. Stało się tak na przykład z opowiadaniem zawartym w średniowiecznym zbiorze śląskich kazań powstałym w Żaganiu. Tekst tam pomieszczony jest wariantem europejskiego wątku *Salvatica*, T. 706, znanego także po dziś dzień na Śląsku, jak i w innych regionach Polski, a poświadczonego w 17 wariantach¹³. Wątek bywa także nazywany opowieścią o dziewczynie bez rąk. Ta właśnie okrutna historia, w której według jednego z wariantów zły ojciec, rozmiłowany we własnej córce, każe jej odrąbać obie ręce, gdyż nie jest mu ona powolna, legła u podstaw słynnego romansu trywialnego pt. *Genowefa*. Jak widzimy, podobieństwo do owego współczesnego ojca, odrąbującego rączki swej córce, kojarzy się tu samo. Ale nie tylko zbieżność wątków jest istotna. Dużo większe znaczenie tkwi w samej potrzebie przeżywania sensacji, opowiadania rzeczy nieprawdopodobnych, tych okrutnych i ukazujących zło samego człowieka lub reguł rządzących tym światem.

Kazania średniowieczne, a i późniejsze, przekazywały nie tylko wiedzę religijną, lecz oparte na różnego rodzaju wydarzeniach sensacyjnych i nowelach, zawierały sporo wiadomości o świecie. Wszak osiedle, miasteczko było obwarowane, otoczone murem i strzeżone, a ludzie nie przenieśli się do innych miast. Toteż kazanie było pewnym przekazem wiadomości o świecie lub o tym, co zdarzyło się w innym mieście itd. Wszystko zaś, co znajdowało się poza obrębem miejsca, w którym się żyło, stanowiło wówczas świat niedostępny i pobudzający wyobraźnię.

Współcześnie mobilność ludzi, zwłaszcza na Śląsku, jest tak ogromna, a rozprzestrzenienie i rozpowszechnienie sensacji, pogłoski czy horroru tak niezwykle dynamiczne, że trudno w tym zakresie porównywać przekaz średniowieczny ze współczesnym. Jeśli mimo to omawiamy pewne wątki w sposób porównawczy, to głównie po to, aby wykazać, jak psychikę człowieka odwiecznie intrygowały i fascynowały te same uniwersalne tematy.

W kronikach średniowiecznych sporo jest takich właśnie tematów-wydarzeń. Problem, czy weszły one do kronik z przekazu ustnego, czy też odwrotnie, jest nierozwiązanym po dziś dzień problemem badaczy folkloru. Przypomnijmy, że opowieść o wypitych prochach ciotki krążyć zaczęła po Śląsku w latach 50. naszego wieku. Znajduje się ona także w książce niemieckiego pisarza Willi Bredla *Ojcowie*, wydanej

¹³ J. Klapper, *Das Märchen von dem Mädchen ohne Hände als Predigtexempel*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1908, t. 10, nr 19, s. 29-45; Por. J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 217.

w latach 50. Kto od kogo zaczerpnął ów wątek – nie wiadomo. Ale tak było zawsze, napisał o tym Julian Krzyżanowski¹⁴.

Także inne średniowieczne źródła pełne są różnorakich sensacji, które musiały leć u podstaw ustnych opowieści lub też przedostały się do źródeł z ustnego przekazu. I tak dowiadujemy się, że w upalny lipcowy dzień 1270 roku zaczął padać na Śląsku krwawy deszcz, a potem Odra stała się naprzód zielona, a później krwawa. Z kolei w 1310 roku padał tak gwałtowny deszcz przez całe dwa dni, że Nysa wezbrała i wielu ludzi utonęło w jej wirach. Pod Wrocławiem zaś, koło wsi Borek, w tym samym czasie pojawiły się wielkoludy, które przewyższały pobliski zagajnik. Zdarzały się potworne wichury, gradobicia i wyjątkowo ulewne deszcze, które zawsze zapowiadały jakieś katastrofy. Inny kronikarz notuje, że w 1303 roku padał na Śląsku grad wielkości głowy dziecka, który pod Złotoryją pozabijał ludzi i zwierzęta. W 1338 roku Śląsk nawiedziła nawet szarańcza, która nadleciała w tak wielkiej ilości, że na drogach, na które opadła, koniom grzęzły kopyta, wszystko zboże zaś było pożarte¹⁵.

W 1492 roku grasowały pod Głogowem ogromne stada wielkich wilków, które zagrzały ludzi i bydło. Oczywiście, że ustny przekaz z miejsca wchłonął tego typu wydarzenia i zgodnie z jego prawami wyolbrzymiał je, nadając im fantastyczne treści i tworząc takie opowieści, jakich wówczas człowiek potrzebował i w jakie chciał wierzyć¹⁶.

Należałoby tu podkreślić jeszcze jedną istotną cechę charakteryzowanych źródeł. Otóż są one bardzo niejednolite zarówno pod względem rodzajów i gatunków, jak też pod względem ilości zawartego w nich materiału folklorystycznego. To także zbliża je do współczesnego repertuaru, gdyż i on nie zawiera wyraźnych granic genologicznych¹⁷.

Współczesne relacje wydarzeń krążące na Śląsku opierają się z reguły na wysokich autorytetach. Źródłem zasłyszanej relacji są z reguły ludzie, którzy z natury spełnianego zawodu winni być najlepiej o danym wydarzeniu poinformowani. Na przykład lekarz opowiadający o sekcji zwłok matki, którą zamordował hippis, wlewając jej wrzątek do ust; nauczyciel, który – zgodnie z „okólnikiem” otrzymanym z kuratorium oświaty – ostrzega rodziców przed „czarną wołgą” kradnącą dzieci; dyrektor zakładu pracy,

¹⁴ J. Krzyżanowski, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977.

¹⁵ Por. Kodeks Mikołaja z Koźła pochodzący z lat 1414-1423. Dzięki dr. J. Majchrzakowi, który pomógł mi w odczytaniu niektórych fragmentów, mogłam się zapoznać z jego folklorystycznymi treściami. Por. także: J. Majchrzak, *Polska pieśń ludowa na Dolnym Śląsku*, Wrocław 1983, s. 259-260.

¹⁶ Por. A.H.H. von Fallersleben, *Nikolaus von Cosel ein böhmischer und deutscher Dichter vom Jahre 1417*, „Monatsschrift von und für Schlesien” 1829, t. 2, s. 738-749; W. Nehring, *Die Tschechischen Eintragungen in einer Breslauer Handschrift*, „Archiv für Slavische Philologie” 1893, t. 15, s. 524.

¹⁷ B. Geremek, dz. cyt., s. 74.

który swej sekretarce opowiada o młodej pani, która zmarła, ubrawszy się w suknię ślubną, etc.

Jak mogliśmy zaobserwować na przykładzie kazań średniowiecznych, źródłem – do którego można się było odwołać, słysząc owe odstrasżające i makabryczne wydarzenia – byli na ogół kaznodzieje, choć pośrednio były to kodeksy, kroniki lub rękopisy. I w nich właśnie – co wykazali już inni badacze – należy szukać pierwocin folkloru. Kaznodzieja zaś był największym autorytetem, niewierzenie mu równało się wówczas nieomal z grzechem. Wiadomo, że przekaz ustny nie sięga dalej niż trzy pokolenia wstecz. Musiały zatem istnieć jakieś pisemne źródła, które go wspierały lub też od czasu do czasu przypominały dany wątek.

Dzisiejsze rodzenie się na Śląsku nowych opowieści wyrasta – co należy tu mocno podkreślić – z nowych zagrożeń, z nowych lęków, z nowej demonologii. Ale nie znaczy to wcale, iż źródłem inspiracji owych personifikowanych lęków nie są te same psychiczne potrzeby zakodowane w człowieku od zarania jego istnienia. Poddanie bowiem badaniom naukowym pewnych starych źródeł unaocznia nam, iż możemy zasadnie mówić o kontynuacji archetypicznych sytuacji lękowych. Oto kronikarz z Głogowa zapisał po 1458 roku niezwykłą opowieść o kobiecie-rozbójniku. Nazywała się ona Wlekyne lub Włokyne,

[...] rządziła się tak twardo i po męsku, że męża swego pozostawiła niczym strażnika na swym zamku, sama zaś zabrawszy z sobą czeladź, grabiła mieszkańców innych grodów. Jeździła bowiem konno z bronią i zbroją jak mocny mężczyzna, i żadnego nie oszczędziła przeciwnika. Sama też grabiła zamki i wsie swych wrogów. Opowiadają też o niej – relacjonuje kronikarz – że gdy była w ciąży, pozostawała wówczas w domu aż do swego czasu. Potem jeździła konno – jak mężczyzna – do miast, wielu też pozbawiła zamków i posiadłości i mężnie im się przeciwstawiała ze swą czeladzią. Także, jak o niej powiadają, grabiła kupców na drogach i innych ludzi, tak że wszędzie jej się bali, powiadając „Włokyne nadchodzi”. Opowiadają też o niej, że nie było łuku ani kuszy, której by bez przyrządów, lecz tylko samymi rękami nie naciągnęła, czego nikt z mężczyzn nie mógł zrobić, i robiła to przez wiele lat. Wreszcie sama na swym zamku zabawiła się fałszywą monetą i tak właśnie przyłapaną, została spalona jako fałszerka, i tak przeminęło jej panowanie i władza¹⁸.

Możemy sobie wyobrazić, jak tego typu kobieta podniecała wyobraźnię ludu i ile opowieści krążyło o jej rozbojach. Jeśli przywołamy współczesne opowiadania różnych

¹⁸ E. Maleczyńska, *Życie codzienne Śląska w dobie odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 44.

naszych znajomych o napaściach, gwałtach, kradzieży i lęku przed rozbojem, zrozumieły, dlaczego przytoczyłam ów przykład z XV wieku.

Z końca XVI wieku pochodzi rękopiśmienna kronika lokalna, napisana w Świdnicy przez Kaspara i Baltazara Uslera, zwanego czasem Islerem. Znajdują się w niej różnorodne nadzwyczajności i wydarzenia wzbudzające w owych czasach nie lada sensację. Do takich należał wątek o urodzeniu naraz wielkiego potomstwa. Z reguły opowieść ma prolog, w którym słuchacz dowiaduje się, że szlachcianka kpi z chłopki, która urodziła naraz czworo dzieci. Porównuje ją w swych kąśliwych uwagach do suki. Za karę sama rodzi 9 chłopców, z których jednego zatrzymuje, pozostałych ma zamiar potopić, mówiąc gosposi, że to psy. Pan, spotkawszy gosposię, dowiaduje się prawdy i daje dzieci do wychowania. Po pewnym czasie, już dorosłe, przyprowadza do matki i odbywa nad nią publiczny sąd. Rzecz miała się zdarzyć na Śląsku około 1510 roku. Jest to jednak wątek ogólnoeuropejski, zapisany także w 1641 roku przez kronikarza polskiego Szymona Okolskiego w *Orbis Polonus I, Cracoviae*. Na Śląsku związany nadto z herbem starego Grotkowa. O powszechności wątku świadczy i ten fakt, że kiedy umierał pan z Grotkowa w 1708 roku, proboszcz miejscowy użył w przemówieniu wątku jako interpretacji podania wyjaśniającego herb¹⁹.

W 1710 i 1714 roku wydano w dwóch tomach stare kroniki śląskie, zwane w literaturze niemieckiej *Schlesische Kern-Chronik*. Pierwszy tom wyszedł drukiem w Norymbergii w 1710, drugi we Frankfurcie i w Lipsku w 1714 roku. Kroniki zostały napisane przez anonimowego podróżnika, który dołożył starań, aby poznać przeszłość Śląska, jego historię i dzieje. Dlatego znajdujemy w nich ciekawostki dotyczące XIII, XIV i XVI wieku. Zawierają one – jak wiele opisów z tego okresu – także mnóstwo rzeczy nieprawdopodobnych, sensacyjnych, odzwierciedlających dawny sposób myślenia, oceny obserwowanych krajów i zjawisk. Dowiadujemy się na przykład, że w XIII wieku półroczne dziecko zapowiedziało w Polsce napad Tatarów, pewna zaś arystokratyczna dama urodziła na Śląsku za jednym razem aż 36 dzieci. W Odrze z kolei zamiast wody płynęła w tym czasie krew. Wiadomo, że wszelkie tego typu niezwykłości zawsze zapowiadały jakieś kataklizmy. Wertując dalej owe kroniki, czytamy o głodzie panującym w 1325 roku na całym Śląsku. Głód był tak wielki, że ludzie dopuszczali się kanibalizmu. Rodzice zjadali własne dzieci.

Podaję to źródło świadomie, aby przypomnieć o hasłowo podanym tworzywie współczesnym, niezwykle popularnym na Śląsku. Myślę tu raz jeszcze o owych wypitych prochach ciotki. Z dawnych sensacji, które są w swej treści zbliżone do innych współczesnych tworzyw literackich w folklorze śląskim, warto wspomnieć

¹⁹ „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1902, t. 5, z. 9, nr 5, s. 71-74, oraz „Zeitschrift für Geschichte und Altertums Schlesiens” 1875, t. 12, nr 2, s. 473.

o XVII-wiecznym krwawym „wampirze”, który w ciągu 11 lat zamordował 251 ofiar. Nazywał się Melchior Hedloff i został stracony w 1654 roku. Wymieniam ten fakt z tych względów, że w latach 1960-1970 na Górnym Śląsku i w Zagłębiu Dąbrowskim nie opowiadało się tylko o „wampirze”. Zapisaliśmy wówczas ponad 80 mniej lub bardziej sfabularyzowanych opowieści, przy czym wiele osób mówiło nam wtedy (w latach 60.), że milicja winna przeszukiwać cmentarze, a nie szukać tylko wśród żywych. Znaczyło to, iż zaktywizowała się stara struktura wierzeniowa, według której wampir to zmarły o dwóch duszach, którego jedna dusza umiera, druga natomiast potrzebuje do przeżycia krwi. I do tych makabrycznych opowieści współczesnych znajdują się poświadczenia w starych śląskich źródłach.

Dla współczesnego folklorysty dokumentem o dużej wadze poznawczej jest rękopis zawierający dokładny spis środków chroniących przed demonami i innymi strachami. Pochodzi on z 1454 roku i jest rejestrem spersonifikowanych strachów i lęków ludności śląskiej. Jeśli we współczesnych opowieściach śląskich przeważają teksty o gwałtach, mordach, zatrutych bananach powodujących śmierć i innych nieprawdopodobnych zbiegach okoliczności, to w średniowiecznych Ślązakach lęk i grozę wywoływały dawne demony. Szczególnie wiele opisów dotyczy strzygi, która była odpowiednikiem współczesnego pojęcia wampira i stanowiła dla średniowiecznej ludności śląskiej wyjątkowo groźne niebezpieczeństwo. Wiara w upiory, które wstawały z grobu i nie tylko nękały żywych, ale zagrażały ich życiu, zwłaszcza w czasach groźnych epidemii, była tak powszechna, że musiała zrodzić różnorodne środki zaradcze²⁰.

Według innego dokumentu, na początku XVIII wieku przybył na Górny Śląsk anonimowy podróżnik, pochodzący przypuszczalnie z Saksonii. Zwiedzając Śląsk, zapisywał w swoim reptularzu wszystkie godne uwagi „nadzwyczajności”, w tym także sporo opowiadań demonologicznych. Dla badań śląskoznawczych interesujący jest szczególnie rozdział dziewiętnasty, gdyż tu właśnie zawarł autor swe relacje z Górnego Śląska, zwłaszcza z Tarnowskich Gór, w których – według opisu autora – demony chodziły sobie swobodnie w biały dzień. Znajdują się tu także podania o strachach, opisy nadzwyczajnych zjawisk, opowiadanych przez ludność, w tym typowo słowiańskie motywy o „strzydze”, a więc o „wampirze”. Nazwa „strzyga” była bowiem staropolskim określeniem na „wampira” i „upiora”.

Autor prezentuje dość drobiazgowo wygląd demona, jego atrybuty, sposób unieszkodliwienia go. Opisuje także ceremonię ponownego grzebania zmarłego, który ma właściwości demoniczne, gdyż jest właśnie wampirem. W owym drugim pogrzebie

²⁰ Por. rękopis *Contra incubum, alias latalcaem*, [w:] J. Klapper, *Die schlesischen Geschichten von den schaedigenden Toten*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1909, t. 11, nr 21, s. 63.

uczestniczy całe miasto z władzą świecką i kościelną na czele²¹. Mamy tu do czynienia z wątkiem ogólnoeuropejskim, który cieszy się szczególną popularnością w krajach słowiańskich, co zaznaczają także niemieccy badacze.

Szukając porównawczych źródeł dla śląskich opowieści współczesnych, nie sposób nie zwrócić uwagi na jeden ważki artykuł z 1719 roku, w którym to jakiś początkujący *medicus* opisuje szczegółowo spotykane przez niego podania o wracających trupach i sposobach ochrony przed nimi²². Łatwo się domyślić, że i tym razem mamy do czynienia ze strzygą, a więc wampirem wysysającym krew z ludzi żywych. Miało to na ogół miejsce w okresach epidemii. Jeśli bowiem w rodzinie lub w wiosce był wypadek śmiertelnego zejścia w wyniku zakaźnej choroby, to oczywisty był fakt, że nie mogło się skończyć na jednym wypadku śmiertelnym, że śmierć żniwowała obficie. Ale tego typu racjonalne myślenie nie docierało wówczas do umysłów ludzi. Byli oni święcie przekonani o tym, że to zmarły, przemieniony w wampira, przychodzi i zabiera dalszych członków rodziny lub społeczności wiejskiej. Dlatego tak rozbudowano środki ochronne, dlatego tyle sposobów mających odgrywać rolę apotropaiczną. Gdyby przejrzeć wszystkie starsze rękopisy, kazania, kroniki etc., niewątpliwie najwięcej znajdziemy w nich relacji dotyczących tego właśnie wampirycznego wierzenia.

Ale epidemie są i współcześnie. Wystarczy wspomnieć o AIDS. Dlatego też ostatnio po całym Śląsku rozeszła się opowieść, oczywiście oparta na wydarzeniu prawdziwym, gdyż inaczej nie miałyby prawa życia, że zarażony tą okrutną chorobą człowiek, dowiedziawszy się o tym, mści się w ten sposób, że świadomie zaraża innych. O wydarzeniu tym była mowa nawet w telewizji. Pisała o nim też prasa, co wcale nie musi oznaczać, iż jest autentyczne. Najwięcej tego typu opowiadań krąży wśród studentów, przy czym, co także należy podkreślić, ich źródłem jest USA²³.

Gdyby spojrzeć na zagadnienie szerzej, poprzez lęki, zagrożenia, zjawiska czyhające na współczesnego człowieka, a więc gdybyśmy to wszystko nazwali demonologią, to musimy stwierdzić, że demonologia lęku jest w każdej epoce inaczej spersonifikowana. Najpierw był nią diabeł, wampir, teraz zaś różne inne zagrożenia, łącznie z UFO, a także wspomniana już okrutna choroba, o której wręcz się mówi, iż jest współczesną epidemią, a więc współczesnym lękiem dzisiejszego człowieka. Badacz opowieści musi

²¹ Por. *Compendium Magisch – Sympathetis – und Antipathetischer wieder die Zaubere, Hexen, Unholden und Truten [...] mit etlichen sehr nützlichen Medizinalischen, Ökonomischen und anderen Künstlichen Geheimnissen untermischet*, [w:] A. Bartsch, *Ein anonymes Buchlein vom Jahre 1715 und seine Bedeutung für schlesische bzw. Oberschlesische Sagen*, „Oberschlesien” 1903, t. 12, s. 835-885.

²² Por. *Sammlung von Natur und Medicin (...) Geschichten (...) ans Licht gestellt von einigen Breslauerischen Medicis*, Breslau 1719, s. 114.

²³ G.A. Fine, *Welcome to the World of AIDS: Fantasies of Female Revenge*, „Western Folklore” 1987, t. 46, nr 3, s. 192-197.

i na to zwrócić uwagę, gdyż niedostrzeżenie tego, co się wokół dzieje, a wygrzebywanie wyłącznie tego, co już ma stempel „folkloru”, co działo się ongiś, jest największym błędem dawnych folklorystów, którego nie wolno nam dziś powtórzyć.

BIBLIOGRAFIA

- Bennett G., *What's „Modern” about the Modern Legend?*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4.
- Bogatyriew P., Jacobson R., *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, [w:] *Verzamelung van Opstellen door Oudleerlingen en Bevriende Vakenooten*, Nijmegen–Utrecht 1929.
- Bogatyriew P., Jacobson R., *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, tłum. A. Bereza, „Literatura Ludowa” 1973, nr 3.
- Bošković-Stulli M., *Zeitungen, Fernsehen, mündliches Erzählen in der Stadt Zagreb*, „Fabula” 1979, t. 20.
- Bredel W., *Ojcowie*, tłum. A.M. Linke, Warszawa 1951.
- Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*. T. 1. *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902.
- Brunvand J.H., *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York–London 1981.
- Buchan D., *The Modern Legend*, [w:] A.E. Green, J.D.A. Widdowson, *Language, Culture and Tradition: Papers on Language and Folklore Presented at the Annual Conference of the British Sociological Association, April 1978*, Sheffield 1981, *CECTAL Conference Paper Series*, nr 2.
- Compendium Magisch – Sympathetis – und Antipathetischer wieder die Zaubere, Hexen, Unholden und Truten [...] mit etlichen sehr nützlichen Medizinalischen, Ökonomischen und anderen Künstlichen Geheimnischen untermischet*, [w:] A. Bartsch, *Ein anonymes Buchlein von Jahre 1715 und seine Bedeutung für schlesische bezw. Oberschlesische Sagen*, „Oberschlesien” 1903, t. 12.
- Dégh L., *Neue Sagenscheinungen in der industriellen Umwelt der USA*, [w:] *Probleme der Sagenforschung*, red. L. Röhrich, Freiburg 1973.
- Dorson R.M., *Is There a Folk in the City?*, „The Journal of American Folklore” 1970, t. 83.
- Fallersleben A.H.H. von, *Nikolaus von Cosel, ein böhmischer und deutscher Dichter vom Jahre 1417*, „Monatsschrift von und für Schlesien” 1829, t. 2.
- Fine G.A., *Welcome to the World of AIDS: Fantasies of Female Revenge*, „Western Folklore” 1987, t. 46, nr 3.
- Geremek B., *Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978.
- Jacoby A., *Von verschluckten Schlangen und Eidechsen*, „Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde” 1932, nr 6.

- Klapper J., *Das älteste Sagen- und Legendenbuch Oberschlesiens, Bruder Pilgrim von Ratibor*, „Der Oberschlesier” 1935, t. 17.
- Klapper J., *Das Märchen von dem Mädchen ohne Hände als Predigtexempel*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1908, t. 10, nr 19.
- Klapper J., *Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1909, t. 11, nr 21.
- Klapper J., *Mittelalterliche Wandererzählungen in Oberschlesien*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1923, t. 24.
- Klintberg B., *Legends and Rumours about Spiders and Snakes*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4.
- Knierim V., *Auto, Fremde, Tod. Automobile und Reisen in zeitgenössischen deutschsprachigen Sensationserzählungen*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4.
- Kodeks Mikołaja z Koźła, 1414-1423, Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu.
- Krzyżanowski J., *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977.
- Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.
- Majchrzak J., *Polska pieśń ludowa na Dolnym Śląsku*, Wrocław 1983.
- Maleczyńska E., *Życie codzienne Śląska w dobie odrodzenia*, Warszawa 1973.
- „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1902, t. 5, z. 9, nr 5.
- Nehring W., *Die Tschechischen Eintragungen in einer Breslauer Handschrift*, „Archiv für Slavische Philologie” 1893, t. 15.
- Nicolaisen W.F.H., *Perspectives on Contemporary Legend*, „Fabula” 1985, t. 26, nr 3-4.
- Okolski S., *Orbis Polonus: splendoribus caeli, triumphis mundi, pulchritudine animantium, decore aquatiliū, naturae excellentia reptiliū, condecoratus*. T.1, *Antiqua sarmatarum gentilitia, pervetustae nobilitatis Poloniae insignia, vetera & noua indigenatus meritorum praemia & arma, specificantur & relucet*, Kraków 1641.
- Sammlung von Natur und Medizin (...) Geschichten (...) ans Licht gestellt von einigen Breslauischen Medicus*, Breslau 1719.
- Simonides D., *Contemporary Urban Legends in Poland*, [w:] *Storytelling in Contemporary Societies*, red. L. Röhrich, Budapest 1989, *Script Oralia*, nr 22.
- Simonides D., *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, red. W. Nawrocki, M. Waliński, Katowice 1981, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 441.
- Smith P., *Perspectives on Contemporary Legend: Proceedings of the Conference on Contemporary Legend, Sheffield, July 1982*, Sheffield 1984, *CECTAL Conference Papers Series*, nr 4.
- Wolny J., *Exempla z kazań niedzielnych Peregryna z Opola*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978.
- „Zeitschrift für Geschichte und Altertums Schlesiens” 1875, t. 12, nr 2.

BARBARA BAZIELICH

Badania nad odzieżą i strojem ludowym w Polsce

Polska jest jednym z nielicznych krajów w Europie, który w swej bogatej literaturze etnograficznej nie ma monografii, nawet albumu, poświęconych strojom regionalnym, a wydane w 1841, 1855 i 1955 roku (Zienkowicz 1841; Gerson 1855; Manugiewicz 1955) teki z kolorowymi planszami, w małym zresztą wówczas nakładzie, są już obecnie prawie niedostępne. Coraz częściej także słyszy się głosy, że nie ukazują się na ten temat żadne opracowania i nawet zeszyty *Atlasu Polskich Strojów Ludowych* „niemal zupełnie przestały się ukazywać” (Kantor 1982: 26). Pewną lukę w tym względzie wypełniłyby przygotowane i znajdujące się w druku publikacje (Karwicka, Gadomski, Bazielich), ale czas ich produkcji wydłuża się z roku na rok. Błędne jest jednak mniemanie, że problematyka dotycząca odzieży chłopskiej, potocznie określanej strojem ludowym bądź strojem regionalnym¹, nie stanowi już przedmiotu naukowych dociekań i rozpraw. Zainteresowani tym tematem są nie tylko etnografowie, lecz także historycy (Rosen-Przeworska 1953; 1954; Turnau 1991a), historycy kultury materialnej (Kowecka 1978: 400), historycy sztuki (Bartkiewicz 1979; Żygulski 1974), kostiumolodzy i teatrologi (Tyrowicz 1957; Mrozińska, Wojciechowska 1952), folklorysty², przy czym przez

¹ W dalszej części artykułu określenia strój ludowy, strój chłopski, strój regionalny traktowane będą wymiennie, lecz zawsze w znaczeniu ozdobnej, odświętnej formy ubioru, w przeciwieństwie do odzieży rozumianej jako forma powszednia, codzienna. Nie chodzi przy tym o definiowanie tych pojęć, gdyż nie jest to przedmiotem tego artykułu. Próbę definicji podała Irena Turnau (Turnau 1977).

² Przykładem może być seria publikacji dotycząca folkloru poszczególnych regionów wydawana przez Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechnienia Kultury w Warszawie. Są to pieśni, taniec i obrzędy oraz stroje.

jednych odzież chłopska traktowana jest marginalnie, dla innych zaś, zwłaszcza historyków i historyków kultury materialnej, stanowi łączny człon całości kultury narodowej. Zwrócenie zatem uwagi na tego rodzaju publikacje, podobnie jak na opracowania historyków sztuki dotyczące mody i historii ubiorów, jest niesłychanie ważne z wielu względów, chociaż prawie zupełnie nierespektowane przez etnografów i ludoznawców podejmujących badania i opracowania na temat strojów ludowych. O ile więc w dorobku badaczy kultury ludowej brak jako pracy zwartej monografii, albumu czy syntezy z tego zakresu, o tyle ukazują się przygotowane przez nich artykuły o strojach, problematyka ta jest stale aktualna i podejmowana przez różne osoby.

W nauce polskiej wzbudza ona zainteresowanie od ponad dwustu lat, chociaż o zmiennej sile natężenia, lecz zawsze w sensie progresywnym. Wprawdzie nie brak w tym względzie także negatywnych ocen i ubolewania, że do tej pory nie wypracowano ani teorii, ani odpowiednich metod badawczych (Kantor 1982), ale jeśli weźmie się pod uwagę sposób widzenia różnych dyscyplin naukowych oraz czas i etapy rozwoju zainteresowań, słowa krytyki okażą się nieuzasadnione. Trudno też nie odnieść się sceptycznie do krytyki, która istniejącą literaturę przedmiotu traktuje wybiórczo i z pominięciem niektórych problemów już poruszanych oraz nie wykazuje orientacji w zaawansowaniu badań nad odzieżą i strojami ludowymi w innych krajach Europy. Łagodzące znaczenie w ocenie krytyki może mieć jedynie fakt, że opracowań na temat strojów ludowych w Polsce jest bardzo dużo i ogarnięcie ich jest utrudnione. Są to nie tylko opisy formy i zdobnictwa strojów, techniki wykonania i surowców, funkcji, genezy, historii, archaizmów, regionalnych odmian i specyfiki, zmian w czasie i długiego trwania, kwestii mody i uwarunkowań, lecz także ikonografia oraz próba uchwycenia wpływów szlacheckiej i mieszczańskiej odzieży na polski ubiór ludowy. Problematyka ta poruszana jest albo w postaci różnej objętości artykułów zamieszczanych w naukowych periodykach³ czy popularnonaukowych czasopismach⁴, albo jako próba charakterystyki ubioru ludowego w monografiach niektórych regionów (Burszta 1960; Reinfuss 1965a; Reinfuss 1971), albo jako odrębne opracowania (Świeży 1954; Cholewa 1946; Grodecka 1986; Bazielich 1988) czy rozdziały w pracach dotyczących kultury i sztuki ludowej (Fischer 1926; 1934; Reinfuss, Świdorski 1960; Hermanowicz-Nowak 1976;

³ *Wisła, Lud, Polska Sztuka Ludowa, Etnografia Polska, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, Kwartalnik Historyczny, Pamiętnik Słowiański, Łódzkie Studia Etnograficzne, Prace i Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne, Prace i Materiały Etnograficzne, Literatura Ludowa*, roczniki wydawane przez niektóre muzea.

⁴ *Orli Lot, Wierchy, Ziemia, Zaranie Śląskie, Wiedza i Życie, Turysta, Kalendarz Ilustrowanego Kurjera Codziennego* i inne.

Grabowski 1977; Fryś-Pietraszko, Kunczyńska, Pokropek 1988), z których wymienić można zaledwie parę, a to z racji na ich zbyt wielką liczbę.

Na wyróżnienie spośród tych publikacji zasługuje *Atlas Polskich Strojów Ludowych* wydawany przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w oddzielnych zeszytach jako monografie regionalnych odmian strojów, w przygotowaniu różnych autorów. Od 1949 roku do chwili obecnej ukazały się 32 zeszyty⁵, a kolejny zeszyt złożony został w 1994 roku do druku⁶. Oprócz szczegółowych danych dotyczących historii, rozprzestrzenienia i formy poszczególnych części odzieży męskiej i kobiecej znajdują się tutaj jeszcze wiadomości na temat zdobnictwa strojów, surowców i wykonawców. Wprawdzie te ostatnie stanowią w pewnym sensie odrębne działy, które w literaturze z racji swojej, specyficznej problematyki zajmują po większej części osobne miejsca (Czasnicka, Nowak 1955; Reinfuss 1953; *Strój i tkanina ludowa Mazowsza Płockiego* 1972), to jednak wiążą się bezpośrednio ze strojem i również w tym kontekście zagadnienia te należy wziąć w rachubę.

Przegląd wszelkiego rodzaju publikacji dają oczywiście bibliografie wydawane zarówno przed drugą wojną światową, jak i po niej (Gawełek 1914; Bystron 1929; Jackowski, Jarnuszkiewiczowa 1962), oraz zestawienia w niektórych opracowaniach (Kutrzeba-Pojnarowa 1964). W sposób ciągły bibliografie prowadzi jako organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego – Ośrodek Informacji i Dokumentacji Etnograficznej w Łodzi⁷.

Trzeba podkreślić, że w latach po drugiej wojnie światowej liczba publikacji na temat odzieży i strojów ludowych znacznie wzrosła i nadal stale się powiększa. Niemałą w tym względzie zasługę przypisać należy pracownikom muzeów, zwłaszcza etnograficznych, którzy oprócz kolekcjonowania, przechowywania, konserwowania i dokumentowania tego rodzaju zabytków prowadzą bez przerwy badania, publikują ich wyniki, organizują wystawy, opracowują foldery i informatory do wystaw oraz katalogi zbiorów⁸. Niemal każde muzeum, które kolekcjonuje stroje ludowe, ma jakiś dorobek

⁵ Kolejne zeszyty *Atlasu Polskich Strojów Ludowych* to: strój górali szczawnickich, dolnośląski (Pogórze), rzeszowski, szamotulski, krzeczowski, kurpiowski Puszczy Białej, łowicki, dzierzacki, kujawski, spiski, piotrkowski, pszczyński, pyrzycki, łańcucki, opoczyński, lubuski, górali śląskich, Zagórzan, sandomierski, biłgorajsko-tarnogrodzki, podlaski (nadbużański), kaszubski, sieradzki, warmiński, Krakowiaków wschodnich, kurpiowski Puszczy Zielonej, świętokrzyski, orawski, Lachów Śląskich, kołbielski, kielecki, Lachów Limanowskich.

⁶ Zob. Wielek 1999.

⁷ Bibliografie Ośrodka Informacji i Dokumentacji Etnograficznej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Łodzi.

⁸ Muzeami tymi są przede wszystkim: Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie, Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Muzeum Etnograficzne w Toruniu, Muzeum Archeologiczne

w tym względzie (Lipiarsz 1978; Bazielić 1973; 1982; Grodecka 1986; Rostworowska w druku [2001]). Na ogół uchodzi on jednak z pola widzenia autorów dokonujących podsumowania stanu badań nad strojem ludowym w Polsce, przez co obraz przedstawiany przez nich jest niedokładny i niepełny. Z kolei taki stan rzeczy jest również jedną z przyczyn ubolewania niektórych osób nad niedostatkiem dokonań nauki, ściśle etnografii polskiej, jeśli chodzi o ten dział kultury ludowej.

Próbie oceny dotychczasowych osiągnięć w badaniach nad strojem ludowym w Polsce podejmowano już parokrotnie (Kutrzeba-Pojnarowa 1964; Hermanowicz-Nowak 1977; Kantor 1982). Podawano przy tym wykaz ważniejszych publikacji, nie szczędzono uwag krytycznych, wysuwano poruszaną problematykę, metody badań oraz wagę i znaczenie tej dziedziny życia ludu w badaniach nad całokształtem kultury ludowej (Kantor 1982). Wraz z bibliografiami, artykuły te stanowią cenną wskazówkę, gdzie należy poszukiwać materiałów w celu naukowego lub praktycznego zapoznania się z problematyką związaną z odzieżą i strojami ludowymi. Ponadto źródłem i inspiracją nowych koncepcji badań i opracowań są nie tylko już wydane odpowiednie publikacje i zawarte w nich mapy zasięgów, fotografie i ryciny, wypisy z dokumentów archiwalnych, słowniczki z nazwami i opisy części odzieży. Nadal aktualne są jako źródło własne badania terenowe i wywiady oraz ankiety przeprowadzane z wykonawcami i użytkownikami oraz przetrwałe jeszcze oryginalne części tradycyjnej odzieży i strojów, a poza tym zbiory muzealne przechowywane w magazynach albo eksponowane na wystawach itp.

Współczesny badacz ma do dyspozycji wiele możliwości zgłębiania treści swoich zainteresowań, przy czym pomocne mu są różne ułatwiające pracę udogodnienia techniczne. Może też, śledząc także literaturę zagraniczną, nabierać orientacji w złożonej i skomplikowanej problematyce rzutu na znaczenie i kształtowanie się odzieży i strojów na przestrzeni wieków – na rozległych terenach świata – oraz uświadomić sobie pomocniczą rolę innych pokrewnych dziedzin nauki, jak: językoznawstwo, historia gospodarcza, historia polityczna, demografia, socjologia, geografia, estetyka, historia sztuki itd. Zależnie też od wyboru problematyki posługiwać się może odpowiednimi metodami, przy czym w miarę zgłębiania tematu rozszerza się pole badawcze skłaniające równocześnie do konstatacji, że nie ma końca jego granic. Pozostaje zatem kwestia wyboru, na czym poprzestać i do czego się ograniczyć. Decyzja ta idzie zazwyczaj w parze z kierunkiem zainteresowań autora lub koniecznością wynikającą z zamówienia społecznego.

i Etnograficzne w Łodzi, Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, Muzeum Śląskie w Katowicach, Muzeum Etnograficzne – Oddział Muzeum Narodowego w Poznaniu i inne.

W czasie kiedy zainteresowania odzieżą i strojami ludowymi dopiero zaczynały się budzić, co miało miejsce, jak wspomniano, ponad dwieście lat temu, sprawa przejawiania wyników tych zainteresowań wyglądała zupełnie inaczej. Trzeba przy tym nadmienić, że polskie prace na temat ubiorów, w porównaniu z innymi krajami w Europie, pojawiły się stosunkowo późno, a pionierem w tym względzie był Łukasz Gołębiowski (1773-1849), którego pierwsza praca dwukrotnie ukazała się w ciągu XIX wieku (Gołębiowski 1830; 1861). Widać stąd, że było zapotrzebowanie na tego rodzaju publikacje. Tenże sam autor wzbogacił je jeszcze niewielką książeczką zawierającą wiadomości o ubiorach ludu polskiego (Gołębiowski 1863). W tym czasie ukazują się cenne dzieła również innych autorów, to jest Jędrzeja Kitowicza, który w swej pracy ostatni rozdział poświęcił obyczajom i strojom chłopskim (Kitowicz 1951), Jana Matejki, który podjął wnikliwe studia nad ubiorami historycznymi w Polsce, nie pomijając w nich elementów chłopskich (Matejko 1860), oraz Walerego Eliasza Radzikowskiego, podobnie jak poprzednie (z wyjątkiem Kitowicza) – dzieło ilustrowane, także strojami chłopskimi, ukazujące się w ciągu kilku lat (Radzikowski 1879-1899). Artystą, który opublikował ubiory ludu polskiego, był Wojciech Gerson (Gerson 1855). Poza tym wśród prac wydanych w połowie XIX wieku osobne miejsce zajmują wielotomowe pozycje Oskara Kolberga (Kolberg 1865-1910) i Wincentego Pola (1807-1872), uwzględniającego w etnograficznych opisach informacje o strojach ludowych (Pol 1851). Na obcym gruncie pojawia się nadto teka rycin przygotowana przez Leona Zienkowicza (Zienkowicz 1841). Jako nowsze opracowania, również cenne ze względu na materiały dotyczące odzieży i strojów, na uwagę zasługują encyklopedie staropolskie Zygmunta Glogera i Aleksandra Brücknera (Gloger 1900-1903; Brückner 1937-1939) oraz książka Władysława Łozińskiego, gdzie w III rozdziale poprzez „ubiory i splendory” przewijają się treści wiążące się także z odzieżą ludową (Łoziński 1907).

Podając powyższe zestawienie, nie chodzi o dokonanie jeszcze jednego, kolejnego zapisu i bibliograficznej rejestracji, ale o zwrócenie uwagi na dwa zasadnicze fakty. Mianowicie – że ważne miejsce w tych publikacjach zajmują ilustracje, to jest czarno-białe lub podkolorowane grafiki i kolorowe plansze, stanowiące bardziej lub mniej dokładny dokument, oraz – że zarówno opisowe, jak i obrazowe informacje na temat odzieży i strojów ludowych przeplatają się z danymi dotyczącymi wyższych warstw społecznych. Fakt ten, dostrzegany początkowo przez szeroko pojętych ludoznawców, przesunął się z biegiem czasu na plan dalszy, zaś kiedy w drugiej połowie XX wieku znowu powrócił jako przedmiot etnograficznych badań, związany został z rozwarstwieniem samej grupy chłopskiej, bez odwoływania się do odzieży elit społecznych.

Jeśli chodzi o świadomą dokumentację zjawisk zaobserwowanych w terenie, a nie o wyłączną twórczość artystyczną, to należy podkreślić, że próby przedstawienia wyglądu chłopów i ich odzieży podejmowano już w XVIII wieku, co szczegółowo

i krytycznie zostało omówione w niektórych publikacjach (Bystroń 1934; Jacher-Tyszkowa 1975; Ruszel 1976; Jaśkiewicz 1976; Głowczewska 1955; Turnau 1968). Nie jest to odosobnione zjawisko na gruncie polskim, wartość dawnej ikonografii jako źródła została doceniona także przez różnych autorów w innych krajach Europy (Noss 1970; 1973; 1981; Delouche 1985). Jeśli zatem mowa o obrazowym dokumencie, to na czoło wysuwa się w nim sprawa formy ubioru, zestawu poszczególnych części, kolorystyki, elementów zdobniczych, nawet gatunku tkanin, o ile autor ilustracji był na tyle dokładny, aby to uchwycić. W grę wchodziły nadto kompozycja całości i długość odzienia, jego obszerność lub wysmukłość, zróżnicowanie wyglądu zależnie od płci, niekiedy także od wieku i okoliczności, tzn. starzy – młodzi, żonaci i stanu wolnego, weselnicy i ludzie w odświętnych strojach. Rzadziej natomiast przedstawiano inne sytuacje, jak chrzciny, pogrzeby, określone święta kościelne czy gromadzkie uroczystości, chociaż sporadycznie i takie sceny można odnaleźć⁹. Obrazy te przedstawiają niekiedy pewne archaiczne formy, dziś już zupełnie nieznane, nawet niespotykane w zbiorach muzealnych, sposoby noszenia czy zestawiania ze sobą poszczególnych części. To samo dotyczy niektórych elementów czy motywów zdobniczych.

Ruchy wolnościowe, następujące zmiany w strukturze i pozycji społecznej chłopów, przynoszące stopniowo osobistą wolność oraz uwłaszczenie, wzbudzają zainteresowanie innych grup społecznych życiem mieszkańców wsi. Znane fakty z przełomu XVIII i XIX wieku powodują zwrócenie uwagi na ich sposób mieszkania, ubierania się, obyczaje, folklor, co, jak wiadomo, znalazło odzwierciedlenie w twórczości artystycznej i pracach naukowych. Zwrócono przy tym uwagę na archetypy i cechy wspólne Słowianom, które w dobie panslawizmu trafiły na podatny grunt i ukierunkowały dalsze poszukiwania i badania naukowe, wzbogacając tym samym problematykę dotyczącą odzieży i strojów ludowych. Z kolei okres romantyzmu skłaniał do szukania na wsi nieznanych dotąd, nieraz tajemnych, wątków przejawiających się w obrzędowości, tekstach pieśni, opowiadaniach, wierzeniach, różnych praktykach, z którymi ściśle był związany, jak się okazało, sposób ubierania i przygotowywania strojów i odzieży.

Przepojony ideami oświecenia Hugo Kołłątaj w 1802 roku w swym programie badań ludoznawczych zalecał między innymi, że „trzeba nam poznać [...] różnicę w ubiorze (pospółstwa) nie tylko co do kroju, ale nawet co do koloru, żadnego gatunku ich okrycia nie opuszczając”, a poznaniem tym należało objąć wszystkie „prowincje, województwa i powiaty”. Na przykładzie różnych dziedzin kultury ludowej, w tym przede wszystkim odzieży, badania stopniowo dążą do uchwycenia odrębności regionalnych, a także specyfiki jako właściwości charakterystycznych dla określonego obszaru

⁹ Na przykład w malarstwie Axentowicza, Kotsisa.

terytorialnego. Odświętne stroje okazują się wyraźnym przejawem tych specyficznych cech, które z jednej strony są wyrazem swojskości, z drugiej – odmienności w stosunku do bliższych i dalszych sąsiadów. Tak więc i dzieło Kolberga, początkowo o dość rozwlekłym i szczegółowym tytule, chociaż bez informacji o odzieży, wzbogaca z czasem kolejne tomy nazwami regionu i szczegółami dotyczącymi „ubioru” (Burszta 1974).

Fascynacja regionalizmem, podbudowana zamiarami poszukiwania własnej tożsamości oraz identyfikowania się z określonym miejscem pochodzenia czy zamieszkania, trwa po dzień dzisiejszy. Stała się też motorem powstania na przestrzeni dziesiątków lat mniej lub bardziej obszernych opisów, potem monografii dotyczących ludowych strojów określonego regionu, nie tylko zresztą w Polsce. Pierwotnie zamieszczano je, często nawet wraz z rysunkami, w wychodzących w XIX i na początku XX wieku czasopismach takich, jak „Tygodnik Ilustrowany”, „Przegląd Tygodniowy”, „Wieś Ilustrowana”, „Kłosa”, potem także w „Wiśle” i „Ludzie”. W drugiej połowie XIX wieku pojawiają się również monograficzne opracowania dotyczące kultury ludowej wybranego regionu czy miejscowości, w których sporo miejsca poświęcano strojom (Mączyński 1858; Malinowski 1877; Hoff 1888; Polaczek 1892; Świątek 1893). Tę formę praktykuje się po dzień dzisiejszy (Malicki 1936: 53-61; Bazielińskich 1975: 48-65). Oprócz informacji historycznych w tego typu opracowaniach znajdują się w nich przede wszystkim opisy strojów odświętnych, obrzędowych, uroczystościowych i ich poszczególnych części.

Na zmianę tego sposobu widzenia nie wpłynęły pozytywistyczne hasła, zwracające uwagę na człowieka pracy, codzienność jego życia, biedę i niedostatek. Być może w rozwinięciu i szerszym spojrzeniu na problematykę dotyczącą codziennej, roboczej odzieży przeszkodziły m.in. idee młodopolskie wskazujące na trwałość, siłę, barwność i malowniczość wsi i wieśniaków. Również „odkrycie” w tym czasie sztuki ludowej, w której akcentuje się strojność, przyczynia się do powstawania nowych opracowań na temat zdobnictwa strojów – haftów, biżuterii, wyrobów ze skóry, koronek, tkactwa. Są one w głównej mierze publikowane na łamach wymienionych wyżej czasopism (Seweryn 1929; Udziela 1925; Stattlerówna 1902). Jakkolwiek na przełomie wieków i z początkiem wieku XX różni autorzy dostrzegali i inne jeszcze aspekty związane z odzieżą, na przykład jej wykonawców – szewców i krawców (Kosiński 1903; Goldstein 1903; Pieniżek 1934; Reinfuss 1951), problem higieny odzieży (Gądzikiewicz 1926), mody (Zborowski 1930; Bazielińskich 1967; 1968), to zagadnienia te stanowiły i stanowią nadal znikomy procent w stosunku do opisów samego wyglądu stroju, postrzeganego ciągle w pewnej, jakby skostniałej, niezmiennącej się formie. Wprawdzie już w 1904 roku Bronisław Malewski (Malewski 1904) podjął krytyczną ocenę dotąd wydanych opracowań ubiorów ludowych, wskazując między innymi na tę „statyczność” w prezentacji ubiorów i nawet na niewiarygodność niektórych wykorzystywanych materiałów, ale nie miała ona szerszego oddźwięku. Akceptowano nadal dotychczasowe przekonanie,

że zasiedziałość z dziada pradziada, negatywny stosunek do wszelkich zmian, analfabetyzm chłopów są przyczynami zacofania, konserwatyzmu, a tym samym niezmienności i długiego trwania niektórych wytworów ludowej kultury, w tym także odzieży, zwłaszcza tej wyrabianej we własnym zakresie.

Dopiero w latach międzywojennych pojawiają się pierwsze książkowe monografie dotyczące stroju ludowego (Udziela 1930; 1932; Chmielińska 1930; Dobrowolski 1936) i jego zdobnictwa (Seweryn 1930; Matuszkówna 1931; Udziela 1936) oraz pojedynczych części odzieży (Frankowski 1928; Seweryn 1929). Niemal równolegle z nimi ukazują się też opracowania z zakresu historii ubiorów (Błotnicki 1930; Gutkowska 1932); na ogół brak w nich jednak informacji o ubiorach chłopskich. Opracowania te są bogato ilustrowane rysunkami, kolorowymi tablicami i fotografiami. W pracy Seweryna Udzieli *Ludowe stroje krakowskie i ich krój* zamieszczono nawet formy wykrojów, co miało służyć także celom praktycznym. Autor, oprócz ogólnych informacji wstępnych o ludności, jej siedzibach i mieszkaniach, przedstawił na siedmiu ilustracjach wzorem Jana Matejki „męskie ubrania krakowskie od pięciu wieków”, to jest od roku 1400 do 1790, nie omówił jednak ich formy ani ewentualnych zmian, jakie w tym czasie zaszły. Zajął się opisem kolejnych części stroju z przełomu wieków, najpierw odzieży męskiej, potem kobiecej, uwzględniając ich wygląd, surowiec, ozdoby, ewentualne odmiany i nazwy. Natomiast w słowie wstępnym do drugiej swej pracy, *Ubiory ludu polskiego*, poświęconej „ubiorom górali beskidowych”, odwołuje się do protokołu z 1903 roku Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, która postanowiła zwrócić uwagę „na strój malowniczy naszego ludu, ginący z dnia na dzień w naszych oczach i ustępujący miejsca szarzyźnie tandetnej” (Udziela 1932) i opublikować materiały obejmujące *Ubiory ludu polskiego*. Uczyniono to za sprawą Włodzimierza Tetmajera w dwu zeszytach wydanych w 1904 i 1909 roku (Tetmajer 1904; 1909), które oprócz tekstu zawierały ilustracje i barwne tablice w jego opracowaniu. Rzecz znamienna, że właśnie „malowniczość” ludowego stroju wysunięto tu na pierwszy plan. Stąd też podobne wydawnictwa taki właśnie mają początkowo charakter. Niemniej jednak Udziela swoją pracę o ubiorach górali beskidzkich wzbogaca materiałami historycznymi, opartymi na źródłach archiwalnych. Uwzględnia dzięki temu zachodzące w strojach zmiany, a także wykonawców, surowce, krój, kolorystykę, zdobnictwo, różnice co do wieku nosicieli oraz pomiędzy grupami górali zamieszkujących Beskidy Zachodnie. Nie jest to już szukanie i podkreślanie malowniczości i ozdobności stroju, lecz w myśl prawidłowo pojętej konieczności zachowania od zapomnienia potrzeba uczynienia w miarę wiernej dokumentacji tego, co przetrwało w terenie i co zdolna jest jeszcze pamięć ludzka przekazać. Można powiedzieć, że *Ubiory górali beskidowych*, wzbogacone kolorowymi planszami, dobrymi fotografiami i przykładami wykrojów są jedną z pierwszych, wyczerpujących monografii strojów określonej grupy etnicznej, opartych głównie na badaniach terenowych autora.

Badania takie znacznie wcześniej podjął Kazimierz Moszyński, publikując w 1929 roku swój pierwszy tom *Kultury ludowej Słowian*, a w nim obszerny porównawczy i genetyczny rozdział o odzieży (Moszyński 1929). Przejęty zagadnieniami słowianoznawczymi, znacznie poszerzył obszar swoich badań tak pod względem terytorialnym, jak tematycznym. Posłużył się przy tym różnymi metodami, które dla wielu następców i uczniów stanowiły swojego rodzaju wzór. Natomiast mniej więcej od 1910 roku systematyczne poszukiwania na obszarze dawnego Księstwa Łowickiego prowadziła Aniela Chmielińska, założycielka Muzeum Ziemi Łowickiej. Kierując się wskazówkami Adama Fischera, w swej książce prezentuje stroje Księżaków w perspektywie historycznych zmian oraz terytorialnych i okolicznościowych wariantów. Omawia kolejno poszczególne ich części, zdobiny, upodobania nosicieli, mody, wykonawców (Chmielińska 1930). Nie brak tam ponadto porad i zachęty do kultywowania tradycyjnych ubiorów.

Odmienne kompendium wiedzy na temat strojów ludowych, tym razem na Śląsku, stanowi wydana w 1936 roku praca Agnieszki i Tadeusza Dobrowolskich *Strój, haft i koronka w województwie śląskim* (Dobrowolscy 1936). Podzielona na cztery części, obejmuje obszary górali śląskich, ziemi pszczyńskiej i północnych powiatów województwa. Część czwarta poświęcona jest koronkom cieszyńskim. Stroje i ich ozdoby zostały tutaj omówione w niekonwencjonalny sposób. W rozważaniach bowiem nie brak dociekań genetycznych, szerokich analogii, wiadomości dotyczących chronologii oraz wskazania metod badawczych, wyraźnie sprecyzowanych zwłaszcza w odniesieniu do haftów: analityczno-porównawczej, lecz nie na podstawie różnorodności motywów, tylko rodzaju zastosowanej techniki, historycznej i typologicznej. Materiałem badawczym są przy tym nie tylko dane z terenu Śląska, ale także ogólnopolskie, zachodniosłowiańskie, węgierskie, bałkańskie, rosyjskie i północnoeuropejskie, znane zarówno z kultury ludowej, jak i warstw elitarnych. Jeśli chodzi o hafty, porównania dotyczą także technik pokrewnych, jak tkactwa, kilimiarstwa, co w sumie pozwala na ustalenie pewnej chronologii powstania i genezy dotyczących także niektórych form odzieży. Całość uzupełnia słownik wyrazów gwarowych, niekiedy z podaniem etymologii, bogaty spis hafciarek i koronczarek według miejscowości oraz liczne zestawione, także w tablice, fotografie. Imponujące jest tutaj bogactwo faktów, uzupełnione dodatkowo odpowiednimi odsyłaczami. Poza tym podkreślić trzeba, że jest to pierwsza praca, gdzie wykazano związki pomiędzy strojami ludowymi i innych warstw społecznych i gdzie jest wyraźnie mowa o metodach pracy.

Widać stąd, że lata po odzyskaniu przez Polskę niepodległości sprzyjały pracom badawczym i rozwojowi myśli naukowej, co odzwierciedla się również we wzroście zainteresowań i dążności do pogłębiania i poszerzania problematyki wiążącej się z odzieżą i strojami regionalnymi. Wśród autorów panowała jednak duża dowolność w traktowaniu tematów. Jedni poprzez ilustracje i opis starali się stworzyć dokument

zaobserwowanych form strojów, przypisywanych określonemu regionowi czy miejscowości, najczęściej jednak bez uwzględnienia różnic wynikających z sytuacji społecznej, funkcji, zachodzących zmian i mody. Inni zwracali uwagę na archetypy, genezę, chronologię i historyczne uwarunkowania. Wszyscy podkreślali stronę estetyczną, ozdobność i malowniczość stroju. Jeszcze inni dopatrywali się związku z przeszłością i najdawniejszymi dziejami kraju, a także szukali wspólnych bądź odmiennych elementów zbliżających lub różnicujących Słowian.

Dokładne opisy formy oraz rozeznanie w samym wyglądzie stroju wieśniaków pozwalały na typologizowanie zarówno poszczególnych części odzieży (Fischer 1934), jak i całych ich kompletów. Jeszcze w XVIII wieku Jędrzej Kitowicz wyodrębnił strój chłopów ruskich, krakowskich i mazowieckich (Kitowicz 1951: 607-610), już w latach międzywojennych Adam Fischer mówi jedynie o dwóch typach polskich strojów, to jest wielkopolsko-mazowieckim i małopolskim (Fischer 1934). Stanisław Poniatowski wymienia ich cztery rodzaje (Poniatowski 1932), to jest wielkopolsko-mazowiecki, małopolski, podkarpacki i polesko-białoruski. Cztery typy uwzględnił także Kazimierz Moszyński: pokucko-południowo-podolski i huculski, małopolsko-poleski, śląsko-wielkopolsko-mazowiecko-białoruski i typ pomorski wraz z przyległą częścią Poznańskiego (Moszyński 1938).

Jak można się domyślać, podziały te i inne im podobne (Seweryn 1974) miały na celu wyodrębnienie właściwości charakterystycznych dla strojów ludowych poszczególnych regionów w Polsce, a także pośrednio wskazanie na ewentualne powiązania ze strojami krajów sąsiednich oraz na kierunki zapożyczeń i wpływów. Rzecz ciekawa, że nie zwracano dotąd szerszej uwagi na odniesienia do historycznych strojów warstw elitarnych, to jest mieszczańskich i dworskich, oraz na to, co niosła ze sobą ogólnoeuropejska moda. Stroje ludowe traktowane były jako swoisty sposób ubierania się pewnej grupy mieszkańców kraju, odizolowanej od reszty społeczeństwa, i sporo jeszcze musiało upłynąć czasu, zanim problematyka wzajemnych związków wypłynęła na światło dzienne (Bogatyński 1957; Turnau 1972; 1966). Podjęła ją przede wszystkim historyk Irena Turnau, wykorzystująca źródła archiwalne i ikonograficzne. Nie znaczyło to, aby ich roli nie rozumiano także w kręgach ludoznawców (Kotula 1954; Błachowski 1972), pomimo wzrastających po drugiej wojnie światowej zainteresowań problematyką społeczną. Jednak najpilniejsze zadanie leżało w dokumentowaniu uchwytnych jeszcze przejawów stroju i funkcjonującej na wsiach pamięci ludowej na jego temat. Tym bardziej, że podstawowym źródłem dla każdego etnografa są właśnie badania terenowe. Inspiracją do ich kontynuowania, w tym także na temat strojów, stała się w owym czasie akcja podjęta przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, które przystąpiło do wydawania monograficznych zeszytów *Atlasu Polskich Strojów Ludowych*, oraz przez Sekcję Sztuki Ludowej Państwowego Instytutu Sztuki, późniejszego Instytutu

Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, prowadzącą inwentaryzację obiektów sztuki na terenie całego kraju. W związku z tym przygotowane zostały instrukcje i kwestionariusze (Reinfuss 1950), metodyka monograficznego opracowywania strojów ludowych (Gajek 1954) i instrukcja w sprawie materiału ilustracyjnego dla *Atlasu Polskich Strojów Ludowych* (Reinfuss 1954: 806-807).

Były to więc nie tylko wskazówki dla potencjalnych badaczy, ale także dla przyszłych autorów opracowań, co w konsekwencji przyniosło obfite rezultaty. Z jednej strony *Atlas Polskich Strojów Ludowych* w kolejnych zeszytach dawał w miarę pełny obraz dotyczący strojów określonego regionu, zapelniając tym samym „białe plamy” na mapie Polski, z drugiej – na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej” publikowano liczne tematyczne artykuły poświęcone zarówno strojom różnych okolic, jak i ich elementom, tkaninom, haftom, koronkom i innym sposobom zdobniczym, a także funkcjom. Wprawdzie *Atlas Polskich Strojów Ludowych* spotkał się z krytyczną oceną niektórych osób (Rosen-Przeworska 1958; Kantor 1979; 1982), ale wbrew tym opiniom trzeba podkreślić, że na tle europejskiej literatury dotyczącej strojów ludowych jest to jedyna tego rodzaju publikacja, nie licząc opracowań łużyckich, uważanych także za formę atlasu, lecz o zupełnie odmiennym charakterze i założeniach (Reinfuss 1962; Kutrzeba-Pojnarowa 1979). Autor zbiorowej monografii nie byłby w stanie ani zebrać, ani opublikować takiego zasobu materiałów, jakie w sumie w 32 zeszytach *Atlasu Polskich Strojów Ludowych* ujrzały światło dzienne. Trudno zresztą na temat strojów ludowych mówić o jakimś wzorcowym opracowaniu i narzucić autorom taki czy inny model. W swych publikacjach odpowiadają oni albo na zapotrzebowanie społeczne, często domagające się praktycznych wskazówek co do wyglądu strojów (Manugiewicz 1951) i możliwości ich rekonstrukcji, albo na coraz to nowe pytania, które stawia przed badaczami rozwijająca się nauka. Tym samym poszerza się pole widzenia nasuwające nawet konieczność współpracy z innymi dyscyplinami: językoznawcami, gdy chodzi o terminologię, etymologię, genezę; z historykami – gdy chodzi o konfrontację konkretnych przykładów i form stroju z czasem ich użytkowania i powstania; z historykami sztuki – gdy chodzi o modę i analogie z modelami oraz wzorami charakterystycznymi dla warstw elitarnych panującego okresu w sztuce; z socjologami – gdy chodzi o mechanizmy i prawa odgrywające rolę w strukturze społecznej; z historykami gospodarki – gdy chodzi o formy gospodarowania i gospodarkę surowcami oraz konsumpcję (Turnau 1986); geografami – gdy chodzi o miejscowe warunki naturalne. Poszerzone pole badawcze dostarcza coraz to nowych tematów (Kutrzeba-Pojnarowa 1976), a wraz z nim wzbogacają się także, za pośrednictwem nauk pokrewnych, metody pracy. Ich dobór zależy od celu i opracowywanej problematyki. Nadal więc obserwuje się niemal tradycyjny opis zjawisk, ich analizy i porównania, poszukiwanie wzorów i kierunku wpływów oraz historyczne spojrzenie na zmiany zachodzące w czasie i przestrzeni (Turnau 1974; 1991),

określanie regionalnej, czasem nawet narodowej specyfiki i właściwości (Kowalska-Lewicka 1976; Kamocki 1976; Turnau 1977), odrębności i podobieństw. Ostatnio zwraca się także uwagę na społeczne uwarunkowania i zróżnicowanie, odzież codzienną, roboczą (Turnau 1994), funkcje oraz rolę w kulturze (Kantor 1982), symbolikę i znakowy kod jako jeden ze sposobów porozumiewania się użytkowników ludowej odzieży i strojów (Kantor 1979). Warto podkreślić, że poszerza się przy tym widzenie całości kształtu problematyki w kontekście ogólnie panującej mody i sposobu ubierania się pozostałych warstw społecznych.

Reasumując, dorobek polskiej nauki, zwłaszcza etnologii, w zakresie odzieży i stroju ludowego w Polsce na tle stanu badań w innych krajach Europy wcale nie jest gorszy. Zawdzięczamy to zainteresowaniom różnych specjalistów oraz wydawnictwom Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, „Polskiej Sztuce Ludowej”, jak też niektórym muzeom podejmującym tematyczne edycje i wystawy oraz innym jeszcze publikacjom. Na przestrzeni ponad dwustu lat badacze podejmowali wieloraką problematykę, i jeśli jej w niektórych przypadkach nie pogłębiali, to przynajmniej sygnalizowali. Sięgali nawet do sąsiednich krajów i pokrewnych grup plemiennych (Dobrowolska 1947; 1948; 1951; Bednarczuk 1982), aby poznać i przybliżyć pewne podobne lub odmienne treści związane ze strojami. Wprawdzie odmiany regionalne nie wszędzie w Polsce zostały uchwycone i brak albumowego oraz syntetycznego opracowania, co jest wynikiem różnych przyczyn i bez wątpienia stanowi poważny mankament, jednak może to tłumaczyć fakt, że nie wszędzie odrębności regionalne zdołały się wykształcić i nie wszystkie źródła zostały dostatecznie wykorzystane. Toteż taki stan rzeczy rysuje nowe zadania i perspektywy na przyszłość oraz konieczność dalszych poszukiwań i opracowań naukowych.

BIBLIOGRAFIA

- Bartkiewicz, M. (1979). *Polski ubiór do 1864 roku*. Wrocław: Ossolineum.
- Bazieliich, B. (1967). *Moda w strojach regionalnych. Katalog wystawy 1967*. Katowice: Biuro Wystaw Artystycznych.
- Bazieliich, B. (1968). *Moda w strojach regionalnych tematem wystawy na Śląsku. Polska Sztuka Ludowa*, 3.
- Bazieliich, B. (1973). *Złote hafty w tradycyjnej odzieży na Śląsku*. Bytom: Muzeum Górnośląskie, *Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu. Etnografia*, nr 6.
- Bazieliich, B. (1975). *Stroje regionalne*. W: B. Bazieliich (red.), *Zabytki ludowej kultury na Śląsku i w Częstochowskiem*. Bytom: Muzeum Górnośląskie.

- Bazielich, B. (red.) (1982). *Ubiory dziecięce od XVIII do pocz. XX wieku. Katalog zbiorów muzeów polskich*. Bytom: Muzeum Górnośląskie, *Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu. Etnografia*, nr 7.
- Bazielich, B. (1988). *Śląskie stroje ludowe*. Katowice: „Śląsk”.
- Bednarczuk, A. (1982). Reliktowe formy ubioru Bałtów. *Lud*, 66.
- Błachowski, A. (1972). *Stroje płockie w świetle źródeł XIX wieku*. Płock: Muzeum Mazowieckie, *Rocznik Muzeum Mazowieckiego w Płocku*, nr 3.
- Błotnicki, T. (1930). *Zarys historii ubiorów z uwzględnieniem historii haftów i tkanin*. Kraków: Drukarnia Przemysłowa.
- Bogatyński, W. (1957). Elementy małopolskich strojów ludowych mieszczan i chłopów w świetle materiałów źródłowych. *Polska Sztuka Ludowa*, 3.
- Brückner, A. (1937-1939). *Encyklopedia staropolska*. T. 1-2. Warszawa: Trzask, Evert, Michalski.
- Burszta, J. (red.) (1960). *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 1. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta, J. (1974). *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bystroń, J.S. (1929). *Bibliografia etnografii polskiej*. Kraków: Gebethner i Wolff.
- Bystroń, J.S. (1934). *Typy ludowe J.P. Norblina*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.
- Chmielińska, A. (1930). *Księżacy i ich strój*. Warszawa: Polska Macierz Szkolna.
- Cholewa, M.C. (1946). Stroje ludowe ziemi sądeckiej. Rozwój stroju ludowego i jego zasięgi terytorialne. *Lud*, 36.
- Czasznicka, Z., Nowak, J. (red.) (1955). *Haft i zdobienie stroju ludowego*. Warszawa: „Sztuka”.
- Dobrowolscy, A. i T. (1936). *Strój, haft i koronka w województwie śląskim*. Kraków: PAU.
- Dobrowolska, A. (1947). *Strój Jacków jabłonkowskich*. Lublin–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Dobrowolska, A. (1948). *Strój ludowy na Łużycach*. Kraków: Studium Słowiańskie Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dobrowolska, A. (1951). *Ikonografia ludowej odzieży zachodnio-słowiańskiej*. Kraków: Studium Słowiańskie Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Delouche, D. (1985). *François Hippolyte Lalaisse de la Bretagne et autres contrées: aquarelles et dessins*. Paris: Brest.
- Fischer, A. (1926). *Odzież*. W: A. Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*. Lwów: Ossolineum.
- Fischer, A. (1934). *Odzież*. W: A. Fischer, *Etnografia Słowiańska*. T. 3. *Polacy*. Lwów–Warszawa: Książnica Atlas.
- Frankowski, E. (1928). *Sukmany ludu polskiego*. Warszawa.
- Fryś-Pietraszkowa, E. (1988). *Strój*. W: E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek, *Sztuka ludowa w Polsce*. Warszawa: Arkady.
- Gadomski, S. (fot.), Bazielich, B. (wstęp) (1996). *Strój ludowy w Polsce*. Warszawa: Fundacja Kultury Wsi.

- Gajek, J. (1954). *Metodyka monograficznego opracowywania strojów ludowych*. *Lud*, 41.
- Gawełek, F. (1914). *Bibliografia ludoznawstwa polskiego*. Kraków: PAU.
- Gądzikiewicz, W. (1926). *Strój górali podhalańskich pod względem higienicznym*. Warszawa: Gebethner i Wolf.
- Gerson, W. (1855). *Costumes Polonais*. Warszawa: Daziaro.
- Glapa, A. (1960). Ubiór chłopski. W: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 1. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Gloger, Z. (1900-1903). *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. T. 1-2. Warszawa: P. Laskauer i W. Babicki; T. 3-4. Warszawa: Piotr Laskauer i S-ka.
- Główniczewska, I. (1955). Ubiory w obrazach Canaletta. *Biuletyn Historii Sztuki*, 17, 2.
- Goldstein, H. (1903). Szewc – krawiec w ustach ludu. *Lud*, 9.
- Gołębiowski, Ł. (1830). *Ubiory w Polsce od najdawniejszych czasów aż do chwil obecnych (sposobem dykcjonarza ułożone i opisane przez Łukasza Gołębiowskiego)*. Warszawa: A. Gałęzowski i Komp.
- Gołębiowski, Ł. (1863). *Opowiadanie o ubiorach, zwyczajach i obyczajach ludu polskiego*. Kraków: Józef Bensdorff.
- Grabowski, J. (1977). Hafty i stroje. W: J. Grabowski, *Sztuka ludowa. Charakterystyka, porównania, odrębności*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Grodecka, Z. (1986). *Stroje ludowe w dawnym i współczesnym Poznaniu*. Poznań: Muzeum Narodowe.
- Gutkowska, M. (1932). *Historja ubiorów*. T. 1-2. Lwów–Warszawa: Książnica Atlas.
- Gutkowska-Rychlewska, M. (1968). *Historia ubiorów*. Wrocław: Ossolineum.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1976). Odzież. W: M. Biernacka, W. Paprocka, A. Kutrzeba-Pojnarowa, B. Kopczyńska-Jaworska (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 1. Wrocław: Ossolineum.
- Hermanowicz-Nowak, K. (1977). Stan badań nad strojem ludowym w Polsce. Próba oceny dotychczasowych osiągnięć. *Polska Sztuka Ludowa*, 31, 1.
- Hoff, B. (1888). *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Warszawa: Księgarnia M. Arcta.
- Jacher-Tyszkowa, A. (1975). Grafika polska XIX wieku jako źródło do badań nad strojem ludowym. *Polska Sztuka Ludowa*, 29, 4.
- Jackowski, A., Jarnuszkiewiczowa, J. (1962). Spis treści za lata 1947-1962. *Polska Sztuka Ludowa*, 4 (dodatek).
- Jaśkiewicz, A. (1976). Rysunki Adriana Głębockiego źródłem do poznania XIX-wiecznego stroju ludowego. *Polska Sztuka Ludowa*, 30, 1.
- Kamocki, J. (1976). Przyczyny rozpowszechniania się ubioru krakowskiego jako stroju narodowego. *Polska Sztuka Ludowa*, 2.
- Kantor, R. [rec.] (1979). A. Jacher-Tyszkowa, Strój kielecki. Wrocław 1977. *Polska Sztuka Ludowa*, 33, 1.

- Kantor, R. (1982). *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Karwicka, T. (1995). *Ubiory ludowe w Polsce*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kitowicz, J. (1951). *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Wrocław: Ossolineum.
- Kolberg, O. (1865-1910). *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Warszawa–Kraków.
- Kosiński, W. (1903). Szewc – krawiec w ustach ludu. *Lud*, 9.
- Kotula, F. (1954). *Poszukiwanie metryk dla stroju ludowego*. Rzeszów: Muzeum w Rzeszowie.
- Kowalska-Lewicka, A. (1976). Ludowy strój krakowski – strojem narodowym. *Polska Sztuka Ludowa*, 30, 2.
- Kowecka, E. (1978). Odzież. W: E. Kowecka (red.), *Historia kultury materialnej Polski w zarysie. Opracowanie zbiorowe*. T. 5. *Od 1795 do 1870*. Wrocław: Ossolineum.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1964). Stan badań nad strojem i tkaniną. *Polska Sztuka Ludowa*, 18, 4.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. (1976). Ubiór i strój ludowy jako wyraz poziomu produkcji, pozycji społecznej i upodobań estetycznych jego nosicieli i wytwórców. *Polska Sztuka Ludowa*, 30, 1.
- Kutrzeba-Pojnarowa, A. [rec.] (1979). Serbske narodne drastwy. *Sorhische Volkstrachten*. *Polska Sztuka Ludowa*, 2.
- Lipiarz, Z. (1978). *Raciborski strój ludowy*. Katalog zbiorów. Racibórz: Muzeum w Raciborzu.
- Łoziński, W. (1907). *Życie polskie w dawnych wiekach*. Lwów: H. Altenberg.
- Malewski, B. (1904). Próba charakterystyki ubiorów ludowych. *Wiśła*, 18.
- Malicki, L. (1936). Odzież. W: L. Malicki, *Zarys kultury materialnej górali śląskich*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Malinowski, L. (1877). *Zarysy życia ludowego na Szląsku*. Warszawa: Jan Noskowski.
- Manugiewicz-Żołna, J. (1951). Polskie stroje ludowe. *Wiedza i Życie*, 11.
- Manugiewicz-Żołna, J. (1955). *Polskie stroje ludowe. Teka rycin*. Łódź: Spółdzielnia Wydawnictwa Artystycznych i Użytkowych „Poziom”.
- Matejko, J. (1901). *Ubiory w Polsce 1200-1795*, wyd. 3. Kraków.
- Matuszkówna, S. (1931). *Zdobnictwo kobiecego stroju żywieckiego*. Kraków: PAU.
- Mączyński, J. (1858). *Włóścianie z okolic Krakowa*. Kraków: Józef Czech.
- Moszyński, K. (1929). *Kultura ludowa Słowian*. T. 1. *Kultura materialna*. Kraków: PAU.
- Moszyński, K. (1938). Geograficzne zróżnicowanie odzieży ludowej w Polsce. W: *Kalendarz Ilustrowanego Kuryera Codziennego na rok 1938*. R. 11. Kraków: Wydawnictwo „Ilustrowanego Kuryera Codziennego”.
- Mrozińska, S., Wojciechowska, A. (red.) (1952). *Kostiumy teatralne z XVI, XVII i XVIII w. z wymiennych części*. Warszawa: Centralna Poradnia Świetlicowa.
- Noss, A. (1970). *Johannes Flintoes draktakvarellar*. Oslo: Der Norske Samlaget.
- Noss, A. (1973). *Joachim Frichs draktakvarellar*. Oslo: Der Norske Samlaget.

- Noss, A. (1981). *Adolph Tidemand og folk han møtte*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Pieniążek, J. (1934). O ginącym stroju ludowym i ostatnich jego wytwórcach. *Wierchy*, 12.
- Pol, W. (1966). *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Polaczek, S. (1892). *Wieś Rudawa. Lud, jego zwyczaje, obyczaje, obrzędy, piosenki, powiastki i zagadki*. Warszawa: Księgarnia M. Arct.
- Poniatowski, S. (1932). *Etnografia Polski. Odzież*. W: *Wiedza o Polsce*. T. 3. Warszawa: Wydawnictwo „Wiedza o Polsce”.
- Radzikowski, E.W. (1879-1899). *Ubiory w Polsce i u sąsiadów*. T. 1-4. Kraków: Drukarnia „Czasu” pod zarządkiem Józefa Łakocińskiego.
- Reinfuss, R. (1950). Instrukcje i kwestionariusze dla badaczy kultury ludowej. *Polska Sztuka Ludowa*, 4, 1/6.
- Reinfuss, R. (1951). Wytwórcy ludowych ubiorów w Karpatach polskich. *Polska Sztuka Ludowa*, 5, 1-2.
- Reinfuss, R. (1953). *Polskie druki ludowe na płótnie*. Warszawa: PIW.
- Reinfuss, R. (1954). Instrukcja w sprawie materiału ilustracyjnego dla „Atlasu Polskich Strojów Ludowych”. *Lud*, 41, 1.
- Reinfuss, R. [rec.] (1962). Łużycki atlas strojów ludowych. *Polska Sztuka Ludowa*, 1.
- Reinfuss, R. (red.) (1965a). *Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Reinfuss, R. (1965b). *Strój Łemków*. W: R. Reinfuss (red.), *Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Reinfuss, R. (red.) (1971). *Monografia powiatu myślenickiego*. T. 2. *Kultura ludowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Reinfuss, R., Świdorski, J. (1960). *Sztuka ludowa w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Rosen-Przeworska, J. (1953). Z zagadnień renesansowego ubioru ludowego. *Polska Sztuka Ludowa*, 7, 4-5.
- Rosen-Przeworska, J. (1954). O ubiorze chłopskim od XIII wieku do renesansu. *Polska Sztuka Ludowa*, 8, 2.
- Rosen-Przeworska, J. [rec.] (1958). Atlas Polskich Strojów Ludowych. *Lud*, 43.
- Rostworowska, M. (2001). *Śląski strój ludowy. Koniec XVII – 1 połowa XX wieku*. Wrocław: Muzeum Narodowe.
- Ruszel, K. (1976). *Tematy ludowe w akwarelach, rysunkach i grafice XIX i pocz. XX wieku. Katalog wystawy ze zbiorów Muzeum Okręgowego w Rzeszowie*. Rzeszów: Muzeum Okręgowe.
- Seweryn, T. (1929). Kaszubskie złotogłowie i nowe hafty wdzydzkie. *Lud*, 28, 1-2.
- Seweryn, T. (1930). *Parzenie góralskie*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.
- Seweryn, T. (1966). Ubiór chłopski w Polsce 1450-1650. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 1.

- Seweryn, T. (1974). Historyczne rodowody niektórych polskich strojów ludowych. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie*, 5.
- Stattlerówna, M. (1902). Hafciarstwo ludowe w okolicach Ojcowa. *Wisła*, 16.
- Strój i tkanina ludowa Mazowsza Płockiego* (1972). *Rocznik Muzeum Mazowieckiego w Płocku*, 3.
- Šzewczyk, Z. (1971). Strój ludowy. W: R. Reinfuss (red.), *Monografia powiatu myślenickiego*. T. 2. *Kultura ludowa*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Świeży, J. (1954). *Stroje ludowe Lubelszczyzny (w ogólnym zarysie)*. Warszawa: „Sztuka”.
- Świątek, J. (1893). *Lud nadrański (od Gdowa po Bochnię)*. Kraków: PAU.
- Tetmajer, W. (1904, 1909). *Ubiory ludu polskiego*. T. 1-2. Kraków: PAU.
- Turnau, I. (1966). Źródła ikonograficzne do nowożytnej historii produkcji i konsumpcji. Próba klasyfikacji. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1.
- Turnau, I. (1968). *Kultura materialna Oświecenia w rycinach Daniela Chodowieckiego*. Wrocław: Ossolineum.
- Turnau, I. (1974). Moda a odzież – zmienność i długie trwanie. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1.
- Turnau, I. (1977). Wpływ szlacheckiej i mieszczańskiej odzieży na polski ubiór ludowy w XVI-XIX wieku. *Polska Sztuka Ludowa*, 31, 2.
- Turnau, I. (1986). Gospodarcza i społeczna historia odzieży. Siódma konferencja Fundacji Pasolda w Londynie 18-20 września 1985. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 1.
- Turnau, I. (1991a). Odzież chłopska. W: I. Turnau, *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.
- Turnau, I. (1991b). *History of Dress in Central and Eastern Europe from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, tłum. I. Szymańska. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.
- Turnau, I. (1994). *European Occupational Dress from the Fourteenth to the Eighteenth Century*, tłum. I. Szymańska. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Tyrowicz, L. (1957). *Podstawowe wiadomości z dziejów ubioru*. Cz. 1. Łódź: PWN.
- Udziela, S. (1925). Pasy srebrne. *Lud*, 24.
- Udziela, S. (1930). *Ludowe stroje krakowskie i ich krój*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.
- Udziela, S. (red.) (1932). *Ubiory ludu polskiego*. Kraków: PAU.
- Udziela, S. (1936). *Hafty kurpiowskie*. Kraków: Muzeum Etnograficzne.
- Wielek, J. (1999). *Strój Górali Łąckich*. Wrocław, *Atlas polskich strojów ludowych*. Cz. 5, *Małopolska*, z. 14.
- Wójcik, A. (1965). Strój Pogórzan. W: R. Reinfuss (red.), *Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Zborowski, J. (1930). Moda i wieś góralska. *Ziemia*, 19.
- Zienkiewicz, L. (1841). *Les costumes du peuple polonaise*. Paris: Librairie Polonaise.
- Żygulski, Z. (1974). Somatyczne i semiotyczne uwarunkowanie mody ubiorów. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 22, 1.

ADAM PALUCH

Współczesne ciało w dwóch odstępach

Będąc na badaniach terenowych w południowej części woj. wielkopolskiego¹, usłyszałem od jednej z respondentek (69 l.) znamienne wypowiedź podszytą pewną dozą sarkazmu; „Teraz w gazetach wszystkie panienki takie gładkie...”. Otóż to. Po pierwsze „gładkie” w gazetach, a nie w rzeczywistości – chodzi tu o postulowaną rzeczywistość, tzw. rzeczywistość medialną, podtykającą wzorce, kuszącą do naśladownictwa – a po drugie, ta zauważona „gładkość” nie jest bynajmniej darem natury, ale naszych szczególnych starań wykraczających daleko poza podstawowe wymogi higieny i obowiązki wobec naszego ciała.

Bardzo łatwo zauważyć, że ogarnął nas „szał ciał”. Swoje powodzenie, szczęście, sukces życiowy uzależniamy od wyglądu: młodość, zdrowie, uroda, atrakcyjny wygląd, przemyślana gestykulacja to gwarancja powodzenia w życiu prywatnym, zdobycie lepiej płatnej pracy, awansu².

Jak powiedziała swego czasu Magdalena Środa (filozof, etyk) w jednym ze swoich felietonów: „Świat to jeden wielki dom towarowy, gdzie wszystko jest towarem” – także nasze ciało. A więc, aby zaistnieć na rynku w społeczeństwie konsumpcyjnym, aby dobrze się sprzedać, trzeba zadbać o swój wizerunek, dopracować każdy fragment

¹ Badania antropologiczne przeprowadzane przez studentów socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego w Bojanowie i okolicy, czerwiec–lipiec 2000 r.

² Przykładami „z życia” wziętymi sypią środki masowego przekazu, podkreślając, że osoby bardziej atrakcyjne wzbudzają większą sympatię i zaufanie, utożsamiane są z większą inteligencją, mają łatwiejszą drogę życiową, co potwierdzają badania naukowe, zob. np. W. Głodowski, *Bez słowa. Komunikacyjne funkcje zachowań niewerbalnych*, Warszawa 1999.

swojego ciała, przemyśleć każdy gest. Coraz bardziej uświadamiamy sobie, że tylko na tak szczególnie dopracowany „towar” jest zapotrzebowanie. Tego wymaga od nas cywilizacja, „społeczne oko”, którym winniśmy być przychylni.

ODSŁONA PIERWSZA: TITONOS – NIESPEŁNIONE OCZEKIWANIE

Współcześnie antropologia przyjmuje – za Foucaultem – że dusza więzi ciało. Podlega ono oddziaływaniu społeczeństwa, kultury – staje się konstrukcją kulturową. Jednym z elementów władzy nad ciałem stają się wszechobecne media. Tą drogą najczęściej dociera do nas obraz pożądanego ciała. Wywierana jest silna presja, mówi się wręcz o panującej „tyraniu młodości”, „kulcie ciała”. Do tego stopnia staramy się temu zapotrzebowaniu sprostać, że ulegamy dysmorfobii, czyli chorobliwemu przekonaniu, że ciało nasze nie dostaje do wzorców społecznie zaakceptowanych, że nie jest dostatecznie estetyczne, że ulega kompromitującej deformacji. Ale nie pozostawiono nas w nieszczęściu – zadbał o to rynek. Z pomocną dłonią wychodzą do nas kliniki, farmy zdrowia i piękności, gabinety chirurgii kosmetycznej, plastycznej, siłownie, kluby kulturystyczne i fitness, laboratoria, gabinety, salony, studia: cały przemysł związany z modą, kosmetyką, produkcją specjalnych przyborów i promowaniem szczególnie rewelacyjnych diet i zestawów ćwiczeń – istna inwazja technologii w nasze ciało, która ma nas odmłodzić, poprawić urodę, zbliżyć do ideału (?), a tym samym do dobrej samooceny, co jest równoznaczne z komfortem psychicznym.

Korzystając z propozycji tych przybytków, sieci usług, zmieniamy, retuszujemy, poprawiamy, usuwamy niemal wszystko, co nie dostaje do wymarzonego wzoru³ i powoduje nasz dyskomfort i frustrację. A więc likwidujemy zmarszczki na twarzy, worki pod oczami, obwisły podbródek, usuwamy nadwagę, fałdy brzucha, powiększamy lub zmniejszamy biust, ujędrniamy pośladki i pozbywamy się „skórki pomarańczowej”, regenerujemy skórę, zmieniamy kształt ust, nosa, uszu, robimy korektę ud i bioder – wszystko według naszych życzeń, często na wzór modelek, gwiazd estrady i filmu. Wszystkie zabiegi wykonuje się „na ostro” w gabinetach chirurgów, specjalistów od urody lub „drogą kosmetyzacji”, ćwiczeń, diet, masaży – a więc, z grubsza biorąc, wielu ascetycznych wyrzeczeń⁴.

³ Tych natomiast dostarcza nam pod dostatkiem kultura masowa.

⁴ Należy zaznaczyć, że sposób na młode i urodziwe ciało jest także bardzo kosztowny, co szczególnie odnosi się do zabiegów chirurgicznych.

Nie trzeba chyba szczególnie podkreślać, że w tych „przeobrażeniach” brylują kobiety, chociaż i mężczyźni... także się starają⁵. Dzisiaj po prostu niemodnie jest nie dbać o urodę, „kształt ciała”, wizerunek. Nie ma czasopism, które nie nawiązałyby do tej „cielesnej” tematyki. Oto kilka wybranych wymownych tytułów artykułów z ostatnich lat: *Nowe ciało proszę; Jak zatrzymać czas; Dyktatura młodości; Wygląd na zamówienie; Chirurgia plastyczna dodaje urody, ujmuje lat; Jestem taka, jaką mam ochotę być; Wieczna młodość; Współczesne kobiety uwolniły się od swojego wieku; Przechytrzyć czas... i pozostać młodą na zawsze.*

Jak już zaznaczyliśmy, jednym z istotnych elementów władzy nad naszym ciałem są media, reklama. To one właśnie w sposób bardzo umiejętny potrafią nas podejść i zwabić, sprzedając złudzenia, na które zawsze jest łase ciało ponowoczesne, żądne wrażeń i konsumpcji.

W tym dbaniu o nasz wizerunek, naszą aparycję popadamy w pewną sprzeczność **zasadniczą**. Otóż, chcemy być młodzi i piękni, nie potrafimy (z godnością) i nie chcemy się starzeć, ale chcemy jednocześnie długo żyć. Wprawdzie są przypadki przedwczesnego starzenia się, na przykład w wieku kilkunastu lat – zjawisko tzw. progerii – ale nie było jeszcze przypadku, by ktoś dożył dziewięćdziesiątki o licu i sprawności młodzieńca „tak sam z siebie”. A więc postanowiono przechytrzyć naturę: medycyna przedłuża nam życie, kosmetologia – młodość.

Uciekamy przed starością, na różne sposoby dyscyplinując ciało odpowiednimi ćwiczeniami fizycznymi, kosmetykami, cud-dietami, katujemy się w fitness klubach i temu podobnych przybytkach – w sukurs idzie nam dobrze dzisiaj prosperujący przemysł odmładzający. A starość, od której tak uciekamy, jest nieunikniona. Chociaż tak do końca jeszcze nie zgłębiliśmy tego procesu, to prawdopodobnie chodzi tu o zużywanie się komórek, o mutacje genowe. My natomiast nie bardzo chcemy się starzeć; starość dzisiaj „nie jest w modzie”, „nie wypada być starym”, bo się wypada z gry, chociaż dawniej z wiekiem tym wiązała się estyma, przywileje społeczne⁶.

⁵ Z usług chirurgów plastycznych w roku 1998 skorzystało ponad milion Amerykanek i ponad 99 tys. mężczyzn (w 1992 r. było ich tylko 50 tys.), zob. K.T. Nowak, *Szał ciała*, „Przekrój” 2000, nr 9, s. 19.

⁶ Chociaż i z tym bywało różnie. W społeczeństwach „prymitywnych” uśmiercano ludzi starych, ale były też i takie, w których panowała oligarchia starców, a w starożytnym Rzymie senat składał się z rady starców, miastami-państwami greckimi kierowali starcy. Doceniano w starych ludziach „siłę” rozumu, doświadczenie, byli uważani za strażników tradycji, *status quo*. Jednak w różnych czasach, kulturach, tradycjach miejsce i rola ludzi wiekowych przedstawiały się różnie, odmiennie. Jak pisze G. Minois (*Historia starości. Od antyku do renesansu*, Warszawa 1995, s. 326, *Nowa Marianna*): „[...] nie istniał nigdy złoty wiek starości, była tylko bezwładna ewolucja, zależna od nieskoordynowanych przemian systemu wartości poszczególnych cywilizacji”.

Jednak żyć długo, nieskończenie długo, to za mało – chcemy przy tym żyć szczęśliwie, czuć się zdrowo, młodo i być atrakcyjnymi. Wyraźnie nie odpowiada nam los Titonosa, który wprawdzie uzyskał od Zeusa nieśmiertelność, jednak bez gwarancji... wiecznej młodości.

Od niepamiętnych czasów człowiek chciał zatrzymać zegar biologiczny i poszukiwał – tak jak „kamienia filozoficznego” – „eliksiru młodości”, „tabletki szczęścia”, „źródła wiecznej młodości”, „piątej esencji”. Ludzie przekonani byli o istnieniu „za siedmioma górami i siedzioma morzami” krainy wiecznej młodości i szczęśliwości; każde wielkie wyprawy odkrywcze niosły taką cichą nadzieję. Takich źródeł poszukiwali alchemicy (np. eliksir z mieszaniny rtęci, złota i ołowiu), szarlatani, magowie, cudotwórcy, jak chociażby znany w XVIII w., będący stale na bakier z prawem, A. Cagliostro produkujący „wodę młodości”, przyczyn starzenia się uczeni, filozofowie, lekarze, jak chociażby: Hipokrates, Arystoteles (*Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*), Plutarch, później Galen, Awicenna, Arnold z Villanova czy Roger Bacon („O leczeniu starości i zachowaniu młodości”)⁷.

Dzisiaj alchemików zastąpił „przemysł odmładzający”, który proponuje nam zachowanie sprawności fizycznej, wigoru, młodego wyglądu, dobrego samopoczucia, „wydajności” intelektualnej. Gros z nich to „pigułki szczęścia”⁸, na które jest bardzo duży popyt. Na nasze oczekiwania, „chciejstwa”, rynek nie daje długo czekać – wiadomo, że pochłoniemy to wszystko, co obiecuje nam „złote góry”, szczęście, miłość, zdrowie... Rewelacyjny środek na porost włosów, spowolnienie łysienia, takież na szybkie schudnięcie⁹, Tymiński na dostatnie życie, „łańcuszek szczęścia” na zabicie fortuny – to nic innego tylko cud-recepty, którym tak łatwo zawieramy. Nie bardzo chcemy zmieniać stylu życia, diety, naszych codziennych przyzwyczajzeń i słabostek, poddawać się długotrwałej i pełnej wyrzeczeń kuracji – chcemy lyknać pigułkę i... po bólu. Stajemy się niecierpliwi i oczekujemy szybkich efektów, natychmiastowej transformacji w formę

Zob. też J.-P. Bois, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1996, *Nowa Marianna*.

⁷ W traktatach tych uczonych mistrzów także wiele było elementów z alchemii, teologii, astrologii – niektóre „przekonania” dotrwały do końca XVII w.

⁸ Na przykład: Prozac – przeciw depresji; Seroxat – przeciw nieśmiałości; Xenical – na nadwagę; Isolipan – przeciw łaknieniu; sibutramina – hamuje apetyt; Propetia – od łysienia; długą młodość, zatrzymanie procesu starzenia obiecują nam hormony – melatonina, DHEA, HGH, także antyoksydanty; Viagra – dla panów (aby stanąć w chwilach potrzeby na wysokości zadania).

⁹ Takimi „pigułkami” są różne specyfiki umiejętnie reklamowane: „Każdego ranka budzicie się z mniejszą wagą”; „Zwalcza błyskawicznie każdą nadwagę”; „Koniec twojej nadwagi: będziesz szczupła. Śpiąc (tutaj nazwa produktu – A.P.) – szczuplejiesz przez noc!”; „Natychmiastowo dostrzegalne wyszczuplenie”; „Tylko 7 minut dziennie i brzuch znika”.

doskonalszą. Stąd też te wszystkie cud-specyfiki sprzedają się znakomicie, jak wszystkie złudzenia. Do takich „pigulek” należy zaliczyć operacje kosmetyczne, które „od ręki” poprawiają to wszystko, co zniszczył czas lub czego nie dała nam natura¹⁰, a także korekty robione „na sucho” w świątyniach piękności, gabinetach kosmetycznych.

Swoją *image* poprawiamy bardzo szybko także poprzez wprowadzenie innowacji w obszarze swojej „drugiej skóry”. A więc, by „być pięknym i młodym do późnej starości” sięgamy także po odpowiednie kamuflaże: szaty, przybrania, dodatki, gadżety, tatuaże... To wszystko ma przysłonić granice między tym, co stare, a nowe, przydać protez, aby udawać [kogoś], kim się tak naprawdę nie jest.

Aby zachować młodość, bardziej cierpliwi, zdyscyplinowani wybierają drogę dłuższą, czasochłonną, wymagającą pewnych wyrzeczeń, ascezy: różne formy gimnastyki (aerobik, jogging, ćwiczenia z przyrządami), odpowiednia niskotłuszczowa dieta, kuracje odmładzające etc. Dzisiaj myśli się już także poważnie o „genetycznym makijażu” – a więc czeka nas wizyta u inżyniera genetyka.

Wszystkie te nasze poczynania związane z poprawianiem naszego ciała, wizerunku, bycia atrakcyjniejszym znamionują pewną nerwowość współczesnego świata, stają się swoistym *panaceum* na niemal wszystkie problemy. Gdy się okazuje, że są tylko złudzeniami, powodują jeszcze większą frustrację, namawiają do kolejnych prób „sięgnięcia po ciastko za szybą” – spirala się nakręca. Trafne stwierdzenie felietonistki¹¹: „Infantylna Dzidzia-piernik i wiekowy playboy to klasyczne przypadki ucieczki od rzeczywistości” – można uzupełnić – o neurotycznym podłożu. Łączą się z tym na ogół histerie, napięcia, obsesje, niespełnienia. Miast dążyć za wszelką cenę do „bycia gładkim”, czy nie lepiej – jak powiada J. Szczepański¹² – „uczyć się starości dostatecznie wcześniej”, aby zminimalizować objawy starzenia się? Bo przecież, tak naprawdę, starzejemy się już od chwili narodzin, a więc mamy na to mnóstwo czasu.

¹⁰ Jeżeli natura w czymś nam poskąpiła, jeżeli odbiegamy od „wzorca”, to dzisiaj wcale nie stoimy na pozycji straconej – idziemy po atrakcyjny wygląd do chirurga i tam go nabywamy jak dobrze skrojony garnitur.

¹¹ E. Nowakowska, *Dojrzały wigor*, „Polityka” 2000, nr 2(2227).

¹² J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 234.

ODSŁONA DRUGA: CIAŁO W SZTUCE, ALE CZĘSTO „Z KRWI I KOŚCI”

Przeżywamy rozkwit estetyzacji¹³ naszego otoczenia, zachowań konsumenckich, a także stylizację nas samych – naszych ciał, fryzur, ubrań. Niemal wszystko poddane jest estetyzacji: przedmioty, sytuacje, technologie, „potoczność”, egzystencja. Rzeczywistość staje się sztuką, towar znakiem, zaciera się granica między stanem realnym a jego obrazem, symulacją.

Świat został zdeterminowany medialnie; autokreacje, tożsamości coraz częściej dobieramy sobie z mediów – tam są wzorce, podpowiedzi, zachęty. To właśnie środki masowego przekazu, reklama manipulują obrazami, znakami tak, aby stale zmieniać nasze – dzisiaj szczególnie – hedonistyczne pragnienia, zapotrzebowania.

Jak już wcześniej zaznaczyliśmy, na topie naszych marzeń jest młode, piękne, jędrne ciało – to nasza przepustka w wielki świat. Występujemy w roli towaru, który należy odpowiednio przygotować. Idą nam w sukurs media oraz usługi medyczno-kosmetyczne, gabinety odnowy, farmy zdrowia etc. Celują w tym szczególnie kobiety, ale też i na nie specjalnie zwrócone jest „społeczne oko”. Te dyscyplinujące normy społeczne, społeczna presja, masowa perswazja (tak coraz częściej określa się masową komunikację) podsuwają i narzucają kobietom gotowe wzorce. Ciało musi być piękne, szczupłe, młode, bez defektu, mieszczące się w odpowiednich „gabarytach” – jednym słowem idealne.

Takie wystylizowane, idealne, modelowe piękności – na przykład konstruowane na modłę zestandaryzowanej estetyki lalki Barbie – proponuje nam kultura masowa, taki jest też męski wizerunek ciała kobiecego. Nie jest to ciało „do życia” (i, *nota bene*, nie jest z życia wzięte), ale ciało wystawione na pokaz, wystylizowana piękność, ideał urody kobiecej. Stąd też ciało stale winno być kontrolowane, gdy trzeba (a trzeba na ogół zawsze!) poprawiane, „obrabiane”, upiększane, konstruowane według przyjętych kanonów oferowanych przez kulturę masową, a szczególnie reklamę.

Tym stereotypowym wizerunkom kobiecości, karmelkowym, przesłodzonym pannom przeciwstawia się współczesna sztuka¹⁴, demystyfikując tak prowadzone wizerunki, zrywając z taką strategią estetyki.

¹³ Na temat „globalnej estetyzacji”, „estetyki poza estetyką”, *aistesis*, etc. zob. m.in. 9 tom serii *Studia Kulturoznawcze* zatytułowany *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Cz. I, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1998.

¹⁴ Szczególnie celują w tym kobiety-artystki, często feministki, którym tzw. męski punkt widzenia świata, kobiet „leży na wątrobie”.

Jak bardzo przywykliśmy już do tych wizerunków stereotypowych, niech świadczy wypowiedź jednego z organizatorów konkursu fotograficznego rozpisanego przez miesięcznik „Foto” na portret kobiety: „Zastanawia ten upór, z jakim autorzy zdjęć skłonni są dostrzegać w kobiecie niemal wyłącznie urodę” – i dalej – „Smutny to obraz fotografii portretowej, która ciągle nie może wyzwolić się od kliwio-romantycznego stereotypu, chcącego widzieć w kobiecie ucieleśnione piękno stworzone ku radości i zadowoleniu mężczyzn¹⁵”.

Warto przypomnieć, jeżeli już jesteśmy przy fotografii, że oponiarska firma Pirelli, wydająca od pewnego czasu kalendarze z obnażonymi modelkami, zerwała swego czasu z wystylizowaną pięknnością, z tzw. pięknem doskonałym, na rzecz kobiet „rzeczywistych”, realnych, wyzbytych sztucznych/wymuszonych póz, z nie zawsze sterzącymi piersiami. Zresztą, podobnie dzieje się także ostatnio na wybiegach pokazów mody; już nie zawsze biorą w nich udział tylko „malowane lale” o „buziach z żurnali”.

Wyzwanie tym konwencjom, masowej, zestandaryzowanej estetyce urody kobiecej, seksistowskiemu wizerunkowi kobiet rzucili artyści posługujący się, najczęściej, nieklasycznymi technikami: *performance*, *ready-made*, instalacjami, warsztatami, happeningami, technikami video itp. Dochodzi do weryfikacji obowiązujących dotąd kodów, zerwania z patriarchalną estetyką, ze strategią reklam – dochodzi do konfrontacji tych dwóch dyskursów.

Nie będziemy zgłębiać technik wyrazu awangardowych artystów czy też zastanawiać się, „czy to jeszcze sztuka”, lecz pozwolimy sobie zwrócić uwagę na tematy przez nich poruszane oraz intencje/przesłania, jakimi się kierowali w swoich realizacjach. Innymi słowy, spróbować odczytać tekst dzieła pisany jakże odmiennymi niż dotychczas „językami”.

Presja społeczna domaga się, abyśmy kreowali swój wizerunek na atrakcyjny. O naszej atrakcji świadczy nasze ciało – komunikujemy o tym całym ciałem poprzez ogólny wygląd, „kształt”, postawę, gest, także ubiorem i różnymi detalami, które nam towarzyszą. Dużą uwagę poświęcamy także estetyce poszczególnych fragmentów naszego ciała. Utarło się, że to, co atrakcyjne, piękne, „urodziwe”, to jednocześnie **dobre**. A za tym pojemnym przymiotnikiem kryją się sukces i talent, dobroć i pozytywne cechy osobowościowe. To wszystko stanowi podstawę formowania opinii i mechanizm tworzenia stereotypów.

¹⁵ M. Leśniakowska, *Temat miesiąca – portret kobiety*, „Foto” 1983, nr 4, s. 115. A oto, co na ten temat miało do powiedzenia czasopismo „Wędrowiec” z 1899 roku: „Malarze, którzy dla pochlebiaenia danej osobie nie zamieszczają zmarszczek na portrecie, pozbawiają twarz jej właściwego wyrazu, a to samo dzieje się z fotografią, jeśli fotograf zaretuszuje starannie wszystkie fałdki i zmarszczki”, zob. „Świat Nauki” 1999, lipiec.

Ciało człowieka nie jest w izolacji i nie może być, bowiem jest konstrukcją społeczną, a więc podlega oddziaływaniu społeczeństwa, kultury, polityki, różnych interesów. Jak powiedziała w swym dziele artystycznym (fotografia) Barbara Kruger, „Your body is a battle ground” (1989 r.). Ciało od dawna okupuje medycyna, od nie tak dawna ideologia ekologiczna, a od pewnego czasu jest wręcz terroryzowane przez kulturę masową, przez estetykę, która wyszła z dzieła sztuki i rozlała się po „ludzkich przestrzeniach”. I przeciw tej globalnej estetyzacji, jej proliferacji starają się zaprotestować ludzie sztuki, wypowiadając się, najczęściej, w sztuce konceptualnej. Ciało – dla nich – nie tylko stanowi temat, ale niejednokrotnie traktowane jest jako materiał, środek wypowiedzi, medium; staje się jednocześnie przedmiotem i podmiotem artystycznych dokonań.

Artyści przede wszystkim na światło dzienne wynoszą to, co dotąd było programowo przemilczane, ukryte, bo nieestetyczne, a dostępne tylko nielicznym (np. medycynie). Pokazują, że człowiek to także zmarszczki, krosty, wysięki, fałdy tłuszczu (np. fotografie-autoportrety fragmentów ciała J. Coplansa), że człowiek to nie zupełnie „estetyczny towar”, że człowiek to także bebechy, krążące w nim soki (np. fotografie A. Serrano). Takie ciała wisceralne szokują, ale i uświadamiają, czym tak naprawdę jest nasze ciało, z czego się składa (np. instalacje „biologicznych płynów” K. Smith; *performance* J. Sterbak czy J. Parker polegające na przybieraniu się w jelita, surowe mięsa). Budzi to niesmak, repulsję i wywołuje nieprzyjemne skojarzenia – jednak „to wszystko to my!”, zdają się krzyczyć te realizacje.

My to także ciało zmęczone, styrane życiem, chorobą, ciało zdeformowane, cierpiące, wysuszone i wychłodzone, wilgotne i ciepłe (np. fotografie Y. Trémorin pokazujące stare ciało swojej matki czy też praca Z. Libery zatytułowana *Obrzędy intymne*, a dotycząca zapisu dokumentarnej opieki nad starą, umierającą osobą). W tej konwencji mieszczą się także prace K. Kozyry *Łaźnia I* i *Łaźnia II*. Wszystkie realizacje ujawniają strefę dotąd zaniedbaną, strefę uważaną za wstydliwą – ukazują ciało medyczno-fizjologiczno-patologiczne.

Współczesna sztuka wyraźnie stara się wejść na pole walki, jakim stało się ciało, aby rzucić wyzwanie przyjętym dotąd konwencjom, aby zakwestionować i zweryfikować obowiązujące dotąd stereotypy i normy przedstawiania ciała uwikłanego w konsumpcję, ciała zawłaszczonego przez władzę, ciała „karmionego” przez wszechobecne media. Realizacje artystyczne¹⁶ stają się głosem w dyskusji, zwracają na siebie uwagę „programową antyestetyką”, która ma zaskakiwać, szokować, a tym samym nakłaniać do zadumy, refleksji, zastanowienia.

¹⁶ Coraz częściej można je spotkać także w „galeriach” Internetu.

W czasach, gdy wszystko (?) może być wyczynem artystycznym, programowe dekonstruowanie ciała wieloma współczesnymi językami sztuki, przypominającymi niekiedy zapisy dokumentarne, zapewne stawiają odbiorcę tego rodzaju form artystycznych w kłopotliwej sytuacji – sytuacji zagubienia, bowiem nie jest to sztuka łatwa w odbiorze (szczególnie koncepcyjna). Wyłamała się z rygorów stylu, operuje wieloma „językami”, wymaga odpowiedniej wiedzy, przygotowania, a także komentarza.

Współczesna kultura masowa zdominowana została przez młodość, którą powiela się i propaguje na różne sposoby, a przydawanie „protez młodości” potrzebującym to nic innego, tylko ukrywanie lęku przed przemijaniem, nieuchronną śmiercią. Usiłujemy śmierć usunąć z naszej pamięci, zlekceważyć, zbanalizować, wymazać z „naszego tu”, wyprowadzić „poza nasze życie”. A przecież przemijanie zaznacza się najznamienniej w naszej cielesności, urzeczywistnia w naszej biologiczności, w naszym ciele; to ono dźwiga dolegliwość istnienia. Wszelkimi sposobami staramy się ten „feler” zasłonić, zatuszować: zmarszczkę naciągnąć, łysinę przykryć pasemkiem włosów z innej części głowy na tę okoliczność pielęgnowanych... Czyżbyśmy zapomnieli, że to właśnie świadomość śmiertelności „czyni” nas ludźmi?

BIBLIOGRAFIA

- Bois J.-P., *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1996, Nowa Marianna.
- Głodowski W., *Bez słowa. Komunikacyjne funkcje zachowań niewerbalnych*, Warszawa 1999.
- Leśniakowska M., *Temat miesiąca – portret kobiety*, „Foto” 1983, nr 4.
- Minois G., *Historia starości. Od antyku do renesansu*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, Nowa Marianna.
- Nowak K.T., *Szał ciała*, „Przekrój” 2000, nr 9.
- Nowakowska E., *Dojrzały wigor*, „Polityka” 2000, nr 2(2227).
- Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Cz. I, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1998, *Studia Kulturoznawcze*, nr 9.
- Szczepeński J., *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980.

ZBIGNIEW LIBERA

Lud ludoznawców

Kilka rysów do opisania fizjonomii i postaci ludu naszego,
czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku

Jednak „okres założycielski” etnografii miał wielkiego bohatera – lud. Był to też okres wielostronnych i ścisłych związków ludoznawstwa z literaturą. W tym czasie literatura, z ambicjami naukowymi i filozoficznymi, dokonała konsekracji swoich postaci. Obecnie obserwuje się w filologii wzrost zainteresowań tekstowym „życiem” postaci. W postmodernistycznej literaturze (ta chce być metaliteraturą) tworzy się coraz bardziej rozbudowane portrety (bez skrywania oznak wskazujących na ich intertekstualne tworzywo). Wskazanie tych okoliczności w dobie ponownego zbliżenia antropologii i filologii nie zapowiada jeszcze powrotu bohatera do naszych opowieści. Służy tu ujawnieniu tendencji: ludoznawcze opisy charakteru ludu mają znikomą wartość referencjalną, są wiązką klisz i cytatów, czy też mówiąc za retoryką: zużytkowaniem pewnego repertuaru toposów – a figuratywność przekształca przedstawienia w mitologiczny dyskurs. Przez to chcę powiedzieć po prostu, że te opisy należy czytać jako wyraz skonwencjonalizowanego „miejskiego gadania” na temat chłopa, a nie po to, ażeby dowiedzieć się, jakim ten chłop był naprawdę.

Żeby zauważyć wzajemne wpływy między zbieraniem „rzeczy ludowych” a programami i wzorami takich badań, drogę, jaką przebywają notatki, by znaleźć swe miejsce w etnograficznych monografiach, gdzie zyskują dopiero swe znaczenia, słowem: aby prześledzić transformację etnografii w fikcje ludoznawcze, trzeba udać się w podróż, w ślad za autorami opisów ludu.

Żeby wycieczka była udana, ciekawa i pouczająca, cóż trzeba? Motywacji, przygotowania, celu.

„Wszędzie dobrze, ale najlepiej w domu”. Co więc przymusza do trudów wędrówki? Skłaniają do nich już antymiejskie mity – o Arkadii, zrazu lokowanej wokół gniazda rodzinnego (wtedy nie dostrzegano „okropnego uroku dzikości”), z czasem w miejscach coraz bardziej odległych (w końcu XVIII w. Fr. Karpiński umieścił ją we wschodnich Karpatach) (Hernas 1965). Te mity wzmocniła romantyczna niechęć do miasta – źródła zła i zepsucia, cywilizacji. Ta niechęć (wyrostała na rozumieniu „natury” jako „bogatszej” od cywilizacji, która „poprawia” człowieka) była bodźcem do „kulturowego transwestytyzmu”, poszukiwania egzotyki i dzikości, była źródłem nobilitacji kultur nieoficjalnych, ludowości i pogaństwa (Janion 1981: 48-50; Kowalczykowa 1982: 40-51; Burkot 1988: 228-230). Ucieczkę z miasta kierunkowało pojmowanie „swojszczyzny” jako tego, co dawne, rodzime, samorodne i odrębne, godne obrony i zapamiętania, jako wspólnota duchowa narodu (Burkot 1988: 217-224). Z tymi ideami szły w parze historyzmy, głównie typu antykwaryczno-erudycyjnego (historiografia była u nas o wiele słabsza), które traktowano jako odmiany egzotyki. Jej atrybuty (pierwotność, obcość, malowniczość) dostrzegano w odległych epokach historycznych oraz w kulturach oddalonych społecznie i cywilizacyjnie. Toteż jednakie fascynacje miano dla „malowniczego ludu” jak dla starożytnych Greków i Rzymian, czy dla rycerzy średniowiecza (Janion 1981: 9-10). Krajową egzotyką, nieznanymi czy dotąd skrywanymi światami był zainteresowany także realizm („wczesny”, „dojrzały”, „naturalizm”) (Jatczak 1987; Martuszevska 1977; Kulczycka-Saloni 1974). XIX-wieczne podróże rozpoczynały się pod znakiem zainteresowań osobliwymi miejscami, poszukiwań niezwykłych fizjonomii, oryginalnych typów, malowniczości (tę rozumiano jako opisowość). Wraz z oddalaniem się „swojaka” od „swojszczyzny” narastały wrażenia dziwności i obcości, mnożyły się obserwacje socjologiczno-etnograficzne (Niedzielski 1966: 62-63 i n.). Potrzeba egzotyki, poszukiwanie wrażeń niezwykłych, wyrastały – według pewnego krytyka w latach 60-tych poprzedniego stulecia – z trudności umysłowego ogarnięcia zdarzeń i przemian cywilizacyjnych przez mentalność zaścianka; na tym miała bazować moda na podróże i podróżopisarstwo (Niedzielski 1966: 88-89). A w opisach tej egzotyki przewijają się przez cały XIX wiek stare figury retoryczne typu: lud wiejski to „nieznana Ameryka”, to „dzieci natury”, „chłop to dzikie zwierzę”; podróżnik był nazywany (S. Goszczyński przez T. Piniego) „poetyckim Kolumbem” kraju (Hernas 1965: 98; Kolbuszewski 1982: 40; Choroszy 1991: 42-43). Na obraz ludu został nałożony obraz „szlachetnego” lub „złego dzikusa”. Dawne „złote wieki”, „dalekie wyspy szczęśliwych dzikich” zajął tu i teraz nasz lud. Historia odkrywania ludu powtarza pod wieloma względami historię odkrywania zamorskich ludów (Hernas 1965: 228-229; Lutyński 1956: 17-76).

Powstania i rozwoju ludoznawstwa nie tłumaczą jedynie zafascynowanie czy zaszkokowanie odmiennością, egzotyką i prymitywizmem. Wiek XIX był wiekiem historii i z tej perspektywy: współcześni, zwłaszcza od połowy tegoż stulecia, byli pod

wrażeniem zmian cywilizacyjnych, społecznych i kulturowych. To wówczas mnożyły się apele o dokumentowanie nieustannie zmieniającej się rzeczywistości, ginących tradycji tak ludu, jak i szlachty, o pokazanie *terra incognita*: wiejskiego ludu, ludu miast (Jatczak 1987: 48-52, 63-74, 93; Wiedina 1990: 83-84; Rosnowska, Gajkowska 1979: 8-9 i n.). Autor, z myślą o przyszłych pokoleniach, winien był przyjąć rolę artysty i naukowca, aby jego zapis miał wartość dokumentu, aby uczył i bawił.

Obowiązkową zatem lekcją historii i patriotyzmu była podróż, a z nią poznawanie bogactwa duchowego kraju (bo sądzono, że kultury jednorodne są ubogie), wyszukiwanie regionalnych różnic, a za nimi odkrywanie tożsamości (por. tytuł i podtytuł Dzieł O. Kolberga) (Burkot 1988: 232, 240-241; Damrosz 1988: 57). Czasowoprzestrzenny stan podróży traktuje się jako sytuację poznawczą, źródło poznawczego opanowania świata, okazję do spotkania, a następnie opowiedzenia o rzeczach innych, dziwnych, malowniczych. Wiek XIX był wiekiem podróży, krajowej turystyki. Podróże i zrosnięte z nimi podróżopisarstwo są tworam konwencji z określonymi upodobaniami tematycznymi i stylowymi. Były podróże utylitarno-dydaktyczne, malownicze, tj. dla samej przyjemności podróżowania, oraz ich odmiany: przyrodnicze, historyczne, ludoznawcze itd.; najwartościowszą była podróż „filozoficzna”, tj. taka, która łączyła te różne cele i różne role wędrowca (na takim wszystko robiło niezwykle wrażenie: miejsca, przemysł i handel, bogactwa naturalne, lud, pieśni i inne „rzeczy ludowe”). Zmienne role „krajowidza” i cele podróży (co określało horyzonty poznawcze, emocje, wybory stylistyczne i gatunkowe), ewolucja podróży (na początku tamtego wieku ruch wycieczkowy tworzyli głównie artyści, następnie nauczyciele, urzędnicy, naukowcy, artyści), ewolucja literatury, oddziaływanie podróży na literaturę, literatury na podróże, zmieniające się mody kulturowe na widzenie ludu, wreszcie zmieniający się sam lud – to wszystko razem sprawiło, że dzieje ludoznawstwa tworzą repertuar luźnych motywów, niejednorodny, kumulatywny system (Kolbuszewski 1992: XI-XVII; Choroszy 1991: 17-19, 129-132; Burkot 1988: 240-241; Niedzielski 1966: 11, 41-42, 44, 52 i n.). Tu jest okazja do powtórzenia za M. Janion (1981: 12-13), że u podstaw romantyzmu tkwiła symboliczna inicjacja jako sposób rozumienia, nadania życiu wyższego sensu, poznania siebie w toku wędrówki; a więc celem podróży była też „śmierć starego człowieka, narodziny nowego”, transfiguracja podróżnika. Warto o tym pamiętać, kiedy porównuje się antropologię Br. Malinowskiego, R. Firtha czy E.E. Evans-Pritcharda z literaturą podróżniczą epoki (Pratt 1984 za: Marcus, Clifford 1984: 267-269), dostrzegając edukację antropologa w kategoriach „obrzędu przejścia” (Burszta, Piątkowski 1994: 24-25).

Mody literackie i kulturowe kierowały kolejne pokolenia podróżników w różne strony kraju, w pierw na Ukrainę (dla romantyków to przestrzeń tajemnicza i dzika, wybrana do wolności, miłości i zbrodni), następnie (w zgodzie z modą europejską) w góry – na Huculszczyznę i w Tatry („krajny stworzone przez Boga dla wolnych

i cnotliwych ludzi”, „dla poetów i malarzy”) (Burkot 1988: 296-307; Choroszy 1991; Kolbuszewski 1982; 1992). Zdecydowana większość podróżników była „powiatowymi podróżnikami”, ich wycieczki były wycieczkami „swojaka po swojszczyźnie” (określenie Wł. Syrokomli), tj. po kraju najbliższym autorowi. Takimi byli na ogół nasi ludoznawcy zbierający „drobiazgi ludoznawcze” w rodzinnych stronach (np. Z. Gloger na Podlasiu, J. Świętek w okolicach Bochni i Gdowa) czy też w miejscach aktualnego zamieszkania i pracy (np. S. Udziela i A. Saloni w Galicji). Najbliższe okolice Krakowa i Warszawy od dawna należały do najczęściej uczęszczanych przez „krajowidzów”; wycieczka Kolberga w towarzystwie zaprzyjaźnionych pisarzy i malarzy do Czerska w 1841 roku była bardziej ucieczką w ustronie wiejskie niż „kreśleniem obrazów z życia ludu” (Górski 1974: 37-38). Rezultatem tego są z reguły pochwalne opinie o „swoim ludzie”, przemilczanie ciemnych stron jego życia. Wynikiem tego jest też mapa opisów ludoznawczych; w „Ludzie” znajdujemy materiały z Galicji, a w „Wiśle” z różnych stron Kongresówki (Kapełus 1982a: 264-337; 1982b: 338-390).

Relacje z podróży, monografie ziem czy ludów czytane przez prawie każdego „krajowidza” były inspiracją z podróży, decydowały o wyborze trasy, o tym, co należy zobaczyć, jak pisać. Pierwsi podróżnicy (w Karpatach St. Staszic, W. Pol, S. Goszczyński i in.) tworzyli więc literackie przewodniki (taką funkcję pełniła książka Staszica aż do połowy wieku), „partytury zachowań”, „paradygmaty rozumienia i przeżywania” (tu odpowiednio: gór i górali), wzory pisania. Poznawanie regionu i jego ludu poprzez publikacje literacko-etnograficzne, a następnie wycieczki to już było obcowanie z „tekstami kultury”; kolejne relacje były swego rodzaju „metatekstami” wobec istniejących „tekstów”, tj. opisów ludu i jego ziemi. Ta literatura ma zatem wartość metatekstową, jest „prawdziwościowa”, ale w kontekście ówczesnych konwencji i zwyczajów literackich (Kolbuszewski 1992: V-XIX; Choroszy 1991: 130-131; Burkot 1988: 8-9, 230). Przy tym wielu autorów zdradza nad wyraz dobrą znajomość poprzedników, nawet przepisywano całe partie z dzieł wcześniejszych; w literaturze podróżniczej mnożyły się falsyfikaty, przeróbki, imitacje (Burkot 1988: 379-382; Niedzielski 1966: 69); w prasie warszawskiej z połowy XIX wieku nagminną praktyką było kompilowanie „własnego” tekstu z cudzych wypowiedzi (Bobrowska 1983: 268).

Ludoznawcza wiedza z terenu była uzyskiwana przez pryzmat lektur; obserwacją i notatkami kierowały poradniki, ankiety, instrukcje (O. Kolberga, J. Sadowskiego, R. Zawilińskiego), pouczenia redakcji czasopism. Te materiały były spisywane ręką poety, artysty czy inteligenta. Dlatego warto pamiętać o wykształceniu (klasycznym) i ambicjach literackich ludoznawców. Ludoznawstwo tworzyli poeci i literaci (W. Pol, S. Goszczyński, Br. Grabowski, J.F. Gajsler), dziennikarze (L. St. i W. Korotyński), urzędnicy i księża (ks. Wł. Siarkowski w liście do Kolberga zwierzał się, że musi wyzbyć się gadatliwości i „ozdób stylowych”), wiejscy nauczyciele (ci bywali, obok księży

i dziennikarzy, autorami „powiastek dla ludu”, pisanych jak przypowieści biblijne). Wielu (S. Udziela, J. Grajner) pisywało do gazet i pism artystyczno-literackich (Sz. Jastrzębowski m.in. do „Gazety Radomskiej”, „Tygodnika Ilustrowanego”, „Biesiady Literackiej”, „Wędrowca”); wielu przyjaźniło się i współpracowało z literatami i malarzami: O. Kolberg z T. Lenartowiczem, W. Gersonem, B. Hoffem, J.I. Kraszewskim (jak sam przyznawał w 1834 r.: nowe pomysły badawcze czerpał z nowych prądów literackich), J. Karłowicz z E. Orzeszkową. „Obrazy z życia i natury” pisywali w formie „podróży” (współczesny wydawca Goszczyńskiego pisze, że w jego *Dziennikach* znajdujemy coś z reportażu, felietonu, gawędy, dokumentu etnograficznego itd.) czy też szkiców z komentarzami w formie gawędy (np. K. Matyas, *Nasze siolo*). Ludoznawcy mieli przygotowanie literackie, ale słabe lub żadne rozeznanie w osiągnięciach współczesnej im nauki i filozofii (w prasie warszawskiej okresu pozytywizmu powtarzały się zarzuty pod adresem adwersarza o nieuctwo, dyletanctwo, niezrozumienie dzieł, które znać było trzeba: A. Comte’a, H. Spencera, H. Taine’a...) (Kapełuś, Krzyżanowski 1970-1982; Cochiarra 1971: 74 i n.; Skarga 1983: 11-13; Chruściński 1980: 217-223; Damrosz 1988: 67). Tu zwróćmy uwagę, że 2 połowa XIX wieku była okresem współwystępowania i nakładania się na siebie różnych światopoglądów, ideologii, konwencji artystycznych i naukowych. Tendencje realistyczne w literaturze, pozytywistyczne w nauce z trudem przełamywały dotychczasowe tradycje rozumienia i przedstawiania kraju i ludu. Tworzyły się dwa paradygmaty znaczeniowe: romantyczny i realistyczny (pozytywizm był krytyczny wobec romantycznego światopoglądu, ale nie wobec tej literatury, jako „tradycji najbardziej polskiej”), mnożyły się romantyczno-realistyczne opisy ludoznawcze. W relacjach O. Kolberga, J. Schnaidera i W. Szuchewicza znajduje się wiele obrazów poetyckich; gdzie indziej romantyczne określenia o Hucułach (jak u W. Pola, Z.D. Chodakowskiego) (Choroszy 1991: 117-119 i n.; Markiewicz 1981: 238-281). Wspomnijmy jeszcze o szlacheckim rodowodzie polskiej inteligencji (Chałasiński 1958), co sprzyjało transmisji starych stereotypów i mitów społecznych (Hernas 1965), pojmowaniu i przedstawianiu chłopca – na co zwrócił uwagę St. Węglarz (1994: 78-101) – jako „obcego”. Ta „obcość” jest przede wszystkim konsekwencją samej metody opisu, budowania go według scjentyistycznych ideałów. Efektem dążeń o zachowanie „obiektywizmu”, dystansu narratora wobec przedstawianego świata jest „obcość” zarówno ludu (J. Baszucki, *Wodowóz*: „Z jednym z tych niższych chcę was zbliżyć..., nie bójcie się, tylko na minutkę”), jak i arystokraty, szlachcica, ekonomy, rezydenta, literata. Ten dystans starano się pokonać za pomocą określeń: „nasz bohater”, „nasz lud” – były to literackie próby stworzenia atmosfery swobodnej „biesiady literackiej”, w czym dopomagała forma „my”, obejmująca narratora i czytelnika, aby narzucić czytelnikowi rolę współobserwatora, współuczestnika, świadka opisywanych wydarzeń (Jatczak: 1987: 81, 86 i n.; Rosnowska, Gajkowska 1979).

Dostarczane materiały czy gotowe już opracowania etnograficzne przechodziły przez redakcyjną kontrolę w „Wiśle”; były opatrywane odsyłaczami; były częstokroć dekomponowane i układane na nowo. Wzorem dla monografii etnograficznych były prace Kolberga oraz bardzo modne wówczas monografie artystyczne (E. Orzeszkowa, *Nad Niemnem* – monografia artystyczna wsi Bohatyrowicze) (Kapełuś 1982: 275-276). W latach 80-tych tak też się działo w „Wędrowcu” (jego redaktor A. Gruszecki założył „Wisłę”), gdzie odrzucono w pisarstwie motyw podróży jako zasadę konstrukcyjną luźno wiążącą „obrazy z życia i natury”. Podróżopisarstwo taką właśnie przechodziło ewolucję: wpierw rządził nim motyw podróży, chronologia jako główna rama kompozycyjna, z czasem ujęcia czasowe i przestrzenne zastępowały uporządkowania tematyczne (Niedzielski 1966: 10-13, 62, 89-90). Temu sprzyjało to, że relacje z podróży często były spisywane po latach; do notatek wprowadzano poprawki, przeróbki. Tak postępował Goszczyński w *Dzienniku podróży do Tatrów* (podróż odbył w 1831-1832 r., fragmenty tekstu drukował w różnych czasopismach, całość ukazała się dopiero w 1853 r.), w którym po wypadkach 1846 roku zmienił charakterystykę ludu tarnowskiego (do czego miał pełne prawo, bo, według ówczesnych konwencji literackich, czyni bohatera ujawniając charakter) (Burkot 1988: 235-244, 260-295; Niedzielski 1966: 58, 60, 62, 89-90; Markiewicz 1986: 129).

O. Kolberg napisał *Lud, jego zwyczaje...*, inni ludoznawcy, znani nam z nazwisk i biografii, pisali zbliżone monografie. Nie byli oni jednak autorami tej tak typowej konstrukcji monografii etnograficznych z 2 połowy XIX i pocz. XX wieku, która zwykle obejmowała:

Część I. „Charakter zewnętrzny” ludu, tj. opis kraju (regionu, ziemi, powiatu, wsi) pod względem geograficznym bądź geograficzno-historycznym oraz opis fizjonomii i charakteru ludu (dalej ubioru, chaty, zajęć, pożywienia).

Część II. „Charakter wewnętrzny”, tj. opis zwyczajów, obyczajów, wierzeń itd.¹

Istnieje niezwykła zgodność modelu tych monografii z ówczesnym modelem monografii literackich. Doświadczenia realizmu w literaturze ukształtowały nasze metody i język opisu, kompozycje, zawartość, nawet tytuły, strategie budowy bohatera. Monografie etnograficzne są odmianą monografii artystycznych (Stempel 1977: 315-317; Lalewicz 1978: 256). Podstawowym tłem prozy dokumentarnej jest literatura; świadomość

¹ Taką konstrukcję i zawartość treściową mają *Dziela* Kolberga, monografie publikowane na przełomie XIX i XX w. w naszych czasopismach etnograficznych i jeszcze m.in. S. Udzieli *Krakowiaczy*, Kraków 1924; oraz R. Kantora *Krakowiaczy*, 1988. Ten przypis wykorzystuję też po to, aby zaznaczyć, iż ze względów na objętość artykułu przytoczonych opisów charakteru ludu nie opatrzyłem przypisami. Opisy te pochodzą z dobrze znanych nam publikacji, więc bez trudu można sprawdzić, z jakiego dokładnie źródła one pochodzą.

tego mieli ówcześni literaci i krytycy oraz ludoznawcy. W większości teorii literatury i w bibliografiach historycznoliterackich z połowy XIX wieku proza, tzw. „prawdziwościowa”, tj. „podróże”, dzienniki, pamiętniki, listy, relacje etnograficzne czy szkice krajoznawcze, była zaliczana na ogół do nauki. Ta proza miała niestabilizowany charakter, bo oto w czasopismach (np. w „Atheneum”) relacje z podróży umieszczano w dziale etnograficznym lub beletrystycznym (trzeba wiedzieć, że jeszcze na początku XIX w. „podróż” jako gatunek i romans, tj. powieść, sytuowano poza poetyką i retoryką; wg kryteriów z lat 1830-1860 „podróż” należy do literatury potocznej – ta „pococzność” wynikała z zespolenia opowiadania narratora z gawędą) (Niedzielski 1966: 58-60, 65, 69-77, 82, 88, 92-93, 167, 176; Jączak 1987: 3 i n.). Tak proza dokumentarna jak i powieść realistyczna dążyły do budowy opisów według scjentyistycznych ideałów. Do sprawdzianów naukowości i literackiego realizmu należał faktografizm, nacisk na „przedstawienia przedmiotowe”, tj. opisowość, obiektywizm, dystans narratora wobec przedstawianego świata, unikanie literackości (którą rozumiano jako „poetyckość”) (Niedzielski 1966: 65-70, 75, 164-179). „Prawdziwość” prozy dokumentarnej i nowel oraz powieści znaczone już użyciem w tytule lub podtytule słów „szkic”, „obraz”, „rys”, które były ważną informacją, iż utwór został (wzorem malarzy) „spisany z natury/życia” (na fikcję wskazywały inne „szyfry” artystyczne) (Martuszevska 1977: 161-162), jak to kolejno określano: „z flamandzką żrenicą”, „wiernością Dagerotypu”, „dokładnością zwierciadła/fotografii”. Od około połowy XIX wieku krytyka traktowała „kopiowanie natury”, „jałową opisowość”, „narzucanie sobie ograniczeń przedmiotowych” jako wyrazy „powierzchnowości”, „ograniczonych horyzontów autora”. Obserwacja i dokumentacja „zewnętrznych przejawów życia” coraz częściej stanowiła wstępny etap badań. Zadaniem pisarza i naukowca było ustalenie fizjonomii (inaczej: anatomii) każdego bytu i zjawiska, pokazanie nieznanych światów, rejestrowanie codziennego życia, żeby uchwycić ich „ukryty ustrój” (fizjologię), żeby z chaosu „głupich faktów” wyodrębnić obrazy i typy, odkryć (zrazu niewidoczne) piękno i prawdę. Pisarz przyjmował więc rolę artysty-naukowca – mówiło się: antropologa, filozofa, socjologa, historyka. Prowadził on własne badania etnograficzne czy historyczne – drobne studia albo dokumentacje z encyklopedycznym rozmachem (E. Orzeszkowa zebrała tyle materiałów etnograficznych do *Nad Niemnem*, że planowała ich wydanie w formie monografii naukowej). Artysta-naukowiec zaczynał od szkiców fizjologicznych (te częstokroć były jedynie próbami pisarskimi, przygotowaniem do ambitniejszych zamierzeń); dążył do napisania powieści – studium społeczno-obyczajowego (wzorem dla niej było studium naukowe). Od literackich rejestracji nieustannie zmieniającej się rzeczywistości, fragmentów codziennego życia („dla rozrywki i nauki”) zmierzał ku ambicjom stworzenia *totum* – fizjologii i fizjonomii społeczeństwa czy wybranej instytucji, na podstawie *pars* (*Placówka* B. Prusa pierwotnie miała nazywać się *Nasza Placówka*, „nasza”

w znaczeniu: polska). Literatura odgrywała czy odgrywać chciała rolę antropologii – syntetycznej nauki o człowieku, miała ambicje paranaukowe. Gdy wykrystalizowały się nowe gałęzie nauki o człowieku, wtedy ta „antropologia” straciła ważność dla literatury, wówczas nastąpił upadek znaczenia bohatera (kreowanie postaci literackiej jest *sui generis* antropologią) (Jatczak 1987; Niedzielski 1966: 65-75, 164-179; Martuszevska 1977: 16-36, 161-162, 171, 225, 228; Kulczycka-Saloni 1974: 233-234; Lalewicz 1982: 165-218; Markiewicz 1984: 145-166).

Równolegle do przekształceń literatury realistycznej zmieniały swój charakter relacje ludoznawcze. Monografie etnograficzne, choć bezpośrednio dotyczą konkretnego „rodu” czy „plemienia”, w ostateczności mówią o „naszym ludzie”. Nałożenie w nich na opis siatki wyjaśnień, motywacji, komentarzy, ocen moralnych i estetycznych doprowadza do przekształceń zdań opisowych w mininarracje. Ich uporządkowanie i zgrupowanie w odpowiednie schematy kompozycyjne nadaje im charakter meta-narracji, w efekcie czego relacje ludoznawcze zyskują pewien wymiar antropologiczny.

Za retoryką należy zaliczyć XIX-wieczny realizm do kultury topicznej, której podstawowym założeniem jest to, iż porządek słów odpowiada porządkowi myśli, a te odpowiadają porządkowi rzeczy. Realizm sugeruje naturalne zabiegi narracyjne, tak by je traktować na równi z percepcjami pozaliterackimi. Realisci postulowali, aby metoda opisu respektowała odpowiedniość między porządkiem deskrypcji a porządkiem realnego świata, aby odwzorowywała sekwencje czynności poznawczych, gdyż budowa opisu powinna przylegać do budowy (fizjologii) opisywanego zjawiska, rzeczy i osoby, bowiem każdy byt czy proces ma swą własną strukturę. Mogli oni utrzymywać, że literat niewiele musi wymyślać, bo sam temat niejako prowadzi go za rękę. Wobec tego jakakolwiek literacka dekompozycja, naruszenie przyjętego ładu deskrypcji zmieni znaczenie opowiadania (Abramowska 1987: 141, 147-148; Sławiński 1987: 161, 168-169; Płachecki 1987: 208-223; Dętko 1980: 129-140).

Naśladując ciąg działań poznawczych, przytłaczająca większość realistycznych powieści rozpoczyna się „rytuałem opisowym” według schematu: wszechwiedzący narrator niby z lotu ptaka ogarnia cały kraj, tak że widzimy jego granice, sąsiednie kraje i ludy, wskazuje on charakterystyczne elementy przedstawianego świata (rzeki, drzewa, lasy, pagórki, kapliczki, kościoły, wieś i chaty – im więcej takich elementów, tym pejzaż uchodził za bardziej polski); od panoramy narrator przechodził do normalnej perspektywy, drogami i ścieżkami, polami zbliża nas do wsi, jesteśmy wprowadzani po ogrodach i zagrodach, wprowadzani do chaty, w końcu spotykamy nasz lud (Martuszevska 1977: 70-88, 165-170; 1987: 202-215). Wypełnienie tego schematu jest już sprzeczne z poetyką realizmu, bo technika opisu, która chce osiągnąć efekt naoczności, oddać „malowniczość” przyrody i człowieka, stworzyć „sensualne malowidło w słowach” (Markiewicz 1984: 9-42), zmusza do posługiwania się rozbudowanym

słownictwem, tworzenia nadmiaru szczegółów, wykorzystywania figur poetyckich i retorycznych (*enumeratio*, epitety, metafory, synonimy, peryfrazy itd.), co kształtuje styl wysoki, osłabia referencję. Pomagają temu pochwalne opisy kraju i ludu, dowodzenie ich piękna i bogactwa duchowego, wyszukiwanie regionalnego zróżnicowania (Abramowska 1987: 141; Sławiński 1987: 160 i przypis 6, 163; Płachecki 1987: 208-223; Żmigrodzka 1965: 479-480, 487-489).

W monografiach etnograficznych obok przedstawienia przedmiotowego mamy częstokroć ekspozycję strony podmiotowej – rejestrację estetycznych doznań, refleksji autora. Pomaga to odczytać „ducha” czy „fizjonomię i plan fizjologiczny” przyrody; pozwala zgadywać, jaki jest „charakter zewnętrzny” i „wewnętrzny” ludu, jeśli tylko uznawało się którąś z wersji determinizmu geograficznego. Ten zaś uznawał każdy, i to niekoniecznie dzięki znajomości dzieł A. von Humboldta, K. Rittera czy H. Taine’a, dlatego że do starych toposów literatury i mitologii należy związek szczególnego typu postaci z odpowiednią przestrzenią (Martuszevska 1987: 203-204; Markiewicz 1980: 7-42). Stąd przez cały wiek XIX rozlega się symetryczny dwugłos: góry są piękne – góral jest piękny i „wiedzie życie poetyckie”; „jest wesoły, jak wesołe jest położenie gór jego”; góry są monumentalne, strzeliste, są tam szczyty i drzewa, wszystko tam potężne; góral jest rośli, muskularny, szczupły jak świerk, szczupły niby jodła, a „w melodii widać wysmukłego górala, który śród świstu wiatru i huku pokrzykuje z góry na górę”; góry są oazą wolności – „góral jest dziko swobodny”, „hołduje wolnej miłości”, kieruje się tylko namiętnościami (instynktami), bo nie ma praw i moralności; zamknięty w górach, jest on zamknięty w sobie, co odbija się nawet na kształtach jego warg: są jakby zrosnięte; idzie w parze samotność szczytów i samotność górala; krajobraz jest tu zmienny, gwałtownie zmienia się nastrój przyrody; góral jest raz senny, ociężały, leniwy, innym razem wybuchowy, gwałtowny, hardy, zuchwały; panuje tu ostry klimat, ostre i rześkie powietrze. Rysy górala, są ostre, bystry jego umysł i wzrok, ma jasny umysł („jego duch znajduje się w obliczu nieba”); „rzeżkość i wesołość bije z jego twarzy”. Tacy są tylko górale z okolic Łomnicy i Czarnohory, bo już w Beskidach nie ta rzeżkość górala, ani inteligencja, są mniej rośli, a to, że są krępi i muskularni, to tylko pozór ich siły. Nasi ludoznawcy lubili zróżnicowane krajobrazy, bo pejzaże monotonne, „równiny okolone zewsząd lasami należą do umysłu ograniczonego człowieka” (Majorowicz). Złe wrażenia robiła na podróżopisarzach fizjonomia Polesia: kraju błot, trzęsawisk, rozlewisk, skarłatych drzew, kurnych chat. „Po wioskach lud wygląda, jakby zapatrzył się na otaczającą naturę, posępnie jakoś wygląda”, „jest niskiego wzrostu i niskiego poziomu umysłowego”; „I nie dziw, że lud smutnie gra i śpiewa. Sama natura nie może mieszkańców tutejszych natchnąć weselem”.

Wizerunek ludu jest pochodny od wizerunku jego otoczenia, pod warunkiem jednak, że ten lud jest od prawieków słowiański, „krwie polskiej”. Takim był Krakowiak,

takim był góral (wg S. Goszczyńskiego to „rdzennie polski szczep, nie skażony obcymi wpływami”; wg St. Witkiewicza to najdoskonalsza rasa i wybitna inteligencja). W. Pol uznał Hucuła za „niezatarty typ słowiański”, ale odkrycie J.D. Wagilewicza, że Huculi powstali ze „stopienia się ludów tureckich i ruskich”, zmienia postać rzeczy – „wiadomo, że mieszane narody zwyczajnie bywają najpodlejszymi i najokrutniejszymi; uczą tego dzieje różnych narodów”. Dlatego też Hucuł bywał i tak postrzegany: „nie nabrał jeszcze smukłego wzrostu od gór, ma rysy grube, jest podły, gnuśny, okrutnie dziki”. Pomiedzy ludnością „rdzennie polską, o cechach wyrazistych”, tj. między góralami i Krakowiakami, żyje „lud środkowy” – Lachy, który jest gnuśny, brudny, wyjątkowo tępy i szpetny: „Nie tylko piękność, ale nawet niekiedy urodę na próżnoby tu kto szukał”. Badania etnograficzne starano się ograniczać do jednego „plemienia” („rodu”, „rasy”) – przez to rozumiano te usposobienia i uzdolnienia, które nie wypływają z klimatu i innych wpływów (społecznych, historycznych itp.). Z tym współbrzmia stare przekonania, że chłopci stanowią oddzielny typ psychofizyczny, które w końcu poprzedniego wieku przybrały taką naukową postać: według pioniera antropologii psychicznej, prof. L. Jaxa-Bykowskiego, lud reprezentuje typ przesłowiański, o dużej sile fizycznej, małych zdolnościach umysłowych, natomiast polska inteligencja to rasa oddzielna – typ sarmacki (subnordyczny). Ten pogląd podtrzymywał jeszcze J. Czekanowski (*Zarys antropologii Polski*, Lwów 1930) (Chałasiński 1958: 54-56). Dopiero dziś wiemy, że tożsamość warunków pracy nadaje te same cechy antropometryczne (budowa, chód, ruchy, rysy), które spontanicznie rozpoznajemy jako chłopskie, że różne warunki życia tworzą odmiany typów antropofizycznych i psychospołecznych, że cechy „chłopskie” zanikają w mieście w trzecim pokoleniu (Kula, Kochanowicz 1985: 362-363).

Zaraz po wstępnej panoramie wprowadzającej w przestrzeń powieściową pojawia się główny bohater. Narrator od razu kreuje jego portret. Na podstawie opisu fizjonomicznego, niekiedy z pomocą frenologii, patognomiki i humoralizmu, natychmiast wnioskuje o charakterze postaci. Bohatera rozpatruje się w kontekście czasu i przestrzeni oraz mnóstwa rzeczy (wszystkie są potrzebne do jego scharakteryzowania). Jego „rysy” są zdeterminowane naturą, pochodzeniem społecznym, pozycją towarzyską, „ustrojem socjalnym”. „Charakter” jest – na przykład według E. Orzeszkowej – „zjawiskiem społecznym”, czymś, co podlega naturze, prawu czy konwencji społecznym. Rozbudowany portret bohatera jest zawiązką fabuły powieści, postać zapowiada zdarzenia. W następnych fazach opowiadania ten portret jest już tylko potwierdzany i rozbudowywany przez zachowania, wypowiedzi, obyczaje i zwyczaje postaci (Martuszevska 1977: 88-90, 93-154; Jatczak 1987: 66; Żmigrodzka 1965: 441-446; Kulczycka-Saloni 1974: 300-314).

Dokładnie według tych samych recept jest budowany portret ludu w monografiach. Po przedstawieniu kraju – „tła” ludu, następują mniej lub bardziej drobiazgowo

opisy ciała, a na tej podstawie wnioskuje się o charakterze mieszkańców. „Charakter zewnętrzny” jest potwierdzany i rozbudowywany przez „charakter wewnętrzny”.

I ludoznawcze, i literackie opisy ciała zawierają się w schematach: jest to zawsze prezentacja z góry w dół (inaczej byłby to opis groteskowy), nie wszystkich, ale wybranych części ciała, z uwzględnieniem starych filozoficznych (platońskich) i teologicznych nauk o szlachetnych i nieszlachetnych jego częściach, w zgodzie z ówczesną obyczajowością niepozwalającą mówić o wstydliwych rejonach ciała (Abramowska 1987: 141-142, 147-148). Te schematy realizowała fizjonomika, głównie w wersji J.C. Lavatera (lavaterizm był ogromną modą europejską w końcu XVIII w. i przez cały wiek XIX), która obok frenologii F.J. Galla (kształt czaszki zdradza charakter) i patognomiki G.Ch. Lichtenberga (rysy twarzy są śladami przeżyć) należała do wielkich fascynacji epoki, głównie artystów, literatów, filozofów (ale była źle widziana przez przyrodników). Romantycy znajdowali w fizjonomice Lavatera potwierdzenie tezy o wszechpotędze ducha decydującej o ukształtowaniu ciała. Pozytywiści szukali w niej „materialnych przesłanek do racjonalnego i empirycznego opanowania świata duchowego” i łączyli te koncepty z behawiorystyczną psychologią Comte’a, socjologią Spencera, estetyką Taine’a. Bez fizjonomiki nie zrozumie się realistycznych powieści, ludoznawczych portretów. Bez tych odwołań, w gruncie rzeczy, do potocznej wiedzy, zdrowego rozsądku, literatura (sztuka) i etnografia „tracą kontakt z życiem”, a przez to tracą prawo do określania się jako „realistyczne”. Realizm wykorzystywał te „pseudonaukowe plotki wieku” (Żmigrodzka 1965: 438), bo trafiał do nowej publiczności, szerokich środowisk społecznych, od których nie wymagał zbytniego przygotowania; popospolitował to, co dotąd było zastrzeżone dla elit. Fizjonomika faworyzowała klasyczo-arystokratyczny ideał urody, z jej aksjologią: proporcjonalność, harmonia, symetria, „dopracowanie szczegółów” (Bachórz 1972: 152-161; 1976: 86-105; Żmigrodzka 1965: 436-446; Kulczycka-Saloni 1974: 272-281; Jatczak 1987: 55-60; Kowalski 1978: 125-135).

Wykorzystanie fizjonomiki do opisanego malowniczości ludu, ukazania jego zalet ciała i ducha, pomimo deklarowanej życzliwości, solidarności do „naszego bohatera”, przyniosło ludoznawcom rozczarowanie. Bo jak zachwycać się taką typową fizjonomią wiejskiej kobiety: wzrost mierny, pękata, przysadzista, układ ciała ciężki, oczy zamglone i bez życia, wzrok tępy (więc są tępe, bo oczy to „zwierciadło duszy”), są kłótlive, leniwe, „nie mają serca”, a wiele z nich (np. na Dolnym Śląsku) nie dość, że szpetne, to jeszcze chodzą w „grobowych strojach”. Jak pisał jeden z ludoznawców: lud hrubieszowski „powiedziałbym jest nierzadko piękny, ale obawiam się, by czytelnik nie przeziósł tej cechy i na płeć żeńską, bo ta, acz pospolicie «piękną» zwana, tu żadną miarą na ten epitet nie zasługuje”. Różnym ludoznawcom, w różnych stronach (np. Emma Jeleńska na Polesiu) udawało się zobaczyć urocze włościanki – jak z sielanek, takie, które przypominały choćby niektórymi cechami romansowe heroiny – „te anioły czy

nimfy uwięzione w formy cielesne”: ślicznie zbudowane, średniego albo więcej niż średniego wzrostu, ani chude, ani otyłe, zgrabne kokietki, z ładnymi rysami, żywymi i wesołymi oczami, ślicznymi bielą zębami, świeżą cerą, z głową dumnie podniesioną, giętką kibicią, falistymi biodrami, pulchną rączką (takie miewały arystokratki), kopciuszkową nóżką, lekkim chodem, swobodnymi ruchami, a przy tym pracowite, nieswarliwe, wesołe.

Porównywanie urody kobiety i mężczyzny oczywiście zdecydowanie wypada na korzyść kobiety. Tak jest w romansach, ale nie w ludoznawczych portretach. Ludoznawcy na ogół przemilczali „nieprzystojne” części ciała kobiet, ale też zbyt często o nich wspominali. Wy tłumaczenie tego znajdziemy w romansach, gdzie cechy płciowe mają w zasadzie tylko kobiety upadłe, z dołów społecznych, ale nie damy z towarzystwa. W romansach tych, poza ogólnymi uwagami, narrator nie rozwodzi się nad męską urodą. Zgodnie z konwencją opowiada natomiast o inteligencji, charakterze i pracy bohatera (Bachórz 1977: 84-105). Ludoznawcze zachwyty nad urodą chłopca nie są więc zachwyty nad mężczyzną. Ten był piękny, owszem, ale jako jeden z elementów „malowniczego” krajobrazu, tak, jak piękne były jego stroje, pieśni, tańce... Był ten chłop podziwiany o tyle, o ile przypominał typ Krakowiaka (jak wielokrotnie zauważano, ten był uosobieniem ludu polskiego, jego pozytywnych cech): wzrostu więcej niż średniego, pleczysty, muskularny, włosy jasne (słowiańskie), głowa kształtna, szerokie i wysokie czoło (znaki inteligencji), rysy łagodne i mające godność, twarz nieco pociągła, oko niebieskie lub czarne, wzrok śmiały i bystry (więc ma bystry rozum), nos wydatny (kolejny pozytywny znak), szyja długa, w ruchach przebija jego pewność i energia, chód prosty (o ile w trzeźwym znajduje się stanie). Takiej fizjonomii Krakowiaka towarzyszą: pracowitość, gościnnność, szczerłość i otwartość (trzy ostatnie cechy uznawano za polskie czy słowiańskie), pobożność, a z nią moralność (ta poskramia namiętności), światłość i co się naszym ludoznawcom bardzo podobało: „śpiewa przy pracy i przy zabawie”, kocha się w koniach (jak nasza szlachta, więc „w wojsku z niego ułan wyborczy”); „Kocha swój kraj, jest odważny, a ilekroć wróg zagrażał ojczyźnie, Krakowiak porywał zawsze za broń i bił wroga, znosząc wszelkie trudy wojenne” (jak wynika z relacji zgromadzonych przez O. Kolberga, Krakowiak był tym przystojniejszy, im bliżej Krakowa mieszkał).

Dostęp do duszy włościańskiej dawały nie tylko takie opisy, lecz także (w zależności od autora) uwzględnianie jego historii („chłopskie niewole” sprawiły, iż lud jest melancholijny, leniwy, nie śpiewa, brak mu postaw obywatelskich...), okoliczności społeczno-ekonomicznych (np. nędza wyrabia melancholię, lenistwo...), czynników religijnych (pobożność, a na niej zasadzająca się moralność skłaniają do dobrego prowadzenia się – gdzie tego nie ma, tam panują nieokiełznane siły natury, są rozboje, kradzieże, rozpusta), czynników oświatowych (gdzie nie ma oświaty, tam poziom umysłowy

niski, więc i brak moralności, charakteru społecznego). Tyle wyjaśnień – stosowanych także w pozytywistycznej powieści (Żmigrodzka 1965: 441-446; Kulczycka-Saloni 1974: 300-314) – wplecionych w realistyczny opis, który zbudowany na prawach metonimii, wiedzie do licznych tautologii i paradoksów. Żeby się o tym przekonać, wystarczy rozpisać zawartość treściową takich choćby toposów jak: „wiejska Arkadia” (Hernas 1965), „lud to dziecko natury” (Kubale 1984), „lud jest melancholijny” (Wasilewski 1989) – w którym ich skrzyżowanie w jednym tekście tworzy tautologie i sprzeczności.

Ale jaki jest charakter ludu? Ten jest przedstawiany za pomocą konfiguracji elementów (o różnej liczbie, proporcjach, akcentach, w zależności od autora) z takich antytez: inteligentny, zdolny, kieruje się trzeźwym rozumem – tępy, nie przewiduje najbliższej przyszłości, ciemny i zabobonny; poetyczny – „gruby materialista” („nawet w gadkach roi o skarbach”); pracowity – leniwy; konserwatywny – nie ma charakteru (bo łatwo przebiera się w miejskie ubiory, porzuca obyczaje praojców); uparty, chytry, nieufny, zamknięty w sobie – otwarty na racje, szczerzy; skłonny do zabawy, lubi śpiew i zabawę – melancholijny, osowiały, nie śpiewa; łagodny, dobroduszny, usłużny i uniżony – hardy, zuchwały, mściwy, złośliwy; „ludu miłość panuje niepodzielnie i bezwyjątkowo” – „chłop nie ma serca”, „cała jego miłość to popęd płciowy”; miły w obejściu, grzeczny – wulgarny w mowie, „gruby w zwyczajach”; itd., itd. Daleko to niepełna lista (i mocno uproszczona) cech chłopskiego charakteru, ale pozwala ona łatwo zauważyć, że jakim chłop wszedł w XIX wiek – z sielanki, krytyki społecznej oświecenia, jako Ezop-Marchońt (Hernas 1965), takim na ogół w tym wieku pozostał. Zmieniały się jednak pokolenia autorów relacji ludoznawczych, zmieniały się światopoglądy, ideologie, mody i konwencje literackie oraz naukowe – co razem rozbudowywało i komplikowało słownik ludoznawstwa. Czerpiąc z niego, można odmalować nasz lud na początku XIX w., „ale i Krakowiaków, górali, Mazurów, Ślązaków [...] w końcu tego stulecia, malować ich żywot sielski, chłopą bajecznie kolorowego lub też ciemnego i nieokrzesanego nędzarza wymagającego opieki, na różne potrzeby urabiać chłopą – Piasta, Szełę, Głowackiego...”. Takie też są skutki nominalizacji cech charakteru bohatera w literaturze – wtedy stają się one „ruchome” i odpersonalizowane, zaczynają funkcjonować niezależnie od postaci, co następnie prowadzi do tego, iż pojedynczy zespół cech stosuje się do nieskończonej liczby bohaterów, względnie jeden bohater może zostać obdarzonym nieskończoną wielością cech (Weinsheimer 1994: 183-184).

Tymi samymi torami, etapami, z pomocą tych samych konwencji artystycznych i ideowych szedł rozwój realizmu w etnografii, literaturze oraz malarstwie. Nie entuzjasmowali się nim na ogół romantycy ani pozytywiści. Jednakowoż realistyczne rytuały opisowe pragnęły osiągnąć efekty „malarskie” (wówczas nastąpił kolejny renesans Horacjańskiej formuły: *ut pictura poesis*) (Markiewicz 1984: 9-42); prace Kolberga ilustrowali Hoff, Gerson, Kotsis, Konopka, Marconi (Górski 1974: 176-181); od lat

70-tych XIX wieku czasopisma („Ziemia”, „Sztuka”, „Tygodnik Powszechny”, „Kłosa”, „Tygodnik Ilustrowany”, „Biesiada Literacka”) były zalewane krajobrazami i portretami, tak że na przełomie wieków podstawowym źródłem wiedzy o Hucułach nie było już piśmiennictwo, ale plastyka (Choroszy 1991: 190-195). Historycy literatury i sztuki porównują obrazy Kotsisa z pozytywistycznymi nowelami, M. Gierymskiego z twórczością B. Prusa, chłopów J. Chełmońskiego z *Chłopami* Wł. Reymonta. Cechą malarstwa realistycznego był autentyzm zapisu – „kopiowanie z natury”, zamiar nadania przedstawieniom wartości dokumentu. Podstawowymi kategoriami tego malarstwa była „prawda”, „typowość”, kryterium tematycznym: „malowniczość”. Wraz z rozwojem realizmu rosła na obrazach postacie, pejzaż czy wnętrze chałupy (jak w utworach literackich i ludoznawczych) jest „komentarzem” do nich. Początkowo, tj. w latach 50-tych i 60-tych XIX w., chłopski świat przedstawia się w atmosferze świątecznej zabawy (w karczmie, na targu, w tańcu). Pokolenie Gersona starało się uchwycić stronę moralną, intelektualną i psychiczną ludu wiejskiego w ujęciach statycznych, w sytuacjach bez wyjścia (choroba, śmierć, nędza), przedstawić sytuację ludu alegorycznie, poprzez anegdotę, stosunkowo rzadko przy pracy (wyjątkiem był Szermentowski, później Chełmoński). Malarze starali się pokazać „stronę poezyjną” (wg Pola), odtworzyć wiejski nastrój, pokazać „ducha przyrody”, fizjonomię kraju (są więc i tu widoczne wpływy romantycznej estetyki) (Malinowski 1987: 23-45, 120-203). Wiernie, coraz wierniej, aż po fotograficzną dokładność: „członki ludzkie coraz bardziej niepodobne do szlacheckich i burżujowych, pachniało to bryndzą z daleka” (w obrazach Jarockiego, Pautscha, Axentowicza). Fizjonomie stawały się coraz bardziej zróżnicowane, odpowiednio dopasowane do środowiska naturalnego, coraz bardziej również do środowiska społecznego (M. Gierymski, J. Chełmoński), ale, jak to złośliwie ocenił T. Rutkowski w 1913 roku (Choroszy 1991: 184-185): „to wszystko etnografia, to jeszcze nie sztuka”.

Według W. Steiner (1978: 175-185) „podstawowym wyznacznikiem odbioru portretu malarskiego jest występowanie denotatu, a nie desygnatu”. Portret funkcjonuje jako indeks z wbudowaną weń „ikonizacją”, z przestrzennoczasową różnicą między materialnym indeksem treści a denotatem portretu, który z jednej strony odnosi się do rzeczywistości, a z drugiej wymaga wcześniejszej wiedzy o tej rzeczywistości. Jest on uzależniony od norm estetycznych oraz od norm podobieństwa, więc bez względu na to, jaką ilość informacji przenosi, jest w stanie ją przenieść tylko wtedy, gdy dysponujemy uprzednią wiedzą o jego przedmiocie. Brak tej wiedzy o związku przedmiotu z indeksem, usunięcie tytułu portretu – ten jest homonimem, bo odnosi się do osoby i jej wizerunku – nie pozwala rozpatrywać obrazu poza normami estetycznymi. Dokładnie to samo się stanie, gdy z ludoznawczych portretów usuniemy nazwy odmalowanego ludu – nie będziemy w stanie orzec, czy te charakterystyki odnoszą się do Krakowiaków, czy górali. Podobnie dzieje się z literackimi portretami,

których prawdopodobieństwo określają nakładające się na siebie kryteria: wewnątrzliterackie (intertekstualne) i zewnątrzliterackie (Martuszevska 1992). Co do tego pewne podejrzenia miała już krytyka literacka poprzedniego wieku. Ta oceniała prozę „prawdziwością” na podstawie funkcji referencjalnej (zdolności przekazu treści z określonym realnym desygnatem; drobiazgowy opis nie przesądzał o wiarygodności przekazu); wartość dokumentu uzależniono od sposobów wpisywania się autora w świat przedstawiany. Jeszcze w latach 30-tych XIX wieku relację I-osobową uznawano za autobiograficzną, „związaną z życiem”, natomiast 3-osobową z fikcją; później relacja 3-osobowa zyskała przewagę jako bardziej zobiektywizowana, przedmiotowa, a od około połowy XIX wieku „ja” jako forma zanadto subiektywna przekształciła się u pisarzy z ambicjami naukowymi, w pismach socjologicznych, w formę „my” – służącą do odwoływania się do wspólnych doświadczeń z czytelnikiem. Zdawano sobie sprawę, że są to warunki niewystarczające, więc odwoływano się do rzetelności i kompetencji autora, a w końcu do wiedzy pozaliterackiej krytyka i czytelników, do zdrowego rozsądku. Ale i krytycy wiedzieli (np. P. Chmielowski), że (wg powiedzenia B. Russela) „powszechna opinia nie jest powszechna” (Jatczak 1987: 78-79, 86; Niedzielski 1966: 66-67, 168-169; Martuszevska 1977: 25, 57-67; Jasińska 1987: 232, 235-236; Eile 1987: 209). Tak więc umiejętności pisarskie oparte na denotacie wiążą się ze stałym i nieusuwalnym kłopotem: jak przekonać do wiarygodności mojej relacji?

BIBLIOGRAFIA

- Abramowska, J. (1987). Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich. W: H. Markiewicz (wybór), *Problemy teorii literatury*. Seria 3. *Prace z lat 1975-1984*. Wrocław: Ossolineum.
- Bachórz, J. (1972). *Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831-1863*. Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe.
- Bachórz, J. (1976). Karta z dziejów zdrowego rozsądku, czyli o fizjonomice w literaturze. *Teksty*, 2, 26.
- Bachórz, J. (1977). Anatomia romansowej heroiny. *Teksty*, 2, 32.
- Bobrowska, B. (1983). „Kierowniczką opinii” i „krzewicielką oświaty”. Dziennikarze warszawscy drugiej połowy XIX wieku o zadaniach prasy (1866-1892). W: E. Jankowski, J. Kulczycka-Saloni (red.), *Problemy literatury polskiej okresu pozytywizmu*. Seria 2. Wrocław: Ossolineum.
- Burkot, S. (1988). *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*. Warszawa: PWN.
- Burszta, W., Piątkowski, K. (1994). *O czym opowiada antropologiczna opowieść*. Warszawa: Instytut Kultury.

- Chałasiński, J. (1958). *Przeszłość i przyszłość inteligencji polskiej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Choroszy, J.A. (1991). *Huculsczyzna w literaturze polskiej*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Chruściński, K. (1980). Powiastka „dla ludu”. Z badań nad „literaturą trzecią” 2. poł. XIX w. W: E. Jankowski, J. Kulczycka-Saloni (red.), *Problemy literatury polskiej okresu pozytywizmu*. Seria 1. Wrocław: Ossolineum.
- Cocchiara, G. (1971). *Dzieje folklorystyki w Europie*, tłum. W. Jekiel. Warszawa: PIW.
- Damrosz, J. (1988). *Rozwój pojęć podstawowych w polskiej nauce o kulturze ludowej do 1939 roku*. Wrocław: Ossolineum.
- Dętko, J. (1980). Ku wielkiemu realizmowi. Założenia filozoficzno-estetyczne i kierunek ich ewolucji. W: E. Jankowski, J. Kulczycka-Saloni (red.), *Problemy literatury polskiej okresu pozytywizmu*. Seria 1. Wrocław: Ossolineum.
- Eile, S. (1987). Perspektywa narracyjna a zagadnienie autorstwa. W: H. Markiewicz (wybór), *Problemy teorii literatury*. Seria 2. *Prace z lat 1965-1974*. Wrocław: Ossolineum.
- Górski, R. (1974). *Oskar Kolberg. Zarys życia i działalności*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Hernas, C. (1965). *W kalinowym lesie*. T. 1. *U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa: PIW.
- Janion, M. (1981). Estetyka średniowiecznej północy. W: M. Żmigrodzka (red.), *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria 3. Wrocław: Ossolineum.
- Jasińska, M. (1987). Narrator w powieści (Zarys problematyki badań). W: H. Markiewicz (wybór), *Problemy teorii literatury*. Seria 1. *Prace z lat 1947-1964*. Wrocław: Ossolineum.
- Jatczak, G. (1987). *Szkic fizjologiczny w polskiej i rosyjskiej literaturze lat trzydziestych-czterdziestych XIX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kapełuś, H. (1982a). „Wisła” (1887-1905). W: H. Kapełuś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*. Warszawa: PWN.
- Kapełuś, H. (1982b). „Lud”. Organ Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie (1895-1918). W: H. Kapełuś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*. Warszawa: PWN.
- Kapełuś, H., Krzyżanowski, J. (red.) (1970). *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863. Epoka przedkolbergowska*. Wrocław: Ossolineum.
- Kapełuś, H., Krzyżanowski, J. (red.) (1982). *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*. Warszawa: PWN.
- Kolbuszewski, J. (1982). *Tatry w literaturze polskiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kolbuszewski, J. (1992). Wstęp. W: J. Kolbuszewski (red.), *Tatry i górale w literaturze polskiej. Antologia*. Wrocław: Ossolineum.
- Kowalczykowa, A. (1982). *Pejzaż romantyczny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kowalski, P. (1978). Formuły fizjonomiczne w tekście powieści brukowej. *Literatura Ludowa*, 4/6.

- Kubale, A. (1984). *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze*. Wrocław: Ossolineum.
- Kula, W., Kochanowicz, J. (1985). Kim są chłopi?. *Znak*, 1-2.
- Kulczycka-Saloni, J. (1974). *Literatura polska lat 1876-1902 a inspiracja Emila Zoli*. Wrocław: Ossolineum.
- Lalewicz, J. (1978). Próba typologii opowieści. W: M.R. Mayenowa (red.), *Tekst, język, poetyka. Zbiór studiów*. Wrocław: Ossolineum.
- Lalewicz, J. (1982). Opowiadanie i rozumienie. W: M. Głowiński, J. Sławiński (red.), *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna. Studia*. Wrocław: Ossolineum.
- Lutyński, J. (1956). *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*. Łódź: Ossolineum.
- Malinowski, J. (1987). *Imitacje świata. O polskim malarstwie i krytyce artystycznej drugiej połowy XIX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Marcus, G.E., Clifford, J. (1985). The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report. *Current Anthropology*, 26, 2.
- Markiewicz, H. (1965). *Główne problemy wiedzy o literaturze*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markiewicz, H. (1980). Polskie przygody estetyki Taine'a. W: E. Jankowski, J. Kulczycka-Saloni (red.), *Problemy literatury polskiej okresu pozytywizmu*. Seria 1. Wrocław: Ossolineum.
- Markiewicz, H. (1981). Pozytywizm wobec romantyzmu polskiego. W: M. Żmigrodzka (red.), *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria 3. Wrocław: Ossolineum.
- Markiewicz, H. (1984). *Wymiary dzieła literackiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markiewicz, H. (1986). *Literatura pozytywizmu*. Warszawa: PWN.
- Martuszevska, A. (1977). *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876-1895)*. Wrocław: Ossolineum.
- Martuszevska, A. (1988). Problem tzw. interferencji elementów rzeczywistości przedstawionej dzieła literackiego. W: H. Markiewicz (wybór), *Problemy teorii literatury*. Seria 3. *Prace z lat 1975-1984*. Wrocław: Ossolineum.
- Martuszevska, A. (1992). *Powieść i prawdopodobieństwo*. Kraków: Universitas.
- Millerowa, E., Skrukwa, A. (1982). Oskar Kolberg (1814-1890). W: H. Kapętuś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*. Warszawa: PWN.
- Mitterand, H. (1994). Od etnografii do fikcji literackiej, tłum. M. Dramińska-Joczowa. *Pamiętnik Literacki*, 1.
- Niedzielski, C. (1966). *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej. Podróż, powieść, reportaż*. Toruń: PWN.
- Paprocka, W. (1986). *Kultura i tradycja ludowa w polskiej myśli humanistycznej XIX i XX wieku*. Wrocław: Ossolineum.
- Płachecki, M. (1987). Z zagadnień poetyki powieści realistycznej. Dystans narracyjny, bohater, zdarzenie. W: H. Markiewicz (wybór), *Problemy teorii literatury*. Seria 3. *Prace z lat 1975-1984*. Wrocław: Ossolineum.

- Posern-Zieliński, A. (1973). Etnografia jako samodzielna dyscyplina naukowa do 1939 r. W: M.L. Terlecka (red.), *Historia etnografii polskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Pratt, M.L. (1984). Anthropology, or Field Work in Common Places, referat wygłoszony na seminarium School of American Research, Santa Fe, New Mexico, 16-20 kwietnia 1984.
- Rosnowska, J., Gajkowska, C. (wybór i red.) (1979). *Polacy przez samych siebie odmalowani. Szkice fizjologiczne 1833-1862*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Skarga, B. (1983). Przyrodoznawstwo i filozofia. W: E. Jankowski, J. Kulczycka-Saloni (red.), *Problemy literatury polskiej okresu pozytywizmu*. Seria 2. Wrocław: Ossolineum.
- Sławiński, J. (1987). O opisie. W: H. Markiewicz (wybór), *Problemy teorii literatury*. Seria 3. *Prace z lat 1975-1984*. Wrocław: Ossolineum.
- Steiner, W. (1978). Portret w literaturze i malarstwie. Semiotyka gatunku. *Punkt*, 4.
- Stempel, W.D. (1977). Opowiadanie, opis a wypowiedź historyczna, tłum. E. Felisiak, M. Przybyłowska. W: M. Głowiński (red.), *Znak, styl, konwencja*. Warszawa: Czytelnik.
- Warzenica-Zalewska, E. (1980). Kompozycja „Lalki” wobec tradycji literackiej. W: E. Jankowski, J. Kulczycka-Saloni (red.), *Problemy literatury polskiej okresu pozytywizmu*. Seria 1. Wrocław: Ossolineum.
- Weinsheimer, J. (1994). Teoria bohatera literackiego. Emma, tłum. D. Gostyńska. *Pamiętnik Literacki*, 85/1.
- Węglarz, S. (1994). Chłopi jako „obcy”. Prolegomena. W: J. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Wiedina, W. (1990). U źródeł koncepcji estetycznych realizmu krytycznego pisarzy słowiańskich połowy XIX wieku (Gogol – Kraszewski – Kwitka-Osnowanenko). *Studia Polono-Slavica-Orientalia*, 12.
- Żmigrodzka, M. (1965). *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*. Warszawa: PIW.

EUGENIUSZ KŁOSEK

W poszukiwaniu Bukowińczyków wśród społeczności polonijnej Brazylii

Kilka refleksji z badań w stanach Santa Catarina i Paraná

Bukowińczycy¹ należą do grup ludności, które odbyły jedne z najdłuższych migracji w wymiarze europejskim i światowym, poczynając od pierwszych dekad XIX wieku po współczesność. Stali się przedmiotem moich badań w Europie Środkowo-Wschodniej oraz poszukiwań w Brazylii na przełomie lat 2016 i 2017 oraz w listopadzie i grudniu 2019 roku. W artykule tym chciałbym zaprezentować ich udział w emigracji do Brazylii na tle dziejów tamtejszej Polonii oraz skupić się na dzisiejszym życiu brazylijskich Polonusów. Na początku podzielę się reminiscencjami z badań, po czym postaram się wyjaśnić zasygnalizowane w nich zagadnienia na podstawie literatury przedmiotu oraz wyników terenowej eksploracji.

Do Brazylii udawali się przede wszystkim przedstawiciele plebejskiej klasy społecznej. Również dzisiaj miejsce społeczności polonijnej w południowej Brazylii określa

¹ Grupa ludności ukształtowana na Bukowinie (krajnie historyczno-geograficznej, położonej dziś na granicy Rumunii i Ukrainy, w północno-wschodniej części tej pierwszej), w skład której weszli między innymi górale pochodzący z Okręgu Czadeckiego oraz ludność wywodząca się z różnych części byłej Galicji. Sam etnonim posiada umowny charakter i, niezależnie od kwestii świadomościowych, wskazuje przede wszystkim na przestrzenne pochodzenie tej ludności. Zauważyć wypada, że nazwa ta odnosi się do grup ludności o zróżnicowanej proveniencji narodowej. Można zatem mówić o Bukowińczykach pochodzenia polskiego, niemieckiego, węgierskiego, ukraińskiego, słowackiego itp. Więcej na ten temat zob. m.in. Kłosek 2005. Tam też [dostępna jest] bogata literatura przedmiotu, której nie sposób tutaj zasygnalizować.

znojna praca w sprzyjających na ogół warunkach klimatycznych. Krajobraz współczesnej tamtejszej wsi to zielone plantacje tytoniu oraz soi, wznoszące się nad nimi wyniosłe araukarie i „parki” eukaliptusów. Obraz ten jest efektem zmian w strukturze upraw ostatnich dekad, spowodowanych transformacjami w globalnej gospodarce.

Badania prowadziłem w największym² polonijnym skupisku wiejskim w Brazylii, w miejscowości Itaiópolis, położonej w stanie Santa Catarina. Chodzi tu właściwie o jej część, położoną w odległości 7 km od centrum tego 21-tysięcznego dziś miasteczka – wieś (w miejscowej nomenklaturze – *colonia*) Alto Paraguaçu (czyt. Alto Paragłasu). Zamieszkuje ją dziś 120 rodzin potomków polskich imigrantów (ok. 500 osób) oraz przynajmniej trzy razy tyle ich pobratymców w najbliższych przysiółkach (zwanymi też koloniami): Świętym Janie, Świętym Piotrze i Świętym Antonim, Sersadeli i dziesięciu innych, mniejszych. Obraz etniczny tego miejsca dopełnia pięć rodzin niemieckiego i pięć ukraińskiego pochodzenia. Większość zawartych w artykule informacji jest rezultatem zasygnalizowanych wyżej badań³.

Po raz pierwszy spotkałem się z informacjami o Bukowińczykach w Brazylii w połowie lat 80., gdy gromadziłem materiały do artykułów o Góralach Czadeckich mieszkających na Bukowinie i Dolnym Śląsku. W opracowaniach M. Gotkiewicza (Gotkiewicz 1948: 16; 1970: 106) znalazłem kilka wzmianek zawierających, jak okazało się później, pewne błędy dotyczące nazw miejscowości i dat związanych z ich dziejami. Nie przypuszczałem wtedy, że kiedyś dane mi będzie osobiście je weryfikować i poszukiwać śladów istnienia tej grupy w Brazylii.

Prowadząc badania nad świadomością i kulturą społeczności polskiej na Bukowinie, przede wszystkim w Rumunii, ale i na Ukrainie, praktycznie nie spotykałem informacji o pobratymcach moich rozmówców w dalekiej Brazylii. Tak jakby nie istnieli w ich świadomości. Odkryłem w tym kontekście jeden fakt. W Pojanie Mikuli, na rumuńskiej Bukowinie, żył przed I wojną światową człowiek, którego nazywano *Brazylianem*. Był to jedyny znany bukowińskiemu środowisku, i jedyny, z jakim przyszło mi się spotkać, przypadek powrotu emigranta z Brazylii, spowodowany wielkim

² Według informacji uzyskanych w Konsulacie RP w Kurytybie w grudniu 2017 r. trudno znaleźć w literaturze informacje, które dawałyby możliwość ustalenia, gdzie znajdują się większe czy największe, skupiska społeczności polonijnej.

³ Badania te prowadzone były w otoczeniu zdecydowanie różniącym się od europejskiego. Egzotyczną dla Polaka jawi się tamtejsza przyroda. Oprócz subtropikalnej roślinności, zdumiewa miejscowa fauna. Niezliczone kolorowe papugi, tukany, motyle o najdziwniejszych barwach oraz *buziły* (czyli małpy – wyjce, które głośno krzyczą, zwłaszcza przed zbliżającym się deszczem, przemieszczając się całymi grupami z drzewa na drzewo) robią wrażenie na przybyszku z Europy.

rozczarowaniem parańskimi warunkami życia. Okoliczności, które przyczyniły się do tak „desperackiej” decyzji, postaram się opisać poniżej.

Istotnym bodźcem do przygotowania projektu badawczego o Bukowińczykach w Brazylii stała się relacja jednego z moich kolegów z „kręgu badaczy i działaczy bukowińskich”, któremu udało się odwiedzić okolice miejscowości Itaiópolis w 2015 roku. Był to krótki, kilkudniowy pobyt podczas wyjazdu służbowego związanego ze współpracą inżynierską. Przyjaciel wrócił pełen pozytywnych wrażeń z odwiedzanych przez siebie miejscowości. Najważniejsze z nich dotyczyły kontaktów z osobami pochodzenia bukowińskiego. Został przyjęty na kwatery przez świadomego swej bukowińskiej proweniencji lokalnego „Polskiego Króla” we wsi Alto Paraguaçu, u którego i ja później zamieszkałem. Był to ważny aspekt mojego pobytu w tej miejscowości. Dom mojego gospodarza, wraz z prowadzonym przez niego sklepem i małą restauracją, stanowił specyficzne „centrum towarzyskie”, co w wyjątkowy sposób ułatwiało mi nawiązywanie kontaktów. Kilkudniowy pobyt przyjaciela sprowadził się do odwiedzin w okolicznych domach gospodarzy noszących bukowińskie nazwiska. Po powrocie zdał mi relację, z której wynikało, że warto zająć się tą grupą na południu Brazylii, nawet więcej – warto zrealizować swoistą akcję rewitalizacyjną „bukowińskość” wśród osób o bukowińskich nazwiskach, podobnie jak uczynili to Niemcy ze swoimi bukowińskimi pobratymcami w mieście Rio Negro.

Uzyskawszy grant, udałem się do Brazylii pełen optymistycznych oczekiwań co do „kondycji” Bukowińczyków, a właściwie potomków Górali Czadeckich w tym kraju.

Moje przygotowania sprowadziły się do uaktualnienia wiadomości zawartych w literaturze o dziejach Polonii w kraju pod Krzyżem Południa oraz intensywnego kursu języka portugalskiego. W związku z tym ostatnim zauważyć muszę, że w zdobywaniu tej kompetencji językowej zdecydowanie więcej nauczyłem się na miejscu niż podczas wrocławskiego kursu. Okazało się także, że odmiana brazylijska w wielu miejscach różni się od literackiej portugalskiej, szczególnie jeśli chodzi o wymowę.

Podczas pierwszego pobytu w Brazylii z przyczyn obiektywnych znalazłem się od razu w badanym przeze mnie wiejskim środowisku okolic miasteczka Itaiópolis w stanie Santa Catarina. Prefekt tego miasteczka wysłał po mnie służbowy samochód na lotnisko w Kurytybie i po trzech godzinach znalazłem się na miejscu. Można powiedzieć, co potwierdził wyraźnie drugi wyjazd, że od razu zostałem rzucony „na głęboką wodę”. Przyjęto mnie z wielkim zainteresowaniem ze strony lokalnego środowiska i stałem się swoistą miejscową „sensacją” i „atrakcją”. Wypytywano mnie po mszy w kościele o podróż, o sytuację w Polsce, o moją rodzinę. Miejscowi zapraszali mnie ochoczo do swoich domów, gościli i częstowali powszechnie strawą. Rewanżowałem się polskimi czekoladami i batonikami, co wyjątkowo doceniano, zważywszy na problemy związane z lotniczym transportem. Niestety, mieszkańcy miasteczka okazywali

się w większości przypadków „skromnymi” z punktu widzenia przedmiotu badań rozmówcami. Przyczyniły się do tego między innymi luki w pamięci informatorów, spowodowane czynnikami, o których napiszę dalej, oraz trudności natury językowej. Język polski, jakim posługują się przedstawiciele starszego pokolenia, jest zróżnicowany, nacechowany wieloma archaizmami, przeplatany portugalskimi słowami. Trzeba było więc często uzgadniać znaczenie używanych w rozmowach pojęć. Swoją drogą, język brazylijskich Polonusów to bardzo bogaty teren dla badań językoznawczych, dialektologicznych. Chociażby dlatego, że obok siebie żyją rodziny, które mazurzą i nie mazurzą, co czasem może wydać się zabawne przysłuchującemu się transdialektycznym rozmowom. Przykładem pierwszej wersji języka może być zanotowana przeze mnie krótka sentencja, którą usłyszałem podczas dyskusji o czarownicach: „carownica to taka duża mucha...” (kobieta, lat 40, Alto Paraguaçu).

Szybko się okazało, że poszukiwanie bukowińskich śladów wymagało iście detektywistycznego podejścia. Z jednej strony byłem ja, wyczulony na wszelkie znamiona „bukowińskości”, z drugiej „oni” – zupełnie inaczej odbierający jakiegokolwiek imponderabilia związane z bukowińską przeszłością. Na styku tych dwóch perspektyw dochodziło do swoistego zderzenia. Z mojej strony można by mówić o rozczarowaniu i pewnych „niekompetencjach” w spojrzeniu na nich. Bezpośrednie pytania o świadomość „bukowińskości” szybko okazały się po prostu bez sensu. Trzeba było obserwować i słuchać, czasem kontekstualnie napomknąć, choć to i tak napotykało swoistą „ścianę”.

Podczas tego słuchania zdarzały się dla polskiego badacza-detektywa ważne przypadki. Usłyszałem oto w domu mojego gospodarza, że dzieci bywały *puste*. Tak Górale Czadeccy określają niegrzeczne zachowania swoich pociech. Uznałem to za przysłowiowy „skarb” w odkrywaniu dawnego słownika naszych górali w Brazylii. Druga niespodzianka czekała mnie w relacji informatorki noszącej czadeckie nazwisko Drozdek, która stwierdziła, że ziemniaki nazywano *barabuli*, „jak to jest po polsku...” (kobieta, lat 73, Itaiópolis). Określenie to zaiste znane jest do dziś na Bukowinie, ale z moich wcześniejszych poszukiwań wynika, że znane było również w różnych częściach Galicji. I wreszcie, usłyszałem od wiozącego mnie samochodem mojego gospodarza zapamiętane słowa jego ojca: „mamaliga, mamajaj, Bukowina szwajneraj” (mężczyzna, lat 64, Alto Paraguaçu), będące śladem dawnych, niemieckich stereotypów o tej krainie.

Życie miejscowych podpatrywałem również w lokalnych barach-sklepach. Przyjmowano mnie tam z zainteresowaniem, bacznie mi się przyglądając, nawet wtedy, gdy zamawiałem drugie piwo. Miejsca te były wspaniałą przestrzenią obserwacji, zawsze pod wieczór gwarne i pełne klientów, chętnie dzielących się swoimi problemami i pytającymi o Polskę, Europę.

Miejscowi starali się wszędzie mnie dowieźć swoimi samochodami, dosłownie przekazując mnie od drzwi do drzwi. Nie zawsze było mi to na rękę, do tego stopnia, że musiałem niekiedy „oganiać” się od propozycji. Tym bardziej, że zależało mi na tym, by swobodnie pospacerować wśród egzotycznej dla mnie przyrody.

Oprócz obserwacji i wywiadów z przedstawicielami miejscowego środowiska odkryłem na miejscu parę bardzo interesujących opracowań natury historycznej, traktujących o dziejach badanych miejscowości oraz samej Polonii w tej części Brazylii. Zasygnalizuję je dokładniej w dalszej części artykułu, dotyczącej stanu badań. Wciąż poszukiwałem opracowań kartograficznych, o które jest tam trudno. Niedostatki te uzupełniały odpowiednie strony w Internecie. W końcu, podczas drugiego pobytu, znalazłem interesujące mnie mapy w urzędzie miasta Itaiópolis.

Podczas eksploracji terenowej gromadziłem również wszelkie dokumenty ilustrujące dzieje i współczesność rodzin mieszkających w Alto Paraguaçu i jego okolicy. Dokumentów administracyjnych zachowało się bardzo niewiele, o przyczynach czego napiszę szerzej poniżej. Zdecydowanie więcej, choć też w ograniczonej liczbie, zachowało się się fotografii. Fotografowałem je sam bądź skanowałem w miasteczku.

Pomagali mi również miejscowi księża, którzy bez problemów udostępniali mi parafialne księgi, prowadzone od końca XIX wieku. Udało mi się sfotografować wszystkie ich karty. Poszukując w nich informacji o pochodzeniu kolonistów, mogłem uzyskać tylko bardzo ogólne dane, sytuujące ich miejsca urodzenia w ramach poszczególnych zaborów. Do tej kwestii powrócę również nieco później.

Bardzo przyjaźnie, także z wielkim zainteresowaniem, przyjmowali mnie zamieszkujący okoliczne kolonie Ukraińcy. Wielu z nich reprezentowało rodziny mieszane, polsko-ukraińskie. Nieco inne wrażenie odniosłem podczas kontaktów z prawosławnymi duchownymi w pobliskiej Iraçemie. Odnieśli się do mnie z nieukrywaną „rezerwą”.

Pobyt w omawianych wsiach i przysiółkach wiąże się z koniecznością pokonywania większych odległości, w czym – jak wspominałem wyżej – miejscowi pomagali, jak mogli. Niemniej jednak wiązały się z tym pewne trudności. Z reguły kolonie oddalone są od siebie o 10-15 km, ale bywają też dalsze. Jak w całej Brazylii, przestrzeń ma inny wymiar i przykładowo na pytanie o położenie jakiejś miejscowości, można usłyszeć odpowiedź, że „jest blisko, tylko jakieś 100 km stąd” (mężczyzna, lat 60, Alto Paraguaçu).

Istotny w tym aspekcie okazuje się stan miejscowych dróg. W większości są to drogi ziemne, o różnym stanie nawierzchni. Podczas brazylijskiego lata, gdy dochodzi do licznych burz, zamieniają się dosłownie w grzęzawiska. Kilka razy zdarzyło mi się, że wracałem z terenu przemoknięty do suchej nitki. Na szczęście w plastikowym worku w przemoczonym plecaku zachowywała się „elektronika”.

Z pobylem w brazylijskim terenie wiąże się jakościowo wciąż nowe źródło pozyskiwania informacji, jakim jest Internet. Przestrzeń ta stała się również dla mnie miejscem

wielostronnych kontaktów. Powszechność mediów społecznościowych jest tam wręcz uderzająca. „Życie” na Facebooku należy do codziennych rytuałów młodszego i średniego pokolenia. Za pośrednictwem tego komunikatora kontaktowałem się z wieloma, znanymi mi już z Polski, osobami, które pełniły w omawianym środowisku jakieś społeczne funkcje. Należała do nich między innymi miejscowa, pochodząca z Polski, nauczycielka języka polskiego oraz osoby związane z Konsulatem RP w Kurytybie.

W czasie brazylijskich badań potwierdziła się, po raz któryś, banalna prawda na temat znaczenia wywiadów przeprowadzanych z ekspertami. Podczas pierwszego pobytu udało mi się porozmawiać między innymi z konsulem RP w Kurytybie i działaczką Braspolu, kierującą Parkiem (etnograficznym) im. Jana Pawła II w tym mieście. Odbyłem również interesującą rozmowę z historykiem zajmującym się mniejszościami na Uniwersytecie w Mafrze.

Drugi pobyt, w 2019 roku, rozpocząłem od dłuższego zatrzymania się w Kurytybie. Udało mi się wtedy przeprowadzić wartościowe wywiady w Konsulacie RP oraz z nauczycielami języka polskiego w Domu Kultury Polsko-Brazylijskiej. Wziąłem również udział w lokalnych obchodach Święta Niepodległości, kiedy dane mi było poznać wszystkich najważniejszych działaczy polonijnych Brazylii oraz lokalnych animatorów polskiego życia narodowego w tym kraju. Wziąłem również udział w corocznym „Polskim Feście”, zorganizowanym przez działaczy polonijnych w Kurytybie. Wszystkie te spotkania, przeprowadzone przy ich okazji wywiady i obserwacje wniosły bardzo dużo wartościowych danych do moich badań. Z wieloma poznanymi wówczas osobami utrzymuję internetowe kontakty, które uzupełniają mój stan wiedzy na temat także innych, nie tylko polskich, mniejszości w Brazylii.

Stan badań przedstawia się w zróżnicowany sposób. W ogólnym temacie brazylijskiej Polonii źródła zastane prezentują się dość okazale. Przeważają tutaj opracowania historyczne, akcentujące dzieje osadnictwa i aspekty społeczno-polityczne życia rodaków w Brazylii. Interesująco prezentują się egodokumenty, które odegrały znaczącą rolę w poznaniu dziejów emigracji do obu Ameryk. Trudno tu mówić o typowych, etnograficznych opracowaniach. Informacji musimy poszukiwać więc w dziełach innego typu⁴.

Ostatnio pojawiły się nowe opracowania lokalne, które dostarczają wiele istotnych, przede wszystkim historycznych, informacji. Ze względu na ich rangę w badaniach, pozwalam sobie na ich wymienienie w tym miejscu. Należy tu wyszczególnić: Rodycz 2002; 2011; Jadwiszczak, Oliveira Souza, Zwierewicz 2009; Turbański 2005. Ostatnia

⁴ Ważniejsze wybrane prace, wyjąwszy najstarsze, przedstawiają się następująco: Kula 1981; 1983; Głuchowski 1927; Mrówczyński 1965; Malczewski 2010; Paleczny 2004; Paradowska 1984; Pindel 2018; Pitoń 1973; Warchałowski 2009; Wójcik 1961; 1972.

pozycja dotyczy bardzo interesującego, ważnego i prężnego polonijnego środowiska miejscowości Murici, położonej blisko Kurytyby⁵.

Dzieje emigracji Polaków do Nowego Świata to przede wszystkim wychodźstwo za chlebem. Jeszcze w XIX wieku rozpoczęła się „gorączka brazylijska”, której towarzyszyła odpowiednia agitacja. Przykładowo w apelu generalnego konsula brazylijskiego w Lizbonie można było przeczytać:

Korzyści dla takich, którzy jadą do Brazylii, są następujące: po pierwsze, wolny przejazd do Bremy, Antwerpii, Marsylii aż do Santos lub Rio de Janeiro; [...] po trzecie, przez cały czas podróży bezpłatne życie, mieszkanie, a także opieka w urzędzonych na ten cel hotelach, dopóki emigrant nie przybędzie do wybranego przez siebie miejsca. Trzeba też wiedzieć, że ci, którzy jadą do Brazylii, nie są obowiązani zwracać kosztów, lecz zostają wolni, jak gdyby własnymi pieniędzmi zapłacili za drogę (Pindel 2018: 70-71).

Wielu plebejuszy, zamieszkujących ziemie polskie, i nie tylko, na tego typu obietnice i zachęty reagowało pozytywnie. Podobnie zachowywali się przedstawiciele innych nacji Europy Środkowej i Południowej, w tym Niemcy, Włosi i Ukraińcy, obok których w tej „ziemi obiecanej” przyszło naszym rodakom zamieszkać. Począwszy od wspomnianej wyżej „gorączki brazylijskiej”, która rozpoczęła się około 1890 roku, do 1914 roku z ziem polskich i innych terytoriów europejskich zasiedlonych przez ludność polską, między innymi z Bukowiny, przybyło do Brazylii ponad 100 tysięcy ludzi. Pionierem polskiego osadnictwa był pochodzący z Opolszczyzny Edmund Woś-Saporski, z którego inicjatywy Polacy kolonizowali tereny w stanie Paraná, zakładając między innymi miejscowość Pilarzinho koło Kurytyby. Region ten bywał nawet nazywany Nova Polonia (Paradowska 1984).

Jedną z grup emigranckich byli górale polskiego pochodzenia, z Bukowiny, którzy interesowali mnie szczególnie podczas badań na przełomie lat 2016 i 2017. Górale Czadeccy mieszkają na Bukowinie od początku XIX wieku. Przybyli tam z Okręgu Czadecckiego, który dziś znajduje się na terenie Słowacji. W latach 30. i 40. założyli „na surowym korzeniu” w bukowińskich górach Obcina Mare wsie: Nowy Sołoniec, Pleszë i Pojanę Mikuli. Tę ostatnią zasiedlili z Niemcami pochodzącymi z Lasu Czeskiego.

Wychodźstwo za ocean rozpoczęli Niemcy, mieszkający w Pojanie Mikuli. Przedstawiciele tej nacji w latach 1887-1895 zaczęli dość tłumnie opuszczać wieś (nazywaną przez nich Buchenhain), kierując się przede wszystkim do Rio Negro w Brazylii,

⁵ Znajduje się tam okazałe polskie muzeum, w którym prezentowane są dzieje i kultura lokalnej społeczności.

w stanie Paraná. Do dzis w mieście tym, położonym nad rzek o tej samej nazwie, na granicy stanów Paraná i Santa Catarina, mieszka wielu ich potomków, zrzeszonych między innymi w Towarzystwie Niemców Pochodzących z Bukowiny, z ktorymi miałem okazj w 2016 roku rozmawia.

W grudniu 2019 roku uczestniczyłem w Rio Negro w imprezie zorganizowanej przez to samo Towarzystwo, ktorej gościem specjalnym by ambasadorem Rumunii w Brazylii⁶. Okazało się wtedy, że dla zgromadzonych tam, głownie młodych osób (przede wszystkim meczyzn), jedn zajmującą kwesti by możliwość wyjechania do pracy w Europie (do Rumunii). Zasadniczą cześć obrad zajęły wyjaśnienia, w jaki sposób uzyska wiz (między innymi okazało się, że swoistą barier może stanowi znajomość języka rumuńskiego, przynajmniej w podstawowym stopniu), i to umożliwiającą ubieganie się o pracę. Opuściłem to spotkanie z uczuciem pewnego smutku, przemijania wartości, jakie zapewne towarzyszyły zawiazaniu się tego Stowarzyszenia. Sentymenty wyraźnie ustępują pragmatycznym względom.

Jak to z reguły bywa w przypadku społeczności chłopskich żyjących w przeludnionych dolinach górskich, w latach 1888-1900 za Niemcami z Pojany Mikuli podążyli nasi górale. Między innymi do 1895 roku z Nowego Soonca wyemigrowało przez Brem do Passa Tres w Brazylii kilkanaście rodzin. W latach 1891-1892 założyli wraz z osadnikami niemieckimi i góralami z Pojany Mikuli, jak również Polakami z innych ziem polskich oraz włoskimi emigrantami, miasteczko Lucena (później nazwane Itaiópolis), o ktorym będzie mowa w dalszej czci artykułu. W 1906 roku żyło w nim już około 50 rodzin polskich z Bukowiny. Nie była to ostatnia, jak się miało niebawem okaza, bukowińska emigracja w tym kierunku. W okresie międzywojennym, w latach 1923-1924, wyemigrowało do Nowegowiata, w tym wielu do Brazylii, około 3 tysięcy ludzi polskiego pochodzenia, w tym wielu z Bośni, dokąd wcześniej emigrowali za chlebem nasi górale z bukowińskich wi (por. Kłosek 2005). Bukowińczycy, jak i Polacy z innych czci ziem polskich, na zasadzie powia rodzinnych, kierowali się do rolniczych ośrodków Parany.

Okazało się, że w zbiorowej pamieci Polonusów zachowały się wiadomości o trudach podroy do Nowegowiata. Jest to jeden z wątków z wizji przeszłości lepiej zachowanych w ichwiadomoci. Często dzis usłyszeć można: „oni trzy miesiące na okrecie jechali. Tam było ciężko. Ludzie tam marli i sie rodzili. Mój dziadek tam nawiat przyszedł...” (kobieta, lat 85, Alto Paraguau). Wydaje się, że zdecydowała o tym niecodzienn sytuacj, w jakiej się znaleźli, i ekstremalne warunki jej towarzyszące. Podczas tych peregrynacji ludzie przychodzili nawiat i odchodzili. Działy się

⁶ Miting ten zwiazany by zewitem narodowym Rumunii.

rzeczy, które dziwiły i zaskakiwały. Po długiej i uciążliwej podróży europejscy emigranci trafiali do puszczy południowej Brazylii. Izabela Drozdowska-Broering odnotowała na ten temat:

Wszystkie niemal pamiętniki łączy opis podróży przez ocean jako bardzo trudnego i niekiedy traumatycznego przeżycia, a także rozczarowanie oraz żal po przybyciu do Brazylii. W zderzeniu z wygórowanymi oczekiwaniami podsycanymi przez agentów emigracyjnych surowe warunki parańskich osad zdają się pisać jeszcze trudniejsze do zniesienia. Obce staje się tu synonimem gorszego, budzącego lęk, a czasem również pogardę (Drozdowska-Broering 2016: 56).

Przybysze konfrontowali się z nowymi, zaskakującymi przeważnie warunkami. Rząd przekazywał rodzinie z reguły ziemię w wielkości około 25 hektarów. Obietnice nie spełniały się. Nie było przygotowanej ziemi. Osadnicy sami musieli wykarczować las, postawić domy i zacząć uprawiać pole. Państwo dostarczyło narzędzi, maczet i siekier. Polskich chłopów cieszył nadmiar drewna, czego nie było w ich kraju. Wycięte rośliny podpalano, co przyczyniało się do użyznienia gleby. Sadzono i zbierano z reguły uprawy znane z ziem polskich. Były to: kukurydza, żyto, czarna fasola, ziemniaki, bataty i maniok (Pindel 2018: 85). Osadnicy poznawali nowe metody upraw. Zarzucono uprawę pszenicy. Ziemniaki sadzono dwa razy w roku. W tamtejszych warunkach klimatycznych trudno się je przechowywało. Hodowano przede wszystkim świnie, także kury, które jednak często były dziesiątkowane przez epidemie. Powszechnie były ogrody z warzywami i owocami (Drozdowska-Broering 2016: 56).

W kwestiach gospodarczych dawały znać o sobie przyzwyczajenia z krain wyjścia. Zauważyć można było, że poszczególne nacje „specjalizowały” się w różnych uprawach. Przykładowo zdecydowanie inaczej przedstawiało się to u Polaków i Włochów. Pierwsi uprawiali żyto, podczas gdy drudzy winorośl. Jak pisał w klasycznej *Historii stanu Parana* Ruy Christovam Wachowicz, „[...] przemierzając Paragę, można było rozpoznać po uprawach, z jakim narodem ma się do czynienia (za: Drozdowska-Broering 2016: 56).

Innym, ważnym do dziś w świadomości badanych rozdziałem są dzieje kontaktów osadników z Indianami. W źródłach o charakterze historycznym oraz w relacjach młodych rozmówców pojawiały się opowieści o konfliktowych z reguły kontaktach z przedstawicielami ludności autochtonicznej. W jednym z domów w kolonii Św. Jana pokazywano mi obrobione kamienie, które rzucano w kierunku Polaków. Służą dzisiaj do podpierania drzwi. Polacy nazywali Indian *Bugrami*. W książce Tomasza Pindela *Za horyzont. Polaków latynoamerykańskie przygody* (Kraków 2018) znajdujemy następujące tłumaczenie pochodzenia tej nazwy:

[...] to ma związek ze słowem „Bułgar”. W Bułgarii istniał kiedyś ruch religijny bogomilów, uważany przez Kościół za heretycki. Tak francuskie słowo *bougre* – od Bułgara – zaczęło oznaczać heretyka. Stopniowo, na Zachodzie, znaczenie tego słowa przenosiło się ze świata religijnego do świeckiego, stało się synonimem wszetecznika, sodomity, człowieka niewiernego, któremu nie można ufać. I tak Europejczycy zaczęli odnosić się także do Indian. [...] Dziś to słowo ma w Brazylii konotację raczej pejoratywną, chociaż nie każdy tak czuje. Prości ludzie bardzo często mówią „jestem *Bugre*”, to znaczy „mam pochodzenie *bugre*”. Ale powiedzieć tak do Indianina to co najmniej niegrzeczne. Dzisiaj właściwie słowo *Indio* też już zrobiło się pejoratywne. Oficjalnie powie się raczej *Indigena*, tubylec (Pindel 2018: 94).

Jedna z moich informaterek (kobieta, lat 75, Alto Paraguaçu) bardzo ubolewała, opierając się na przekazie swych przodków, nad losem okolicznych Indian, którzy zostali całkowicie zdominowani przez europejskich przybyszów. W konsekwencji umieszczano ich w rezerwach, w których szerzyły się między innymi alkoholizm i narkomania. Opowiedziała mi również, że w latach międzywojennych jeden z proboszczów parafii Św. Stanisława w Alto Paraguaçu zaprosił miejscowych Indian na wielki poczęstunek przygotowany przez polskich parafian. Według jej słów, „było to wielkie święto nas wszystkich i oni się bardzo cieszyli”.

Jak wcześniej sygnalizowano, współczesna społeczność polonijna charakteryzuje się różnorodnym pochodzeniem. Do Brazylii docierali plebejusze ze wszystkich zaoborów. Na podstawie analizy ksiąg parafialnych w Alto Paraguaçu można sądzić, że najwięcej osadników pochodziło z Galicji. W tamtejszych wpisach pojawiają się informacje, że koloniści przybywali z Austrii, Rosji i Prus. W kilku miejscach znalazła się nawet informacja, że przybyli z Bukowiny, jakby nawiasem dodając tę wiadomość. Być może uczestnikom tych wpisów z jakichś względów na tym zależało.

Do lat 30. XX wieku brazylijskie warunki sprzyjały życiu polonijnemu. Działy liczne polskie organizacje i szkoły. Te pierwsze powstawały w ogromnej liczbie form, instytucji, których ciągłość działania okazywała się bardzo różna. Niektóre z nich łączyły się, trwały, a potem rozpadały. Ważyły na tym względy ideologiczne, tak w okresie międzywojennym, jak i po II wojnie światowej. Zaczęło się od Towarzystwa „Polonia”, powstałego w kwietniu 1889 roku w stanie Santa Catarina. Rok później powstało Stowarzyszenie im. Tadeusza Kościuszki w Kurytybie, a pół roku później zawiązało się Towarzystwo „Zgoda” w Rio de Janeiro. Zdecydowanym osiągnięciem było powołanie prasowego organu w postaci „Gazety Polskiej w Brazylii” w 1892 roku (Pindel 2018: 126). W późniejszych latach tytuły prasowe i związane z nimi organizacje mnożyły się i dzieliły, aż do czasu polityki „nacionalizacji” w brazylijskim kraju. Powszechne we wszystkich środowiskach zasiedlonych przez Polaków były szkoły polskie, choć ich

wyposażenie często pozostawiało wiele do życzenia. Niemniej jednak, upowszechniały one język i kulturę polską.

Podobnie jak w Europie, w drugiej połowie lat 30. również w Nowym Świecie doszły do znaczenia złowrogie idee. Szczególne zmiany zaszły w 1937 roku, wraz z objęciem urzędu prezydenta Brazylii przez Getúlia Vargasa. Jego dyktatura zapanowała w czasie kryzysu gospodarczego, podczas którego między innymi drastycznie obniżyły się ceny kawy. Zamknięto parlament, scentralizowano państwo, administrację. Ciekawostką było, że nową konstytucję (która na dobrą sprawę nie weszła w życie) nazywano *polaca* („polską”), ponieważ miała się wzorować na naszej ustawie (Pindel 2018: 134). Jak ujął to Pindel, „Brazylijczycy mieli się stać narodem jak Portugalczycy, Niemcy czy inne nacje: zwartym posługującym się jednym językiem i posiadającym jedno zaplecze kulturowe. A to oczywiście nie mogło oznaczać niczego dobrego dla tak licznych mniejszości” (Pindel 2018: 135).

Rozpoczęła się polityka „nacionalizacji”, oznaczająca zamknięcie szkół, w których językiem wykładowym był inny niż portugalski. Mało tego. Zakazano po prostu używania przez imigrantów języków mniejszościowych. Według informacji uzyskanych w Itaiópolis, jak i w Konsulacie RP w Kurytybie, zdarzały się sytuacje skrajne, kiedy przykładowo starszym kobietom, wychodzącym z kościoła i rozmawiającym po polsku, miejscowa policja wlewała do gardeł benzynę. Trzeba sobie również zdać sprawę z atmosfery politycznej końca lat 30., panującej w Europie i w innych częściach świata, o wyraźnym narodowo-faszystowskim obliczu. Konsekwencje tego nie ominęły polskiej społeczności Brazylii, przeciwnie – bardzo działania te ją dotknęły. W wyniku realizacji nacjonalistycznych dyrektyw zlikwidowano 335 polskich towarzystw i 200 polskich szkół. Wydano rozporządzenie o usunięciu napisów obcych z pomników nagrobnych, fabryk, warsztatów i sklepów. Od tego czasu załamało się aktywne życie polonijne w Brazylii. Jednak pewne jego ożywienie nastąpiło z chwilą wybuchu II wojny światowej, kiedy powołano Komitet Niesienia Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce, a po jej zakończeniu przyjęto emigrantów ze zdemobilizowanych na Zachodzie oddziałów oraz byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Przeważała wśród nich inteligencja i robotnicy wykwalifikowani, co odróżniało tę emigrację od wcześniejszej, na wskroś plebejskiej⁷.

Okres powojenny przyniósł nowe problemy, o których cytowany już Pindel napisał:

Kręgosłup polonijnej działalności [za Vargasa – przyp. E.K.] przekręcono całkiem skutecznie, potem miała się odradzać, ale powoli i nigdy nie zbliżyła się do poziomu sprzed

⁷ Informacje skompilowane w Konsulacie RP w Kurytybie. Nowe Państwo, jak nazywano Brazylię pod panowaniem Vargasa, upadło w 1945 r. Równocześnie ustała polityka „nacionalizacji”.

1937 roku. Zwłaszcza, że po wojnie, kiedy kraj macierzysty zmienił się w Polską Rzeczpospolitą Ludową, sprawy znowu się zagmatwały, bo Polonia stawiała przed dylematem, czy współpracować z placówkami komunistycznego rządu, czy się odeń izolować, a ewentualna współpraca narażała na zarzuty o sympatyzowanie z komunistami, rzecz wówczas w Brazylii – i na całym kontynencie – absolutnie wybuchowa. A psychologiczne straty pozostały na długo (Pindel 2018: 137).

Pozostając przy polonijnych organizacjach, dodajmy, że w 1989 roku powstała w Kurytybie Federacja Stowarzyszeń Polonijnych w Brazylii POLBRAS, a w 1990 roku powołano do życia BRASPOL – Centralną Reprezentację Wspólnoty Brazylijsko-Polskiej w Brazylii. Obecnie istnieją 333 oddziały BRASPOL-u w 16 z 27 stanów Brazylii. W większości korzystają one ze wspólnotowych obiektów przy kościołach, kaplicach i instytucjach społecznych. Odbywają się w nich między innymi spotkania świąteczne, obchody rocznic narodowych, wystawy i festyny z daniami polskiej kuchni. W ramach tej organizacji działają współcześnie chóry i zespoły folklorystyczne, organizuje się kursy języka polskiego na podstawowym poziomie (Pindel 2018). W Kurytybie działa wspomniane wyżej Stowarzyszenie Polsko-Brazylijskie im. Tadeusza Kościuszki oraz Stowarzyszenie im. Józefa Piłsudskiego. Funkcjonują dwa duże zespoły folklorystyczne, „Wisła” i „Junak”. Pierwszy z nich uchodzi za większy i działa przy tym drugim Stowarzyszeniu.

Ważne z punktu widzenia „kondycji” polskości jest nauczanie języka ojczystego. Prowadzi się kursy języka polskiego, w których uczestniczą przedstawiciele miejscowego środowiska polonijnego, jak również Brazylijczycy innego pochodzenia. Motywacje podejmowania nauki języka są rozmaite. Od tych sentymentalnych, wskazujących na emocjonalne związki z Polską, poprzez praktyczne przyczyny, jak zamiar udania się do Polski na studia, po również pragmatyczne – brazylijskich informatyków coraz częściej wybierających się do pracy w Polsce. Lekcje odbywają się w Domu Kultury Polski i Brazylii (Casa da Cultura Polonia Brasil). Uczestniczą w nich osoby w różnym wieku, od 12 do 80 lat. Liczba kursantów systematycznie wzrasta i osiągnęła ok. 100 uczniów w 2019 roku.

W ostatnim czasie podjęto kolejne kroki w upowszechnianiu języka polskiego. Od 2009 roku działa na Federalnym Uniwersytecie Parany polonistyka (Universidade Federal do Paraná – Curso de Letras Polônês). Średnio przyjmuje się 10 osób. Studia, tylko na poziomie licencjatu, trwają od 4 do 5 lat. Ich absolwenci stają się między innymi nauczycielami języka polskiego w ramach różnych kursów, prowadzonych w zainteresowanych jęgo nauką środowiskach Parany i Santa Catariny.

Inną kwestią jest znaczenie w środowiskach polonijnych idei narodowych. Zastanawiać może stwierdzana dziś „kondycja” etniczna Polonusów w stanach Paraná i Santa

Catarina. Odzwierciedla się to w obserwowanych przez polonijnych ekspertów zjawiskach, którzy stwierdzają postępującą atrofie polskiej świadomości narodowej. Pytani przeze mnie mieszkańcy Atlo Paraguaçu o to, dlaczego młodzi nie „afiszują się” ze swą polskością, nie uczą się języka polskiego, najczęściej odpowiadali: „bo się wstydzą”.

Na temat przyczyn negatywnego stereotypu Polaka w brazylijskich realiach przywoływany już Pindel pisał:

Bo może horyzont oczekiwań polskiego emigranta był niski i tak naprawdę pełny brzuch w zupełności mu wystarczał, ale z punktu widzenia społeczeństwa brazylijskiego i innych grup etnicznych Polacy posiadali szereg cech budzących wobec nich niechęć i wręcz pogardę. Postrzegani byli jako ograniczeni umysłowo, zacofani, wcale albo fatalnie mówiący po portugalsku [...], nadużywający alkoholu, skłonni do awantur, niezachowujący higieny (powtarzano w Kurytybie opowieści o Polakach załatwiających swoje potrzeby na głównych ulicach miasta), a do tego jeszcze prostytutki nazywano powszechnie Polkami, jako że spora ich część to rzeczywiście były polskie Żydówki podstępem sprowadzone za ocean. [...] Nie brały się oczywiście te stereotypy z niczego. Trzeba pamiętać, że rzeczywiście miażdżąca większość osadników pochodziła z nieoświeconych warstw ludu – do Brazylii w czasach „gorączki” zjeżdżali przecież ci najbiedniejsi, ci, którzy nie mieli nic do stracenia i nie było ich stać nawet na opłacenie podróży, dlatego korzystali z oferty brazylijskiego rządu. Siłą rzeczy należeli do najniższej klasy społecznej i o awans nie było łatwo. Ponadto państwo polskie nie istniało, w związku z czym ludność ta pozbawiona była jakiegokolwiek opieki z zewnątrz – w odróżnieniu od Niemców czy Włochów chociażby. Do tego właśnie odnosi się określenie *polaco sem bandeira* – „Polak bez flagi” [...]. Nie bez znaczenia były stosunki między nacjami przeszczepiane z Europy: w relacjach z epoki wciąż powtarza się antypolskie nastawienie osadników niemieckich i nie jest to jednak chyba kwestia polskiego przewrażliwienia, tylko właśnie przeniesienie relacji panujących choćby w zaborze pruskim. Owa głupota polskich rolników objawiała się na przykład tym, jak łatwo padali oni ofiarą spekulantów i „wendziarzy”⁸, czego przecież trudno było uniknąć w nowym, nieznanym kraju (Pindel 2018: 109-110).

Kolejnym aspektem wiążącym się z sytuacją Polonii w Brazylii są relacje z innymi narodowościami ją zamieszkującymi. Ważne były zawsze stosunki z Niemcami. Negatywne relacje z nimi potwierdzali także moi informatorzy w 2017 roku, którzy podkreślali antagonistyczne nastawienie przedstawicieli tej nacji w stosunku do Polaków,

⁸ Chodzi o rozmaitych handlarzy.

nawet w przypadku niemieckich duchownych, pełniących posługę w okolicznych parafiach (mężczyzna, lat 64, Alto Paraguaçu).

Cytowany wyżej autor trafnie określał konsekwencje takiej sytuacji:

Niechęć otoczenia w naturalny sposób nakręcała tę spiralę i polscy osadnicy mieli skłonność do daleko idącego izolacjonizmu, a to z kolei jeszcze mocniej uzasadniało stereotypy. Osadnicy mieli poczucie, że państwo brazylijskie przypomina sobie o nich, tylko kiedy trzeba płacić podatki i odrabiać służbę wojskową. Trzymali się więc razem, unikali kontaktu z państwową administracją [...]. Dochodziło też do konfliktów z hierarchiami Kościoła katolickiego, bo w polskich osadach akceptowano tylko polskich księży (Pindel 2018: 110).

Kolejną ważną kwestią są relacje Polonii z krajem. Przez długi czas głównym źródłem informacji o losie polskich osadników w Brazylii były listy emigrantów⁹. „Gorączka brazylijska” przyczyniła się do solidnego wzbogacenia między innymi takich przedsięwzięć, jak powstałe Towarzystwo Kolonizacyjne czy Syndykat Kolonizacyjny z Białegostoku (Drozdowska-Broering 2016: 50). Listy niejednokrotnie były starannie selekcjonowane i nawet fałszowane przez agentów, kształtując wyżej sygnalizowany obraz Brazylii jako kraju wielkich bogactw, gdzie niemal nie trzeba pracować, a wielkie plony zbiera się trzy razy w roku.

Z relacjami polsko-brazylijskimi wiąże się kwestia etnonimów *polaco* i *polonês*. Według moich informatorów, pierwsze określenie obrosło nieprzyjemnymi skojarzeniami i ma „pogardliwy” charakter. Drugie ma walor oficjalny, by nie powiedzieć „literacki”.

Najczęściej spotykanym, również współcześnie, negatywnym stereotypem językowym Polaków w Brazylii jest *polaco burro*¹⁰ czy *polaco sujo* (czyt. sužo¹¹), mające być emanacją zasygnalizowanych wyżej przekonań. Analizująca listy emigrantów polskich Drozdowska-Broering zauważyła:

[...] przez większość omawianych pamiętników przebija natomiast niechęć do Brazylijczyków i Brazylii, nasilająca się, jak się zdaje, odwrotnie do stopnia wykształcenia

⁹ Por.: Kula 2012. W przedmowie Witolda Kuli do tego obfitego opracowania czytamy: „Żaden z listów, które trafiły do piwnicznej skrzyni, a tym samym żaden z listów pomieszczonych w niniejszym tomie, nie doszedł do adresatów. To właśnie nadaje lekturze tych listów akcent dramatyczny. Małżeństwa rozbite, zaufanie braterskie zawiedzione, rodzice przed śmiercią niepożegnani – setki tragedii indywidualnych zlewają się w wielki dramat ludzi, którzy bez swej winy stawali wobec zadań, do jakich społeczeństwo ich nie przygotowało” (Kula 2012: 7).

¹⁰ „Polak-osioł”; niektórzy z moich informatorów tłumaczą to jako „Polak-wół (roboczy)”.

¹¹ „Polak-brudas”. Por. Drozdowska-Broering 2016: 55.

piszących. „Dziki” czy „okropny” kraj to tylko niektóre z epitetów. Widać również przekonanie o własnej wyższości kulturowej i moralnej. Rolnik z Białostoczczyzny urodzony w 1874 roku w następujący sposób porównuje Polskę i Brazylię: „Polska, choć jest kraj jeszcze młody, to piękny rozwity na umyśle, silny i kulturalny tak dalece, że w porównaniu od Brazylii jakby niebo od ziemi, czyli powiedzieć w prostej mowie, Polska to jest młoda i ładna panna w jedwabiach kraj złocisty, a Brazylia to jest stara obdarta do tego ślepa wiedźma, kraj dziki, bez żadnej kultury i wychowania religijnego i moralnego i jest bardzo ciężki dla naszych Polaków, którzy dopiero przyjeżdżają do tego kraju [...] «polaco buro» (głupi), «polaco suzo» (brudny), to jest cała zapłata dla Polaka nie za to, co Brazylje wzbogacił i zaprowadził kulture. Dopóki Brazylia Polaka nie znała była ciemna jak tabaka w rogu, dziś co innego jest” (Drozdowska-Broering 2016: 53-54).

Wracając do Alto Paraguaçu, czyli w naszym rozumieniu wsi położonej, jak określa to portugalski składnik nazwy – alto – ‘wysoko’ (drugi człon nazwy jest pochodzenia indiańskiego, gdzie może znaczyć ‘kamień’ czy ‘mokry kamień’), na wyraźnym wzniesieniu (ponad 1000 m n.p.m.). Góruje ona nad okolicą i charakteryzuje się w związku z tym swoistym klimatem. Podczas gdy latem odnotowuje się tutaj temperatury rzędu 23-25° C, w położonych niżej, oddalonych nawet o tylko 7 km miejscach, wynosi ona znacznie powyżej 30°C. Innym atrybutem tej miejscowości są częste mgły i chmury, które niżej nie goszczą. Według informacji uzyskanej od jednego z mieszkańców, „jeden z ważnych duchownych zachęcał w Polsce, żeby szli do takiego miejsca w Brazylii, gdzie są ciągle mgły i chmury, co będzie im przypominać ojczyznę, i gdzie mieszkają już nasi rodacy, i jest im tam dobrze, a wszystko dobrze rośnie” (mężczyzna, lat 40, Alto Paraguaçu). Tego typu zachętom, o czym pisano wyżej, nie było końca i padały one na podatny grunt.

Miejscowość Lucena, od 1918 roku Itaiópolis, założona została w 1895 roku przez Niemców, Włochów, Ukraińców i Polaków. Zatem od początku była miejscowością wieloetniczną i wielojęzyczną. Było to symboliczne wręcz przeniesienie Europy do warunków południowoamerykańskich. Z uwagi na charakter etniczny tych przestrzeni, Alto Paraguaçu nazywane jest „prześmiewczo” *Małą Warszawią*, a Itaiópolis – *Małym Berlinem*.

Od czasu pionierskiego upłynęło około 120 lat. Okazało się, że w wymiarze tożsamościowym okres to długi i znamienity. Jeżeli bowiem chodzi o świadomość pochodzenia badanych, pojawia się charakterystyczna „luka”. Oznacza to, że nie wiedzą oni (poza nielicznymi wyjątkami) o konkretniejszych miejscach swego pochodzenia. Zauważmy w tym miejscu, że podobna sytuacja panuje wśród potomków imigrantów z Niemiec, Włoch i Ukrainy. Pytani o to, skąd pochodzą Polonusi, najczęściej utrzymują, że są z Europy, Austrii, Węgier, Rosji czy w dalszej kolejności Polski, zdecydowanie

rzadziej – z Czechosłowacji. Najwyraźniej lokalizacje tego typu sprawiają im kłopot. Jednocześnie dostrzec można, że nie przywiązują do tych spraw większej wagi.

Starając się wyjaśnić taki stan rzeczy, trzeba sobie przede wszystkim uświadomić, że czas, w którym opuszczali oni swoje prywatne ojczyzny, istotnie różnił się od obecnego. Inaczej przedstawiał się wtedy polityczny obraz Europy Środkowej. Nie istniały współczesne państwowości, panowały ówczesne monarchie. Poza tym swoje ojczyzny opuszczali ludzie uzależnieni raczej od „pracodawców”, by nie użyć określenia „panów”, a nie w wymiarze symbolicznym – od poszczególnych ojczyzn ideologicznych.

Podobną sytuację stwierdzałem wcześniej podczas badań na Bukowinie rumuńskiej. Tam, pytani o pochodzenie już w latach 70. i później, odpowiadali, że przybyli „z Polski”. Pytani o dalsze terytorialne konkretyzacje, „rozkładali ręce”: „Z Polski i tyle!”. W przypadku wsi góralskich, wraz z popularyzacją festiwalu „Bukowińskie Spotkania”, zaczęła się upowszechniać wersja o pochodzeniu z Okręgu Czadeckiego. Jednym słowem „bezimienni” górale bukowińscy stawali się w świadomości społecznej „Góralami Czadeckimi”. Potrzeba było na to jednak ponad 150 lat.

Świadomość etniczna obwarowana była wieloma czynnikami. Działo się tak dlatego, w Europie, jak i w Ameryce, że dla plebejuszy, bez znaczenia, za kogo się uważali, ważne były na co dzień inne wartości. Liczyło się przede wszystkim zabezpieczenie życia rodziny, „to, co wkładało się do garnka”. Jednym zdaniem, obowiązywała zasada – *primum vivere, deinde philosophare*. Życie określały warunki codzienności, na drugim, czy nawet dalszym jeszcze planie, pozostawiając aspekty ideologiczne. W tych ostatnich hegemonem był Kościół, dla którego zagadnienia pochodzenia poszczególnych parafian również nie były szczególnie interesujące, w każdym razie nie odwzorowują tego parafialne dokumenty¹².

Swoiste „pozbawianie świadomości pochodzenia” w Brazylii spowodowane było także przez zasygnalizowane wyżej prześladowania etniczne podczas rządów Vargasa. W obliczu powszechnego wówczas terroru, likwidowano jakiegokolwiek ślady i dokumenty polskości. Dosłownie palono nimi w piecach. Do ognia wrzucano również polskie książki, wszelkie ślady polskości. Według informacji uzyskanych w terenie, „Polacy spalali wszelkie dokumenty uwzględniające pochodzenie, kierunek przybycia do Brazylii. Mało tego, starali się o tym po prostu zapomnieć”¹³.

Ważna była również kwestia kontaktów z krajem pochodzenia. Relacje te dość szybko uległy zerwaniu. We wsiach nie działała poczta. Sporadycznie wysyłane do

¹² Wprawdzie księgi parafialne w pewnym sensie uwzględniały pochodzenie przychodzących na świat, zawierających związki małżeńskie czy umierających członków poszczególnych społeczności, ale czyniły to w ogólnej nomenklaturze, najczęściej „zaborowej”.

¹³ Informacje uzyskane w Konsulacie RP w Kurytybie.

Polski listy z Itaiópolis nie dochodziły, w każdym razie brak było odpowiedzi. To zniechęcało miejscowych do dalszej korespondencji. Kontakty urywały się. Nikt nie chciał akcentować polskości. Sytuacja taka przyczyniała się tylko do pogłębienia izolacji polskich kolonistów w kraju pod Krzyżem Południa. Nieco inaczej sprawy się miały w dużym mieście. Mieszkańcom Kurytyby łatwiej było utrzymywać kontakt z krajem pochodzenia, co owocuje między innymi dzisiaj we wzajemnych kontaktach kurytybian polskiego pochodzenia z krewnymi i znajomymi w Polsce. W ostatnim czasie obserwuje się intensyfikację wzajemnych kontaktów i odwiedzin rodzinnych, polsko-brazylijskich, do czego przyczynia się między innymi rozwój mediów społecznościowych.

Wiedza o miejscu swego pochodzenia w dużym stopniu określa imigracyjną tożsamość. Ewidentnym przykładem w tym względzie może być sytuacja ludności pochodzącej z Bukowiny. Długo poszukiwałem w Itaiópolis i samym Alto Paraguaçu, i jego przysiółkach, bukowińskich śladów. Okazało się, że bardzo trudno je znaleźć. Co o tym zdecydowało?

Po pierwsze, noszący bukowińskie nazwiska ludzie nie wiedzą (poza nielicznymi wyjątkami), że wywodzą się z tej krainy. Jeżeli coś na ten temat usłyszeli od kogoś z zewnątrz, to i tak nie wiedzą, gdzie ona (Bukowina) leży i z jakim „światem” się kojarzy. W ich pojęciu jest ona pozbawiona jakiegokolwiek symboliki i sama jej nazwa oznaczać by mogła każdy inny region w Europie, o którym nie ma się pojęcia. Co za tym idzie, jej przestrzeń nie stanowi jakiegokolwiek obszaru, który mógłby przyczynić się do tworzenia więzi. Jednym słowem, stwierdzamy tu daleko posuniętą obojętność. Nie istnieje w świadomości mieszkańców tej części stanu Santa Catarina jakakolwiek „specyfika” grupy. Brakuje więc cech, które pozwalałyby odróżnić się od „innych”. To one przecież pozwalają budować własną tożsamość.

Ważną rolę w kształtowaniu tożsamości etnicznej odgrywają relacje w ramach podstawowych kategorii „swoich” i „obcych”, opartych na rozmaitych kryteriach, obiektywnych i subiektywnych. Według Józefa Obrębskiego, „nasza” grupa to:

ekstensja jednorodności własnego otoczenia [...], w której jednostka pewna jest, że zastanie takie same warunki, do której dostosowane są jej wszystkie [...] społecznie ważne wzory osobiste. Jest to najszersza sfera adekwatności kulturalnej, w której czynności społeczne jednostki natrafiają na ten sam oddźwięk, w której nie doznaje ona inhibicji kulturalnych. Dla jej członka to ten krąg potencjalny lub rzeczywisty, w którym jego sposób mówienia, bycia i działania, potencjalny lub rzeczywisty nie razi, gdzie oceniany jest pozytywnie i gdzie [...] wszystko, co się dzieje w otoczeniu, jest pozbawione cech obcości i dziwaczności (Obrębski 1936a: 3).

Proces identyfikacji łączy się zatem z procesem komunikacji, a odkrywanie swojej tożsamości jest wynikiem konfrontacji z innymi, „obcymi”, zespołami cech.

W nawiązaniu do tego odróżniania się, pisząc w innym miejscu o grupie etnicznej, Obrębski zanotował:

[...] to, co w jej koncepcji jest silne i emfaticznie akcentowane, to nie są jej własne cechy i właściwości, lecz cechy wyróżniające obcych. W koncepcjach jakiejś grupy etnicznej wybija się na pierwszy plan stale i niezmiennie wizerunek grupy obcej. Wizerunek własny jest tylko refleksem tych kontrastów, na podstawie których jakaś grupa etniczna definiuje odrębność grup innych. [...] O rzeczywistości wyobrazeniowej grupy etnicznej decyduje więc nie tyle jej własne i samorodne wyobrażenie o sobie, ile jej wyobrażenia o sąsiednich grupach etnicznych (Obrębski 1936b: 186-187).

Wynika więc jednoznacznie, że nie ma „swoich” bez „obcych” we wszystkich możliwych wymiarach.

Istotnym również jest sygnalizowany już wyżej fakt, iż inni mieszkańcy omawianej miejscowości nie znajdują pochodzących w rzeczywistości z Bukowiny sąsiadów jako *Bukowińczyków*. W ich świadomości brak takiego wyróżnienia.

Z innej strony, jak wykazały badania Martina Plaksa, różny może być emocjonalny stosunek do przynależności do danej grupy, którą określił on mianem afilacji. Wyróżnił cztery jej odmiany: 1) aktywną, gdzie jednostka identyfikuje się z grupą i przynależność do niej uważa za ważną dla siebie; 2) pasywną (inaczej „tradycjonalistyczną”), która jest przejawem nostalgii za minioną przeszłością; 3) marginalną, gdy jednostka twierdzi, że dana grupa jest dla niej ważna, choć jednocześnie nie identyfikuje się z nią; 4) taką, w przypadku której trudno stwierdzić występowanie jakiegokolwiek emocjonalnego stosunku do danej przynależności, co oznacza praktyczny jej brak (Plax 1972: 95). Wszystko wskazuje na to, że w przypadku pochodzących z Bukowiny mieszkańców Santa Catariny mamy do czynienia z tą ostatnią odmianą.

Jeżeli chodzi o znajomość języka polskiego, to najstarsze pokolenie posługuje się nim w miarę dobrze. Ludzie w średnim wieku już o wiele gorzej, w zależności od sytuacji w rodzinie. Młodzież i dzieci języka polskiego nie znają w ogóle. Jego żywotność kształtowały zawsze Kościół i szkoła.

Jak w całej Brazylii, księża prowadzący posługę pochodzili z Polski. Pierwszym proboszczem w Alto Paraguaçu był Jan Kominek. Ostatnim proboszczem mówiącym po polsku był ksiądz Iwan Maciejewski (Macieski), który prowadził posługę do 2003 roku (dwaj kolejni nie znali języka polskiego). W latach 60. i 70. lekcje religii odbywały się po polsku. Nauczali księża i siostry zakonne. Obecnie religia odbywa się raz w tygodniu, po portugalsku. Przed soborem watykańskim msze odprawiano w języku

łacińskim, a kazania głoszone po polsku. Po nim dominował język polski. Obecnie msze w całości odprawiane są w języku portugalskim. Powszechnie Polonusi z Alto Paraguaçu o języku oficjalnie używanym w Brazylii mówią *brazylijski*, czy *brazyliański*, pomijając jakby jego portugalską proveniencję. Tak dzieje się oczywiście poza szkołą.

Do 1938 roku, jak już sygnalizowano wyżej, szkoły były polskie. Po II wojnie światowej również nauczano w języku polskim, ale stanu sprzed rządów Vargasa nigdy już nie osiągnięto. Ostatnio, około 5 lat temu, sporadycznie (raz w miesiącu) odbywały się lekcje języka polskiego z przyjeżdżającą wtedy do wsi nauczycielką pochodzącą z Polski. Efekty tych lekcji okazały się jednak bardzo skromne.

O sytuacji językowej sprzed lat mówi wiele wypowiedź jednego z sześćdziesięcioletnich informatorów: „Mama i tata nie umieli prawie nic po portugalsku. Mama miała 93 lata, jak zmarła 10 lat temu. Umiała czytać po polsku. Oni chodzili do polskiej szkoły. Ten ksiądz jest pierwszy, który nie zna polskiego. Wszyscy wcześniej znali i nie było problemu, żeby staruszki się mogły po polsku wypowiedzieć” (mężczyzna, lat 60, Alto Paraguaçu).

W sferze językowej, a właściwie w wymiarze całości uniwersum komunikatywnego¹⁴ Brazylijczyków pochodzenia bukowińskiego, również nie znajdujemy jakiegokolwiek specyfiki¹⁵. Bukowińskie *gwarienie*¹⁶ uległo zanikowi w wyniku zawierania związków małżeńskich z osobami pochodzącymi z innych ziem polskich, jak również pod wpływem szkoły i Kościoła.

Podczas moich badań nie znalazłem wreszcie żadnych faktów kulturowych, które świadczyłyby o bukowińskim pochodzeniu. Śladów takich poszukiwałem między innymi w obrzędowości i warstwie wierzeniowej, folklorze, jak i w elementach kultury materialnej. Jednym słowem, w obliczu kulturowym tej grupy bardzo wiele się na brazylijskiej ziemi zmieniło.

Zmierzając już do konkluzji, przypomnę raz jeszcze słowa klasyka, który już dawno skonstatował, że „jak każda grupa społeczna, grupa etniczna jest tworem wyobrażeniowym, nie konkretnym i [co za tym idzie – przyp. E.K.] grupa etniczna istnieje

¹⁴ Jako systemu znaków używanych w procesie wzajemnej komunikacji, łączącego zintegrowane warstwy werbalne i pozawerbalne.

¹⁵ W 1936 r. na ten temat Obrębski pisał między innymi: „Swoi są ci, którzy umieją wziąć udział w grze stereotypowych zwrotów i konwencjonalnych formuł, którzy reagują na słowa rozmówcy według zwyczajowego kodeksu komentarzy i ‘amieties’, posługują się tą samą techniką żartów, których język wreszcie, niezależnie od różnic lokalnych, jest eufoniczny – to znaczy brzmiąco zgodnie z systemem właściwym rozmówcy, nie wywołujący śmiesznych asocjacji, nie nastrożający nieporozumień i zahamowań w reakcji słuchacza. Cudzy są ci, którzy tych warunków nie spełniają” (Obrębski 1936a: 3).

¹⁶ Tak Górale Bukowińscy określają własną mowę.

o tyle, o ile istnieje ona w świadomości tych, co do niej należą, i tych, co należąc do innych grup podobnych, sami siebie z niej wyłączają” (Obrębski 1936b: 186-187).

Zatem współcześnie o grupie bukowińskiej w Brazylii mowy być nie może. Pozostały tylko nazwiska, a wśród nich: Balakowie, Drozdkowie, Juraszkowie, Najdkowie, Pieczarkowie czy Strokowie¹⁷.

Podobną sytuację stwierdzamy w przypadku bukowińskich Niemców. W relacji zajmującego się tą problematyką badacza z Uniwersytetu w Mafrze, który najpierw opowiadał o Polakach, by przejść do Niemców, znajdujemy tego potwierdzenie:

Polaków sprowadzono w to miejsce, bo są pracowici i dużo nie gadają. Tu była droga, którą jeździli wozami, a napadali na nich Indianie. Dlatego dali Polakom strzelby, żeby strzelali do tych Indian i strzegli tej grupy. A papież nawoływał Polaków, by tu przyszli, gdzie góry są w chmurach... [...] Niemcy też nie wiedzieli, że są z Bukowiny. Mówili, że są z Niemiec i tyle. Dopiero profesor Celestino z Kurytyby im powiedział, że są z Bukowiny (z Pojany Mikuli) i ‘duch bukowiński się w nich narodził’. Oni mają wielki fest na Mikołaja (mężczyzna, lat 50, Mafra).

Bukowińczycy w Brazylii stanowią zatem przykład grupy, która – w wyniku migracji i znalezienia się w odmiennych w stosunku do miejsca wyjścia warunkach – w bardzo szerokim zakresie uległa gruntownym przemianom kulturowym i językowym. Znamienne są także w tym przypadku odnotowane zmiany w społecznej pamięci, odpowiedniki których nietrudno znaleźć w innych przestrzeniach społeczno-kulturowych.

Same badania wśród mieszkających na wsi południowobrazylijskiej Polonusów nie należały do łatwych. Zdecydowały o tym między innymi cechy tego środowiska¹⁸ oraz trudności natury językowej. Omówiona tu przestrzeń społeczno-kulturowa, specyficzna polonijna enklawa, godna jest z wielu względów poświęcenia jej szerszej, głębszej uwagi¹⁹. Warto więc będzie do tej miejscowości powrócić.

¹⁷ Wśród nazwisk pionierów zakładających Lucenę znalazłem tylko bukowińskie nazwiska Pieczarka i Juraszek (prawdopodobnie pochodzących z Pojany Mikuli). Mogłoby to świadczyć, że pozostałe rodziny dotarły do Brazylii nieco później.

¹⁸ Oprócz zasygnalizowanych wyżej faktów, warto zauważyć, iż między tamtejszymi wsiami znajdują się, obok pól zbożowych, wielkie plantacje tytoniu i soi. Stosowane przy ich uprawie pestycydy pomagają w uzyskiwaniu coraz większych plonów, ale przyczyniają się również do rozprzestrzeniania rozmaitych chorób. W każdym razie, żyjący tam Polonusi licznie swoje schorzenia kładą na karb stosowania tych właśnie środków chemicznych.

¹⁹ Moje badania w 2019 r. zmierzały już w kierunku przygotowania monografii wsi Alto Paraguaçu, jako największego wiejskiego skupiska polonijnego w Brazylii. Więcej informacji na temat jego oblicza kulturowego można między innymi znaleźć w moim artykule zamieszczonym

BIBLIOGRAFIA

- Drozdowska-Broering, I. (2016). Po „gorączce brazylijskiej”. Pamiętniki emigrantów z pierwszych dekad masowego osadnictwa na południu Brazylii. W: H. Czachowski, V. Wróblewska (red.), *Kultura wsi w egodokumentach*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Głuchowski, K. (1927). *Materjały do problemu osadnictwa polskiego w Brazylii*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Naukowego do Badań Emigracji i Kolonizacji.
- Gotkiewicz, M. (1948). Ślązacy wrócili z Bukowiny i Bośni na Dolny Śląsk. *Ziemia*, 39.
- Gotkiewicz, M. (1970). Zamknięte kolisko. *Zeszyty Raciborskie „Strzecha”*, 2.
- Jadwiszczak, G., Oliveira Souza, C. de, Zwierewicz, M. (red.) (2009). *Da ‘Polska’ à terra promettida. O legado polonês em Santa Catarina e um tributo à comunidade do Chapadão/Orleans*. Florianópolis: Editora Insular.
- Kłosek, E. (2005). *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Kłosek, E. (2018). W cieniu araukarii Polonusi nie znają miejsca swego pochodzenia. Kilka szkiców z życia Polonii w brazylijskich stanach Santa Catarina i Paraná. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 27.
- Kula, M. (1981). *Polonia brazylijska*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kula, M. (red.) (1983). *Dzieje Polonii w Ameryce Łacińskiej. Zbiór studiów*. Wrocław: Ossolineum.
- Kula, M. (red.) (2012). *Listy emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych 1890-1891*. Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Malczewski, Z. (2010). *Polonii brazylijskiej obraz własny. Zapiski emigranta (2007-2010)*. Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Mrówczyński, B. (1965). *Osada nad srebrnym potokiem*. Katowice: „Śląsk”.
- Obrębski, J. (1936a). Problem etniczny Polesia. *Sprawy Narodowościowe*, 10, 1-2.
- Obrębski, J. (1936b). Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie. *Przeгляд Socjologiczny*, 4, 1-2.
- Palczyński, T. (2004). *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodotwórczym. Wprowadzenie do badań latynoamerykańskich przemian społecznych*. Kraków: Universitas.
- Paradowska, M. (1984). *Podróżnicy i emigranci. Szkice z dziejów polskiego wychodźstwa w Ameryce Południowej*. Warszawa: Interpress.
- Pindel, T. (2018). *Za horyzont. Polaków latynoamerykańskie przygody*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Pitoń, J. (1973). U źródeł emigracji polskiej w Brazylii. *Kalendarz Ludu*.

w *Zeszytach Etnologii Wrocławskiej* (Kłosek 2018). Niektóre zagadnienia w nim zawarte wykorzystano również w powyższym artykule.

- Plax, M. (1972). On Studying Ethnicity. *The Public Opinion Quarterly*, 36, 1.
- Rodycz, W.C. (red.) (2002). *Colônia Lucena-Itaiópolis. Crônica Dos imigrantes poloneses*. Florianópolis-Itaiópolis: Braspol.
- Rodycz, W.C. (2011). *Os imigrantes poloneses da Colônia Lucena-Itaiópolis. Se um marreco Pisar no gelo Ele quebra*. Porto Alegre: Rodycz e Ordakowski.
- Turbański, S. (2005). *Murici. Terra nossa*. T. 2. 1978-2003. Curitiba: Gráfica Editora Amaro.
- Warchałowski, S. (2009). *I poleciał w świat daleki... Wspomnienia z Brazylii, Polski i Peru*. Warszawa: Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Wójcik, W. (1961). *Moje życie w Brazylii*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Wójcik, W. (1972). Polacy w Brazylii, Argentynie, Urugwaju w XIX i XX w. *Dzieje Najnowsze*, 2.

KONRAD GÓRNY, MIROSŁAW MARCZYK

Specyfika pogranicza polsko-ukraińskiego w regionie włodawskim

Gdy wykorzystuje się źródła historiograficzne do opisu społeczności typu lokalnego czy regionalnego, zawsze należy się liczyć z pewnymi generalizacjami, które sytuują je zazwyczaj jako część większej społeczności etnicznej czy narodowej, a ich historia jest o tyle interesująca, o ile wiąże się z ogólniejszymi procesami dziejowymi. Nie sposób jednak pominąć tego rodzaju wiedzy, która współcześnie znacząco wpływa na lokalną świadomość przeszłości obok tzw. samowiedzy historycznej wynikającej z miejscowych opowiadań, legend, mitów. Ponadto „wielka historia”, czy inaczej mówiąc historia współtworzona przez historyków, jest bardzo często słabo znana i nieobecna w mentalności ludzi, których dotyczy. Różni się ona od tego, co wiele lat temu J.S. Bystron nazywał „wiedzą historyczną ludu”, czyli wiedzą o przeszłości uchwytej pamięcią, w której mieszały się wydarzenia rzeczywiste, legendarne i mitologiczne. Jednak wiele faktów z tej tzw. wielkiej historii odcisnęło swe piętno w życiu uwikłanych w nią ludzi i współcześnie wpływa na kształtowanie kulturowego obrazu miejsca, które chcielibyśmy opisać. Miejscem tym jest Włodawa, będąca od wielu wieków miastem trzech grup narodowościowych: polskiej, ruskiej i żydowskiej. Już w połowie XVIII wieku dzieliła się na dwa wyraźne sektory zajmowane przez chrześcijan i Żydów, przy czym ci ostatni zajmowali przede wszystkim centrum miasta, trudniąc się głównie handlem i obsługą transportu towarów, w przeciwieństwie do ludności chrześcijańskiej, której

domeną było głównie rolnictwo. Osiemnastowieczna Włodawa to przede wszystkim miasto rzemieślniczo-handlowe¹.

Współcześnie Włodawę bardzo często określa się miastem trzech kultur: polskiej, żydowskiej i ukraińskiej oraz trzech wyznań: katolickiego, prawosławnego i mojżeszowego. Znajduje to jednak odzwierciedlenie jedynie w trzech świątyniach mieszczących się w centrum miasta. Włodawa miała w swej historii także okres, kiedy nazywana była stolicą polskiego różnowierstwa oraz intelektualną stolicą polskiego kalwinizmu. W 1640 roku stała się bowiem miejscem schronienia uchodźców czeskich, protestantów będących członkami Jednoty Czeskiej (braci czeskich). W owym czasie we Włodawie istniał także wraz ze szkołą zbór kalwiński. Ten epizod historyczny był bardzo istotny w dziejach miasta. Jak piszą historycy: miejsce Włodawy na mapie kulturalnej regionu w okresie staropolskim określało przede wszystkim tutejsze środowisko protestanckie. Sława, jaką to pograniczne miasto koronno-litewskie zyskało wówczas, była głównie jego zasługą².

Wraz z utratą przez Polskę niepodległości skończył się okres intensywnego i wielostronnego rozwoju miasta. Dotychczas jednolity i zamknięty w stałych granicach obszar Włodawy został podzielony kordonem granicznym oraz zmienił swą przynależność państwową: w latach 1795-1809 Włodawa należała do zaboru austriackiego, potem do roku 1813 znajdowała się w granicach Księstwa Warszawskiego, a następnie według postanowień kongresu wiedeńskiego znalazła się w obrębie terytorium imperium Romanowów, w którym pozostawała przez sto lat jako jedno z zachodnich miast pogranicznych³.

W latach dwudziestych XIX wieku miasto podzielone było na dwie części: polską i rosyjską. Skąpe dane źródłowe nie pozwalają na dokładniejsze opisanie ówczesnej struktury narodowościowej, a faktem dodatkowo zniekształcającym obraz struktury ludności w owym czasie jest utożsamianie podziału społeczeństwa Włodawy w sferze religijnej i narodowościowej. Za możliwe można by uznać identyfikowanie katolików z narodowością polską, prawosławnych z narodowością rosyjską, starozakonnych ze społecznością żydowską, ale już identyfikowanie grekokatolików jako Ukraińców jest obarczone błędem, gdyż po zlikwidowaniu przez carat Kościoła unickiego na tych obszarach charakterystyczne było zjawisko polonizowania się ludności unickiej (zwłaszcza miejskiej), objawiające się w przechodzeniu unitów na katolicyzm⁴.

¹ R. Szczygieł, *Włodawa w czasach przedrozbiorowych*, [w:] *Dzieje Włodawy*, red. E. Olszewski, R. Szczygieł, Lublin–Włodawa 1991, s. 49-50, 56.

² H. Gmiterek, *Włodawa w dziejach reformacji i kultury staropolskiej*, [w:] *Dzieje Włodawy...*, s. 69.

³ S. Wiśniewski, *W dobie powstań narodowych*, [w:] *Dzieje Włodawy...*, s. 76-77.

⁴ Tamże, s. 95.

Zróźnicowanie stosunków narodowościowo-wyznaniowych odpowiadało zróżnicowaniu ludności Włodawy pod względem społeczno-zawodowym. Charakterystycznym zjawiskiem było w tym wypadku upowszechniające się zjawisko równoczesnej pracy w dwóch specjalnościach, które prowadziło do skomplikowania wewnętrznej struktury zawodowej oraz do zróźnicowania się podziałów na profesje i nacje. Z tego powodu w połowie XIX wieku wyraźny przez długie lata podział profesji pomiędzy poszczególne narodowości (rolnictwo – ludność polska, rzemiosło i handel – ludność żydowska) stracił na aktualności. Natomiast elitę stanowili duchowni: rzymskokatolicy – paulini, grekokatolicy – paroch i diak oraz wyznania mojżeszowego⁵.

Historycy zgodnie podkreślają, że handel odgrywał najważniejszą rolę w życiu ekonomicznym mieszkańców Włodawy i jej najbliższych okolic. W dziewiętnastowiecznych przewodnikach krajoznawczych miasto kojarzono przede wszystkim z jarmarkami i targami, które były szansą na podniesienie prestiżu społecznego i gospodarczego oraz sytuowały Włodawę w wymianie towarowej o zasięgu ponadlokalnym. Duże powodzenie, jakim cieszyły się włodawskie jarmarki, wynikało przede wszystkim z położenia miasta nad Bugiem na granicy polsko-rosyjskiej, przez którą przechodził stary szlak wędrówki transportów bydła z Ukrainy na ziemie polskie określane „wielkim ukraińskim traktem wołowym”. Włodawskie jarmarki od lat sześćdziesiątych XIX wieku odbywały się trzy razy w roku, a czas ich ustalano według kalendarza ruskiego: na św. Jana Chrzciciela (24 VI/6 VII), na Usplenie (15/27 VIII) oraz na Pokrow (1/13 X). Największy, jesienny jarmark trwał około tygodnia, a głównym towarem było zawsze bydło rogate, konie, futra, skóry, mydło, ryby i kawior z Rosji oraz krajowe płody rolne i owoce z Ukrainy. W drugiej połowie XIX wieku Włodawa stała się największym i najbardziej ruchliwym przejściem dla transportów bydła rosyjskiego na tereny Królestwa, co przyczyniło się do podniesienia rangi miasta jako stacji transportowo-ekspedycyjnej oraz ośrodka handlowego⁶. Odwrotnie przedstawiała się sytuacja uprzemysłowienia miasta, które praktycznie nie posiadało zakładów przemysłowych, co z kolei miało wpływ na skupienie się całej działalności produkcyjno-usługowej w rękach rzemieślników. Na marginesie trzeba dodać, że wielu mieszczan posiadało gospodarstwa rolne, w których uprawiano głównie zboża. Ze względu na częste wylewy Bugu zatapiające pastwiska słabo rozwijała się hodowla, a rybołówstwo pomimo dobrych warunków było zaniedbywane, zajmowali się nim przede wszystkim Żydzi, którzy dzierżawili od dziedzica stawy, jeziora i zakola Bugu.

Na przełomie XIX i XX wieku strukturę narodowościową i wyznaniową można charakteryzować tylko w przybliżeniu ze względu na nieściskość danych urzędowych.

⁵ Tamże, s. 99.

⁶ Tamże, s. 99-107.

Wiadomo na przykład, że po kasacie Unii w 1875 roku i zniesieniu grecko-unickiej diecezji chełmskiej unitów zaczęto zmuszać do przyjęcia prawosławia i stąd znaczny odsetek ludności wyznania prawosławnego stanowili unicy uznawani oficjalnie przez władze carskie za prawosławnych. Działania takie spotkały się z oporem, czego efektem było z kolei masowe przechodzenie unitów na katolicyzm⁷.

W okresie międzywojennym atrakcyjnie położone, ale sennie i zacofane miasteczko określane jest jako wielka wieś z obszernym rynkiem. Jest to jednocześnie stolica największego powiatu w województwie lubelskim. Międzywojenną Włodawę zamieszkiwało około 9 tysięcy mieszkańców, wśród których większość stanowiła ludność wyznania mojżeszowego nadająca ton życiu miejskiemu. Żydzi dominowali w życiu gospodarczym, chociaż większość z nich stanowili biedni kupcy i rzemieślnicy. Ludność chrześcijańska, stanowiąca ok. 30% mieszkańców miasta, to przede wszystkim mieszczenie-rolnicy, mieszczenie trudniący się handlem oraz niewielka liczba inteligencji, na przykład urzędnicy i wojskowi⁸.

Według danych statystycznych pochodzących z tamtego okresu struktura wyznaniowa ludności Włodawy nie pokrywała się ze strukturą narodowościową. Widoczne to jest w przypadku określenia swojej narodowości jako polskiej przez część ludności wyznania mojżeszowego oraz prawosławnego, a także przez większość mieszkańców miasta reprezentujących pozostałe wyznania (grekokatolicy, protestanci). Na terenie miasta prowadziły działalność trzy kościoły wyznań chrześcijańskich: rzymskokatolickiego, prawosławnego i ewangelicko-augsburskiego oraz żydowska gmina wyznaniowa. Włodawa była przede wszystkim miastem rzemieślniczym i handlowym stanowiącym centrum gospodarcze, administracyjne, kulturalne i oświatowe dla wsi wchodzących w skład powiatu.

Po II wojnie światowej liczba mieszkańców miasta zmniejszyła się o ponad połowę (z 9300 osób w 1939 roku do 4300 w roku 1944). Było to efektem eksterminacji ludności żydowskiej w obozie koncentracyjnym zorganizowanym w Sobiborze. W wyniku przesunięcia granicy Włodawa stała się peryferyjnym miasteczkiem powiatowym położonym na skraju dużego województwa lubelskiego. Przez kilka lat po wojnie obszar ten objęty był akcją przesiedleńczą ludności ukraińskiej, osiedleńczą ludności polskiej oraz repatriacyjną polskiej ludności z pobliskich obszarów zabużańskich. Te przemieszczenia ludności oraz walki im towarzyszące, trwające niemal do początku roku 1950, spowodowały dezorganizację społeczną i gospodarczą na obszarze całego powiatu. Włodawa z miasta wielonarodowościowego przekształciła się w miasto jednolite

⁷ A. Wójcik, *Dzieje miasta w latach 1867-1918*, [w:] *Dzieje Włodawy...*, s. 190, 192.

⁸ Tamże, s. 206, 209-210.

narodowościowo – typowo polskie, a mniejszości reprezentowane były w nim przez pojedyncze osoby bądź nieliczne rodziny. Problemy związane z podziałem majątków dawnych właścicieli ziemskich oraz kwestie zagospodarowania ziem pozostałych po wysiedlonych Ukraińcach i wymordowanych Żydach miały dezorganizujący wpływ na funkcjonowanie powiatu i miasta jako ośrodka administracyjnego, gospodarczego i kulturalnego. W praktyce dopiero od początku lat siedemdziesiątych Włodawa weszła w okres rozwoju gospodarczego i demograficznego, zaczął się wówczas także kształtować układ przestrzenny odpowiadający współczesnemu obrazowi miasta.

W wyniku zmian narodowościowych przekształceniu uległa również struktura wyznaniowa. Eksterminacja ludności żydowskiej doprowadziła do upadku gminy żydowskiej i wyznania mojżeszowego, a przesiedlenia ludności ukraińskiej do zaniku prawosławia w mieście, a zwłaszcza we wsiach powiatu, gdzie przed wojną znaczna część ludności należała do tego wyznania. Dodatkowo, w następstwie partyjno-państwowej polityki ateizacji i laicyzacji i towarzyszących jej represji, zamknięto cerkiew prawosławną i ograniczono swobodę działania Kościoła katolickiego. Włodawska parafia prawosławna (do 1874 roku greckokatolicka) wznowiła działalność dopiero na przełomie 1956 i 1957 roku; skupiała ok. stu rodzin, z czego ok. 20% stanowiły rodziny mieszane (jedno z małżonków wyznawało prawosławie). Wśród 5 tysięcy wyznawców prawosławia zamieszkujących na ziemi chełmskiej stanowili więc niewielką część. Obecnie prawosławie to przede wszystkim doktryna religijna i wschodni obrządek religijny, nie wiąże się jak w przeszłości z przynależnością narodową, chociaż większość jego wyznawców jest pochodzenia ukraińskiego⁹.

Podczas prowadzonych przez nas badań terenowych zgromadziliśmy pokaźny zbiór relacji, opowiadań traktujących o tych historycznych wydarzeniach. Z teorii folklorystycznych wiemy, że takie relacje pełnią istotne funkcje społeczne, że wraz z upływem czasu upowszechniają się i przekształcają w teksty, które odbieramy jako przejaw społecznej świadomości. Stanowią one fragment określonej wizji wspólnej przeszłości, samowiedzy historycznej, ale zarazem kształtują je choćby poprzez mityzację wydarzeń, w których bądź to narratorzy uczestniczyli, bądź znają je tylko z opowieści innych osób. Rzeczywistość znajduje w ten sposób wyjaśnienie w stereotypowych, zbiorowych wyobrażeniach na temat przeszłości. Wszystkim wydarzeniom, z jakichś powodów uznanym za ważne, nadaje się walor „naszej, miejscowej, tutejszej historii”. Opowiadania na ich temat znamionuje również, co bardzo istotne i charakterystyczne, osobisty do nich stosunek. Ten jednak stoi zazwyczaj w zgodzie z ogólnie przyjętym wyobrażeniem. Opowiadane treści waloryzują to, co było, i to, co jest, nadając w ten

⁹ E. Olszewski, B. Połuszańczyk, *Dzieje Włodawy od 1950 do 1984 roku*, [w:] *Dzieje Włodawy...*, s. 287.

sposób konkretne znaczenie takim kategoriom jak czas, przestrzeń, My, Oni, itp. Nie jest zatem istotne, czy i na ile przekazywane treści są zgodne z prawdą historyczną. Poszukiwanie jej w takich opowiadaniach i relacjach jest bezcelowe. Pełnią one inną funkcję, są wyrazem niezbędnej dla społeczności więzi przeszłości z przyszłością, uzasadnieniem bycia tu i teraz, funkcjonowania takich, a nie innych poglądów. Składają się zatem na miejscowy obraz świata. Ich współczesne znaczenie może być i jest podważane, reinterpretowane przez kolejne pokolenia.

Etnolog traktuje folklor jako jedno z podstawowych źródeł penetracji naukowej, z pewną nieufnością traktując źródła historyczne, które najczęściej są niewystarczające do opisu wielu obszarów rzeczywistości kulturowej. Teksty folkloru, konkretne opowieści i relacje konstytuują czas, modelują przestrzeń, mogą być traktowane jako przejawy mentalności i świadomości społecznej. Ich nosiciele wiążą Włodawę z przestrzenią Kresów Wschodnich, historię swego miasta pojmując jako gród graniczny od wieków stojący na straży Rzeczypospolitej, jedno z ostatnich miejsc na wschodzie, gdzie istnieje „kultura”, dalej bowiem, za Bugiem, nie ma już nic. W tym sensie opowieści te nie tyle mówią o przeszłości, ile tłumaczą terażniejszość, terażniejszość szeroko pojętą, również tę związaną z aktualnym stanem wielu aspektów codziennego życia.

Inne tego rodzaju relacje znajdują swe częściowe odzwierciedlenie w historiografii, czy też raczej oparte są na autentycznych wydarzeniach. Potwierdzać to może tezę o funkcjonowaniu zarówno historii, jak i mitu jako równoprawnych sposobów opowiadania o przeszłości, czy też, jak pisze Kirsten Hastrup¹⁰, ich równości w tzw. sztuce pamięci. Etnologowie już dawno dostrzegli rozbieżność w doświadczeniu i postrzeganiu wydarzeń historycznych pomiędzy historykami, starającymi się historię zobiektywizować, a przedstawicielami społeczności, której ona dotyczy. Wynika z tego, zauważony przez Czesława Robotyckiego¹¹ w trakcie badań społeczności lokalnej Wojnicza, problem relacji pomiędzy historią i tradycją w odczuciu potocznym, która na poziomie regionalnym przybiera postać amalgamatu kreowanego przez kulturowe reguły rozumienia, wnioskowania i interpretacji.

Wydarzeniem, w którym osobiste przeżycia splotły się z mitycznym pojmowaniem przeszłości, była II wojna światowa. Lokalna pamięć o tym kataklizmie, zdarzeniach z nim związanych, do dziś wspominana jest przez starsze pokolenie. Wypowiedzi na ten temat wzbudzają duże emocje, jest ich bardzo wiele i charakteryzuje je osobisty

¹⁰ K. Hastrup, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1997, nr 1/2, s. 22-27.

¹¹ Cz. Robotycki, *Jak opisać społeczność lokalną – przykład Wojnicza*, [w:] *Wobec kultury. Problemy antropologa*, red. G.E. Karpińska, Łódź 1996, s. 82, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 35.

stosunek do opowiadanych i zasłyszanych historii. Można zauważyć, że wojna wyraźnie oddziela mityczną przeszłość od współczesności, a obecna rzeczywistość bierze swój początek właśnie w owym czasie. Tam znajduje swe źródło nowy porządek społeczny, na skutek tamtych wydarzeń dokonano się przewartościowanie wielu aspektów życia, w tym zwłaszcza stosunku do innych nacji i religii. Z opowiadań wojennych wynika wyraźnie, że od czasu wojny zmieniają się, zgodnie dotychczas, stosunki pomiędzy ludnością polską, ukraińską i żydowską. Restrykcyjne działania niemieckie, wojna partyzancka, której sprzyjały okoliczne tereny leśne, odcisnęły wyraźne piętno na wspomnieniach i opiniach miejscowej ludności. Szereg opowiadań w sposób szczegółowy relacjonuje brutalne postępowanie Niemców wobec mieszkańców wsi. Innego rodzaju wspomnienia przesłoniły wkrótce ten obraz. Z jednej strony bliskość obozu koncentracyjnego w Sobiborze i dyskryminacja Żydów na skalę dotychczas nieznaną przyćmiły cierpienia doznawane przez miejscową społeczność. Z drugiej – zaskoczeniem było rodzenie się nacjonalizmu ukraińskiego, którego efekty wymierzone były w Polaków, a ściślej w katolików. Przedwojenne wzajemne relacje pomiędzy ludnością różnych wyznań nigdy nie były idealne. O ile jednak zawsze widoczne były różnice społeczne pomiędzy Żydami a mieszkańcami wsi, o tyle status społeczny Polaków i Ukraińców zawsze był podobny.

Wkrótce jednak wydarzenia związane z eksterminacją ludności żydowskiej zostały sprowadzone do roli drugorzędnej, na pierwszy plan natomiast wysunęły się te, które dotyczą stosunków pomiędzy Polakami i Ukraińcami. U podłoża konfliktów pomiędzy tymi dwoma narodowościami leżały niewątpliwie właśnie religijne, jakie miały tu miejsce w przeszłości, mówi o tym wiele przekazów. Nie jest istotna ich wiarygodność historyczna. Są one przywoływane na uzasadnienie kolejnych zdarzeń. Wzajemna niechęć obu społeczności sprowadzona została przede wszystkim do różnic religijnych, po latach zgodnego współżycia odrodziła się przed II wojną światową i w jej trakcie. Zanotowane przez nas treści folkloru są bezpośrednią konsekwencją tych wydarzeń. Relacje te zgodne są z utrwalonymi po obu stronach (polskiej i ukraińskiej) stereotypami, u których podłoża leżała przede wszystkim powszechna chęć odwetu i zemsty: Polaków – za masowe mordy na polskiej ludności cywilnej, Ukraińców – za masowe mordy ludności ukraińskiej. Działo się tak pomimo odwiecznych więzów łączących te dwa narody.

Lata powojenne postawiły przed mieszkańcami trudny problem, jakim było zerknięcie się z nowym i nieznanym systemem społeczno-politycznym. Okazało się, że okres II wojny światowej nie był tylko „przerwą” w normalności, swoistym „światem na opak”, lecz końcem pewnej epoki, sposobu życia, dobrze ugruntowanych wartości i autorytetów. Opisywana w wielu przekazach niedaleka przeszłość i pamięć o niej mają podstawowe (ale niekoniecznie jedyne) znaczenie dla poczucia i uświadomienia

sobie wspólnych losów i możliwości wspólnego ich kształtowania. Istnienie własnej historii decyduje o powstaniu i funkcjonowaniu wewnętrznej więzi w społeczności lokalnej i regionalnej. Przeszłość bowiem, chociaż podlega nieustannej weryfikacji, daje możliwość porównań ze współczesnością. Wyłaniające się z owych odniesień idee i wartości usensowniają teraźniejszość, odpowiadają na kluczowe pytania o znaczenie tego, co obecne, ale też mają znaczenie dla projektowanej przyszłości. Tożsamość, jak pisze Hastrup,

obejmuje dwoistą jakość u ludzi: są oni określani przez społeczną przestrzeń świata, w którym żyją, będąc jednocześnie świadomością tę przestrzeń definiującą. Jako definiowani, ludzie stają się przedmiotem kolektywnej pamięci i zestawu konwencji przedstawiania, które uobecniają ich wspólną przeszłość jako daną. Jako definiujący, ludzie są podmiotami w procesie stałego przekształcania przeszłości, włączając w to selekcję przez zapominanie¹².

Owa tożsamość może być stwarzana na przykład przez historyków, ale rezultat wcale nie musi być zgodny z doświadczeniem.

Odstęp pomiędzy definiującym i definiowanym tworzy paradoks tożsamości i jest to właściwość kultur, których pamięć utrzymywana jest w formie pisanej. Konsekwencją paradoksu tożsamości w odniesieniu do pamięci jest tendencja do masowej amnezji wśród ludzi, których historia wyobcowała z rdzenia zbiorowej tożsamości¹³.

Rzecz dotyczy znacznej części populacji mieszkańców Włodawy i okolic, którzy raz utraciwszy tożsamość po przeniesieniu się na obecne tereny z obszarów położonych na wschód od rzeki Bug, z trudem budowali ją po II wojnie światowej w nowym otoczeniu. Tymczasem rozkład systemu komunistycznego połączony z rozpadem lokalnych więzi społecznych, powszechną biedą, konsumpcyjnym modelem życia sprawił, że ludziom znajdującym się poza zwarcie napisaną historią tych, którzy ją tworzą, pozostał jej krach i powrót do mitu. Popadają oni w alegoryczne asocjacje pomiędzy „dawnymi czasami” i dniem dzisiejszym. Przeszłość i teraźniejszość są porównywane i przeciwstawiane, lecz nie łączy ich, jak w przypadku historii, uporządkowana kolejność.

Można pokusić się o stwierdzenie, że tego rodzaju poglądy, mimo oficjalnie głoszonych frazesów decydentów PRL o przyjaźni pomiędzy socjalistycznymi narodami,

¹² K. Hastrup, dz. cyt., s. 25-26.

¹³ Tamże, s. 26.

przetwały bez większych zmian do końca ubiegłego wieku. Dlaczego? Otóż podstawową przyczyną było to, że przez pięćdziesiąt lat granica na Bugu stanowiła silnie sformalizowaną i bardzo słabo przenikalną barierę. Tymczasem jednak Polska od kilkunastu lat przechodzi zmianę systemu ustrojowego, a pomarańczowa rewolucja skierowała również Ukrainę na tę drogę. Proces przemian opisywany przez metaforę transformacji ma być, według badaczy, specyficznym rodzajem zmiany społecznej. Obejmować ma swym oddziaływaniem wszystkie aspekty systemu społecznego, a więc także stosunki pomiędzy narodowościami. Tymczasem przeobrażeniom w Europie Środkowo-Wschodniej towarzyszą procesy społeczne, ekonomiczne, kulturowe i demograficzne, z którymi mamy do czynienia nie tylko w obrębie narodów, albowiem w coraz większym stopniu przekraczają one tradycyjnie rozumiane granice narodowe i państwowe, często identyfikowane dodatkowo z granicami odrębnych kultur¹⁴. Znaczący to, że procesy te są niezależne od konkretnych terytoriów narodowych i odbywają się w przestrzeni ponadlokalnej, w przeciwieństwie do dotychczasowych procesów kulturowych, które odnosiły się zazwyczaj do jakiegoś kontekstu narodowego. Może to jednak wywoływać przeciwstawne reakcje, takie jak na przykład promocja kultur lokalnych. Nie można wszak budować niczego nowego bez odwołania się, w jakiś sposób, do stanu poprzedniego, chociażby ze względu na niezaprzeczalny fakt istnienia zwyczajów czy przyzwyczajęń funkcjonujących w świadomości społecznej ludzi, których owe zmiany dotyczą. W przeciwieństwie do programowego zaprowadzania radykalnych zmian politycznych, zaobserwować można ciągłość i kontynuację historyczną w kulturze i strukturze społecznej. Tradycja wcale nie musi być sprzeczna z nowoczesnością, często natomiast bywa jej „kołem zamachowym”¹⁵. W ten sposób współdeterminuje ona przemiany społeczno-kulturowe, a nowoczesność pojawia się jako pewna szczególna kultura z jej własnymi tradycjami.

Tego typu tendencje związane z uniformizacją kulturową doprowadziły więc w pewnym stopniu do powrotu regionalizmu i odradzania się idei „małych ojczyzn”. Jak pisze Zygmunt Bauman¹⁶, postępującej globalizacji towarzyszy dziś częste zamykanie się licznych społeczności w sferze lokalności, zamykanie się wobec wydarzeń i procesów, które zachodzą „ponad ich głowami”, zjawisko to określił mianem „glokalizmu” będącego nowym wyrazem stratyfikacji społecznej. Odradzanie się takich idei, czy wręcz odzyskiwanie różnorodnych lokalnych tradycji, obyczajów i folkloru, jest

¹⁴ Por. W.J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 158.

¹⁵ M. Buchowski, *Słowo wstępne. Antropologia a zmiana systemowa*, [w:] *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. tenże, Międzychód 1996, s. 1-2.

¹⁶ Z. Bauman, *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*, „*Studia Socjologiczne*” 1997, nr 3(146), s. 53-69.

przede wszystkim zasługą ruchów regionalnych zrzeszających ideologów i działaczy kulturalnych¹⁷.

Na terenie powiatu włodawskiego istnieje kilka instytucji prowadzących działania mieszczące się w kategoriach, które można określić mianem kreacji świadomości lokalnej, czyli próby ukształtowania pewnej wspólnoty myślenia o własnym regionie i w efekcie stworzenia obrazu związanego z ideą „małej ojczyzny”. Jest to przede wszystkim Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Włodawskiej oraz krąg osób związanych z Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego i Włodawskim Domem Kultury. Trzy ważne osiągnięcia tych instytucji, które mogą kreować świadomość własnej odrębności mieszkańców miasta i powiatu włodawskiego, to: (1) historyczna monografia Włoda- wy, (2) zeszyty Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego, na łamach których publikowane są opracowania źródeł archeologicznych, etnograficznych i historycznych, (3) Festiwal Trzech Kultur, którego ideą jest przywrócenie pamięci o historycznym położeniu miasta na pograniczu trzech kultur: polskiej, ukraińskiej i żydowskiej oraz na styku trzech systemów religijnych: katolicyzmu, prawosławia i judaizmu. Te i inne pomniejsze działania kulturalne kreują „oficjalną” stronę społecznych więzi, kształtują wiedzę o regionie i z pewnością przyczyniają się do poczucia i przeżywania wspólnej historii na poziomie społeczności lokalnej. O tym, jak się ma tak „zdobywana” wiedza do wiedzy potocznej, czy też sfolkloryzowanej wersji własnej historii, tutaj w odniesieniu do stosunków polsko-ukraińskich już pisaliśmy¹⁸.

Ideowe hasło „małych ojczyzn”, które scalać ma dzisiaj wspólnoty lokalne, odradzające się regiony i restytuujące się mniejszości etniczne, pojawiło się jako projekt społeczny, między innymi w postaci koncepcji obszarów transgranicznych, nazwanych euroregionami. Koncepcje te są ściśle związane z nową formułą regionalizacji. W dużej mierze polegają na próbach odbudowywania starych (sprzed II wojny światowej) więzi gospodarczych i kulturowych, lecz nie sprowadzają się wyłącznie do nich. Powstawanie euroregionów ma być wyrazem współczesnych procesów regionalizacyjnych, które mogą w ten sposób wykorzystywać potencjał tkwiący w obszarach transgranicznych. Panuje przekonanie, że postulowane procesy integracyjne powinny przebiegać na poziomie mezostrukturalnym, a według niektórych badaczy tworzące się w taki sposób regiony (euroregiony) powinny stać się podstawową strukturą przyszłej Europy. Uważa się też, że zaistnienie ich może być potencjalnym czynnikiem łagodzenia napięć

¹⁷ S. Bednarek, *Tożsamość regionalna w Polsce a przemiany współczesnej kultury*, [w:] *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, red. A. Paluch, Wrocław 1999, s. 94.

¹⁸ K. Górny, M. Marczyk, *Na Bugu we Włodawie... Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością*, Włodawa 2003.

etnicznych i roszczeń terytorialnych, dając szansę zachowywania równorzędnego partnerstwa¹⁹.

W Polsce tzw. euroregionalizacja przebiegała inaczej na poszczególnych pograniczach, początkowo widoczna była zwłaszcza na pograniczu zachodnim, dziś inicjatywy finansowane z funduszy Unii Europejskiej zaczynają docierać do wschodnich granic, czyli m.in. do interesującego nas regionu. Od września 1995 roku powiat włodawski znalazł się w granicach obejmujących euroregion Bug, który swym zasięgiem terytorialnym obejmuje tereny przygraniczne Polski, Ukrainy i Białorusi. Jest to zatem jeden z największych obszarów potencjalnej współpracy transgranicznej w Europie. Pomimo stawiania sobie wielu szczytnych celów, jakie ma spełniać ten euroregion – poprawa warunków życia jego mieszkańców, wspieranie rozwoju społeczno-ekonomicznego, ochrona walorów środowiska przyrodniczego, wykorzystanie wspólnego dziedzictwa kulturowego i wspólnego działania na rzecz budowy porozumienia między narodami itp. – podejmowane przezeń inicjatywy w odczuciu mieszkańców powiatu włodawskiego nie gwarantują zrealizowania wspomnianych inicjatyw, aczkolwiek trzeba jasno powiedzieć, że działania władz z roku na rok coraz bardziej sprzyjają kontaktom polsko-ukraińskim. To względy polityczne decydują, że euroregion Bug pozostaje na razie w sferze niezrealizowanych projektów, lecz nie wyklucza to zachodzących na jego obszarze szybkich przemian społeczno-kulturowych. Pomimo braku świadomości przynależności do niego mieszkańcy Włodawy i okolic zdają sobie sprawę z tego, że przygraniczne położenie ich regionu może przynosić im znaczne korzyści. Jednak dla lokalnej społeczności charakterystyczny jest pewien dualizm w sposobie odbioru współczesnych przeobrażeń zachodzących na obszarze wschodniego pogranicza. Przebiega on pomiędzy pozytywnym potraktowaniem szans, jakie daje sąsiedztwo z Ukrainą i Białorusią, a negatywnym odbiorem wszystkich możliwych niekorzystnych zjawisk, jakie wiążą się z tym sąsiedztwem, czyli otwarciem na wschód. Z jednej strony lokalny, mały biznes łączy wielkie nadzieje z budową przejścia granicznego we Włodawie, upatrując w tym szybkich zysków, które mogłyby płynąć przede wszystkim z handlu i turystyki. Z drugiej strony duża część miejscowej ludności obawia się wzrostu przestępczości, konkurencji na rynku pracy oraz zanieczyszczenia środowiska naturalnego, które może towarzyszyć zbyt natężonemu ruchowi na planowanym przejściu. Jednak trudno sobie wyobrazić efektywne współdziałanie w ramach euroregionu bez dostatecznej liczby przejść granicznych i swobodnego przepływu ludności pomiędzy sąsiadującymi ze sobą państwami. Dla miejscowej społeczności jest to jednak kwestia

¹⁹ Z. Zagórski, *Strukturalne bariery transformacji i integracji a społeczeństwo Polski*, Wrocław 1996, s. 12, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1824.

zasadnicza, rozstrzygająca z jednej strony o poczuciu bezpieczeństwa w ramach wspólnoty lokalnej, a z drugiej strony o możliwościach rozwoju, planowania i dążenia do pewnego standardu europejskiego. Takim postawom z kolei towarzyszy ogólny lęk potencjalnych miejscowych przedsiębiorców przed konkurencją z zewnątrz, która mogłaby wyeliminować lokalny kapitał. Wiele problemów wynikających z transgranicznego położenia Włodawy i powiatu włodawskiego ma swe analogie na innych pograniczach polskich, lecz posiada także swoją „wschodnią” specyfikę.

Idea euroregionu Bug odwołuje się między innymi do historycznych związków narodowości zamieszkujących do niedawna wspólny obszar państwowy. Przez długi czas poprzedzający wybuch II wojny światowej rzeka Bug nie była rzeką graniczną w sensie przebiegania na jej linii granicy państwowej. Całe terytorium nadbużańskie było natomiast osią szerokiego pasa pogranicza etnicznego, religijnego i kulturowego. Terytorium po obu brzegach rzeki zamieszkiwała ludność polska, żydowska, ukraińska, białoruska, a także niewielki odsetek ludności tatarskiej i ormiańskiej. Dopiero w wieku XX, wraz z rozwojem ruchów narodowych, rozpoczął się okres konfliktów wybuchających na tle przynależności państwowej niejednorodnych narodowo terenów nadbużańskich. Powojenne przesiedlenia, akcja „Wisła”, repatriacja ludności polskiej i ukraińskiej nie doprowadziły jednak do całkowitego zerwania istniejących na tym obszarze od lat więzi rodzinnych. Nie do końca został również zniszczony krajobraz kulturowy po obu stronach granicy, na który składają się między innymi współwystępujące obok siebie kościoły, cerkwie i synagogi, czy też cmentarze i dawne, regionalne nazewnictwo. Podstawą odbudowywanych więzi społecznych, w ramach nowo powstającego euroregionu, mogą być więc rodzinne powiązania ludności, która do niedawna zamieszkiwała na jednym obszarze państwowym.

Tymczasem proces przełamywania barier pomiędzy Ukraińcami i Polakami oraz licznie odwiedzającymi Włodawę i Sobibór Żydami, a zatem cerkwią, katolikami i wyznawcami judaizmu, w odniesieniu do regionu włodawskiego spoczywa głównie na miejscowych działaczach kulturalnych, promujących nowe systemy edukacyjne, nowe regionalne formy współpracy transgranicznej na bardzo różnych płaszczyznach. Od tych sformalizowanych jak euroregion Bug czy Międzynarodowy Rezerwat Biosfery „Polesie Zachodnie”, przez przedsięwzięcia o charakterze festiwalowym, po mniej oficjalne spotkania młodzieży i regionalną wymianę kulturalną.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Glokalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*, „*Studia Socjologiczne*” 1997, nr 3(146).
- Bednarek S., *Tożsamość regionalna w Polsce a przemiany współczesnej kultury*, [w:] *Transformacja, ponowoczesność wokół nas i w nas*, red. A. Paluch, Wrocław 1999.
- Buchowski M., *Słowo wstępne. Antropologia a zmiana systemowa*, [w:] *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, red. M. Buchowski, Międzychód 1996, *Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN*, nr 7.
- Burszta W.J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Gmiterek H., *Włodawa w dziejach reformacji i kultury staropolskiej*, [w:] *Dzieje Włodawy*, red. E. Olszewski, R. Szczygieł, Lublin–Włodawa 1991.
- Górny K., Marczyk M., *Na Bugu we Włodawie... Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością*, Włodawa 2003.
- Hastrup K., *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „*Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*” 1997, nr 1/2.
- Olszewski E., Połuszańczyk B., *Dzieje Włodawy od 1950 do 1984 roku*, [w:] *Dzieje Włodawy*, red. E. Olszewski, R. Szczygieł, Lublin–Włodawa 1991.
- Robotycki Cz., *Jak opisać społeczność lokalną – przykład Wojnicza*, [w:] *Wobec kultury. Problemy antropologa*, red. G.E. Karpińska, Łódź 1996, *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 35.
- Szczygieł R., *Włodawa w czasach przedrozbiorowych*, [w:] *Dzieje Włodawy*, red. E. Olszewski, R. Szczygieł, Lublin–Włodawa 1991.
- Wiśniewski S., *W dobie powstań narodowych*, [w:] *Dzieje Włodawy*, red. E. Olszewski, R. Szczygieł, Lublin–Włodawa 1991.
- Wójcik A., *Dzieje miasta w latach 1867-1918*, [w:] *Dzieje Włodawy*, red. E. Olszewski, R. Szczygieł, Lublin–Włodawa 1991.
- Zagórski Z., *Strukturalne bariery transformacji i integracji a społeczeństwo Polski*, Wrocław 1996, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 1824.

MONIKA BAER

Wytwarzanie Europy

Praktyki dyskursywne wokół praw LGBT w Polsce¹

WPROWADZENIE

Co najmniej od lat osiemdziesiątych XX wieku niestabilny, sfragmentaryzowany i relacyjny charakter kategorii tożsamościowych przywoływanych i w życiu codziennym, i w analizach z zakresu nauk społecznych i humanistycznych wydaje się oczywistością². Nie inaczej ma się kwestia z pojęciem Europy, która – jak słusznie zwracają uwagę Anika Keinz i Paweł Lewicki – „nie istnieje w jeden określony sposób”³, oraz jej pozornie oczywistym podziałem na Wschód i Zachód. W istocie wszystkie te kategorie są polisemicznymi konstrukcjami, a w związku z tym mogą przyjmować różne znaczenia w zależności od konkretnego kontekstu⁴.

¹ Skrót LGBT (lesbijki, geje, osoby biseksualne i trans*) jest tu traktowany jako termin-parasol odnoszący się do osób konstruowanych w dyskursach publicznych jako „mniejszości seksualne”. Skrót ten uznawany jest w różnych sytuacjach za zbyt szeroki lub zbyt wąski. Natomiast w tym przypadku ma wskazywać pewną dyskursywną wspólnotę, w imieniu której występują instytucje, organizacje i jednostki działające na rzecz równości osób nieheteronormatywnych.

² Więcej na ten temat zob. Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 249-281, *Cultura*.

³ A. Keinz, P. Lewicki, *Who Embodies Europe? Explorations into the Construction of European Bodies*, „Anthropological Journal of European Cultures” 2019, t. 28, nr 1, s. 6.

⁴ M. Buchowski, *Difficult Identities: Recreating Mental Map of Europe*, [w:] tegoż, *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective on Postsocialism*, Poznań 2001, s. 168. Więcej na ten temat

W niniejszym artykule przyglądam się historycznym procesom wytwarzania powyższych kategorii w nawiązaniu do postsocjalistycznych transformacji w Polsce po 1989 roku na przykładzie praktyk dyskursywnych wyłaniających się w kontekście praw LGBT. Praktyki te stały się bowiem w ciągu dwóch ostatnich dekad ważną przestrzenią negocjowania europejskości, w tym również europejskości Wschodu i Zachodu kontynentu, ze względu na wagę tej koncepcji w kształtowaniu polityk Unii Europejskiej. Tu szczególną uwagę poświęcam oddolnym dyskursom i praktykom, które pojawiły się we Wrocławiu w trakcie realizacji w latach 2016-2017 oraz 2020-2021 w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego dwóch zespołowych projektów badawczo-innowacyjnych współfinansowanych przez Dyрекcję Generalną ds. Sprawiedliwości i Konsumentów Komisji Europejskiej. Pierwszy z nich zatytułowany „Diversity” miał na celu przeciwdziałanie i zwalczanie homo- i transfobii w małych i średnich miastach Europy. Drugi – „LetsGoByTalking” – zajmował się działaniami mającymi chronić i bronić osoby, które stały się ofiarami przestępstw z nienawiści wobec LGBT, poprzez popularyzowanie narzędzi sprawiedliwości naprawczej⁵.

WYNAJDYWANIE EUROPY WSCHODNIEJ

Larry Wolff w książce *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment* pokazuje złożone procesy, dzięki którym w oświeceniowej Europie pojawiły się uzupełniające się wzajemnie koncepcje „Europy Zachodniej” i „Europy Wschodniej” – bliskie, ale pozostające wobec siebie w opozycji. Ujmując Europę Wschodnią jako swoisty intelektualny wynalazek oświecenia Europy Zachodniej, Wolff nie neguje faktu, że obydwie części kontynentu mają wymiar materialny, a podobieństwom między nimi towarzyszą też różnice zakorzenione jeszcze w czasach rzymskich. Jednak to właśnie w dobie oświecenia geograficzne regiony zostały poddane konceptualizacjom

zob. G. Delanty, *Formations of European Modernity: A Historical and Political Sociology of Europe*, London 2013.

⁵ Projekt „Diversity. Preventing and Combating Homo- and Transphobia in Small and Medium Cities across Europe” był współfinansowany w ramach EU Rights, Equality and Citizenship Programme, nr grantu JUST/2014/RRAC/AG/BEST/6693, i skupiał instytucje akademickie oraz pozaakademickie z Belgii, Grecji, Hiszpanii, Niemiec, Polski i Wielkiej Brytanii. Projekt „LetsGoByTalking. Protecting and Defending the Rights of Victims of Anti-LGBT Hate Crimes. Innovative Paths through Restorative Justice” był współfinansowany w ramach European Union’s Justice Programme, nr grantu JUST-JACC-AG-2019-875763, i skupiał instytucje akademickie oraz pozaakademickie z Belgii, Bułgarii, Hiszpanii, Niderlandów, Polski i Włoch.

łączącym fakty i fikcje, które przyniosły binarne opozycje naznaczone „kulturowymi znaczeniami ustrukturyzowanymi przez wzory podobieństwa i różnicy oraz domniemanie pierwszeństwa i hierarchii”⁶.

Niewątpliwie paraleli dla procesów wytwarzania różnicy w ramach Europy można szukać w toczących się równolegle debatach dotyczących Orientu i Okcydentu⁷. Pisząc o strategiach stosowanych przez podróżników i filozofów, Wolff podkreśla, że „wynajdywanie Europy Wschodniej” przybierało formę wkraczania i posiadania, które łączyło maestrię seksualną Casanovy z maestrią intelektualną skłaniającą Europę Wschodnią do poddania się ich spojrzeniu, by w ten sposób mogła stać się przedmiotem analiz oświeceniowych. Analizy te oczywiście często łączyły naukę i fantazję, czego przykładem był gatunek określany „polityczną geografiją”. Tu w dość dowolny sposób kreślono granice Europy, zwykle pozostawiając jej wschodnią część poza ówczesnym pojmowaniem „europejskości”. Geograficzna bliskość Europy Wschodniej czyniła ją też wdzięczną adresatką sztuki epistolarnej oświecenia – listów i rad udzielanych przez filozofów. Stawała się ona także przestrzenią eksperymentalną dla rozmaitych teorii społecznych i politycznych oraz przestrzenią badawczą dla rozwijających się nauk społecznych, w tym etnografii, antropologii, folklorystyki i studiów nad rasą. To wszystko umożliwiało Europie Zachodniej generowanie wiedzy i ustanawianie władzy nad Europą Wschodnią, którą konstruowano jako „Orient Europy”⁸. Jednak zdaniem Wolffa koncepcja Europy Wschodniej nigdy nie uzyskała tak jednoznacznego statusu „inności” jak kategoria Orientu. Stąd jawiła się od początku jako kategoria niestabilna – swoisty „problem” czy „paradoks” podlegający jednocześnie włączaniu i wykluczeniu⁹.

To ambiwalentne usytuowanie Europy Wschodniej względem Europy Zachodniej spowodowało, że jej oświeceniowe wyobrażenia dostarczyły pierwszych modeli globalnej dziś koncepcji niedorozwoju (*underdevelopment*). „Zacofanie” i „rozwój” przywoływano wówczas celem mediacji pomiędzy „barbarzyństwem” i „cywilizacją”. Ukute w dobie oświecenia sposoby myślenia o Europie Wschodniej kształtowały przez następne dwa stulecia dominujące w Europie Zachodniej przekonania na jej temat. Dzięki temu nie tylko znaturalizowały one zadekretowaną przez Winstona Churchilla

⁶ L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 5, 356-357.

⁷ E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005. Zob. też A. Margalit, I. Buruma, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2005.

⁸ Na temat podobnych procesów w kontekstach pozaeuropejskich zob. M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, *Cultura*.

⁹ L. Wolff, dz. cyt., s. 6-8, 358-360. Na temat specyficznego usytuowania w tym kontekście Bałkanów zob. M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, J. Dzierzgowski, Wołowiec 2014, *Sulina*.

w 1946 roku ideę żelaznej kurtyny jako dystynkcji pomiędzy „cywilizacją” a „barbarzyństwem”, „dobrem” a „złem”, ale też na wiele sposobów określiły relacje dyskursywne Europy Zachodniej i Wschodniej w okresie postzimnowojennym. Jak zauważa Wolff, pisma autorstwa Erasmusa czy Montaigne’a w swej wymowie nie różniły się znacząco od wypowiedzi eksperckich z początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku¹⁰. W istocie koncepcja „zacofanego Wschodu”, który musi doganiać „cywilizowany Zachód”, stała się zasadniczą przesłanką konceptualizowania tak zwanej transformacji ustrojowej w byłych socjalistycznych państwach wschodniej Europy, ale też punktem wyjścia oddolnych strategii oporu¹¹.

Niewątpliwie postsocjalistyczne procesy transformacyjne są jednym z istotnych współczesnych kontekstów generowania różnicy w Europie. Wiele racji ma Katherine Verdery, kreśląc relacje pomiędzy Wschodem a Zachodem po tym, gdy wydawało się, że to ten drugi „wygrał” zimną wojnę, w następujący sposób:

w licznych opowieściach na temat postsocjalizmu występują rycerze zachodniego know-how spieszący na ratunek pogrążonej w nieszczęściu Europie Wschodniej. [...] Scenariusz ratunkowy ma dwa popularne warianty: „terapii szokowej” lub „Wielkiego Wybuchu”. Pierwszy przyrównuje byłą blokadę socjalistyczną do osoby chorej psychicznie – socjalizm doprowadził ich do szaleństwa, a naszym zadaniem jest przywrócenie im zdrowia psychicznego. Drugi sugeruje (wzorem Fukuyamy), że historia zaczyna się dopiero teraz, że przed 1989 rokiem region był pozbawioną formy próżnią. Podczas gdy w przypadku „terapii szokowej” zachodni doradcy przedstawiani są jako lekarze, „Wielki Wybuch” stawia ich w pozycji Boga¹².

W konsekwencji tak zwaną transformację ustrojową postrzegano jako linearny, niejako teleologiczny w swej naturze proces: „przejsie z jednego punktu do drugiego: od totalitaryzmu do demokracji, od komunizmu do kapitalizmu, od Układu Warszawskiego do NATO, od Wschodu do Zachodu, od zła do dobra”¹³.

Powyższe sposoby myślenia nie kształtowały oczywiście jedynie głosów eksperckich w Europie Zachodniej, ale miały też swoich zwolenników i zwolenniczki w Europie

¹⁰ L. Wolff, dz. cyt., s. 1-4, 9-10.

¹¹ Więcej na ten temat zob. M. Buchowski, *Difficult Identities...*, s. 168-186.

¹² K. Verdery, *A Transition from Socialism to Feudalism? Thoughts on the Postsocialist State*, [w:] *też, What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton 1996, s. 204-205, *Princeton Studies in Culture/Power/History*.

¹³ H. Červinková, *Bolączki męskości na buzerplatz. Oficerowie czeskiej armii w „okresie przejścia”*, tłum. P. Polczyk, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2008, t. 1, nr 10, s. 6.

Wschodniej. Ponieważ dość szybko okazało się, że zastąpienie gospodarki planowanej gospodarką rynkową nie pozwoliło krajom byłego bloku wschodniego szybko i skutecznie wpisać się w neoliberalny porządek globalny ery postzimnowojennej, przyczyn tej sytuacji szukano w specyfice państw czy społeczeństw „zacofanego Wschodu”. Michał Buchowski przekonująco pokazuje, w jaki sposób praktyki dyskursywne tego typu kształtowały analizy z zakresu polskiej „tranzytologii”, której efektem była (neo)orientalizacja tych wszystkich grup i jednostek, które nie realizowały dominującej w kręgach eksperckich wizji „transformacji”¹⁴. „Przegranych” konstruowano jako „cywilizacyjnie niekompetentnych”, naznaczonych kompleksem *homo sovieticus*, a w rezultacie spowalniających postęp Polski „ku normalności”¹⁵. Z drugiej strony niepowodzenia w doganianiu „cywilizowanego Zachodu” niosły za sobą rosnące rozczarowanie i „transformacją”, i modelami państwa czy społeczeństwa, które były jej pochodną. Zachód dla wielu osób zamieszkujących były kraje socjalistyczne wschodniej Europy stał się symbolem upokorzenia i/lub zagrożenia narodowych interesów kulturowych i gospodarczych. To z kolei doprowadziło do odrzucania wartości związanych z (neo)liberalną demokracją oraz otwarcia się na narracje nacjonalistyczne i fundamentalizm religijny¹⁶.

Powyższa sytuacja ostatecznie nie przeszkodziła jednak w akcesji wielu państw Europy Wschodniej do Unii Europejskiej¹⁷. Niemniej perspektywa akcesji, a później członkostwo unijne uruchomiły w niektórych krajach na większą niż wcześniej skalę nowe pryzmaty konstruowania Zachodu, którego uosobieniem stała się Unia Europejska. W Polsce już w okresie przedakcesyjnym w sferze publicznej pojawiały się obawy, że wejście do Unii Europejskiej będzie wiązało się z takimi zagrożeniami moralnymi jak konsumeryzm, powszechna dostępność aborcji, edukacji seksualnej, antykoncepcji czy eutanazji, dezintegracja tożsamości narodowej oraz utrata suwerenności z powodu przejścia przez kapitał zagraniczny krajowych przedsiębiorstw

¹⁴ Przywołując termin „neorientalizmu”, Buchowski rozszerza konwencjonalne rozróżnienie pomiędzy Okcydentem i Orientem o konteksty ponowoczesne, postindustrialne i postsocjalistyczne poprzez wprowadzanie takich dychotomii jak kapitalizm – socjalizm, cywilizacja – prymitywizm czy elity – plebs. W tym sensie (neo)orientalizm jest rozumiany jako „sposób myślenia na temat Innego i praktyki jego tworzenia”, jak również „sposób myślenia” tworzący „społeczne dystynkcje” (M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, tłum. M. Golinczak, „Recykling Idei. Pismo społecznie zaangażowane” 2008, nr 10, s. 100.

¹⁵ Tamże, s. 100-104.

¹⁶ M. Buchowski, *Difficult Identities...*, s. 180-182.

¹⁷ W 2004 r. do Unii Europejskiej dołączyły Czechy, Estonia, Litwa, Łotwa, Polska, Słowacja, Słowenia i Węgry, w 2007 r. – Bułgaria i Rumunia, a w 2013 r. – Chorwacja.

i ziemi¹⁸. Po akcesji w 2004 roku do listy powyższych zagrożeń, wyrażanych przede wszystkim przez przedstawicieli i przedstawicielki konserwatywnej, zorientowanej nacjonalistycznie prawicy oraz hierarchów Kościoła katolickiego, dołączyła kwestia praw LGBT, co było efektem wyłaniania się w Unii Europejskiej od początku XXI wieku tak zwanej Różowej Agendy.

RÓŻOWA AGENDA A KONTEKST POLSKI

Mark Goodale zwraca uwagę, że okres postzimnowojenny wiąże się z rosnącą, globalną hegemonią prawa, której ważnym wyrazem na przełomie XX i XXI wieku stały się demokratyczne reżimy praw człowieka¹⁹. W związku z tym warunkiem przystąpienia do Unii Europejskiej byłych państw socjalistycznych wschodniej Europy była ich implementacja, a zakres ochrony praw człowieka w poszczególnych krajach służył ocenie ich kulturowego i politycznego „zacofania” lub „nowoczesności”. W istocie od początku XXI wieku unijne instytucje i regulacje uznały ochronę i promocję praw człowieka za zasadniczy element europejskości²⁰. Z tych względów ruchy walczące z dyskryminacją LGBT zaczęły formułować swoje żądania polityczne właśnie w kategoriach praw człowieka. Była to bowiem skuteczna strategia współpracy ze strukturami unijnymi, wprowadzająca do dyskursu publicznego koncepcję kulturowego i prawnego seksualnego obywatelstwa. W ramach tej koncepcji osoby nieheteronormatywne są konstruowane jako modelowi (neo)liberalni obywatele – „równe wobec prawa sprawcze podmioty”²¹, pozostające „doskonale zintegrowane ze społeczną i polityczną tkanką poszczególnych krajów członkowskich”²². Wytwarzaniu tak rozumianego obywatelstwa służy wspomniana wyżej Różowa Agenda, którą Francesca Romana Ammaturo definiuje jako „konglomerat działań prawnych i politycznych opartych na założeniu, że populacja LGBT staje się równa, jeżeli uzyskuje pewne prawa posiadane już przez

¹⁸ K. Leszczyńska, *The Roman Catholic Church in Poland vis-à-vis Europe and the Processes of European Integration: Three Pictures of Europe, [w:] Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*, red. S.P. Ramet, I. Borowik, London 2016, s. 61–62.

¹⁹ M. Goodale, *Anthropology and Law: A Critical Introduction*, New York 2017.

²⁰ F.R. Ammaturo, *European Sexual Citizenship: Human Rights, Bodies and Identities*, London 2017, s. 8, 50.

²¹ A. Dybska, *Regeneration, Citizenship, and Justice in the American City since the 1970s*, Frankfurt am Mein 2016, s. 21.

²² F.R. Ammaturo, dz. cyt., s. 50.

heteroseksualną większość”²³. Natomiast ocena stopnia wdrażania Różowej Agendy staje się narzędziem dyscyplinującym te kraje członkowskie, zwykle usytuowane we wschodniej części Unii Europejskiej, które pod tym względem jawią się jako „zacofane” w stosunku do „nowoczesnego Zachodu”.

Konsolidacja powyższej różnicy po raz kolejny bazuje na oświeceniowych w swej proveniencji przekonaniach o odmienności, ale też ambiwalentnym usytuowaniu Wschodu Europy – jednocześnie włączanego i wykluczanego. Na przykład Richard C.M. Mole uważa, że brak dostosowania się niektórych nowych krajów członkowskich Unii Europejskiej do promowanych przez nią standardów w zakresie praw LGBT jest efektem dominujących w Europie Wschodniej tendencji nacjonalistycznych. Jego zdaniem, w przeciwieństwie do Europy Zachodniej, w Europie Wschodniej tożsamości narodowe są rozumiane jako byty osadzone w „naturalnej wspólnotie” utworzonej wokół „podzielanej biologii, kultury i historii”, co lepiej przemawia do mieszkańców i mieszkanki krajów regionu niż europejski kosmopolityzm²⁴. W konsekwencji nowoczesny, kosmopolityczny i przyjazny osobom nieheteronormatywnym Zachód konstruowany jest nie tylko jako odmienny, ale też nadrzędny wobec zacofanego, nacjonalistycznego oraz homo- i transfobicznego Wschodu. Ten ostatni staje się więc często „naturalnym” adresatem „pedagogiki nacisku” (*leveraged pedagogy*) pod postacią zobiektywizowanych pomiarów stopnia ochrony praw LGBT, jak na przykład ranking „Tęczowa Mapa Europy” publikowany co roku przez organizację pozarządową ILGA-Europe czy rezolucje Parlamentu Europejskiego²⁵. Podczas gdy problemy podnoszone przez instytucje walczące z dyskryminacją społeczności LGBT są oczywiście prawdziwe i utrudniają na wiele różnych sposobów życie osób nieheteronormatywnych, domniemana homo- i transfobia Europy Wschodniej, podobnie jak nacjonalizm, ulega tu naturalizacji – przybiera formę niemal jej „wrodzonej” cechy²⁶.

Polska jest państwem, które jeśli chodzi o ochronę prawną osób nieheteronormatywnych w rankingu „Tęczowa Mapa Europy” z 2023 roku lokuje się (po raz czwarty z kolei) na ostatnim miejscu wśród państw członkowskich Unii Europejskiej. Mimo że dekryminalizacja aktów homoseksualnych nastąpiła już w 1932 roku, a od 1969 roku, gdy zdepenalizowano homoseksualną prostytutkę, w polskim prawie nie przywołuje

²³ Tamże, s. 52.

²⁴ R.C.M. Mole, *Nationalism and Homophobia in Central and Eastern Europe*, [w:] *The EU Enlargement and Gay Politics: The Impact of Eastern Enlargement on Rights, Activism and Prejudice*, red. K. Slootmaeckers, H. Touquet, P. Vermeersch, London 2016, s. 100-101.

²⁵ R. Kulpa, *Western Leveraged Pedagogy of Central and Eastern Europe: Discourses of Homophobia, Tolerance, and Nationhood*, „Gender, Place & Culture” 2014, t. 21, nr 4, s. 431-448.

²⁶ Tamże, s. 440.

się *explicite* kategorii nienormatywnych płci i seksualności, nieheteronormatywność uznawano nadal za dewiację. W okresie socjalizmu tożsamości i zachowania z nią związane pozostawały całkowicie sprywatyzowane. Dopiero operacja „Hiacynt” z połowy lat osiemdziesiątych XX wieku, gdy służby bezpieczeństwa aresztowały i reje-strowały homoseksualnych mężczyzn, doprowadziła do zainicjowania pierwszych inicjatyw aktywistycznych. Jednak możliwość formalnego powołania organizacji LGBT nastąpiła dopiero wraz z procesami demokratyzacji w 1990 roku. Działalność takich organizacji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku służyła przede wszystkim wsparciu społeczności LGBT oraz zwiększeniu świadomości społecznej na temat problemów, z którymi musi się ona borykać. Dekada ta, wraz z adaptacją w Polsce neoliberalnego kapitalizmu, przyniosła też rozwój infrastruktury komercyjnej adresowanej do osób nieheteronormatywnych. Natomiast problem praw LGBT nie stał się jeszcze wówczas częścią debaty publicznej.

Sytuacja pod tym względem zmieniła się na początku XXI wieku, kiedy zbliżające się członkostwo w Unii Europejskiej doprowadziło do przekształcenia mobilizacji społecznej organizacji LGBT w mobilizację polityczną. Idea kulturowego i prawnego obywatelstwa seksualnego oraz rozwój Różowej Agendy stały się ważnymi przesłankami działań ruchów aktywistycznych głównego nurtu²⁷. Nawet jeżeli nie popierają one w pełni polityki Unii Europejskiej, odwołują się do promowanego w jej ramach założenia, że „mniejszości seksualne” mają prawo do takiej samej społecznej widoczności i ochrony prawnej jak heteronormatywna większość. Jak wspomniałam wyżej, założenie to jest istotą europejskiej koncepcji praw LGBT. Od czasu wstąpienia Polski do Unii Europejskiej poprzez organizowanie marszów równości, kampanie edukacyjne, publikacje raportów i podręczników oraz stały rozwój wielu oddolnych inicjatyw ruchom LGBT udało się w znaczący sposób zwiększyć obecność problematyki dotyczącej osób nieheteronormatywnych w sferze publicznej, a poparcie społeczne dla ich praw stale rośnie. Jednak dążenia do wprowadzenia rozwiązań prawnych ułatwiających życie codzienne tych osób nie zostały uwieńczone sukcesem. W Polsce do tej pory nie ma równości małżeńskiej ani nawet możliwości zawierania związków partnerskich, nie obowiązują żadne regulacje prawne dotyczące uzgodnienia płci, a orientacja seksualna czy tożsamość płciowa nie są przesłankami chronionymi w prawie cywilnym i karnym, co znacznie utrudnia ściganie i zbieranie danych na temat przestępstw z nienawiści wobec LGBT. Orientacja seksualna (ale nie tożsamość płciowa) jest przesłanką chronioną jedynie w prawie pracy oraz w regulacjach związanych z nadawaniem reklam,

²⁷ Są to m.in. takie organizacje pozarządowe jak Kampania Przeciw Homofobii, Miłość Nie Wyklucza czy Fundacja Trans-Fuzja.

a tożsamość płciowa (obok orientacji seksualnej) – w regulacjach dotyczących ochrony cudzoziemców. Ich obecność w polskim prawodawstwie jest skutkiem wymogu implementacji takich rozwiązań przez Unię Europejską²⁸.

PRAWA LGBT JAKO PRAXIS

Powyższa sytuacja powoduje, że Polska wydaje się szczególnie odpowiednią adresatką projektów badawczo-innowacyjnych wspierających kulturowe i polityczne prawa LGBT, które pomogłyby tę sytuację zmienić. Wspomniane wyżej projekty realizowane w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, „Diversity” oraz „LetsGoByTalking”, były niewątpliwie przykładami ważnych unijnych sojuszników ruchów aktywistycznych głównego nurtu walczących z dyskryminacją osób nieheteronormatywnych w Polsce. Jednocześnie, jako osadzone w przesłankach europejskiego seksualnego obywatelstwa i Różowej Agendy, służyły propagowaniu i umacnianiu koncepcji wynikających z tego konkretnego modelu. Normatywizowały więc one specyficzne doświadczenia i potrzeby, wykluczając jednocześnie inne. W istocie jedynymi spośród osób współpracujących z zespołami wrocławskimi, które w pełni wspierały dyskursy i praktyki projektowe, byli właśnie działacze i działaczki organizacji LGBT głównego nurtu. Nie kwestionowali oni bowiem leżącego u podstaw obydwu projektów założenia, że – tak jak we wszystkich innych dziedzinach życia – w kontekście praw LGBT „zacofana Europa Wschodnia” powinna dogonić „nowoczesną Europę Zachodnią”²⁹. Natomiast inne osoby często nie chciały opisywać swoich własnych doświadczeń czy potrzeb, ale też działań aktywistycznych językiem promowanym przez Unię Europejską.

Część kręgów aktywistycznych Wrocławia o profilu anarchistycznym (zarówno feministycznym, jak i queerowym³⁰), reprezentowana przez oddolne kolektywy pracujące zgodnie z ideą demokracji bezpośredniej, była bardzo krytycznie nastawiona

²⁸ Więcej na ten temat zob. M. Baer, *Europeanization on the Move: LGBT/Q Activist Projects in Contemporary Poland*, „Intersections. East European Journal of Society and Politics” 2020, t. 6, nr 3, s. 56-60.

²⁹ Więcej na ten temat zob. tamże, s. 62-64.

³⁰ Środowiska te, w przeciwieństwie do ruchów LGBT głównego nurtu, zgodnie z teorią queer zakładają, że tożsamości nie są stabilne, lecz nieustannie konstruowane w praktyce, a w związku z tym odrzucają normatywne kategorie tożsamościowe jako ograniczające i dyscyplinujące. Więcej na ten temat zob. M. Baer, *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław 2014, s. 212-223.

do koncepcji seksualnego obywatelstwa i Różowej Agendy Unii Europejskiej. Główne wskazywane tu problemy tworzyły ich homonormatywność³¹ oraz dążenie do współpracy z instytucjami (neo)liberalnego państwa i miasta. Osoby z tych kręgów podkreślały, że ruchy LGBT głównego nurtu skupiają się na potrzebach grup uprzywilejowanych i pod względem społecznym, i ekonomicznym. One same uważały, że zamiast walczyć o równość małżeńską czy inne formy kooptacji przez (neo)liberalne państwo, należy skupić się na walce z wszelkimi formami przemocy fizycznej i symbolicznej będącej efektem nienormatywnego wyglądu (wynikającego z ekspresji płciowej czy seksualnej, ubioru lub koloru skóry). Grupa ta na poziomie deklaracyjnym nie była też absolutnie zainteresowana jakimikolwiek formami współpracy z organami ochrony porządku publicznego (przede wszystkim policją i prokuraturą) oraz z wymiarem sprawiedliwości – adresatami wielu działań projektowych – których postrzegała jako przedstawicieli „systemu”. Jej walka o szeroko rozumianą sprawiedliwość społeczną przybierała raczej formy krytycznych interwencji w sferę publiczną miasta. Jednak kręgi anarchistyczne wpisywały swoje działania w szerszy kontekst transnarodowych ruchów alterglobalistycznych, jak również inicjatyw anarchosyndykalistycznych, grup lokatorskich czy sieci antygranicznych. W związku z tym wspierana przez nie forma aktywizmu na rzecz osób nieheteronormatywnych również była formą typowego dla procesów transformacyjnych doganiania Zachodu, choć oczywiście inną niż ta promowana przez Unię Europejską. Ponadto – ze względu na fakt kulturowej i prawnej dyskryminacji doświadczanej przez takie osoby w Polsce – generalnie popierały one postulaty ruchów LGBT głównego nurtu³².

Natomiast większość rozmówców i rozmówczyń współpracujących w ramach obydwu projektów z zespołami wrocławskimi była zasadniczo przeciwna upolitycznianiu kwestii płci i seksualności, a w związku z tym miała krytyczny stosunek do wszelkich form aktywizmu skoncentrowanego wokół praw LGBT. Grupa ta – jako że w jej skład wchodziły osoby nieheteronormatywne – nie chciała być traktowana jak specjalna kategoria obywateli oraz obywaterek i nie była zainteresowana współpracą z instytucjami państwowymi, miejskimi czy organizacjami pozarządowymi. Z rzeczywistymi problemami dyskryminacji i wykluczenia starała się radzić sobie za pomocą indywidualnych

³¹ Sformułowanie to, wprowadzone oryginalnie przez Lisę Duggan (L. Duggan, *The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism*, [w:] *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, red. R. Castronovo, D.D. Nelson, Durham 2002, s. 175-194), ma na celu krytykę polityk asymilacyjnych promowanych przez ruchy LGBT. Zarzuca się im, że są wzorowane na heteronormatywnych ideałach społecznych oraz wspierają neoliberalny kapitalizm, który uprzywilejowuje zamożnych, zwykle białych „różowych” konsumentów i konsumentki.

³² Więcej na ten temat zob. M. Baer, *Europeanization on the Move...*, s. 65-66.

działań subwersywnych oraz poprzez prywatne sieci powiązań społecznych, wsparcia i solidarności.

Młodsze osoby wyposażone w kapitały kulturowe, społeczne, a nierzadko też materialne typowe dla klas średnich w Polsce³³, wydawały się funkcjonować zgodnie z logiką „ani w szafie, ani na balkonie” – w kontekście Nikaragui opisuje ją Florence E. Babb³⁴. Podkreślały więc, że nie różnią się od reszty społeczeństwa. Podczas gdy mężczyźni definiowali się zwykle jako geje, kobiety odrzucały często etykietkę lesbijki czy osoby biseksualnej, twierdząc, że są po prostu kobietami, którym podobają się kobiety. Zdaniem tych osób określanie się jako grupa mniejszościowa niesie za sobą niebezpieczeństwo gettoizacji, a jedyny postulat ruchów LGBT głównego nurtu ewentualnie przez nie wspierany dotyczył możliwości zawierania związków partnerskich. Uważały jednak, że jest to rozwiązanie prawne przydatne nie tylko dla par jedнопłciowych, ale też różnopłciowych. Niemniej generalnie sądziły, że walka o prawa LGBT ruchów polityczno-społecznych im samym bardziej szkodzi, niż pomaga, ponieważ staje się jedynym pryzmatem postrzegania ich przez społeczeństwo. Z kolei osoby starsze i/lub pozbawione znaczących zasobów materialnych, społecznych i kulturowych zdawały się funkcjonować zgodnie z przedemancypacyjną, typową dla okresu socjalizmu zasadą „nie pytaj, nie mów”. W związku z tym świadomie wybierały życie na obrzeżach i nie były zainteresowane żadnymi działaniami czy udogodnieniami na rzecz osób nieheteronormatywnych ani w skali miasta, ani kraju.

Wymienione postawy były oczywiście krytykowane przez osoby zaangażowane w działania aktywistyczne za to, że nie wnoszą nic, jeżeli chodzi o poprawę sytuacji społecznej i prawnej społeczności LGBT czy społeczności queerowej. Natomiast sami zainteresowani podkreślali, że nie czują się dyskryminowani, a Wrocław jest miastem o europejskim charakterze, przyjaznym do życia ze względu na jego wielokulturową historię oraz turystyczny i uniwersytecki charakter. W tym wypadku nie ma więc mowy o jakimkolwiek dyskursywnym czy praktycznym nacisku na konieczność doganiania „nowoczesnego Zachodu” przez „zacofany Wschód”, co tworzyło, przynajmniej *implicite*, przesłankę obydwu realizowanych projektów.

Powyższa przesłanka określała natomiast w pewnym stopniu usytuowanie polskich zespołów projektowych, gdyż – jak wspominałam wyżej – Polska należy do krajów, które w nikłym stopniu dostosowały swój system prawny i instytucje do standardów

³³ Zob. m.in. M. Baer, *Women's Spaces: Class, Gender and the Club: An Anthropological Study of the Transitional Process in Poland*, Wrocław 2003, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2564.

³⁴ F.E. Babb, *Neither in the Closet nor on the Balcony: Private Lives and Public Activism in Nicaragua*, [w:] *Out in Public: Reinventing Lesbian/Gay Anthropology in a Globalizing World*, red. E. Lewin, W.L. Leap, Malden 2009, s. 240-255.

Różowej Agendy Unii Europejskiej. Ponadto realizacja obydwu projektów zbiegła się w czasie z przejściem władzy w Polsce przez konserwatywną, zorientowaną nacjonalistycznie prawicę. W związku z tym nienajlepsza sytuacja w dziedzinie przepisów prawa i działań antydyskryminacyjnych w kolejnych latach dalej się pogarszała. Zdumienie uczestniczek i uczestników projektów ze starych państw członkowskich budził na przykład brak podstawowych i wymaganych prawem międzynarodowym rozwiązań, jak chociażby uwzględnienie w prawie karnym jako przesłanek chronionych orientacji seksualnej i tożsamości płciowej. Sytuacja ta, przynajmniej teoretycznie, uniemożliwiała na przykład realizację zasadniczego celu projektu „LetsGoByTalking”, ponieważ w świetle ówczesnego prawa w Polsce nie istniały przestępstwa z nienawiści wobec osób LGBT. Inne trudności wiązały się z niechęcią czy niemożnością współpracy ze strony osób zatrudnionych w urzędach państwowych. Z uwagi na panujący wówczas klimat polityczny nie były one skłonne rozmawiać czy angażować się w inicjatywy związane z problematyką LGBT. Dotyczyło to zwłaszcza organów ochrony porządku publicznego (przede wszystkim policji i prokuratury) oraz wymiaru sprawiedliwości, do których, jak już wspomniałam, kierowane było wiele szkoleń projektowych.

Te problemy nie oznaczały jednak, że Polska jawiła się jako oczywista adresatka przywoływanej „pedagogiki nacisku” ze względu na całkowitą niemożność realizacji określonych w projektach zadań i celów. Oczywiście niektóre z nich nie mogły zostać implementowane w taki sposób, jak zakładano na etapie przygotowania wniosku grantowego. Wymagały raczej dostosowywania działań do konkretnych okoliczności. Dla przykładu w ramach projektu „Diversity” z powodu niechęci ówczesnych władz miasta do zajmowania się problematyką LGBT nawiązano współpracę z wrocławskimi organizacjami pozarządowymi i osobami zatrudnionymi w instytucjach miejskich, które prywatnie wspierały przesłanki projektowe. To właśnie *know-how* tych ostatnich pozwoliło rozwiązać kilka problemów, z którymi borykały się organizacje pozarządowe, również te zajmujące się *stricte* prawami LGBT. W istocie okazało się, że w tym konkretnym wypadku to nie realizacja zadań i celów osadzonych w koncepcji seksualnego obywatelstwa i Różowej Agendy Unii Europejskiej, ale sieciowanie umożliwione przez działania projektowe stało się najistotniejszym wymiernym rezultatem służącym przeciwdziałaniu homo- i transfobii w mieście.

Z kolei projekt „LetsGoByTalking” ujawnił, że pozornie „zacořany Wschód” może być źródłem tak zwanych dobrych praktyk inspirujących „nowoczesny Zachód”. Ponieważ Wrocław należy do sieci Miast Sprawiedliwości Naprawczej³⁵, na poziomie

³⁵ Więcej na ten temat zob. European Forum for Restorative Justice, *Restorative Cities*, <https://www.euforumrj.org/en/restorative-cities> – 10 XII 2023; E. Wapłak, *Wrocław is the First Restorative City*

polityk miejskich od wielu lat dzieje się w tym zakresie relatywnie dużo. Natomiast jednym z przykładów stosowania sprawiedliwości naprawczej w przypadku przestępstw z nienawiści wobec LGBT jest wspólna inicjatywa Wrocławskiego Centrum Sprawiedliwości Naprawczej (projektu jednostki municypalnej Wrocławskie Centrum Integracji) oraz Stowarzyszenia Kultura Równości – najważniejszej organizacji LGBT w mieście. Stowarzyszenie zgłasza przypadki nienawistnych wobec osób LGBT napisów na murach, które są zamalowywane przez skazanych na karę ograniczenia wolności w formie prac społecznych³⁶.

W STRONĘ EUROPY

Przypadek wrocławskich projektów pokazuje, że chęć poprawy sytuacji osób nieheteronormatywnych w Polsce niekoniecznie wymaga narzucania odgórnych kategorii i sposobów działania wynikających z koncepcji seksualnego obywatelstwa i Różowej Agendy Unii Europejskiej, a raczej dostosowania się do lokalnych warunków i okoliczności. Z kolei brak formalnych przesłanek nie jest w istocie przeszkodą dla inicjatyw wprowadzających problematykę praw LGBT do przestrzeni publicznych. Co więcej, naturalizacja jednego modelu właściwego usytuowania osób nieheteronormatywnych w społeczeństwie może nieść odwrotne do zamierzonych skutki. Oczywiście moim zamiarem nie jest pomniejszanie problemów, z którymi borykają się te osoby w Polsce, czy kwestionowanie celów ruchów LGBT głównego nurtu. Uważam jednak, że ważne jest, aby krytycznie spojrzeć na wyłaniające się w tym kontekście praktyki dyskursywne i odnieść się do obecnych w nich wymiarów dyscyplinujących i/lub wykluczających. To właśnie te ich aspekty, jak wskazuję wyżej, wydają się jedną z przyczyn, dla których wiele osób nieheteronormatywnych dystansuje się od działań aktywistycznych.

Wspominana „pedagogika nacisku” ze strony Unii Europejskiej stała się rzeczą jasną przedmiotem krytyki przede wszystkim ze strony prawicowych środowisk konserwatywnych o profilu nacjonalistycznym czy hierarchów Kościoła katolickiego. Jej konsekwencją było wprowadzenie do dyskursu publicznego w Polsce pojęć „ideologii gender” czy „ideologii LGBT” wraz z ich materializacją w postaci konkretnych działań politycznych, jak na przykład ustanawianie „stref wolnych od LGBT”. Takie postawy

in Poland and 10th in the World, wroclaw.pl, 15.11.2021, <https://www.wroclaw.pl/en/wroclaw-is-the-first-restorative-city-in-poland-and-10th-in-the-world> – 10 XII 2023.

³⁶ Więcej na ten temat zob. Wrocławskie Centrum Sprawiedliwości Naprawczej, <https://www.wcsn.pl/> – 10 XII 2023.

bywają interpretowane jako sposób wyrazu tożsamości kulturowej i dumy narodowej składających się na sprzeciw wobec Unii Europejskiej, która postrzegana jest jako kolejna po Związku Radzieckim siła zewnętrzna zagrażająca narodowej suwerenności i/lub usiłująca odebrać kontrolę nad państwami narodowymi ich obywatelom. Co więcej, wskazuje się, że dyskursy z nimi związane dostarczają też alternatywnych wobec unijnych modeli europejskości³⁷.

Jednak „pedagogika nacisku” wraz z towarzyszącymi jej narracjami szukającymi przyczyn niedostosowania Europy Wschodniej do standardów Europy Zachodniej w jej niemal „wrodzonej” odmienności staje się też przedmiotem krytyki ze strony przedstawicieli i przedstawicielek nauk społecznych i humanistycznych. Ten typ krytyki osadzony jest w przesłankach łączących założenia studiów postkolonialnych i postsocjalistycznych. Część projektów próbuje zerwać z wizją „zacoфанego Wschodu”, który do tej pory nie sprostął wymogom europejskości i musi gonić „nowoczesny Zachód”, nie problematyzując jednak samej dystynkcji pomiędzy Wschodem i Zachodem. Przedmiotem krytyki są tu przede wszystkim przyjęte w Europie Zachodniej wartościowania³⁸. Inne natomiast zwracają uwagę na wieloaspektowy, kontekstualny i relacyjny charakter obydwu kategorii, traktując ideę europeizacji w wersji promowanej przez Unię Europejską jako „globalny, historyczny i zagmatwany proces wytwarzania Europy”³⁹.

Powyższe analizy dotyczące zagadnień związanych z nienormatywnymi płcią i seksualnością pozwalają też problematyzować wykraczające poza te zagadnienia sposoby myślenia o relacjach Wschodu i Zachodu Europy w szerszym kontekście postsocjalistycznych „transformacji ustrojowych”. W istocie ujmowanie ich w kategoriach ogromnego „projektu wiedzy” Zachodu, który miał służyć zakończeniu socjalizmu i zastąpieniu go wolnością rynkową i (neo)liberalną demokracją, a który nadal działa, mimo że cel ten został osiągnięty⁴⁰, nie wydaje się dziś najtrafniejsze. Inspiracji dla prób zrozumienia utrzymującego się nadal wytwarzania odmienności Europy

³⁷ Zob. m.in. E. Korolczuk, A. Graff, *Gender as “Ebola from Brussels”: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2018, t. 43, nr 4, s. 797-821; M. Rawłuszko, *And if the Opponents of Gender Ideology are Right? Gender Politics, Europeanization, and the Democratic Deficit*, „Politics and Gender” 2021, t. 17, nr 2, s. 301-323.

³⁸ Zob. m.in. J. Mizielińska, R. Kulpa, *“Contemporary Peripheries”: Queer Studies, Circulation of Knowledge and East/West Divide*, [w:] *De-Centering Western Sexualities: Central and Eastern European Perspective*, red. ciż, Farnham 2011, s. 11-26.

³⁹ A. Keinz, P. Lewicki, dz. cyt., s. 5. Zob. też D. Dzenovska, *School of Europeaness: Tolerance and Other Lessons in Political Liberalism in Latvia*, Ithaca 2018.

⁴⁰ T.C. Wolfe, *Cultures and Communities in the Anthropology of Eastern Europe and the Former Soviet Union*, „Annual Review of Anthropology” 2000, t. 29, s. 17.

Wschodniej i Zachodniej należy moim zdaniem szukać raczej wśród perspektyw analitycznych zgłębiających procesy, na skutek których ciągła przestrzeń, czas i stosunki społeczne przecięte zostają przez ekonomiczne i polityczne relacje nierówności, będące nieodłączną częścią globalnego systemu dominacji⁴¹. Dzięki temu powyższe kategorie można uwolnić od ich geograficznej naturalizacji czy esencjalizacji i wpisać w szerszy kontekst późnej nowoczesności. Rozumiana jako wytwór wyłaniający się na przecięciach rozmaitych, zazębiających się procesów i zjawisk technicznych, biofizycznych, kulturowych czy ekonomicznych o różnych skalach, które pozostają w wielorakich i złożonych związkach⁴², późna nowoczesność pozwala uchwycić wielowymiarowy i dynamiczny charakter Europy, wymykającej się konwencjonalnym, binarnym sposobom myślenia.

BIBLIOGRAFIA

- Ammaturo F.R., *European Sexual Citizenship: Human Rights, Bodies and Identities*, London 2017.
- Babb F.E., *Neither in the Closet nor on the Balcony: Private Lives and Public Activism in Nicaragua*, [w:] *Out in Public: Reinventing Lesbian/Gay Anthropology in a Globalizing World*, red. E. Lewin, W.L. Leap, Malden 2009.
- Baer M., *Europeanization on the Move: LGBT/Q Activist Projects in Contemporary Poland*, „Intersections. East European Journal of Society and Politics” 2020, t. 6, nr 3.
- Baer M., *Między nauką a aktywizmem. O polityczności, płci i antropologii*, Wrocław 2014.
- Baer M., *Women's Spaces: Class, Gender and the Club: An Anthropological Study of the Transitional Process in Poland*, Wrocław 2003, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2564.
- Barker C., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, *Cultura*.
- Buchowski M., *Difficult Identities: Recreating Mental Map of Europe*, [w:] M. Buchowski, *Rethinking Transformation: An Anthropological Perspective on Post-Socialism*, Poznań 2001.
- Buchowski M., *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, tłum. M. Golinczak, „Recykling Idei. Pismo społecznie zaangażowane” 2008, nr 10.
- Červinková H., *Bolączki męskości na buzerplatz. Oficerowie czeskiej armii w „okresie przejścia”*, tłum. P. Polczyk, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2008, t. 1, nr 10.

⁴¹ A. Gupta, J. Ferguson, *Poza „kulturę”. Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, tłum. J. Giebułtowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 267-283. Por. M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie...*, s. 107.

⁴² K. Fortun, *Ethnography in Late Industrialism*, „Cultural Anthropology” 2012, t. 27, nr 3, s. 451-452.

- Delanty G., *Formations of European Modernity: A Historical and Political Sociology of Europe*, London 2013.
- Duggan L., *The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism*, [w:] *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, red. R. Castronovo, D.D. Nelson, Durham 2002.
- Dzenovska D., *School of Europeanness: Tolerance and Other Lessons in Political Liberalism in Latvia*, Ithaca 2018.
- Dybska A., *Regeneration, Citizenship, and Justice in the American City since the 1970s*, Frankfurt am Main 2016.
- European Forum for Restorative Justice, *Restorative Cities*, <http://www.euforumrj.org/en/restorative-cities>.
- Fortun K., *Ethnography in Late Industrialism*, „Cultural Anthropology” 2012, t. 27, nr 3.
- Goodale M., *Anthropology and Law: A Critical Introduction*, New York 2017.
- Gupta A., Ferguson J., *Poza „kulturę”. Przestrzeń, tożsamość i polityka różnicy*, tłum. J. Giebułtowski, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004.
- Leszczyńska K., *The Roman Catholic Church in Poland vis-à-vis Europe and the Processes of European Integration: Three Pictures of Europe*, [w:] *Religion, Politics, and Values in Poland: Continuity and Change Since 1989*, red. S.P. Ramet, I. Borowik, London 2016.
- Keinz A., Lewicki P., *Who Embodies Europe? Explorations into the Construction of European Bodies*, „Anthropological Journal of European Cultures” 2019, t. 28, nr 1.
- Korolczuk E., Graff A., *Gender as “Ebola from Brussels”: The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism*, „Signs. Journal of Women in Culture and Society” 2018, t. 43, nr 4.
- Kulpa R., *Western Leveraged Pedagogy of Central and Eastern Europe: Discourses of Homophobia, Tolerance, and Nationhood*, „Gender, Place & Culture” 2014, t. 21, nr 4.
- Margalit A., Buruma I., *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2005.
- Mizielińska J., Kulpa R., *“Contemporary Peripheries”: Queer Studies, Circulation of Knowledge and East/West Divide*, [w:] *De-Centering Western Sexualities: Central and Eastern European Perspective*, red. R. Kulpa, J. Mizielińska, Farnham 2011.
- Mole R.C.M., *Nationalism and Homophobia in Central and Eastern Europe*, [w:] *The EU Enlargement and Gay Politics: The Impact of Eastern Enlargement on Rights, Activism and Prejudice*, red. K. Sloopmaeckers, H. Touquet, P. Vermeersch, London 2016.
- Pratt M.L., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróźnicze a transkultuacja*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, *Cultura*.
- Rawłuszko M., *And if the Opponents of Gender Ideology are Right? Gender Politics, Europeanization, and the Democratic Deficit*, „Politics and Gender” 2021, t. 17, nr 2.
- Said E.W., *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.

- Todorova M., *Balkany wyobrażone*, tłum. P. Szymor, M. Budzińska, J. Dzierzgowski, Wołowiec 2014, *Sulina*.
- Verdery K., *A Transition from Socialism to Feudalism? Thoughts on the Postsocialist State*, [w:] K. Verdery, *What Was Socialism, and What Comes Next?*, Princeton 1996, *Princeton Studies in Culture/Power/History*.
- Wolfe T.C., *Cultures and Communities in the Anthropology of Eastern Europe and the Former Soviet Union*, „Annual Review of Anthropology” 2000, t. 29.
- Wolff L., *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.
- Waplak E., *Wroclaw is the First Restorative City in Poland and 10th in the World*, wroclaw.pl, 15.11.2021, <https://www.wroclaw.pl/en/wroclaw-is-the-first-restorative-city-in-poland-and-10th-in-the-world>.
- Wrocławskie Centrum Sprawiedliwości Naprawczej, <https://www.wcsn.pl/>.

KATARZYNA MAJBRODA

Wieś-widmo

Czyszczenie przestrzenne Wigancic Żytawskich w krajobrazie kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów” na Dolnym Śląsku

Celem artykułu jest przedstawienie w kontekstach wydobywczych złożonego procesu czyszczenia przestrzennego (*spatial cleansing*), na którego obecność zwrócił uwagę w refleksji antropologicznej Michael Herzfeld, prowadząc w Grecji, we Włoszech i w Tajlandii badania empiryczne skoncentrowane na relacjach przestrzenności miast i władzy (Herzfeld 2006). Wprowadzony przez badacza idiom kieruje uwagę na asymetrię i nierówności dostrzegane w relacjach między tworzeniem i aranżowaniem przestrzeni miejskich przede wszystkim w procesie wywłaszczania i relokacji lokalnych społeczności zamieszkujących historyczne centra miast (Herzfeld 2006). Zgodnie z propozycją antropologa, czyszczenie przestrzenne to termin, który „zawiera celową aluzję do pojęcia czystek etnicznych, ponieważ, choć te ostatnie są zwykle o wiele bardziej fizyczne w swojej przemocy, oba te zjawiska wiążą się z zakłóceniem podstawowego bezpieczeństwa, a zwłaszcza bezpieczeństwa ontologicznego, całych grup ludzi” (Herzfeld 2006: 142). Jak podkreśla antropolog, „czystka przestrzenna oznacza konceptualne i fizyczne uściślenie granic wraz z jednoczesnym określeniem byłych mieszkańców jako intruzów” (Herzfeld 2006: 142). Proces opisany przez badacza nabiera wyrazistości w kontekstach władzy, dominacji i nierówności ekonomicznych (Herzfeld 2016), a także w korelacji z neokolonializmem, co obserwuje się na przykład we współczesnych Indiach (Lahiri-Dutt, Krishnan, Ahmad 2012).

Czyszczenie przestrzenne, o którym piszę, nie dotyczy przestrzeni miejskiej, nie dokonało się w metropolii pociętej granicami centrum i peryferii, stref wpływu

i podporządkowania ustanawianymi wedle przynależności do grupy etnicznej, posiadanego kapitału ekonomicznego i społecznego, czy też w imię realizacji określonych polityk kulturowych (zob. Bloch 2016). Wspomniany proces lokuję w odmiennych krajobrazach i trajektoriach, gdyż źródłem zawartych w tekście rozpoznai i refleksji są prowadzone przeze mnie od 2021 roku badania empiryczne, w których przyglądam się lokalnym sposobom doświadczania, rozumienia i prognozowania tzw. sprawiedliwej transformacji energetycznej na obszarze wokół kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów” w gminie Bogatynia na Dolnym Śląsku. Przeprowadzane analizy osadzam zarówno w lokalnych kontekstach życia mieszkańców i mieszkańek tego miejsca, jak i w szerszych kontekstach – globalnych procesach o charakterze społeczno-kulturowym, ekonomiczno-industrialnym i klimatyczno-środowiskowym, które splatają się w asamblażowo urządzonym krajobrazie energetycznym. Funkcjonująca w wyobraźni nauk społecznych i humanistycznych kategoria asamblażu, emergentnego układu (Deleuze, Guattari 1987; De Landa 2006, 2016) współtworzonego przez ludzi i elementy pozaludzkie (Bennett 2010; Tsing 2015), które oddziałują na siebie, tworząc przygodną i otwartą na zmiany całość (zob. Majbroda 2019: 133-164), stanowi w opisywanych badaniach konkretny sposób konceptualizowania lokalnego krajobrazu wydobywczego. Pozwala na zobaczenie go jako bytu relacyjnego, współtworzonego przez ludzi, surowiec-węgiel, ukształtowanie terenu, rośliny, architekturę, obiekty materialne, maszyny, infrastrukturę wydobywczą – odkrywkę i zwałowisko. Uruchomienie asamblażu jako kategorii analitycznej umożliwia uwzględnienie ważnej cechy krajobrazu energetycznego, jaką jest niestabilność oraz powstawanie w toku oddziaływania na siebie elementów środowiskowych, geologicznych, materialnych i technologicznych. W toku badania transformacji energetycznej zastanawiam się m.in. nad tym, jak poszczególne czynniki współtworzące krajobraz wydobywczy Wigancice i szerzej obszaru Górnych Łużyc oddziałują na siebie, w jaki sposób konstytuują dynamiczną całość otwartą na kolejne przekształcenia.

W tak skonceptualizowanym terenie mianem czyszczenia przestrzennego określam proces wywłaszczeń i przesiedleń, którym poddano wieś Wigancice Żytawskie w latach 90. XX wieku na skutek konsekwencji rozwijanej w tym regionie idei industrializacji i rozwoju przemysłu wydobywczego. Proces likwidacji miejscowości rozpoczął się w latach 60. XX wieku i trwał do 1999 roku, w którym została zupełnie wyludniona i wyczyszczona z domów, maszyn i zwierząt, choć nadal funkcjonuje w postaci wsi-widma¹.

¹ Określenie wieś-widmo użyte w tekście ma na celu podkreślenie aktualnej postaci niegdyś tętniącej życiem przestrzeni, która w procesie czyszczenia przestrzennego została zupełnie wyludniona oraz pozbawiona budynków mieszkalnych, wszelkiej architektury i infrastruktury.

WYSIEDLONE MIEJSCA – KRAJOBRAZY BEZ LUDZI

Kategorie wywłaszczania oraz przesiedlania stanowią ważne soczewki poznania sytuacji życiowych wielu jednostek i grup społecznych w różnych częściach świata. Pozwalają zdiagnozować i wyjaśniać okoliczności opuszczania domów i miejsc życia przez ludzi dotkniętych skutkami katastrof klimatycznych, to jest susz, powodzi, tsunami, huraganów, pożarów, klęsk żywiołowych, topnienia lodowców (Eriksen, Strensrud 2019; Hastrup, Skrydstrup 2013). Przymusowe migracje na skutek przesiedleń stanowią jedne z najdotkliwszych konsekwencji konfliktów zbrojnych, wojen, zamieszek i prześladowań motywowanych geopolitycznie, kulturowo, genderowo, wyznaniowo i etnicznie (Winther 2013).

Procesy wywłaszczeń i przesiedleń zachodzą również coraz częściej na skutek dewastacji środowiska i industrializacji krajobrazów w procesach ekonomicznych i technologicznych, które realizowane są zgodnie z późnokapitalistyczną logiką wzrostu i profilowaniem gospodarek światowych na rozwój, zysk i kumulację kapitału (Hornborg 2019). Czyszczenie przestrzenne obszarów poddawanych industrializacji stanowi jedną z najbardziej dotkliwych konsekwencji wprowadzania w ruch późnokapitalistycznych idei neoliberalnych stanowiących fundament epoki Kapitalocenu, według której środowisko jest poddawane eksploatacji jako wiązka usług ekosystemowych (Moore 2016). Jednym z bardziej wyrazistych i coraz częściej obserwowanych procesów związanych z kapitalistyczną i neoliberalną logiką zarządzania środowiskiem oraz przestrzenią (Ferguson, Gupta 2005) są relokacje lokalnych społeczności będące konsekwencją rozbudowy przemysłu wydobywczo-energetycznego (Gans 1968; Downing 2002). Zaznacza się przy tym, że „polityka węglowa, finanse, kapitał, globalny przemysł, konsumpcjonizm i brak ochrony środowiska naturalnego wyżyłoby głębokie koleiny infrastrukturalne” nie tylko w krajobrazach, lecz także w życiu społecznym (Boyer, Howe 2019: 195).

Różne są przy tym strategie wywłaszczania dotychczasowych mieszkańców oraz sposoby legitymizowania ich relokacji. Jednak tym, co łączy te procesy i zakumulowane w nich praktyki, jest zwykle rozwijanie globalnej narracji przekonującej, iż przemysł energetyczny to sektor, w który warto inwestować w trosce o lepszą przyszłość i dobrostan ludzi zamieszkujących konkretne kraje i regiony (Addison, Roe 2018), postrzegany w kategoriach tzw. bieguna wzrostu (*growth pole*), wokół którego mogą rozwijać się różne branże i usługi. Dzieje się tak, mimo że, jak przekonują

Pojęcie widmowości oddaje także afektywny i memoratywny sposób istnienia wsi w pamięci zamieszkującej ją niegdyś społeczności lokalnej i kolejnych jej pokoleń. Wieś-widmo istnieje mimo fizycznego unicestwienia, trwa mimo skolonizowania przez roślinność i wtopienia się w krajobraz leśny. Jej ślad pozostał na mapach, fotografiach, rycinach i planach przestrzennych.

krytycy branży górniczej, zależność od wydobycia zasobów naturalnych jest odwrotnie skorelowana z rozwojem gospodarczym, co określa się mianem „konfliktu minerałów” (*conflict minerals*) (Owen, Kemp 2015: 480) lub „klątwy zasobów” (*resource curse*) (Ross 1999). Stuart Kirsch używa w tym kontekście alternatywnego pojęcia „zderzających się ekologii” (*colliding ecologies*), zwracając uwagę na fakt, iż tzw. kraje rozwijające się, zależne od górnictwa i innych form wydobycia zasobów naturalnych, modernizują się znacznie wolniej niż kraje, które wzbogacają się dzięki innym gałęziom przemysłu. Terminy te podkreślają również paradoks polegający na tym, że wbrew dyskursom promującym górnictwo jako sektor gospodarczy podnoszący lokalne standardy życia ludzie żyjący na obszarach wydobycia lub w ich bezpośrednim sąsiedztwie ponoszą znaczne straty ekonomiczne, społeczne, kulturowe i zdrowotne, na przykład w wyniku zanieczyszczenia ich lokalnych środowisk (Fortun 2015; Kirsch 2014: 18) lub w procesie akumulacji przez wywłaszczenie (*accumulation by dispossession*) wpływającym na zmiany społeczno-przestrzenne (Harvey 2003).

ZABURZONE, ANTROPOGENICZNE KRAJOBRAZY ENERGETYCZNE PÓŹNEGO INDUSTRIALIZMU

Wieloaspektowe kryzysy naszych czasów wymagają „[...] antropologii, która za punkt wyjścia przyjmie krajobrazy i która zwróci się do strukturalnych powiązań między ekologią, kapitałem oraz ludzkimi i więcej-niż-ludzkimi historiami, poprzez które nierówne krajobrazy są wytwarzane i przekształcane” (Tsing, Mathews, Bubandt 2019: 186). Uruchomienie perspektywy antropologicznej w procesie analizy zjawiska, w którym spleta się materia, ekonomia, środowisko, umożliwi rozpoznanie wielu ryzyk i niebezpieczeństw związanych z nowymi technologiami i praktykami (post)industrialnymi (Fortun 2017: 2). Dojrzewająca terażniejszość, nazwana przez Kim Fortun późnym industrializmem (*late industrialism*):

to okres charakteryzujący się starzejącą się infrastrukturą przemysłową, krajobrazami usianymi stawami z toksycznymi odpadami, rosnącą zachorowalnością na raka i chorobami przewlekłymi, niestabilnością klimatu, wyczerpaniem paradygmatów i dyscyplin oraz niezwykłym wpleceniem interesów komercyjnych w produkcję wiedzy, decyzje prawne i politykę we wszystkich skalach (Fortun 2015: 158).

Współczesna pogoń za wzrostem gospodarczym, uprzemysłowieniem i maksymalną eksploatacją paliw kopalnych stanowi jeden z najbardziej wyrazistych symptomów

tej epoki, w której działania człowieka na rzecz pozyskiwania surowców naturalnych w celu akumulacji kapitału odbywają się kosztem strat środowiskowych, klimatycznych i społeczno-kulturowych na niespotykaną dotąd skalę.

W tradycyjnej perspektywie historycznej krajobraz kulturowy to nakładające się na siebie, wielowątkowe relacje zachodzące między ludźmi, pamięcią i historią określonych miejsc. W jego przestrzenno-czasowym wymiarze zakumulowane są tożsamości, autonarracje określonych grup i społeczności, przeszłe dzieje i ich współczesne kontynuacje (Appadurai 2013; Moore, Whelan 2007). W perspektywie krytycznie zorientowanych nurtów, na przykład antropologii środowiska czy antropologii energii, istotną konsekwencją wdrażania tzw. modernizacyjnych praktyk wzrostowych i wzmacniania różnych gałęzi przemysłu są transformacje dotychczasowych krajobrazów naturalnych, które stają się coraz bardziej antropogeniczne. Wraz z eksploatacją złóż przeobraża się dotychczasowy krajobraz środowiskowy, kulturowy i społeczny, a w konsekwencji powstaje krajobraz energetyczny (*energyspace*) (Strauss, Rupp, Love 2013), którego idea nie implikuje separacji i obserwacji, przestaje być kategorią głównie estetyczną. Jego wyrazistymi idiomami są kopalnie, elektrownie, odkrywki węgla brunatnego i kamiennego, hałdy, wyrobiska oraz wewnętrzne i zewnętrzne zwałowiska, które w radykalny sposób przekształcają dotychczasowe miejsca funkcjonowania ludzi w różnych regionach świata, stając się wyzwaniem dla refleksji i działań na rzecz ochrony praw człowieka, sprawiedliwości środowiskowej i sprawiedliwej transformacji energetycznej (Narain, Boyce, Stanton 2007). Różnie profilowane są przy tym polityki pozyskiwania ziemi przez spółki zarządzające kompleksami wydobywczymi, rządy państw, a także strategie działania lokalnych, a przede wszystkim globalnych, inwestorów (Rees, Davis, Kemp 2012).

W narracjach politycznych od lat rozwijanych w Polsce – kraju „węglem stojącym” – krajobraz kulturowy współtworzony również przez kompleks wydobywczo-energetyczny „Turów” jest kreowany jako wyrazisty element narodowej historii i tożsamości, służąc podtrzymywaniu narodowo zorientowanej topofilii (Tuan 1990), dzięki której przestrzeń ojczyzny (regionu) jest źródłem poczucia dumy, bezpieczeństwa oraz symbolem gospodarczego rozwoju (zob. Kuchler, Bridge 2018: 136-140). W aktualnej sytuacji kryzysu energetycznego wywołanego m.in. przez inwazję Rosji w Ukrainie, współczesna polityka energetyczna w Polsce jeszcze wyraźniej wiąże wydobywanie węgla kamiennego i brunatnego nie tylko z utrzymaniem bezpieczeństwa energetycznego, lecz także z zachowaniem narodowej suwerenności. Narracje polityków, ekspertów oraz lokalnych i krajowych decydentów zawierają w sobie polityczną ideę wzmacniania krajobrazu energetycznego, która reprezentuje i obiektywizuje konkretne perspektywy określonych grup interesu, stabilizując ściśle korelacje między wydobywaniem węgla i utrzymywaniem rozwoju (wzrostu) gospodarczego (zob. Lis 2020).

Dotychczasowe transformacje krajobrazów wydobywczych akumulują w sobie strategię, plany oraz inwestycje podmiotów uprzywilejowanych, posiadających określony kapitał ekonomiczny i symboliczny, co można by określić za pomocą zaproponowanej przez Dominica Boyera kategorii *energopower* podkreślającej cyrkulację i przepływ energii, relacji społecznych, ekonomicznych i politycznych, które pojawiają się w kontekście systemów energetycznych. Koncepcja antropologa dobrze koresponduje z obserwacją socjolożki Sharon Zukin, w myśl której krajobrazy są przede wszystkim „przestrzennymi ludzi władzy” (Zukin 1991: 19), gdyż splatają się w nich reżimy dominacji i podporządkowania, porządki społeczne i określone hierarchie (zob. Haarstad, Wanvik 2017: 440).

WIGANCICE ŻYTAWSKIE W KRAJOBRAZIE ENERGETYCZNYM WOKÓŁ KOMPLEKSU TURÓW

Asamblażowy krajobraz energetyczny, który ukształtował się w procesie powstania i rozbudowy kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów” w gminie Bogatynia na Dolnym Śląsku, splata w sobie zarówno swoje historyczne, minione kształty, jak i lokalne uobecnienia globalnych scenariuszy przeobrażeń środowiskowych, ekonomicznych i społecznych. W rozważaniach Herzfelda o procederze czyszczenia przestrzennego opisywane są zwykle sytuacje, w których decyzją władz określone społeczności zamieszkujące ważne historycznie i kulturowo miejsca są relokowane do przestrzeni, „w których mogą być poddane zwiększonemu nadzorowi, a także z dala od tych terenów, gdzie ich obecność jest postrzegana przez władze jako «nie na miejscu»” (Herzfeld 2016: 132). Nierzadko praktyki przenoszenia ludności z miejsc eksponowanych, często odwiedzanych przez turystów, cieszących się dobrą sławą, do miejsc peryferyjnych, na przykład marginalnych dzielnic znajdujących się na obrzeżach uznanych kulturowo i społecznie centrów, legitymizowane są deklarowaną troską o zachowanie i ochronę dziedzictwa materialnego lub na przykład chęcią odzyskania ważnych struktur archeologicznych (Herzfeld 2016: 132). W przypadku Wigancic Żytańskich proceder wywłaszczeń i przesiedleń przebiegał inaczej, wedle innej – industrialnej, późnokapitalistycznej logiki.

Lokalizacja tej wsi przez wiele dekad naznaczała codzienność mieszkańców „życiem w sąsiedztwie odkrywki węgla i zwałowiska”². W pobliżu wsi pod labiryntami

² Najstarsza wzmianka o wsi łańcuchowej Wigancice Żytańskiej, której aktualny, widmowy charakter przedstawiam w tekście, pochodzi z 1334 r., choć przypuszcza się, że mogła powstać podczas kolonizacji niemieckiej w XIII w. Następnie w źródłach z XV w. funkcjonuje pod nazwą

domów, budynków, sieci dróg, ogrodów i działek znajdował się węgiel brunatny, postrzegany jako jeden z najcenniejszych wysokoenergetycznych surowców nie tylko Górnych Łużyc, lecz także całego kraju³. Po II wojnie światowej, a dokładnie w 1947 roku, w konsekwencji wyznaczenia nowych granic region został podzielony na część czeską, niemiecką i polską, co spowodowało rozbieżność wspomnianego kompleksu, którego dotychczasowa infrastruktura znalazła się w granicach różnych państw. Kopalnia węgla brunatnego „Turów” (zwana pierwotnie „Graniczną”), aktualnie trzecia co do wielkości po Bełchatowie i Koninie, została przejęta przez administrację polską na mocy Orzeczenia nr 3 Ministra Przemysłu i Handlu (Dobrzyński, Skrzęta 1998: 34).

Wigancice ulokowane były na samej granicy polsko-czeskiej, w odległości 5 km od granicy z Niemcami, a ich obszar, w dosłownym znaczeniu tego słowa, znajdował się na Trójstyku tych państw. Do 1961 roku przemysł wydobywczy rozwijany w tym regionie miał transnarodowy charakter, ponieważ węgiel wydobywany po stronie polskiej był spalany w elektrowni, która pozostała po stronie niemieckiej. W 1958 roku kopalnię rozbudowano, a w jej bliskim sąsiedztwie rozpoczęto budowę elektrowni, w której do dzisiaj spalany jest wydobywany w „Turowie” węgiel brunatny. W wyniku decyzji ówczesnych władz, by wykorzystując bogate złoża, rozwijać kompleks Turów i infrastrukturę usługową wokół niego, na początku lat. 60. powstał Turowski Okręg Przemysłowy (Bronsztajn 1966: 1)⁴.

Weigersdorff, Waigisdorf, Weissdorf i Weigsdorff (Bena 2005: 462). W 1635 r., gdy Łużyce Górne znalazły się pod panowaniem Wettynów, część Wigancic Dolnych została przyłączona do Czech i do dzisiaj funkcjonuje w postaci małej miejscowości Višňová sąsiadującej bezpośrednio z terenem po nieistniejącej już wsi (Bena 2003: 462).

³ Bogate złoża tego surowca odkryto w regionie już w XVII w. (1642 r.). Złoże żytańskie znajduje się w tektonicznej Niece Żytawy, która obejmuje terytorium Polski, Niemiec i Czech (zob. Dobrzyński, Skrzęta 1998: 10). W XIX w. działało w tym regionie 69 niewielkich odkrywek, z których większość nie przetrwała do XX w. (Holinka 2002: 3-4). Te spośród nich, które kontynuowały swoją działalność, od 1904 r. współtworzyły Towarzystwo Akcyjne Herkules, w ramach którego rozpoczęto przemysłową eksploatację złóż węgla brunatnego, a już w 1911 r. w miejscowości Hirschfelde utworzono nowoczesny kompleks wydobywco-energetyczny z kopalnią, elektrownią, brykietownią i warsztatem (Dziubacka 2015: 98).

⁴ Od końca lat 50. XX w. do regionu przybywali poszukujący pracy ludzie z różnych części kraju. W pierwszym okresie byli to robotnicy zainteresowani pracą w kopalni oraz ludność napływowa znajdująca zatrudnienie w nowo powstałych gałęziach wokół kopalni i elektrowni, a także w przemyśle chemicznym i spożywczym. W wyniku migracji ekonomicznych zaludniały się okoliczne wsie. W Wigancicach Żytańskich w ciągu dekady liczba mieszkańców podwoiła się, w 1950 r. wieś zamieszkiwało 430 osób, a w 1960 r. już 895 (Kapusta 1964: 218).



Fot. 1. Panorama Wigancic Żytawskich 1925-1930⁵

Niegdyśjszy rolniczy krajobraz regionu Górnych Łużyc przeobrażając się w krajobraz industrialny i postindustrialny, zmienił się radykalnie. Pola uprawne, sady i ogrody zastąpiły

olbrzymie wyrobiska i hałdy kopalniane, zagłębienia zapadliskowe związane z górnictwem podziemnym, wyrobiska cegielne, kamienie, ołów, piaskownice i żwirownie, wysypiska popiołowo-żużlowe, wcięcia dróg, nasypy kolejowe i drogowe, elementy mikro-rzeźby zwałowisk, wyrobisk i strefy przywyrobiskowe oraz przełożone koryta rzek (Szpotański 2019: 113).

Budowa kombinatu wiązała się z ingerencją w dotychczasową topografię tego obszaru i rearanżacją środowiska naturalnego w złożony asamblaż surowców, materii, bytów geologicznych, sieci hydrograficznej, elementów industrialnej infrastruktury i technologii wprawiany w ruch działaniem człowieka i maszynierii. Proces

⁵ Pozyskano z: Panoramy Wigancic Żytawskich, Wigancice Żytawskie – polska-org.pl (dostęp: 13.06.2022).

wywłaszczenia i dyslokacji mieszkańców wsi Turosszów oraz okolicznych miejscowości, na przykład nieistniejącej już wsi Rybarzowice, rozpoczął się w 1958 roku, powodując, że „znikały miejscowości wraz z kościołami, cmentarzami i zabudowaniami. Znikały również lasy, pola uprawne i sady” (Szpotkański 2019: 120).

Wieloletni proces wysiedlania mieszkańców Wigancic wiązał się ze zdiagnozowaniem kryzysu środowiskowego u schyłku lat 60. XX wieku. Przeprowadzone ekspertyzy środowiskowe wykazały, iż sąsiadujące z wsią zwałowisko, powstałe w procesie składowania nadkładu z pobliskiej odkrywki węgla brunatnego, stanowi duże zagrożenie dla bezpieczeństwa społeczności żyjącej na tym terenie.

Złóża węgla brunatnego w kopalni Turów zalegają na dużych głębokościach, aktualnie odkrywka ma ponad 300 metrów głębokości, dlatego w pierwszych dekadach wydobywania węgla niemożliwe było zwałowanie wewnętrzne, które rozpoczęto dopiero w połowie lat 90. XX wieku. Początkowo odkrywkę powiększano w kierunku miejscowości Rybarzowice, Opolno-Zdrój i Sieniawka, jednak kiedy wody Nysy Łużyckiej zaczęły przesączać się do odkrywki, grożąc jej zalaniem, wstrzymano wydobywanie węgla w tym kierunku, a następnie rozpoczęto zwałowanie zewnętrzne (zob. Szwarnowski 1996). Wraz z deklarowaną troską o dobrostan społeczności początkowo planowano częściową likwidację wsi. Jednak, jak podkreślają partnerzy i partnerki prowadzonych przeze mnie badań, w związku z protestami mieszkańców, którzy nie zostali objęci planem wywłaszczeń i przesiedleń, decyzją wojewody utworzono strefę ochronną, której powstanie wymogło na zarządcach kopalni i elektrowni Turów całkowitą likwidację Wigancic. Jednocześnie lokalne władze wydały zakaz osiedlania się na tym terenie w przyszłości.

Badania prowadzone wokół doświadczania przez lokalną społeczność sąsiedztwa kompleksu wydobywczo-energetycznego oraz procesu transformacji energetycznej wymagają pozycjonowania się badaczki wobec zastanych teorii, a przede wszystkim wobec własnej praktyki i własnego umiejscowienia naukowego, politycznego i etycznego (Pels 2000: 137). Uświadamiają również konieczność uważnego poruszania się w sieci dyskursów o rozwoju, modernizacji, pauperyzacji i (nie)sprawiedliwości środowiskowej (zob. Sze 2018), by nie przeoczyć wtórnych hierarchii, nowych centryzmów i supremacji, które stanowią pułapki uprzywilejowywania dobrze już rozpoznanych konfiguracji władzy i podporządkowania, sprawczości i pasywności w sytuacji niestabilności krajobrazów węglowych (Haarstad, Wanvik 2017: 440). Odślanianie w badaniach terenowych kolejnych wątków i aspektów procesu wyludnienia i zniszczenia wsi Wigancice w korelacji z powiększającym się, zlokalizowanym w jej sąsiedztwie zwałowiskiem zewnętrznym, będącym istotnym aktantem w opisywanym procesie, uświadamia antropolożce, że nasuwająca się w trybie konstatacji diagnoza o przymusowym i przemocowym wywłaszczeniu mieszkańców i mieszkańek wsi usytuowanej w regionie wydobywania jest zbyt pochopna. Rzeczywistość tego miejsca, strategii i postawy



Fot. 2. Mapa Górnych Łużyc z zaznaczoną odkrywką węgla, zwałowiskiem wewnętrznym i zewnętrznym usytuowanym tuż przy granicy wsi Wigancice Żytawskie (Dobrzyński, Skrzęta 1998: 6)

społeczne oraz taktyki działania lokalnej społeczności w kontekście dokonującego się czyszczenia przestrzennego okazały się dużo bardziej złożone, niejednoznaczne i mniej oczywiste, aniżeli można by przypuszczać.

W procesie wywłaszczania i przesiedlania wsi, podobnie jak przypadku Opolna-Zdroju – wioski usytuowanej na granicy odkrywki węgla brunatnego – uruchomione zostały procedury wsparte oficjalnym dyskursem, które wpisują się w globalne schematy działania zarządców kopalń, inwestorów oraz decydentów, którzy po pierwsze, rozwijają rozpoznawalne polityki temporalności, zarządzając czasem i przebiegiem procesu wywłaszczeń, wyciszając przy tym i blokując społeczne, krytyczne debaty na temat ekologicznych i społecznych konsekwencji tych działań (Kirsch 2014). Po drugie, wprowadzają szereg praktyk w obszarze legislacyjno-finansowym, prowadząc negocjacje, zawierając umowy, proponując rekompensaty, a tym samym przedstawiając kapitalistyczne przedsięwzięcie usuwania ludzi z miejsc ich dotychczasowego życia w dyskursywnej ramie troski o ich dobrostan (zob. Moore 2016). Jednocześnie podkreśla się, iż w całym procederze zachodzą partnerskie relacje biznesowe, co skutecznie niweluje wrażenie przemocowości i niesprawiedliwości czyszczenia przestrzennego (zob. Kemp, Owen 2013)⁶. Jednak język prawa odczytywany zbyt dosłownie przez tych, którzy dążą do stworzenia prawnie wiążących porozumień, może przesłonić „złożone procesy, które rozmieszczają ludzi w przestrzeni” (Li 2000: 149). Co więcej, podmioty będące obiektem tych działań mogą przejąć tę „biznesową” argumentację, racjonalizując niesprawiedliwość środowiskową, której doświadczają. Jak wynika z moich obserwacji, nierzadko sami mieszkańcy, będąc stronami umów ze spółką PGE GiEK zarządzającą kopalnią Turów, w swoich wspomnieniach wokół likwidacji wsi eksponują wątek porozumienia z przedsiębiorstwem.

W tamtym czasie nie było jakichś specjalnych ofert dla mieszkańców. Do wyboru było przeprowadzenie się do Bogatyni lub Zgorzelca. A miejsce zamieszkania było narzucone przez KWB Turów. Nie było jakiegoś wyboru. Kopalnia ta też ustalała wyplatę, po państwowych stawkach, odszkodowanie za utracone mienie (KM_Zgorzelec_19-05-2022_RM2).

Kto miał gospodarstwo, dom prywatny, to zostali wywłaszczeni. Natomiast z domów czynszowych były rodziny przesiedlone do Bogatyni i Zgorzelca. Do dnia dzisiejszego, tj. ponad 20 lat, ludzie mieszkają w tymczasowym bloku w Bogatyni. A miały to być przejściowe mieszkania (KM_Zgorzelec_18-05-2022_RM3).

⁶ W krytycznych analizach dotyczących zmian, jakie zachodzą na świecie w miejscach poddawanych industrializacji, wskazuje się na fakt, że ważnym czynnikiem budującym tożsamość społeczności lokalnych są dyskursy dotyczące zgłaszanych praw do ziemi, członkostwa, odszkodowania itp. (Ballard, Banks 2003: 298).

Niektórzy rozmówcy nie postrzegają jednak procesu wywłaszczania w kategoriach biznesowych, koncentrując się przede wszystkim na akcie zniszczenia wsi:

Władze komunistyczne zdecydowały już w 1965 r., żeby unicestwić naszą piękną wieś. Po prostu ją zasypać urobkiem z KWB Turów (KM_Zgorzelec_18.05.2022_RM1).

Nie wiem, po co to zrobili. Co po pieniądzach? Ludzie wyjechali, wieś się rozpadła. Tak naprawdę nie było to potrzebne i żadne pieniądze tego nie wróćą (KM_Zgorzelec_19-05-2022_RK2).

Mieszkańcy Wigancic, którzy zamieszkiwali domy czynszowe, zostali przesiedleni do Bogatyni i Zgorzelca; do tych miast przeprowadziła się z wyboru także część społeczności, która otrzymała odszkodowania finansowe za domy własnościowe. Niektórzy osiedlili się w sąsiednich wioskach: Działoszynie i Wyszkowie. Kilka rodzin wyjechało do Malborka, do Zielonej Góry, do Krakowa. Niektórzy mieszkańcy zdecydowali się na wyjazd do Niemiec, Kanady lub do Stanów Zjednoczonych. Wyjazd z Wigancic stawał się dla wielu mieszkańców początkiem lepszego, wygodniejszego życia, co nie jest zwykle eksponowane w publikacjach przedstawiających dewastację krajobrazów w procesie uprzemysłowienia lub wydobywania surowców. W literaturze na temat sprawiedliwości środowiskowej oraz energetycznej sprzeciw wobec przeobrażeń krajobrazu stanowi jedną z podstawowych strategii lokalnego oporu bez względu na to, czy rzecz dotyczy pojawienia się w najbliższym otoczeniu sieci linii energetycznych, czy też zapowiedzi zainstalowania wiertni w pobliżu domów na terenach wydobywania gazu łupkowego (Elmallah, Reames, Spurlock 2022).

Tymczasem badania etnograficzne i perspektywa antropologiczna niezadawała się obiegowymi opiniami pozwalając na dotarcie do wspomnień, z których wynika, iż sam akt opuszczania Wigancic nie zawsze był doświadczany jako niesprawiedliwy i przemocowy. We wspomnieniach mieszkańców wsi pojawia się nierzadko bardzo pragmatyczne podejście do ówczesnej sytuacji oraz nadzieja na lepsze, wygodniejsze życie w mieście. Każda z osób posiadających dom otrzymała za niego ekwiwalent finansowy niejednokrotnie przekraczający rynkową wartość utraconych domów.

Nie było drogi, wszędzie błoto, bo to zwałowisko się zbliżało. Dookoła wszystko się polepszało, a w Wigancicach ani lekarza, ani do jakiegoś większego sklepu. Wtedy, w latach 60. i 70. ludzie chcieli mieszkać w mieście – mieć czysto, ciepło i wygodnie (KM_Bogatynia_10-07-2021_RK5).

Wtedy ludzie chcieli poczuć smak życia w mieście. Większość mieszkańców dostawała nowe mieszkania w blokach w miastach Bogatynia i Zgorzelec, gdzie nie trzeba było palić w piecu, i to ich skusiło. Niektórzy zostali wywłaszczeni, otrzymywali

rekompensaty finansowe za domy oraz ziemie i lasy, wówczas nie były to małe pieniądze, za które można było kupić porządne domy, mieszkania w innych miejscowościach. Zarówno władze kopalni, jak i mieszkańcy Wigancic nie spodziewali się jednak, że likwidacja wsi nie będzie potrzebna. Jedynie zabytkowy dom Kołodzieja został rozebrany i przeniesiony do Zgorzelca (KM_Bogatynia_13-07-2022_RK2).

Pojawienie się w sąsiedztwie Wigancic Żytawskich zwałowiska zewnętrznego – bytu antropogenicznego – zmieniło jakość życia we wsi i ostatecznie miało decydujący wpływ na jej przyszłość. W latach międzygatunkowego sąsiedzowania mieszkańców z rozrastającą się górą wyrobku i pyłu odczuwano we wsi „ciężkie powietrze”, a „nogi nieraz grzęzły w błocie”, zwłaszcza gdy intensywnie padało, a wiatr nanosił pyły i popiół z nasypu na teren wsi. Lokalizacja tej miejscowości z dala od szlaków komunikacyjnych i coraz bardziej uciążliwe sąsiedztwo wyrobiska sprawiały, że znaczna część lokalnej społeczności nie buntowała się przeciwko wywłaszczeniom, dążąc do przyspieszenia tego procesu. Wspomina o tym była mieszkanka tej wsi, podkreślając, że brak porządnej drogi i trudności z przemieszczaniem się do sąsiednich miejscowości skutecznie zniechęcały społeczność do pozostania w tym miejscu:

Zalewanie wioski przy ulewach przez niezabezpieczone zbiorniki wodne na hałdach były bardzo uciążliwe. Był to popiół wymieszany z błotem. Jak weszłam w gumowcach, to już gumowca nie można było wyjąć... bo utknął w gęstym popiole. Za każdym razem mieszkańcy starali się przywrócić ład i normalność we własnym zakresie. Kopalnia częściowo pokrywała poniesione szkody. Ludzie byli zmęczeni ciągłą walką z hałdą. Życie stało się nie do zniesienia. Mieszkańcy zaczęli domagać się lepszych warunków życia no i wtedy kopalnia zaczęła sukcesywne wysiedlanie, bo tak było im łatwiej (KM_Zgorzelec_20-07-2022_RK5).

Z czasem pozytywne emocje, to jest nadzieja, oczekiwanie, podekscytowanie związane z przeprowadzką i okazją do zamieszkania w innej miejscowości, w gminie Bogatynia lub w zupełnie innej części kraju, a czasem za granicą, ustępowały nostalgii, poczuciu straty, a nawet doznanej krzywdy. Niektórzy mieszkańcy wsi mówią dzisiaj wprost, iż przesiedlenia związane z rozwojem przemysłu wydobywczego uznają za szkodliwe społecznie, ekonomicznie i kulturowo, upatrując w likwidacji wsi wykorzeniania tamtejszej społeczności, która została pozbawiona rodzinnych domów, sąsiedztwa, wspólnoty, lokalnych tradycji oraz dziedzictwa kulturowego. Wywłaszczenie, którego doświadczyli, miało charakter totalny, przejawiając się na wiele sposobów – fizycznie, topograficznie, materialnie, sensorycznie oraz wizualnie, co ilustrują poniższe wypowiedzi:

Odebrano nam przeszłość. Niby można było kupić sobie dom wszędzie, gdzie się chciało, bo zapłacili dobrze, bardzo. Ale nigdzie nie jest tak, jak tam, gdzie dorastałeś, żyłeś z kolegami, rodziną, znałeś miejsce, dom, otoczenie, wszystko. To już się nie wróci, nie będzie tak, jak w Wigancicach (KM_Zgorzelec_20-09-2021_RM10).

W tamtych, 60. latach, Wigancice żyły pięknym, spokojnym i dostatnim życiem. Była to wieś zadbana. Pomimo napływowej ludności wszyscy żyli w zgodzie. Mieliśmy piękną dużą szkołę, sklep, klub, ośrodek zdrowia, trzy sale taneczne, w tym jedna oryginalna kinowa Balaton. Pod granicą z Viśnią była jednostka wojskowa WOP, która pilnowała nas i naszych granic (KM_Zgorzelec_20-07-2022_RK5).

Stare pokolenie nie mogło się pogodzić z nową tułaczką i było im bardzo ciężko opuszczać swą wieś. Dla młodych była to realna szansa na pozyskanie mieszkania i wyprowadzenie się do miasta. Lecz kto raz w życiu zaznał prawdziwej wolności, czy to będąc małym chłopcem, czy dorosłą osobą, zawsze sercem będzie powracał tam, gdzie tego ducha wolności zostawił (KM_Zgorzelec_17-09-2021_RM2).

Z utraconym krajobrazem górniczym Wigancic wiążą się historie rodzinne i sąsiedzkie ludzi, których losy splotły się po II wojnie światowej z tym regionem. Były to osoby przybyłe lub przesiedlone do wsi z różnych części kraju w poszukiwaniu zatrudnienia w kopalni, a od lat 60. również w elektrowni Turów.

Moi rodzice do Wigancic przyjechali pod koniec lat 50. jako repatrianci z Wilna w poszukiwaniu pracy. Ojciec od razu znalazł pracę w kopalni węgla brunatnego Turów, a mama podjęła pracę w ówczesnej fabryce bawełny, która znajdowała się naprzeciwko domu, który zasiedlili, był to piękny dom przysłupowy. Mam ogromny sentyment do tej wsi, bo spędziłam tam cudowne dzieciństwo i najpiękniejsze lata swojej młodości. Wigancice Żytawskie były dużą wsią o długości około 2,5 km, leżącą na Pogórzu Izerskim. Wieś graniczy z Czechami. Znajdowały się tam fabryki, sale widowiskowe, szkoła, klub, kino i ludzie byli bardzo przyjaźni, i stąd to przywiązanie do mojej małej ojczyzny, którą jest wieś Wigancice Żytawskie (KM_Zgorzelec_10-05-2021_RK2).

Refleksja o zbyt pochopnej decyzji o likwidacji wsi pojawiła się we wspomnieniach mieszkańców z czasem, gdy okazało się, że ich domom nic nie zagraża⁷. Decyzja ta

⁷ Zgodnie z pierwotnymi planami powiększania odkrywki, która miała zbliżyć się do wsi, prognozowano, iż wraz z rozprzestrzenianiem się obszaru wydobywania węgla będzie pochłaniała domy, budynki gospodarcze, sklepy, budynek szkoły. Wkrótce okazało się, że obszar wydobywania węgla nie przebiega pod Wigancicami, natomiast w bliskim sąsiedztwie powstało zwalowisko zewnętrzne, którego osunięcie się mogło spowodować zupełne zniszczenie wsi wraz

zapadła w latach 80. XX wieku, kiedy zaczęto wywłaszczać mieszkańców prywatnych i komunalnych domów, odkupując od właścicieli ich domostwa. Część z nich została zdewastowana na skutek działań wydobywczych, zapadając się pod ziemię, część z nich zasypano. Jak wspominają mieszkańcy, domy uprzednio rozbierano, drewno z domów ludzie brali na opał, a cegłę i dachówkę rozbiórkową sprzedawano na wolnym rynku osobom budującym się w Zgorzelcu i innych miejscowościach regionu. W latach 1991-1995 wywłaszczono ostatnie 33 rodziny; w 1999 roku Wigancice Żytawskie zniknęły z powierzchni ziemi w procesie konsekwentnych wywłaszczeń i przesiedleń ludzi oraz burzenia i wywożenia obiektów materialnych. Mając na uwadze dalsze przeobrażenia tego terenu na przestrzeni ostatnich dwóch dekad, można by powiedzieć, że ostatecznie wyludnioną wieś pochłonął las i roślinność, zarastając drogi, kolonizując obejścia istniejących dawniej domów, wdzierając się na pola uprawne, skwery i niegdysiejsze miejsca współdzielone przez mieszkańców. Aktualnie jest to zielona i „dzika” przestrzeń, w której uważne oko może jednak dostrzec kilka porośniętych roślinnością pozostałości po fundamentach domów oraz drzewa owocowe „obce” w zalesionej przestrzeni, będące świadkami minionej historii tego miejsca.



Fot. 3. Tabliczka z nazwą wsi znajdująca się przy granicy niegdysiejszej wsi

z jej zabudową, co oznaczałoby koniec życia w tej miejscowości. Rozbudowując obszar składowania nadkładu z KWB Turów (nadkład to, jak wyjaśnił mi Tomasz, którego rodzina pochodzi z Wigancic, skała płonna, która musi zostać usunięta w procesie docierania do kopaliny węgla brunatnego) zakładano, że wkrótce obejmie on sąsiednie miejscowości: Strzegomice i Stare Zatonie.



Fot. 4. Ślady dawnych budynków w Wigancicach Żytawskich

WIEŚ-WIDMO I WIDMOWE SĄSIEDZTWO

Pojęcie krajobrazu wykracza poza takie kategorie jak region, obszar czy teren, odsyłając do emocji, afektów i stylów życia konkretnych ludzi (Cosgrove, Daniels 1988: 15). W wyniku procesu zaburzania dotychczasowej topografii, na przykład na skutek oddziaływania kopalni i jej infrastruktury, postawa topofilii może przekształcić się w topofobię, która charakteryzuje się niechęcią, poczuciem utraty „swojego miejsca”, a w rezultacie wyraźnym osłabieniem więzi i pozytywnie wartościowanych relacji z krajobrazem, co manifestuje się w określonych afektywnych poetykach społecznych (Majbroda 2019: 254-255). Czyszczenie przestrzenne Wigancic Żytawskich prowadzące do unicestwienia i usunięcia z powierzchni ziemi tej miejscowości miało jednak przede wszystkim charakter topograficzny – fizyczny. Zjawisko opuszczania miejsc dotychczasowego życia ze względu na realizację celów modernizacyjnych i wzrostowych wiąże się nie tylko z utratą domów, ziemi, lecz także z załamaniem się relacji rodzinnych i sąsiedzkich oraz brakiem możliwości artykulacji własnego stanowiska (dezartykulacją społeczną) (Adam, Owen, Kemp 2013: 3). Zniknięcie domów i pozostałej architektury wsi nie oznacza jednak kresu istnienia relacji i więzi sąsiedzkich, które zwykle

pojawiają się i trwają w związku ze współzamieszkiwaniem i współdzieleniem określonej przestrzeni. Wątek ten pojawia się w wielu zasłyszanych w terenie wspomnieniach:

Mocno przeżywam brak miejscowości, gdzie się wychowałem. Sentymentalnie wiąże mnie związek z cudowną lokalną społecznością. Dzisiaj w UE mielibyśmy wiele nowych możliwości rozwoju – tak, jak np. Zgorzelec/ Górlitz (KM_Zgorzelec_18.05.2022_RM1).

W przypadku odbudowy infrastruktury (prąd, woda, drogi) na pewno będą chętni do kupna ziemi i osiedlenia się. Tak, mamy sentyment i nawet myśleliśmy o zakupie działki na cele rekreacyjne, niestety nikt z właścicieli (kopalnia, elektrownia, gmina) nie prowadzi sprzedaży. Przynajmniej nic o tym nie wiemy (KM_14.07.2022_RM3).

Ja to często myślę i pamiętam. Tam był mój dom, tam obok sąsiad Kazimierz, tu była droga, tam, z tyłu las [rozmówca kreśli kierunki ręką w powietrzu – KM]. Ile myśleliśmy się wspólnie naspotykali, narozmawiali, narobili razem. Człowiek znał sąsiadów, wiedział, gdzie pójść, jak załatwić. Wszystko było znane, znajome, swojskość była. Potem w nowym miejscu było fajnie – wszystko nowe, wygoda, mniej pracy, lekarz na miejscu, dużo sklepów, wszystko. Ostatecznie to jednak wieś mogła istnieć, mogła stać, to zwałowisko jej nie zasypało. Może za szybko podjęli decyzję. Jeden dom, drugi, a potem już poszło (KM_Zgorzelec_19-05-2022_RM3).

W wiosce-widmie, nieistniejącej fizycznie, lecz trwającej afektywnie, nowej jakości nabiera kategoria sąsiedztwa, odrywając się od *topoi*, uniezależniając się od praktyki zamieszkiwania oraz osiadłości i lokalności. Sposób funkcjonowania wspólnoty wsi już poza jej administracyjnym terytorium można by określić jako sąsiedztwo widmowe, gdyż przykład funkcjonowania byłej społeczności wiejskiej Wigancic Żytawskich trudno byłoby określić przy pomocy kategorii zastanych w naukach społecznych i humanistycznych. Jest to bowiem wspólnota, której praktyki, postawy oraz sposoby funkcjonowania wymykają się zarówno kategorii *community lost*, *community saved*, jak i *community liberated* (Wellman 1979) nie tylko dlatego, iż przypomniane modele zostały zaproponowane do opisu różnych form sąsiedztwa wielkomiejskiego. Trudno byłoby orzec o społeczności nieistniejącej już Wigancic Żytawskich zarówno, że rezygnuje z poczucia wspólnotowości, jak i to, że jej spoiwem jest współzamieszkiwanie określonego terytorium. Strategie działania byłych mieszkańców i mieszkanki oraz nowych, urodzonych już poza wsią, pokoleń przybierają formę swoiście rytualnego podtrzymywania nie tylko więzi i relacji sąsiedzkich, które nierzadko przybierają charakter familiarny i przyjacielski, lecz także formalnej struktury wsi. Praktyka ta manifestuje się w corocznym świętowaniu wspólnoty w znajdującym się w Zgorzelcu Domu Kołodzieja – budynku przysłupowym, który został translokowany z Wigancic. I Zjazd Absolwentów Szkoły Podstawowej w Wigancicach Żytawskich odbył się w tym



Fot. 5. Fragment wystawy dotyczącej materiałów prasowych o wsi prezentowanej podczas Zjazdu Mieszkańców Wsi Wigancie w maju 2022 r.

miejscu w 2008 roku. Od 2009 roku przybrał postać Zjazdu Mieszkańców Wsi Wigancice i w takiej formie odbywa się nieprzerwanie każdego roku.

Wspólnemu świętowaniu towarzyszy wybór sołtysa piastującego tę funkcję na swoistym uchodźstwie⁸ aż do następnego uroczystego spotkania i kolejnych wyborów. Jedna z byłych mieszkanki wsi mówi o tych praktykach w następujący sposób:

Uważam, że odbudowa wsi jest możliwa i staramy się, żeby ziściły się nasze plany. Dlatego powołaliśmy Radę Sołecką, która od 13 lat organizuje Zjazdy mieszkańców wsi, podczas spotkań wieś żyje w naszych wspomnieniach. Co roku ludzie przynoszą zdjęcia, z których organizujemy wystawę. Spotykamy się z byłymi mieszkańcami na czynach społecznych w celu uporządkowania terenów, przynosi to nam ogromną satysfakcję. Bierzymy udział w konsultacjach społecznych nad Strategią Rozwoju Miasta i Gminy Bogatynia. Mamy cudowne plany na odbudowę wsi, chcielibyśmy, aby to był skansen z domów przysłupowych, jedyna taka wieś w Polsce, która przyciągnęłaby mnóstwo turystów. Staramy się o kupienie działek, których sprzedaż chwilowo została wstrzymana (KM_Zgorzelec_10-05-2021_RK2).

Tym, co spaja niegdysiejszych mieszkańców mimo topograficznego unicestwienia wsi-widma, jest podzielana przez nich kultura partycypacji i współuczestnictwa znajdująca wyraz w celebrowaniu pochodzenia, dbałości o upowszechnianie wiedzy o Wigancicach, ludziach i przeszłości tego miejsca. W gronie lokalnych animatorów kultury oraz konserwatorów zabytków podejmowane są starania na rzecz zainteresowania historią Wigancic opinii publicznej, rozpowszechniania wiedzy i pamięci o tym miejscu w regionie i poza nim. Działania o charakterze animacyjno-edukacyjnym przerozdiły się w konkretny plan odbudowy wsi, co wiązało się z pozyskiwaniem partnerów do współpracy – architektów, archeologów, botaników, inżynierów, a także inwestorów, których współdziałanie ma doprowadzić do rekonstrukcji wsi i przywrócenia jej dawnej świetności.

Krytyczne analizy globalnych strategii zarządzania krajobrazami energetycznymi pokazują, że zdobycie zbiorowego poparcia dla praktyk i dyskursów energetycznych

⁸ Pojęcie sołtysa na uchodźstwie zostało użyte przez jednego z moich rozmówców i pojawiło się w moim słowniku wraz z potrzebą podkreślenia widmowości wsi widocznej również w praktykach celebrowania wyboru sołtysa, który funkcjonuje poza Wigancicami, lecz symbolicznie doświadcza uchodźstwa, nie mogąc żyć we wsi i formalnie sprawować swojej funkcji. Jednocześnie trzeba podkreślić zabawowy i umowny charakter wyborów oraz brak rzeczywistego zaangażowania wybranego sołtysa w życiu politycznym, który, nawiasem mówiąc, jest pracownikiem elektrowni „Turów”.

jest w równym stopniu kwestią zaangażowania w wyobrażoną przyszłość, jak i w obecną rzeczywistość. W takich kategoriach można by widzieć swoistą koalicję na rzecz odbudowy Wigancic⁹, która czyni starania na rzecz rewitalizacji i odbudowy domów przysłupowych stanowiących ważny element dziedzictwa kulturowego nie tylko gminy Bogatynia, lecz także Trójstyku – pogranicza polsko-czesko-niemieckiego. Spółka PGE GiEK stara się przy tym być kojarzoną nie tylko z „bieżącą rekultywacją terenów pogórnicznych i odtwarzaniem ich potencjału przyrodniczego, lecz również z przywracaniem do życia takich właśnie wyjątkowych miejsc, które przecież na stałe wpisały się w historię regionu” (*PGE GiEK wraz z Kopalnią Turów wspiera rewitalizację Wigancic Żytawskich*). Już w latach 60. XX wieku w ramach rekultywacji krajobrazu kopalnianego przyjęto koncepcję leśnego zagospodarowania zwałowiska zewnętrznego, co postrzegano wówczas jako „działalność pionierską i eksperymentalną” (Szwarnowski 1996: 9). Obecnie zwałowisko zewnętrzne, które stało się przyczyną czyszczenia przestrzennego sąsiadujących z nim wsi, współtworzy poddany rekultywacji obszar po węglu jako zielone, pokryte drzewami i roślinnością wzgórze komponujące się z naturalnym krajobrazem regionu, problematyzując stabilne dychotomie, to jest środowisko/przemysł, ekologiczne/ekonomiczne¹⁰. Zalesianie terenów postindustrialnych zostało uruchomione z myślą o „drugim życiu terenów poprzemysłowych” i potrzebie rekultywacji obszaru po węglu w celu przywrócenia na tym terenie zdegradowanych ekosystemów. Krajobraz energetyczny regionu poddawany jest kolejnym przeobrażeniom aranżowanym w znacznym stopniu przez decyzje zarządu i kapitał pochodzący z wydobycia węgla brunatnego, które stało się źródłem eksploatacji i dewastacji lokalnego środowiska. Paradoksalnie, projekt rewitalizacji krajobrazu po wydobyciu służyć ma swoistej rehabilitacji wizerunku spółki, która zajmuje się rozwijaniem przemysłu energetycznego bazującego na węglu, przyczyniając się do katastrofalnych skutków klimatycznych, zdrowotnych, a jednocześnie manifestuje swoje działania rekultywacyjne i prośrodowiskowe finansowane z destrukcyjnego dla środowiska wydobycia

⁹ Koalicję tworzą: Spółka PGE Górnictwo i Energetyka Konwencjonalna, do której należy Kopalnia Turów, Fundacja PGE, Stowarzyszenie Dom Kołodzieja oraz naukowcy, inżynierowie z Politechniki Poznańskiej, Politechniki Wrocławskiej, Politechniki Gliwickiej oraz Uniwersytet Wrocławski.

¹⁰ Obecnie obszar ten przynależy do Dyrekcji Lasów Państwowych, które od lat 80. profilują zalesianie w taki sposób, by uniknąć monokulturowych nasadzeń, dostosowując lasy do siedlisk. Jak czytamy na stronie internetowej spółki PGE GiEK S.A Oddziału Kopalni Węgla Brunatnego Turów: „Prowadzona sukcesywnie rekultywacja przynosi zamierzone efekty w postaci coraz bogatszych ekosystemów i wzrostu wskaźnika lesistości. Dzięki dotychczasowym nasadzeniom w gminie Bogatynia wzrósł on z poziomu 27 do niemal 30 proc.” (*Ponad 640 drzew na terenie kopalni Turów*).

złów. Kapitalistyczna logika taniego wyzysku środowiska ulega w tym procesie pozornemu zachwianiu, gdyż „zazielenia się” kapitał wydobywczy i bardziej zielony staje się wizerunek spółki zarządzającej kompleksem wydobywczym. Działania podejmowane przez spółkę i zarząd kopalni można by określić jako ukierunkowane zaangażowanie na rzecz realizacji projektów społecznych w taki sposób, by przeszłość, dziedzictwo kulturowe, tożsamość społeczności terenów górniczych, a także ich przyszłość wiązały się z kapitałem górniczym (Mayes, McDonald, Pini 2014: 408)¹¹.

We wspomnianym procesie uczestniczą również mieszkańcy i mieszkanki wsi, którzy nie tylko włączają się w działania związane z tym szeroko zakrojonym projektem, lecz także stopniowo odkupują swoje dawne posiadłości od zarządcy kopalni – PGE. Po latach, gdy okazało się, o czym była już mowa, że wieś zlikwidowano prawdopodobnie zbyt pochopnie, kopalnia będąc właścicielem znacznej części ziemi tego terytorium, stworzyła możliwość nabywania działek na obszarze Wigancic. Aktualnie większość ziemi należy do spółki PGE Odziału KWB Turów, część do mieszkańców sąsiedniego Wyszkowa. Nieliczne działki mają już swoich właścicieli, którzy nabyli je okazynie od gminy Bogatynia z myślą o budowie domów, snując dalekosiężne plany powrotu do rodzinnej miejscowości. Dla niektórych z moich rozmówców familiarnie nazywane „Wigany” są przestrzenią wypoczynku i weekendowych rekreacji. Mieszkając w Bogatyni lub Zgorzelcu, nie myślą o powrocie na wieś na stałe. Postrzegają ją jako zielone miejsce relaksu z dala od ludzi i miejskiego gwaru. Niektóre osoby mówią wprost o ekonomicznym wymiarze tych inwestycji, podkreślając, że jest to teren, który ze względu na swoje usytuowanie na Trójstyku, w pobliżu gór i jezior posiada znaczne walory turystyczne.

Oddalenie od głównych ciągów komunikacyjnych powoduje, że jest to miejsce ciche i spokojne z przepięknymi walorami krajobrazowymi. Pod Wigancicami znajdują się płytko położone wody termalne, co jeszcze bardziej zwiększa atrakcyjność tych ziem. Wigancice mogłyby zostać iskrą, która z wyżej wymienionych względów przyczyniłaby się to transformacji terenów Worka Turowskiego (KM_Zgorzelec_14.07.2022_RK1).

¹¹ Zjawisko rozwijania zielonej transformacji w ramach kapitalistycznych reguł gry nie jest niczym wyjątkowym. Podmioty – przedsiębiorstwa, firmy, korporacje posiadające potężny kapitał – konkurują ze sobą w procesie eksponowania swojej roli w procesie transformacji. Aktorzy, którzy czerpią korzyści z ciągłej zależności od gospodarki opartej na paliwach kopalnych i którzy odegrali tak decydującą rolę w rozwoju kapitalizmu w ostatnim wieku, nie zrezygnują łatwo ze swojej pozycji (Newell 2015: 78). Jak przekonuje np. Carlota Perez, kapitał kumulowany w procesie wydobywania węgla może być kumulowany w procesach transformacyjnych, przyspieszając proces dekarbonizacji (Perez 2002).

Jest to bardzo interesujący temat, myślę, że wieś Wigancice jak feniks z popiołów odrodzi się bardzo szybko. Na około 200 działek 50% jest już sprzedana. Jediną barierą szybkiego rozwoju wsi stoi gmina Bogatynia, która blokuje dalszą sprzedaż działek, motywując to stworzeniem infrastruktury, która jest potrzebna do istnienia wsi (KM_Bogatynia_20-07-2022_RK7).

Część mieszkańców Wigancic chce kupić sobie działkę w Wigancicach, jako rekreacyjną lub pod budowę. Miejsce, w którym znajdują się Wigancice, położone jest na Przedgórzu Sudeckim w bliskiej odległości od jednego z większych miast Republiki Czeskiej Liberca, który jest dobrze skomunikowany zarówno ze stroną czeską, jak i polską. Bliskość gór powoduje, że jest to fajne miejsce wypadowe w Góry Izerskie zarówno na wycieczki piesze, jak i uprawianie sportów rowerowych i narciarskich (KM_Bogatynia_218-07-2022_RM8).

Nie wszyscy mieszkańcy i ich kolejne pokolenia podzielają jednak ten entuzjazm, uważając, że przeszłości tego miejsca nie można już przywrócić, co znalazło wyraz w wypowiedzi kilkorga moich rozmówców. Jeden z nich podkreśla:

Osobiście w to nie wierzę. Tereny zdewastowane przez KWB Turów zostały, przynajmniej na razie, utracone raz na zawsze. Odbudowa Wigancic będzie tylko postawieniem nowych domów w innej formie. Będzie to nowa miejscowość, bez duszy, jaką pamiętamy z dzieciństwa (KM_Zgorzelec_18.05.2022_RM1).

W STRONĘ TRANSFORMACYJNEJ PRZYSZŁOŚCI I KRYTYCZNEJ NADZIEI

Dzieje Wigancic Żytawskich – wsi-widma – skupiają jak w soczewce globalne procesy związane w wydobywaniem paliw kopalnych, zaświadczać w mikroskali o ich możliwych przebiegach i społeczno-środowiskowych konsekwencjach. W toku zamieszkiwania i życia w krajobrazie ludzie stają się jego fragmentem, a jednocześnie krajobraz zostaje przez nich uwewnętrzniony, będąc ich częścią (Ingold 1993: 153-156).

Utworzenie zwałowiska zewnętrznego w krajobrazie wydobywczym wokół kompleksu „Turów” spowodowało jego stopniowe przemiany, wymykające się założeniom decydentów. Kategoria asamblażu zachęca do przyjrzenia się nowo powstałym relacjom oraz zmianom dokonującym się w określonych konfiguracjach elementów współtworzących ten układ. Zwałowisko rozrosło się na tak dużą skalę, że zaczęło zagrażać istnieniu wsi. Ta nieintencjonalna zmiana środowiskowa przyniosła niespodziewany efekt, reorganizując powiązania i relacje między mieszkańcami, wyrobiskiem, hałdą,

przyrodą oraz wioską, a także jej zabudową i infrastrukturą. W konsekwencji działań uprzednio nieplanowanych Wigancice uległy wyczyszczeniu przestrzennemu. Po dekadach funkcjonowania w sąsiedztwie rozrastającego się przemysłu wydobywczego, na skutek przeobrażeń środowiska naturalnego zostali zmuszeni, a z czasem sami zdecydowali się na opuszczanie domów, które w ich wspomnieniach funkcjonują jako „własne”, „utracone”, „rodzinne”, mimo że nie zostały wybudowane przez ich przodków, lecz przez ludzi wysiedlanych z tego terenu tuż po wojnie. Z punktu widzenia przeobrażeń krajobrazu energetycznego miejsce to staje się przestrzenią eksperymentu środowiskowego, architektonicznego oraz kulturowo-społecznego. Planowany renesans wsi-widma daje społeczności lokalnej nadzieję na powrót do utraconego krajobrazu kulturowego, który już na zawsze pozostanie krajobrazem wydobywczym, pejzażem po węglu, a jednocześnie przestrzenią będącą w toku przeobrażeń, istotną dla poczucia tożsamości zarówno wywłaszczonej i przesiedlonej społeczności, jak i kolejnych jej pokoleń.

Przez lata fizycznego nieistnienia wioski zachodziły w niej kolejne przeobrażenia związane z rozplenianiem się roślinności i stopniowym wchłanianiem tego miejsca przez las. Brak drogi dojazdowej i oddalenie od szlaków komunikacyjnych sprzyjały zdziwiałym skutkom (*feral effects*) transformacji lokalnego krajobrazu energetycznego. Dewastacja krajobrazu na skutek wydobycia węgla polegająca na jego wyludnieniu oraz usunięciu z przestrzeni wsi wszystkich elementów architektury i infrastruktury, które związane były z ludzkim zamieszkiwaniem tego miejsca, być może paradoksalnie, przywróciła ten teren naturze, która rozpoczęła proces niekontrolowanej przez człowieka rewitalizacji tego miejsca, splatając transformację industrialną tego krajobrazu z historią środowiskową. Nowe zjawisko środowiskowe, które zachodzi na tym terenie, dowodzi ekspansywności przyrody, która na swój sposób również przeobraża to miejsce, wymazując jego antropogeniczne kształty. Jednak optyka antropocentryczna nie musi być jedyną w postrzeganiu transformacji krajobrazu energetycznego, a proces przywracania terenu po Wigancicach naturze jest otwarty na interpretacje postantropocentryczne i relacyjne. Jest to zatem krajobraz bez ludzi, niejednoznaczny, wytracony z dotychczasowej antropogenicznej formy, a jednocześnie dobrze wpisujący się w inicjowane praktyki kulturowe oraz w działania rekultywacji obszarów po węglu. Skolonizowany przez roślinność obszar tkwi w swojej potencjalności na prawach eksperymentu – istnieje nie tylko w wymiarze tożsamościowym i emocjonalno-afektywnym, lecz także jako rekultywacyjny projekt do wykonania w niedalekiej przyszłości na kanwie transformacyjnego, sprawiedliwego przywracania dziedzictwa kulturowego Trójstyki i Górnych Łużyc. Proces przeobrażeń krajobrazu energetycznego i przestrzeni bez ludzi nie został zakończony. Niedomknięte są także horyzonty myślowe, w które może zostać wpisany w transformacyjnej przyszłości.



Fot. 6. Nazwa wsi utworzona z gałęzi podczas Zjazdu w maju 2022 r.

BIBLIOGRAFIA

- Adam, A.B., Owen, J.R., Kemp, D. (2015). Households, Livelihoods and Mining-Induced Displacement and Resettlement. *The Extractive Industries and Society*, 2, 3.
- Addison, T., Roe, A. (2018). *Extractive Industries: The Management of Resources as a Driver of Sustainable Development*. Oxford: Oxford University Press.
- Appadurai, A. (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on The Global Condition*. London–New York: Verso.
- Ballard, C., Banks, G. (2003). Resource Wars: The Anthropology of Mining. *Annual Review of Anthropology*, 32.
- Bena, W. (2005). *Polskie Górne Łużyce. Przyroda, historia, zabytki*. Zgorzelec: Wydawnictwo F.H. Agat.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press.

- Bloch, N. (2016). Evicting Heritage: Spatial Cleansing Cultural Legacy at the Hampi UNESCO Site in India. *Critical Asian Studies*, 48, 8.
- Boyer, D. (2014). Energopower: An Introduction. *Anthropological Quarterly*, 87, 2.
- Boyer, D., Howe, C. (2019). Joint Conclusion to Wind and Power in the Anthropocene. W: D. Boyer, *Energopolitics: Wind and Power in the Anthropocene*. Durham–London: Duke University Press.
- Brown, B., Spiegel, S.J. (2017). Resisting Coal: Hydrocarbon Politics and Assemblages of Protest in The UK and Indonesia. *Geoforum*, 85.
- Cosgrove, D., Daniels, S. (1988). Introduction: Iconography and Landscape. W: D. Cosgrove, S. Daniels (red.), *The Iconography of Landscape: Essays on The Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Landa, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London–New York: Continuum.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh: University Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum.
- Dobrzyński, Z., Skrzęta, A. (1998). *Kopalnia Węgla Brunatnego „Turów”*. Bogatynia: KWB „Turów”.
- Downing, T.E. (2002). Avoiding New Poverty: Mining Induced Displacement and Resettlement. International Institute for Environment and Development, World Business Council for Sustainable Development. Pobrano z: http://commdev.org/files/1376_file_Avoiding_New_Poverty.pdf (dostęp: 12.07.2022).
- Dziubacka, K. (2015). *Przemysł w krajobrazie kulturowym wsi. Uwarunkowania jakości życia – kierunek i dynamika zmian*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Elmallah, S., Reames, T.G., Spurlock, C.A. (2022). Frontlining Energy Justice: Visioning Principles for Energy Transitions from Community-Based Organizations in the United States. *Energy Research & Social Science*, 94.
- Engels, B. (2018). Nothing Will Be as Before: Shifting Political Opportunity Structures in Protests against Gold Mining in Burkina Faso. *The Extractive Industries and Society*, 5, 2.
- Eriksen, T.H., Stensrud, A.B. (red.) (2019). *Climate, Capitalism and Communities: An Anthropology of Environmental Overheating*. London: Pluto Press.
- Ferguson, J., Gupta, A. (2005). Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. W: J.X. Inda (red.), *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Fortun, K. (2015). Figuring Out Theory: Ethnography Sketches. W: D. Boyer, J.D. Faubion, G.E. Marcus (red.), *Theory Can Be More than It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Fortun, K. (2017). Anthropology in Farm Safety. *Journal of Agromedicine*, 22, 1.

- Gans, H.J. (1968). *People and Plans: Essays on Urban Problems and Solutions*. New York: Basic Books.
- Haarstad, H., Wanvik, T.I. (2017). Carbonscapes and Beyond: Conceptualizing the Instability of Oil Landscapes. *Progress in Human Geography*, 41, 4.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, K., Skrydstrup, M. (2013). *The Social Life of Climate Change Models: Anticipating Nature*. London: Routledge.
- Herzfeld, M. (2006). Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West. *Journal of Material Culture*, 11, 1/2.
- Herzfeld, M. (2016). *Siege of the Spirits: Community and Polity in Bangkok*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holinka, Z. (2002). Historia węgłem pisana. *Węgiel Brunatny. Biuletyn Informacyjny Producentów Porozumienia Producentów Węgla Brunatnego. Wydanie Specjalne*, 2, 59.
- Hornborg, A. (2019). *Nature, Society and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howe, C. (2014). Anthropogenic Ecoauthority: The Winds of Oaxaca. *Anthropological Quarterly*, 87, 2.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of Landscape. *World Archaeology*, 25, 2.
- Kapusta, F. (1964). *Przemiany struktury agrarnej w rejonie Turosszowa w latach 1957-1963*. Warszawa: IRWiR PAN.
- Kemp, D., Owen, J.R. (2013). Community Relations and Mining: Core To Business But Not 'Core Business'. *Resources Policy*, 38, 4.
- Kirsch, S. (2014). *Mining Capitalism: The Relationship between Corporations and Their Critics*. Oakland, CA: University of California Press.
- Kuchler, M., Bridge, G. (2018). Down the Black Hole: Sustaining National Socio-Technical Imaginaries of Coal in Poland. *Energy Research & Social Science*, 41.
- Lahiri-Dutt, K., Krishnan, R., Ahmad, N. (2012). Land Acquisition and Dispossession: Private Coal Companies in Jharkhand. *Economic & Political Weekly*, 47, 6.
- Li, T.M. (2000). Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and The Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History*, 42, 1.
- Lis, A. (2020). *Climate and Energy Politics in Poland: Debating Carbon Dioxide and Shale Gas*. London–New York: Routledge.
- Majbroda, K. (2019). *W relacjach, sieciach, splotach asambłaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Mayes, R., McDonald, P., Pini, B. (2014). 'Our' Community: Corporate Social Responsibility, Neoliberalisation, and Mining Industry Community Engagement in Rural Australia. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 46, 2.

- Moore, J.W. (red.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and The Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press.
- Moore, N., Whelan, Y. (2007). *Heritage, Memory, and The Politics of Identity: New Perspectives on the Cultural Landscape*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Narain, S., Boyce, J.K., Stanton, E.A. (2007). *Reclaiming Nature: Environmental Justice and Ecological Restoration*. London: Anthem Press.
- Newell, P. (2015). The Politics of Green Transformations in Capitalism. W: I. Scoones, M. Leach, P. Newell (red.), *The Politics of Green Transformations*. London: Routledge.
- Owen, J.R., Kemp, D. (2015). Mining-Induced Displacement and Resettlement: A Critical Appraisal. *Journal of Cleaner Production*, 87
- Pels, P. (2000). The Trickster's Dilemma: Ethics and the Technologies of the Anthropological Self. W: M. Strathern (red.), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London: Routledge.
- Perez, C. (2002). *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages*. Cheltenham: Edward Elgar.
- PGE GiEK wraz z Kopalnią Turów wspiera rewitalizację Wigancic Żytawskich. Pobrano z: <https://men.gov.pl/zycie-szkoly/ksztalcenie-ogolne/podstawa-programowa/podstawa-programowa-materialy-dla-nauczycieli.html> (dostęp 7.07.2022).
- Ponad 640 drzew na terenie kopalni Turów. Pobrano z: <https://www.bing.com/search?q=Ponad+640+drzew+na+terenie+kopalni+Tur%C3%B3w&form=ANNTH1&refig=6d355f48edfa48e2982fe1106c9acabb#:~:text=https%3A//kwbturow.pgegiel.pl%20%20%20ponad%2D640>. (dostęp 8.07.2022).
- Rees, C., Davis, R., Kemp, D. (2012). *Corporate Culture and Conflict Management in Extractive Industries: A Study in Peru*. Harvard: Harvard Kennedy School.
- Ross, M.L. (1999). The Political Economy of the Resource Curse. *World Politics*, 51, 2.
- Stephan, W. (2010). *Wigancice. Opowieści graniczne*, tłum. H. Pietruszczak. Zgorzelec: Wydawnictwo AD REM.
- Strauss, S., Rupp, S., Love, T.F. (red.) (2013). *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*. London: Routledge.
- Sze, J. (2018). *Sustainability: Approaches to Environmental Justice and Social Power*. New York: New York University Press.
- Szpotkański, A. (2019). *Kotlina Turoszowska. Monografia miasta i gminy Bogatynia w okresie 1945-2010*. Legnica: Diecezjalne Centrum Edukacyjne.
- Szwarnowski, A. (1996). Działania modernizacyjno-odtworzeniowe i proekologiczne w KWB „Turów” w latach 1991-1995. W: *Programy działań technicznych i ekologicznych w Elektrowni i Kopalni Turów oraz odbudowa ekologiczna regionu. Seminarium II MTPE Energia '96, 17 września 1966 r.* Warszawa: ARW „dima”.

- Tsing, A.L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, A.L., Mathews, A.S., Bubandt, N. (2019). Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20. *Current Anthropology*, 60, Supplement 20.
- Tuan, Y.-F. (1990). *Topophilia: A Study of Environmental Perceptions, Attitudes, and Values*. New York: Columbia University Press.
- Wellman, B. (1979). The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers. *American Journal of Sociology*, 84, 5.
- Wiegink, N. (2018). Imagining Booms and Busts: Conflicting Temporalities and The Extraction “Development” Nexus in Mozambique. *The Extractive Industries and Society*, 5, 2.
- Winther, T. (2013). Space, Time, and Sociomaterial Relationships: Moral Aspects of the Arrival of Electricity in Rural Zanzibar. W: S. Strauss, S. Rupp, T.F. Love (red.), *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Zukin, S. (1991). *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.

MICHAŁ MOKRZAN

Dziesięć wyznań albo krępujący chiazm

Od etnografii neoliberalizmu do neoliberalnej etnografii¹

PIERWSZE WYZNANIE ALBO PŁASZCZYZNA WYŁANIANIA

Chociaż daleko mi do ambicji stworzenia dyskursu inżynierskiego, podzielam przekonanie Claude'a Lévi-Straussa wyrażone w formie retorycznego pytania: „Czyż etnolog pisze coś innego niż wyznania?” (Lévi-Strauss 1984: 86). Biorąc za dobrą monetę opinię francuskiego antropologa, a także jego amerykańskiego antagonisty, który w odniesieniu do *Smutku tropików* napisał, iż „generalnie etnografia jest w części filozofią, w części zaś – a nawet w większości – ma charakter konfesyjny” (Geertz 2005: 390), twierdząc, że pisanstwo etnograficzne można traktować jako kolejną, obok spowiedzi i psychoanalizy, opartą na wyznaniu technikę produkowania prawdy, a samego etnografa, na wzór foucaultowskiego człowieka Zachodu, jako zwierzę wyznające (Foucault 2000a: 58; Bert 2008). Dowodzą tego nie tylko wypowiedzi i twórczość przywołanych antropologów, lecz także, a może przede wszystkim, prace pisane w duchu autoetnograficznym. Autoetnografia, będąc w oczach niektórych badaczy i badaczek narzędziem oporu wobec władzy (por. Bielecka-Prus 2014: 79), zalana jest wyznaniem, impresjami i introspekcjami. Należy jednak zaznaczyć, że twierdzenie Michela Foucaulta (2000a: 59), poczynione w kontekście urządzania seksualności, że „produkcję prawdy na wskroś

¹ Niniejszy tekst powstał w ramach grantu badawczego pt. „Retoryczne konstruowanie neoliberalnych podmiotów. Antropologiczna analiza coachingu” finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (UMO-2014/15/D/HS3/00483).

przenikają relacje władzy”, można odnieść nie tylko do etnografii realistycznych – co czyniono wielokrotnie – lecz także – co jest już raczej rzadkością – do autoetnografii ewokatywnej apologetyzującej wyznanie jako formę terapeutyczną. Przywoływana w pracach autoetnografów ewokatywnych (zob. Ellis, Bochner 2000; 2006) zachęta do tworzenia wyznań często bowiem przyjmuje formę obowiązku moralnego czy wręcz nakazu, które same w sobie mogą rodzić protest („a co, jeśli nie zechcę wyznawać?”), potwierdzając tym samym słuszność rozpoznania Foucaulta. Przywołane oczywistości oraz skrywane aporie wyznaczają granice płaszczyzny dyskursywnej i instytucjonalnej, w której zjawia się to, a nie inne wyznanie.

DRUGIE WYZNANIE ALBO CHIAZMATYCZNY OBRÓT SPRAWY

Gdy w październiku 2014 roku przygotowywałem projekt badań etnograficznych dotyczących procesów konstytuowania podmiotowości opartych na manifestujących się w relacji coachingowej neoliberalnych technologiach urzędowania, nie przypuszczałem, że niezamierzonym efektem planowanych badań stanie się tekst naukowy nie tyle poddający neoliberalne praktyki szczegółowej analizie, ile będący owych praktyk produktem. W tytule tego eseju staram się nazwać tę właśnie niespodziewaną woltę, jaka dokonała się pod wpływem moich doświadczeń autoetnograficznych, które miały miejsce podczas trwających dwa lata badań terenowych wśród społeczności profesjonalnych coachów w Polsce oraz osób, które skorzystały z ich usług (*coachee*).

Tytułowy chiazm, będący figurą słów osiągniętą przez symetryczną zmianę szyku wyrazów (w tym przypadku wyrazów „etnografia” i „neoliberalizm”), wyraża transformację zarówno podstaw teoretyczno-metodologicznych prowadzonych przeze mnie badań, jak i mojego światopoglądu – etnografa odpowiedzialnego za ich prawidłową realizację. Zakładany początkowo cel, by dokonać etnografii neoliberalizmu, został zrealizowany za pomocą działań i strategii, które same określić można mianem neoliberalnych (tj. opartych na imperatywie troski o siebie i myślenia w kategoriach potencjalnych zysków i strat), a poszukiwanym przeze mnie w terenie neoliberalnym podmiotem okazał się nie tylko menadżer zatrudniony w firmie o zasięgu światowym, lecz także – ku mojemu niedowierzaniu i pomimo początkowego sprzeciwu – autor prezentowanych rozważań.

Ów obrót sprawy, w strukturze swej chiazmatyczny, wydaje mi się niezwykle krępujący. Wprawia bowiem mnie – antropologa, którego badania nad coachingiem mogą być postrzegane jako manifestacja antropologii krytycznej, zajmującej się odsłanianiem i podważaniem hegemonicznych relacji w kulturze – w pewne zakłopotanie

natury teoretycznej i osobistej. Za sprawą doświadczenia autoetnograficznego przedmiot krytycznej analizy został ucieleśniony w osobie samego badacza, stając się siłą napędową popychającą pracę naukową w kierunku nieoczekiwanym, lecz satysfakcjonującym pod względem poznawczym, podważając dotychczasowe założenie o istnieniu rozłamu między przedmiotem poznania a podmiotem poznającym i dyscypliną opisu, a zarazem obnażając moje własne działania i sposób myślenia jako neoliberalne.

Konsternacja połączona z odczuciem zawstydzenia, jakie towarzyszą mi podczas pisania tego tekstu, wiąże się z koniecznością zmierzenia się z niewygodnym problemem: jak zostanie odebrane wyznanie – w którym, jak przypuszczam, odnajdą się także inni badacze i badaczki, jeśli tylko za namową Alvina W. Gouldnera (2010: 468) otworzą się „na własne wnętrze” – iż jestem częścią tego, co tak usilnie krytykujemy – zarówno w publikacjach naukowych (por. Burszta, Jezierski, Rauszer 2016; Songin-Mokrzan 2016), jak i w rozmowach kulturalowych – i co gorsza, nie czuję się z tego powodu aż tak źle, jak myślałem, że mogę się czuć.

TRZECIE WYZNANIE ALBO DISKURS EPIFANICZNY

Zmierzając tramwajem linii nr 7 na mój pierwszy warsztat coachingowy, w głowie poukładany miałem cały plan badań: wstępne rozumienie przedmiotu poznania, założenia teoretyczne i sposób realizacji badań etnograficznych. Był grudzień 2015 roku, ostatnie dni wietrznej jesieni, tydzień przed Wigilią. Za sobą miałem analizę podręczników coachingu i dobrze wiedziałem, jak coaching definiowany jest przez ich autorów. Zebrawszy różne definicje, mogłem stworzyć własne, wstępne rozumienie coachingu jako interaktywnego procesu zorientowanego na podnoszenie umiejętności, pokonywanie ograniczeń oraz dokonywanie zmian w życiu zawodowym i osobistym przez jednostki oraz grupy zawodowe. Coaching, jak przekonywali mnie autorzy i autorki czytanych prac, to nie magia i szarlataneria – takie wyobrażenie utrwały we mnie głosy krytyczne wyrażane w komentarzach zamieszczanych pod postami satyrycznego profilu poświęconego rozwojowi osobistemu – lecz pełnoprawny zawód, koncentrujący się na technikach i metodach wspierania jednostek bądź grup ludzkich „w ich drodze do osiągnięcia tego, czego pragną, niezależnie od tego, czy jest to konkretny cel, czy po prostu styl życia” (Starr 2011: 22). Instruktorzy coachingu wskazywali, że podejmowane w ramach coachingu działania mogą dotyczyć realizacji takich celów jak: „Stworzenie planu życiowego [...]. Osiągnięcie satysfakcjonującej równowagi między pracą a życiem osobistym” (Starr 2011: 20). „Doskonalenie umiejętności marketingowych [...]. Równowaga emocjonalna. Rozwinięcie aspektu kobiecości lub męskości [...].

Integracja aspektu mentalnego, emocjonalnego, duchowego i fizycznego, byś czuł się jak «kompletna osoba». Umiejętność zarządzania sobą” (Przybysz 2009: 29-30).

Z punktu widzenia moich zapatrywań teoretycznych – zaczytywałem się wówczas w twórczości francuskich mistrzów podejrzeń; wszędzie widziałem podmioty znaczące, mikrofizyki władzy i maszyny pożądania – szczególnie frapujący pod względem poznawczym wydał mi się ostatni z wymienionych celów. „Umiejętność zarządzania sobą to przecież nic innego jak neoliberalna technologia siebie!” – powiedziałem w uniesieniu do żony, sądząc, że odkrywam Amerykę. W jej spojrzeniu dostrzegłem akceptację – znalazłem swój teren badań! Znalazłem swoje Trobriandy! Mówiąc parodystycznie: mnie też dane było dostąpić objawienia. I jak się miało okazać niebawem, nie była to ostatnia epifania w moim życiu. Dla antropologa, który dotychczas zajmował się przeważnie kwestiami teoretycznymi i „szczekaniem o szczekaniu” – by użyć dotyczącego pisania o pisaniu sformułowania Kennetha Burke’a – chwili tej towarzyszyło olbrzymie poczucie ulgi. „Nie będziesz traktowany poważnie w środowisku, jeśli nie zrobisz prawdziwych badań terenowych” – głos superego huczał mi w głowie z siłą wodospadu. Ów fetysz etnografii, o którym już tyle napisano (Evans-Pritchard 2008: 215; Rabinow 2010: 19), ma moc stygmatyzacji. To było jeszcze na wstępnym etapie przygotowywania projektu, na rok przed kwerendą biblioteczną, którą odbyłem w listopadzie 2015 roku w The London School of Economics and Political Science. Lektura prac badaczy i badaczek, których pisarstwo doskonale charakteryzuje określenie „efekt Foucaulta” (por. Burchell, Gordon, Miller 1991), miała potwierdzić i utrwalić moją intuicję wpisującą coaching w kontekst technologii zarządzania.

Dla moich badań nad coachingiem kluczowa okazała się koncepcja zarządzania, którą sformułował Foucault, inicjując tzw. trzecie teoretyczne przemieszczenie w swojej twórczości (Foucault 2000a: 146; Callinicos 1986), polegające na przesunięciu uwagi analitycznej na technologie siebie i ich związek z technologiami władzy. Miejsce styczności między tymi technologiami Foucault określił właśnie za pomocą słowa „urządzenie”, dając tym samym asumpt do wyodrębnienia się w ramach nauk społecznych studiów koncentrujących uwagę zarówno na dyskursach politycznych podejmujących rozważania nad sposobami zarządzania państwem i administracją, jak i na dyskursach medycznych, filozoficznych, religijnych i pedagogicznych, wiążących się z takimi kwestiami, jak „rządzenie duszami i zachowaniami”, rządzenie dziećmi czy wreszcie rządzenie sobą (Foucault 2000b: 163). Czytane z wypiekami na twarzy prace Sama Binkleya – ukąszonego myślą Foucaulta – przyniosły mi pewność, że tą formą zarządzania, której powinienem poświęcić uwagę, jest neoliberalizm, rozumiany jako zespół racjonalnych technik pozwalających na zarządzanie podmiotami społecznymi na wzór podmiotów rynkowych. Kotłujące się wówczas we mnie myśli Binkley ujmował następująco (czułem, że czytam najważniejsze zdania w moim życiu; epifania biorąca się

z doświadczenia lektury). W ramach neoliberalnego urzędowania, argumentował Binkley, podmiot zachęcany jest do

kształtowania siebie jako autonomiczna, skoncentrowana na sobie jednostka oraz do postrzegania własnych zasobów i predyspozycji w terminach kapitału podlegającego inwestycji i zwrotowi. Neoliberalne urzędowanie zakłada istnienie kontinuum obejmującego makrotechnologie, za pomocą których państwa zarządzają populacjami, oraz mikrotechnologie, za pomocą których jednostki zarządzają same sobą. Pozwalając władzy działać „z dystansu”, jednostki inkorporują racjonalność władzy politycznej i przekładają ją na własne metody prowadzenia siebie (Binkley 2009: 62).

Zyskiwałem potwierdzenie wstępnej intuicji. Wyczytana w książce o coachingu „umiejętność zarządzania sobą” okazywała się niczym innym jak ową „metodą prowadzenia siebie”! Konkretnymi materializacjami neoliberalnego urzędowania są, jak przekonywał mnie Binkley (2011: 96), psychologia pozytywna Martina Seligmmana (mówiąca o technikach osiągnięcia szczęścia), inteligencja emocjonalna Daniela Golemana oraz różne formy coachingu.

Jadąc tramwajem linii nr 7, dysponowałem już zatem wstępnym rozumieniem przedmiotu badań: coaching wytwarza podmioty, których funkcjonowanie określa zasada ekonomii zysku oraz troski o siebie. Wiedziałem również, że studia nad urzędowaniem nie są wolne od pewnych problemów natury teoretycznej i metodologicznej. W niewystarczającym stopniu pozwalają one bowiem połączyć analizę makrotechnologii (technologii władzy) wytwarzanych w ramach instytucji i dyskursów eksperckich z analizą mikrotechnologii (technologii siebie) stosowanych przez aktorów społecznych w praktykach życia codziennego. Studia nad urzędowaniem cechuje wręcz skrzywienie teoretyczne polegające na przyjęciu makroperspektywy – *macro-level bias*, jak ujął zwięźle tę myśl Binkley (2011: 84). Koncentrują się one na analizie dyskursów eksperckich, marginalizując doświadczenie konkretnych ludzi. Próby łączenia makro- i mikroperspektyw najczęściej kończą się imputowaniem jednostkom sposobów rządzenia sobą, które właściwe są racjonalności instytucjonalnej. Tę charakterystyczną dla studiów nad urzędowaniem strategię retoryczną, polegającą na tworzeniu głosu, który kolonizuje „perspektywę przyjmowaną przez realnych ludzi”, Binkley (2014: 47) określił mianem „narracyjnego przemieszczenia”. Strategia ta bynajmniej nie rozwiązuje problemu z zakresu teorii i metodologii badań społecznych. Można uznać, że go jedynie maskuje. Wciąż niewyjaśnioną kwestią pozostaje to, w jaki dokładnie sposób jednostki inkorporują instytucjonalne racjonalności. Na czym polega ta praca urzędowania, która dokonuje się w szczelinie między makro- a mikrotechnologiami? W jaki sposób konkretni aktorzy społeczni konstytuują się jako podmioty odpowiedzialne,

sprawcze i wydajne? W jaki sposób powstaje ów neoliberalny podmiot? Jak uchwycić i opisać to miejsce styczności między technologiami władzy i technologiami siebie, nie powielając błędu „narracyjnego przemieszczenia”? Z takimi pytaniami w głowie mijiałem kolejne przystanki. To było jak olśnienie: wglądu w neoliberalną technologię urządzania rozumianą jako praktyka społeczna dostarczą mi badania etnograficzne. Zakładałem, że samo praktykowanie etnografii – wykorzystywanie obserwacji uczestniczącej oraz robienie wywiadów z coachami i osobami coachowanymi – pomoże mi w tym. Z takimi myślami jechałem tramwajem linii nr 7. Jechałem z nadzieją poznania neoliberalnych podmiotów. Jechałem robić etnografię neoliberalizmu!

Myśli te wprawiły mnie w dobre samopoczucie, gdy tramwaj, który mnie przywiózł, zniknął już na widnokręgu, zostawiając mnie na zatłoczonym przystanku niedaleko miejsca, gdzie miał się odbyć mój pierwszy warsztat coachingowy. Przeszępując próg sali warsztatowej, czułem ekscytację podobną tej – taką fantazją żywiłem swoje ego – jakiej doświadczał Bronisław Malinowski, wkraczając po raz pierwszy do wioski na Trobriandach. Byłem trochę przed czasem. Kilka osób rozmawiało przy umieszczonym przy wejściu stole z bufetem. Ktoś podłączał do komputera rzutnik. W środku sali krzesła tworzyły okrąg – zająłem jedno z wolnych miejsc, obserwowałem i nasłuchiwałem w oczekiwaniu na rozpoczęcie warsztatu. Po krótkiej autoprezentacji prowadząca warsztat coach powiedziała znamienne dla moich badań słowa: „notujcie, bo myśli nie wrócą”. Jak się miało okazać, owa zachęta do tworzenia dyskursu i poszerzenia wiedzy *de facto* była zachętą do pracy nad samym sobą.

TRZY CUDZE WYZNANIA ALBO ETNOGRAFIA PRACY AFEKTYWNEJ

Od czasu grudniowego warsztatu do chwili, w której piszę te słowa, uczestniczyłem w dwudziestu warsztatach, szkoleniach, kursach i konferencjach coachingowych organizowanych przez cieszące się dużą popularnością i szacunkiem instytucje zajmujące się propagowaniem profesjonalnego coachingu. Obserwowałem zarówno coachów, ćwiczących się w praktykach zawodowych (zadających pytania otwarte, testujących na sobie linie życia, odzwierciedlających), jak i sympatyków coachingu – menadżerów, przedsiębiorców, studentów, nauczycieli akademickich uczestniczących w procesie coachingowym bądź będących już po jego zakończeniu, pragnących zgłębić tajniki coachingu od strony zawodowej lub dążących do osiągnięcia spełnienia, szczęścia i samorealizacji. Obserwowałem zwyczajnie, uczyłem się eksperckiego języka, poznawałem gesty – wszystko po to, by zrozumieć nie tylko sposób, „w jaki tubylcy widzą świat” (Tyler 1993: 30), lecz również samą praktykę społeczną. Jednakże nade wszystko rozmawiałem

i słuchałem. Wszak, jak argumentowali Derrida (2002: 43) i Tyler (1987: 171), podmiot jest podmiotem mówiącym, a moi rozmówcy nie mieli z mówieniem najmniejszego problemu. Coachowie mówili o coachingu i klientach – osobach coachowanych. Klienci zaś mówili o coachingu, coachach i swoim życiu, często przesuwając granice tego, co intymne, poza przyjęte standardy wywiadu etnograficznego, stawiając mnie w niezręcznej sytuacji. Nie byłem przygotowany na zwierzenia dotyczące traumatycznych doświadczeń natury seksualnej, problemów rodzinnych i zawodowych. Za sobą mam sześćdziesiąt wywiadów – ponad siedemdziesiąt godzin cudzych wyznań. Badania etnograficzne nad doświadczeniem związanym z uczestnictwem w procesie coachingowym pozwoliły mi stwierdzić, że główną metaforą conceptualną, która organizuje praktyki w ramach coachingu, jest metafora życia jako pracy nad sobą. Dwa pytania problemowe, na które poszukiwałem odpowiedzi w trakcie badań, brzmiały zatem: „na czym polega praca coachów?” oraz „czym się cechuje i jakie korzyści przynosi osobom coachowanym praca nad sobą?”.

Tym, co łączy moich rozmówców-coachów, jest sposób rozumienia coachingu jako praktyki tworzącej lub wzmacniającej istniejące już w kliencie zasoby emocjonalne i kognitywne, dzięki którym będzie on w stanie dokonać transformacji zanurzonego w przeszłości problemu i osiągnąć zorientowany w przyszłości cel. Bazując na koncepcji Michaela Hardta (2012), pracę wykonywaną przez coachów określiłem mianem pracy afektywnej oferującej niematerialne dobra. Na czym polega owa praca? Nie sposób w paru słowach odpowiedzieć wyczerpująco na to pytanie. Z wielu wyznań na temat coachingu w pamięci mocno utkwiło mi jedno. Popijając espresso w przepelnionej o tej porze kawiarni, na moje pytanie: „Jaką rolę odgrywa coach w relacji coachingowej?”, mój rozmówca-coach odparł:

Najbardziej istotną rzeczą z punktu widzenia coachingu to jest moment, kiedy klient uzyskuje wgląd, ale klient nie uzyska wglądu albo rzadko uzyska wgląd między sesjami. To są te najbardziej cudowne chwile w pracy każdego coacha, kiedy klient siedzi, siedzi, siedzi i nagle na skutek jednego, drugiego pytania następuje pobudzenie tych wszystkich połączeń i on mówi „wiem, jasne”, kliknęło. [...] Rolą coacha jest doprowadzić do sytuacji, żeby powstało to „wow, jasne, już wiem”. [...] Żeby klient się skomunikował ze sobą, żeby poszukał w sobie różnych odpowiedzi. [...] Rolą coacha jest wspomagać bycie uważnym przez klienta, bo dzięki temu szansa na kliknięcie jest zdecydowanie większa.

Jednakże praca coacha nie polega tylko na uruchamianiu potencjału kognitywnego. Coaching to także technologia wyposażająca osoby coachowane w narzędzia wglądu we własne myśli i stany psychologiczne oraz narzędzia do radzenia sobie z emocjami. Jak to metaforycznie ujmuje mój rozmówca:

Jeżeli ja jestem porwany przez emocje, to ja tracę zdolność myślenia. Czyli ja działając emocjonalnie, nie myślę, jestem odcięty od swoich zasobów. [...] I w tym momencie moją rolą jest jakby nauczyć, w jaki sposób sobie radzić z tymi emocjami. [...] Jeżeli ja siedzę w kajaku i nie ma w nim wiosła, i nagle wpadam gdzieś, w jakiś taki nurt strumienia, to ja jestem porwany i nic nie mogę zrobić. Czyli w tym momencie taki coaching to jest nic innego, tylko oddawanie tym ludziom wiosła, żeby oni potrafili wśród tych burz i zawieruch trochę lepiej działać.

Na tym polega praca afektywna wykonywana przez coachów: wyposażanie klientów w wiosła. Coaching jako foucaultowski dyspozytyw (zob. Binkley 2011: 96).

Wyznania profesjonalnych coachów umocniły mnie w przekonaniu, że etnografia neoliberalizmu powinna przyjąć formę etnografii pracy afektywnej skoncentrowanej na doświadczeniu osób coachowanych. Jeśli moje badania mają mieć przewagę nad studiami nad urządzaniem (przewaga ta polegałaby na tym, by nie popełnić błędu „narracyjnego przemieszczenia”), to kluczową kwestią wydawało się to, by odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób klienci wykorzystują owe wiosła w życiu codziennym. Zależało mi na tym, by uchwycić perspektywę osoby coachowanej.

Epizod z życia pracownika firmy o zasięgu światowym oczekującego na zmianę stanowiska pracy (z funkcji menadżera na pracownika działu HR) dobrze ilustruje to, czego poszukiwałem podczas badań. Podczas wywiadu moja rozmówczyni-osoba coachowana przywołuje z pamięci ćwiczenie, jakie wykonała pod wpływem pracy z coachem:

Zaczęłam myśleć o zmianie pracy, ponieważ nie mogłam się z moim szefem dogadać. Nie był dla mnie autorytetem. Nie chciałam za bardzo tego przepracowywać, ale w pewnym momencie jakoś to wylazło i powiedziałam: „Dobra, dzisiaj poświęćmy pół godziny na to, żeby już ten temat zamknąć”, bo wiedziałam, że są inne ważniejsze rzeczy, o których chcę porozmawiać, ale to gdzieś mi cały czas wisiało. No i zaczęła się rozmowa na ten temat [z coachem – M.M.] i bardzo szybko się ta rozmowa zamknęła, w takim sensie, że dostałam zadanie, aby napisać list do swojego szefa, w którym po prostu powiem mu wszystko, co bym mu chciała powiedzieć, lub druga opcja, że jak będę jechała samochodem, to po prostu z nim pogadam, w cudzysłowie. Jego nie będzie [przy mnie – M.M.], ale po prostu mu wygarnę. I ja tak zrobiłam. Nie napisałam listu. Jestem niecierpliwa. Dla mnie szybszą wersją było pogadanie sobie z nim. To było tak, że jak jechałam sama samochodem, to sobie wyobraziłam, że on tam siedzi, i zaczęłam mówić mu, jakby, o co mi chodzi i co mi się nie podoba. I po tej rozmowie, to było niesamowite też, po tej rozmowie w ogóle przestałam o tym myśleć. Przestałam się tą relacją frustrować. Odpuściłam zupełnie, jakbym zamknęła ten temat. On dalej był, ja z nim

dalej pracowałam, natomiast on już mnie nie denerwował, nie frustrował. To było niesamowite. [...] To nie była długa rozmowa, bo ja jestem taką konkretną osobą. To nie było tak, że ja gadałam 15 minut do siebie, nie, raczej 5 minut, albo jeszcze krócej. Natomiast niesamowite było dla mnie to, co się stało później, że to tak zadziało. W zasadzie niewielkim moim wysiłkiem nagle nie było tematu. Ja po prostu się ukierunkowałam na tę relację, na to, co mnie zżerało wcześniej, ciągnęło energię, a potem, jak już to odpuściłam, to, to gdzieś tam ta energia poszła w dobrą stronę.

W wyznaniu tym została podkreślona istotna rola, jaką w zarządzaniu sobą odgrywa kompetencja emocjonalna, zdolność rozpoznawania emocji i ich kontrolowania. Przywołane przez moją rozmówczynię „ukierunkowanie” to emiczny trop określający tę afektywną pracę, jaką podczas procesu coachingowego wykonała sama na sobie. Jej doświadczenie związane z udziałem w procesie coachingowym oraz używany do jego opisu język odsłaniają ucieleśnioną logikę neoliberalnej technologii siebie. Z punktu widzenia neoliberalizmu istotne jest to, że dzięki zyskaniu odporności psychicznej kobieta jest w stanie – do czego mnie przekonuje podczas wywiadu – sprawniej realizować cele zawodowe i osobiste.

Przeprowadzona przeze mnie etnografia neoliberalizmu nie pretenduje do całościowego opisu relacji coachingowej. Coaching nie musi za każdym razem prowadzić do pozytywnej transformacji podmiotu. Inna z moich rozmówczyń (*coachee*) określiła coaching jako „płytką relację” obfitującą we frustrujące momenty. Zadawane przez coacha pytania otwarte w jej przypadku nie przyczyniły się do zmiany postawy, lecz wywołały irytację i, jak to sama określiła, „psychologiczny opór”, a w konsekwencji przyjęcie kontestującej postawy wobec działań coacha, którą scharakteryzowała sformułowaniem „weź mnie dalej nie męcz!”. Z pewnością sesje coachingowe mają większy stopień oddziaływania na osoby, które akceptują wyznaczniki neoliberalnej logiki. W słowniku coachingu istnieje nawet termin „coachowalność” (*coachability*) oznaczający wolę zmiany zachowania w pożądanym kierunku. Nie będzie wielkim nadużyciem stwierdzenie, że termin ten jest blisko spokrewniony z terminem *governability*, oznaczającym zdolność do bycia zarządzanym i prowadzonym, nie tylko przez innych, ale także przez samego siebie.

SIÓDME WYZNANIE ALBO DOŚWIADCZENIE AUTOETNOGRAFICZNE

Wiedza na temat pracy afektywnej została uzyskana przeze mnie między innymi za pomocą wywiadów; były to zarówno wywiady ustrukturyzowane, jak i swobodne.

Zadawanie pytań i słuchanie tego, co moi rozmówcy mieli mi do powiedzenia, było niezwykle wartościowe pod względem poznawczym. Narracje tworzone w trakcie wywiadów były bowiem dokonywaną przez nich interpretacją znaczeń, jakie nadawali oni własnym działaniom oraz działaniom innych (Geertz 2005: 30). Była to ich własna analiza tego, co jawiło się w ich świadomości. Prowadzone przeze mnie wywiady miały jednak dodatkową wartość. Oprócz tego, że dostarczały mi wiedzy na temat sposobu myślenia i działania, same mogły zostać potraktowane jako technologia siebie. Podczas wywiadów często padały analogie – formułowane przez osoby coachowane – między sesją coachingową a wywiadem etnograficznym. Moje pytania, podobnie jak pytania otwarte coacha, miały siłę perswazji jako zachęta do teoretyzowania nad własnym doświadczeniem. Fakt, że wywiady są czymś więcej niż narzędziem zdobywania materiału etnograficznego, utwierdza mnie w przekonaniu, które zrodziło się już podczas przygotowywania projektu, że wbrew zaleceniom Geertza (2005: 30), by nie naśladować działań tubylców, podczas badań powinienem dążyć do tego, by doświadczenie, o którym mi opowiadano, stało się także moim własnym. Nawet najbardziej wścibskie pytania nie rozwiązywały bowiem następującego problemu: ze względów etycznych nie mogłem uczestniczyć w czyichś sesjach coachingowych prowadzonych metodą jeden na jeden. Mogłem tylko o nich słuchać – rozmówcy opowiadali mi o tym, jak jest lub było na sesji coachingowej, jak osoby coachowane działają poza sesjami, jak starają się aplikować wiedzę coachingową do codziennych interakcji – bądź samemu zostać coachem lub skorzystać z usług profesjonalnego coacha.

W konsekwencji etnografię neoliberalizmu uzupełniłem o doświadczenie autoetnograficzne. Autoetnografię, na którą byłem skazany, potraktowałem jako metodę badawczą pozwalającą na rozwiązanie problemu metodologicznego ograniczającego zdolności poznawcze analiz prowadzonych w toku studiów nad urządzaniem. Nie skorzystałem z autoetnografii po to, „aby lepiej zrozumieć siebie w otaczającym świecie” (Kacperczyk 2014: 37), ale po to, by lepiej zrozumieć mechanizmy rządzenia sobą. Spośród różnych form autoetnografii najbliższe mi było do autoetnografii analitycznej, która zdaniem Leona Andersona (2014: 146) „odnosi się do badań etnograficznych, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy lub kontekstu (*setting*), (2) występuje w takiej roli w publikowanych przez siebie tekstach i (3) kieruje się planem badań analitycznych, których celem jest doskonalenie teoretycznych ujęć szerszych zjawisk społecznych”. Byłem konwertytą, używając określenia Andersona, moje pełne uczestnictwo w badanej rzeczywistości wyrastało z moich „początkowo zorientowanych wyłącznie na gromadzenie danych – zainteresowań badawczych danym kontekstem, które w toku prowadzonych badań” prowadziły mnie „do całkowitego zanurzenia się w badanym [...] świecie i przyjęcia [...] roli jego pełnego uczestnika” (Anderson 2014: 150-151). Właściwie już samo uczestnictwo w warsztatach coachingowych

wymuszało na mnie pełne zaangażowanie w przedmiot badań. Warsztaty te bowiem najczęściej są zorganizowane tak, by móc wcielić się raz w rolę coacha, a raz w rolę osoby coachowanej. Na własnej skórze zacząłem doświadczać coachingu. Jako coach uczyłem się zadawać pytania, tworzyć oparte na zaufaniu porozumienie z klientem, uważnie słuchać oraz stosować narzędzia coachingowe. Jako *coachee* – wyznawałem i dbałem o siebie.

Poniżej przywołane wyznanie zostało sporządzone przeze mnie w czerwcu 2016 roku, tuż po powrocie do domu po pierwszym dniu trwania dwudniowego warsztatu dotyczącego coachingu prowokatywnego. Nie chcąc przekraczać bezpiecznej granicy intymności, z prezentowanego wyznania usunąłem środkowy fragment poświęcony doświadczeniu tacierzyństwa. Wyznanie to traktuję na równi z wypowiedziami moich rozmówców, dlatego też zapisuję je innym krojem czcionki²:

Doświadczenie autoetnograficzne. Doświadczenie progowe. Doświadczenie ekstremalne. Chcąc zrozumieć to, „jak myślą tubylcy?”, choć w tym przypadku należałoby powiedzieć, „jak odczuwają tubylcy?”, zgłosiłem się na ochotnika do roli klienta podczas prezentacji sesji coachingowej w grupie warsztatowej. Chciałem doświadczyć tego, czego doświadczają klienci. Myślowo, uczuciowo, emocjonalnie, cieleśnie. Poniosło mnie. Opowiedziałem coachowi o swoim „problemie” w obecności grupy. Mówiłem o lęku, a zatem o doświadczeniu ekstremalnym, będącym na granicy coachingu i psychoterapii. Powiedziałem dużo osobistych rzeczy. Za dużo. Nie chciałem aż tak bardzo się otworzyć, ale pod wpływem całej sytuacji, działania coacha, powiedziałem za dużo. Owszem, chciałem doświadczyć, jak mogą się czuć klienci wobec coachów, a także jak moi rozmówcy-klienci mogą się czuć przede mną, gdy opowiadają o rzeczach ważnych i intymnych (nie były to zatem do końca szczerze motywacje, zwłaszcza że tylko dwie osoby na dziewięć – w tym coach – wiedziały wówczas, że jestem etnografem), ale nie spodziewałem się, że mogę stracić nad tym kontrolę. Puściły hamulce – zanurzyłem się w tym doświadczeniu. Pod wpływem coacha lub dzięki samej sytuacji coachingowej zacząłem mówić o rzeczach, z których istnienia nie zdawałem sobie sprawy. A może one nie istniały wcześniej? Stworzyłem je? Jeśli je stworzyłem, nie oznacza to jednak, że są one fałszywe. Raczej narracja powołała je do życia. Jaki ma status ontologiczny to, o czym mówiłem? To był performance! Nie ma znaczenia poprzedzającego sam czyn. No właśnie, jaki charakter miało to, o czym mówiłem? A o czym mówiłem? O moim doświadczeniu tacierzyństwa. [...] Z perspektywy czasu mam wątpliwości, czy

² W tekście oryginalnym zapis kursywą; na potrzeby niniejszego tomu w każdym artykule cytaty dłuższe niż cztery wersy zapisano antykwą i wyróżniono cytatem blokowym – przyp. odredakcyjny.

wymyśliłem ten problem pod wpływem chwili, czy też może to jest faktycznie mój problem i potrzebuję wsparcia? Czuję, że mówiłem kliszami psychologicznymi. To, że na końcu powiedziałem, że właściwym problemem jest problem relacji rodzicielskiej, było kliszą i diagnozowaniem się za pomocą tej kliszy psychologicznej. Odwołałem się do dyskursu eksperckiego. Gadałem, potrzebowałem uszu, które mnie wysłuchają. Co odczułem po zakończeniu sesji? Skołowanie, zawstyżenie, lęk – obnażyłem się przecież przed nieznanymi ludźmi. Do tej pory to inni się przede mną obnażali. Zmieniło to moją perspektywę na wywiady z klientami. Czułem rozbitcie emocjonalne związane z obnażeniem się. Pojawiły się myśli, czy może lepiej nie kontynuować warsztatów, by nie widzieć tych ludzi, albo skłamać przed nimi, że to, o czym mówiłem, nie było prawdą. Gdy piszę te słowa, jest 23.46. Myślę o doświadczeniu Kirsten Hastrup związanym z kanibalizmem antropologicznym.

Trwająca ponad pół godziny sesja z coachem (która dla zgromadzonych osób miała mieć charakter instruktażowy, chodziło bowiem o zaprezentowanie tego, jak uprawiać prowokatywną odmianę coachingu) była przełomowa dla prowadzonych przeze mnie badań; dzięki temu doświadczeniu zyskałem status, używając określenia Roberta Mertona (1988: 18, cyt. za: Anderson 2014: 150), „ostatecznego uczestnika”, czyli badacza, który występuje w podwójnej roli uczestnika i obserwatora. Było to doświadczenie o charakterze liminoidalnym. Nie tyle zmienił się mój status społeczny, ile zacząłem o sobie myśleć w innych kategoriach. Dotychczasowa etnograficzna identyfikacja została zmodyfikowana przez kolejną: „jestem *coachee*”.

Gdy analizuję ten krótki zapis doświadczenia progowego z punktu widzenia autoetnografii analitycznej, to istotne wydają się nie tyle emocje, jakie towarzyszyły mi podczas owej sesji – ze względu na fakt, że przystąpiłem do sesji jako etnograf, który chciał się czegoś dowiedzieć o coachingu, nie mogę ich uogólniać w celu nadania sensu złożonemu doświadczeniu – ile ukute przeze mnie impresje:

Pod wpływem coacha lub dzięki samej sytuacji coachingowej zacząłem mówić o rzeczach, z istnienia których nie zdawałem sobie sprawy. A może one nie istniały wcześniej? Stworzyłem je? Jeśli je stworzyłem, nie oznacza to jednak, że są one fałszywe. Raczej narracja powołała je do życia. [...] Odwołałem się do dyskursu eksperckiego. Gadałem, potrzebowałem uszu, które mnie wysłuchają.

Impresje te pozwalają mi skonstatować, że coaching należy umieścić obok – omówionych już wyczerpująco przez Foucaulta – chrześcijańskiej spowiedzi oraz sesji psychoanalitycznej. Wszystkie trzy formy wyznania są technologiami siebie, w których jednostka zobligowana jest do wyjawiania prawdy o sobie w obecności eksperta od

duszy: księdza, psychoterapeuty, coacha. „Stanowimy jedyną cywilizację”, pisze Foucault w *Historii seksualności* (2000a: 16-17), „w której kompetentne osoby otrzymują zapłatę za słuchanie czyichkolwiek zwierzeń [...] – jako że chęć mówienia i oczekiwany zysk daleko wykraczają poza możliwości zwykłego słuchacza, niektórzy oddają w najem własne uszy”. Praca coacha, jak potwierdzało to moje doświadczenie progowe oraz wypowiedzi coachów i osób coachowanych, w gruncie rzeczy polega na uważnym słuchaniu tego, co klienci mają do powiedzenia.

„Podczas typowej sesji coachingowej szkoleny powinien zwykle mówić przez mniej więcej 70% czasu” (Starr 2011: 97) – zalecenie sformułowane przez autorkę podręcznika coachingu odpowiadało także mojemu doświadczeniu. To bowiem *coachee* ma określać cele i tworzyć plan działania – wszystko to oczywiście odbywa się w mowie. Mówienie prawdy to jednakże nie tylko kwestia deskrypcji, jak wskazuje Tina Besley (2005: 85): „z tego względu, że język ma funkcję performatywną, mówienie prawdy o sobie również tworzy, konstytuuje lub konstruuje formy samego siebie”. Udział w instruktażowej sesji coachingowej pozwolił mi uzupełnić tę myśl o jedną kluczową dla moich badań obserwację: za sprawą aktu mowy, jakim jest wyznanie, osoba coachowana nie tylko tworzy swoje Ja, lecz również je kontestuje. Analiza doświadczenia progowego pokazała, że moją uwagę przyciągnęły w szczególności figury charakterystyczne dla *genus iudiciale*, tzn. takiego rodzaju mowy sądowej, który polega na oskarżeniu i atakowaniu. Moje publiczne wyznanie wypełnione było bowiem figurami *accusatio* (z łac. oskarżenie) – wytykałem sobie wady i ujawniałem skrywane przewinienia. Jednakże za sprawą działań coacha, jego zmuszających do myślenia zdań, które celowo wyolbrzymiały skalę „problemu”, zacząłem bronić się przed tak krytycznym osądem. Moja praca nad sobą zaczęła przypominać działanie adwokata – odpierałem zarzuty, które jeszcze przed chwilą stawiałem samemu sobie, używałem figur refutacyjnych. Ja, które wytwarzałem podczas tego performansu, było efektem działań symbolicznych, skatalogowanych przez starożytne studia nad retoryką w postaci pięciu działań: inwencji, dyspozycji, elokucji, zapamiętania i akcji. Ja – *coachee* jako *homo rhetoricus* (por. Oesterreich 2009: 54). Podczas mojego wyznania, które było mieszaniną donosu, oskarżenia, obrony i afirmacji, nieświadomie i w sposób niesystematyczny wykorzystywałem różne gatunki i kategorie retoryczne: wynajdywałem myśli (inwencja), próbowałem je porządkować (dyspozycja), ubierałem je w słowa (elokucja), tworzyłem opowieść (*narratio*), a raz nawet użyłem entymematu, a wszystko po to, by – jak mówi jeden ze sloganów krążących w środowisku coachów i osób coachowanych – „być lepszą wersją siebie”, co w moim przypadku oznaczało po prostu, by być lepszym tatą.

Moje doświadczenie autoetnograficzne, uzupełnione o badania etnograficzne wśród społeczności coachów i osób coachowanych, dało mi podstawy, by uznać, że w procesie czynienia podmiotów odpowiedzialnymi i wydajnymi nie mamy do

czynienia z jakąś „alchemią”, jak to ujął Binkley (2014: 152) – sprawiając mi tym samym wielki zawód, ponieważ sądziłem, że odwołując się do prac Pierre’a Bourdieu, będzie on w stanie rozwiązać kwestię pracy urzędowania za pomocą bardziej precyzyjnego określenia – ale z działaniami retorycznymi *per se*. Lata spędzone na studiowaniu niełatwej twórczości Stephena Tylera (choć słowo „niełatwa” użyte w kontekście *The Unspeakable* zakrawa na kolosalny eufemizm) zaowocowały kolejnym objawieniem – i piszę te słowa bez cienia ironii. Bazując na konstatacji poczynionej przez Tylera wraz z Ivo Streckerem (Strecker, Tyler 2009: 5), iż „za pomocą retoryki możemy wyzarować te idee, wartości, zasady moralne i prawa, które stanowią podstawę kultury”, mogłem z dużą pewnością siebie argumentować, że to dzięki retoryce dokonuje się połączenie między technologiami władzy a technologiami siebie. Miejsce styczności między tymi technologiami jest ze swej natury retoryczne! Odkrycie to powinno obronić prezentowane tu doświadczenie autoetnograficzne, taką żywią nadzieję, przed potencjalnym oskarżeniem o bycie wątpliwym „pod względem poznawczym” (Songin 2011: 158). Cel uprawianej przeze mnie autoetnografii pokrywa się bowiem – przynajmniej do tej pory – z celem autoetnografii analitycznej, o którym Anderson pisze, że nie jest nim

dokumentacja osobistych doświadczeń, aby zaprezentować „perspektywę *insidera*”, ani też wywołanie w czytelniku emocjonalnego rezonansu. Specyficzną cechą analitycznie zorientowanych nauk społecznych jest raczej wykorzystywanie danych empirycznych do uzyskania wglądu w pewne szersze zjawiska społeczne niż te dostarczane przez dane same w sobie (Anderson 2014: 158).

Poniżej przywołane doświadczenie autoetnograficzne znacznie komplikuje dotychczasowe rozpoznania prowadzone w paradygmacie zarówno etnografii neoliberalizmu, jak i autoetnografii analitycznej.

DZIEWIĄTE WYZNANIE ALBO UCIELEŚNIONA LOGIKA NEOLIBERALIZMU

Chcąc uzyskać pełniejszy wgląd w mechanizmy neoliberalnego urzędowania, w końcu przystąpiłem do pełnowymiarowej sesji coachingowej. W październiku 2016 roku rozpocząłem w towarzystwie profesjonalnego coacha proces coachingowy, który trwał przez trzy miesiące. Wreszcie mogłem powiedzieć: „mój coach”. Na pierwszą sesję przyszedłem już z jasno zdefiniowanym celem. Cieszyłem się, że mój stopień coachowalności jest wysoki. Celem procesu było „stworzenie planu działania na najbliższe półtora roku”. Tak sformułowany cel wpisałem do formularza kontraktu.

Każdy proces – o czym wiedziałem już z wywiadów – powinien zostać zakontraktowany. Kontrakt jest narzędziem dyscyplinującym i motywującym obie strony relacji. Coach bowiem zobowiązuje się w nim do realizowania z pełną starannością i zaangażowaniem swojej pracy, ja – *coachee* – zaś do bycia sumiennym, kreatywnym, szczerym i odpowiedzialnym za swoje decyzje, działania i uzyskany efekt. W dodatkowej rubryce poświęconej sposobowi prowadzenia procesu wpisałem: „bez żartów seksistowskich i homofobicznych”. Złożenie podpisu na dwóch egzemplarzach kontraktu od razu skojarzyłem z działaniem performatywnym. Retoryczna moc obietnicy.

Pod enigmatycznym w gruncie rzeczy sformułowaniem „stworzenie planu działania na najbliższe półtora roku” rozumiałem między innymi obmyślenie sposobu dalszej realizacji projektu badawczego poświęconego coachingowi, włączając w to takie zadania jak: dokończenie przeprowadzenia wywiadów z coachami i osobami coachowanymi, zakodowanie wywiadów i stworzenie listy kodów, przygotowanie referatów konferencyjnych, napisanie trzech artykułów na temat coachingu i dokończenie jednego oraz napisanie szkicu monografii. Moje sesje coachingowe w gruncie rzeczy były poświęcone temu, jak wydajniej zarządzać czasem; jak przy całkowitym zaangażowaniu w pracę naukową zachować równowagę między pracą zawodową a życiem osobistym. Przywoływane z dużą częstotliwością przez moich rozmówców (osoby coachowane) uczucie frustracji wynikające z przeświadczenia o marnowaniu czasu i towarzyszącemu mu marzeniu, by doba trwała 48 godzin, mnie także było bliskie. Jak połączyć ze sobą pracę na uczelni (obowiązek prowadzenia działalności dydaktycznej oraz realizowania dodatkowych czynności natury administracyjnej) z pracą naukową (konieczność i zarazem przyjemność realizacji projektu badawczego) i życiem osobistym (spędzaniem czasu z żoną i rosnącą w zastraszającym tempie córką)? Odczuwana przeze mnie konieczność postawienia takiego pytania już sama w sobie manifestowała siłę oddziaływania neoliberalnej logiki. Odpowiedź na to pytanie musiałem sformułować sam. Coach, jak mówią o tym liczne kodeksy i podręczniki profesjonalnego i etycznego coachingu, nie może za mnie myśleć i działać; może mnie jednak zainspirować lub zachęcić do myślenia i działania poprzez zadanie kluczowego pytania; może zaproponować mi także narzędzia, które będę w stanie wykorzystać. W tym względzie mój proces był podobny do procesów, o których opowiadali mi moi rozmówcy. Ja także największą pracę musiałem wykonać samotnie pomiędzy sesjami. Wiedzę i narzędzia do wydajniejszego zarządzania czasem musiałem zastosować w praktyce. Do gustu przypadły mi w szczególności dwa takie narzędzia: używam ich dzisiaj, pisząc ten artykuł.

Pierwsze z nich to często wykorzystywana w coachingu tzw. macierz Eisenhowera, polegająca na rozplanowaniu działań ze względu na ich ważność i pilność. Macierz Eisenhowera klasyfikuje czynności w czterech grupach. W grupie I mieszczą się działania ważne i pilne, które należy wykonać jak najszybciej. Mogą one wiązać się z sytuacjami

kryzysowymi, w moim przypadku takimi jak przekroczony (w listopadzie 2016 roku) o tydzień czas przesłania redaktorom ukończonego artykułu. Grupa II klasyfikuje działania ważne, ale nie pilne, na których wykonanie jest jeszcze czas. Takim działaniem było oczywiście sporządzenie szkicu monografii na temat neoliberalnych technologii zarządzania – mój główny cel – oraz przygotowanie artykułów (w tym tego, który czytelnik/czytelniczka w tym momencie czyta). Grupa III to działania pilne, ale mało ważne z punktu widzenia realizacji głównego celu: rachunki, sprzątanie, prowadzenie oficjalnej strony i profilu na Facebooku jednostki naukowej, w której jestem zatrudniony. W grupie IV zawierają się działania mało ważne i mało pilne: tzw. pożeracze czasu (oglądanie seriali oraz surfowanie po internecie). Podczas realizacji projektu czułem dyskomfort z powodu istnienia działań, które odciągały moją uwagę od prowadzenia badań terenowych i pisania. Działania mało ważne i mało pilne oraz działania pilne, ale mało ważne doprowadzały mnie do frustracji. Na zadane samemu sobie pytanie, „jak chciałbym, aby wyglądała moja praca nad projektem?”, odpowiedziałem: „chcę wydajnie pracować, muszę lepiej zarządzać działaniami z grupy III i IV”.

Działania te wyobrażałem sobie jak usuwany – raz na tydzień bądź czasami częściej w zależności od skali nieporządku – kurz. Wiedziałem, że jeśli chcę efektywnie pracować, dookoła mnie musi być czysto. „Jak skutecznie pozbyć się kurzu?” – pytanie to urastało niemalże do rangi zagadnienia egzystencjalnego. Jak powszechnie wiadomo, nie ma sposobu na pozbycie się kurzu raz na zawsze – to jest jego istotą. Co mogłem zatem zrobić? Musiałem nauczyć się z nim żyć. Zacząłem go sukcesywnie usuwać, a przede wszystkim przestałem brudzić. Metafora sprzątania wyrażała sens i emocje towarzyszące wykonywanej przeze mnie pracy afektywnej – choć nie mam zdiagnozowanej amathofobii, na myśl o czającym się w kącie kłębku kurzu dostają spazmów. W prowadzonych przeze mnie wywiadach moi rozmówcy podawali własne tropy podejmowanej pracy: „przewinięcie”, „prostowanie się”, „wydeptywanie nowej ścieżki”, ja natomiast miałem „sprzątanie”.

Jak wyglądała owa praca? Wszystkim działaniom przeze mnie podejmowanym przyświecała myśl o ich opłacalności z punktu widzenia efektywnej realizacji projektu i, co za tym idzie, osiągnięciu awansu zawodowego. Czynności nieopłacalne, jak ów kurz, musiały zostać sprzątnięte. Uekonomicznienie relacji społecznych i troska o siebie. Grzecznie, lecz stanowczo odmówiłem napisania recenzji artykułów. Zrezygnowałem z uczestniczenia w czasochłonnych pracach katedralnego Zespołu ds. Jakości Kształcenia – przed podjęciem tej decyzji na samo hasło „KRK” reagowałem alergicznie. Za przyzwoleniem redaktora naczelnego przestałem angażować się w prace redakcji czasopisma. Zrezygnowałem także z prowadzenia oficjalnego profilu jednostki naukowej na Facebooku, a do pomocy w redagowaniu strony internetowej dokooptowałem kilka osób. Nie podjąłem wyzwania bycia promotorem pomocniczym pracy doktorskiej. Co

kluczowe z punktu widzenia neoliberalnej technologii siebie, wszystkim tym działaniom odmownym nie towarzyszyły pojawiające się zazwyczaj u mnie w takich kontekstach wyrzuty sumienia i negatywne emocje, które skutecznie odciągałyby mnie od realizacji głównego celu. Poradziłem sobie z nimi. Zajęcia na uczelni skomasowałem w jednym dniu (przychodziłem do pracy o 7:30, a wychodziłem o 18:00), by pozostałe cztery dni tygodnia móc w pełni przeznaczyć na badania i pisanie. Przestałem oglądać do późna w nocy seriale – wolałem się wyspać, by następnego dnia móc pracować produktywniej. Natomiast czynności, z których nie mogłem zrezygnować, starałem się uprzętnąć przed właściwą pracą, by uniknąć „efektu Zeigarnik”. Zamiatanie pod dywan nie wchodziło w grę – zawsze bowiem spod dywanu mógł wy dostać się jakiś paproch, doprowadzając mnie tym samym do frustracji. Sprzątnięcie nieopłacalnych działań, oprócz tego, że pomagało w efektywnej realizacji projektu, miało jeszcze jedną dodatkową korzyść – znalazłem czas dla rodziny i na małe przyjemności. Angażując się jedynie w pracę, nawet w tę najbardziej ekscytującą, nie osiągniemy zamierzonych efektów; musimy odpocząć, by nabrać sił do realizowania zadań. W pełni zinternalizowałem dyskurs ekspercki. Byłem i wciąż jestem ucieleśnioną logiką neoliberalizmu.

Drugim narzędziem zarządzania czasem – narzędziem, które podczas pisania tego tekstu nadal motywuje mnie do wydajniejszej pracy – jest mieszczący się na jednej kartce papieru półroczny kalendarz projektowy. Doskonale pamiętam tę chwilę. Pewnego dnia wietrznej jesieni zaopatrzyłem się w sklepie papierniczym w arkusz papieru o formacie B1 (wysokość 100 cm i szerokość 70,7 cm) i udałem się do domu, by wykonać ów kalendarz. Arkusz papieru ułożyłem na stole i zacząłem kreślić pionowe i poziome linie: siedem linii pionowych (na poszczególne dni tygodnia) oraz 40 linii poziomych (na konkretne tygodnie). Pracowałem z wielkim zaangażowaniem. Jak zazwyczaj mój stosunek do tego typu czynności jest – mówiąc eufemistycznie – sceptyczny, tak wtedy byłem w pełni przekonany do tego, co robię. Rysowanie linii traktowałem z powagą, o czym przekonały mnie uczucia pojawiające się w chwili, gdy podczas wpisywania numerów dni pomyliłem się i musiałem zetrzeć gumką wszystkie cyfry, by móc dorysować kilka linii poziomych. Praca fizyczna nad przygotowaniem kalendarza zajęła mi około dwóch godzin. W kratkę ostatniego dnia czerwonym flamastrem i drukowanymi literami wpisałem najważniejszy cel – „MANUSKRYPT”. W trakcie realizacji projektu w kalendarz wpisywałem także cele pośrednie (przygotowanie artykułów, zakodowanie wywiadów) oraz działania ważne i pilne, a także działania pilne, ale mało ważne. Kalendarz ów zawiesiłem w pokoju, tak bym mógł codziennie na niego patrzeć. Sama jego obecność działa na mnie motywująco, zachęca mnie do tego, by wydajniej pracować, by zmieścić się w czasie, działać zgodnie z harmonogramem. I nawet jeśli do końca marca, który miał zakończyć się zrealizowaniem zadania opracowania ostatnich dziesięciu wywiadów, pozostawały mi trzy dni – stawałem na głowie, by zrealizować to

zadanie w wyznaczonym terminie. Kalendarz jest czymś, co moi rozmówcy nazywali „wewnętrznym coachem”. Motywuje mnie. Nakłania do działania. Czy też mówiąc precyzyjniej, to ja sam przekonuję siebie, zachęcam i nakłaniam do podejmowania określonych działań. Przecież nikt mnie do tego nie zmusza, to ja sam dobrowolnie – słowo to oddaje sposób rozumienia neoliberalizmu jako „rządzenia przez wolność” (Rose 1999: xxiii) – zrobiłem ów kalendarz i realizowałem oraz realizuję nadal wpisane w niego działania (w tym pracę nad artykułem, który czytelnik/czytelniczka ma przed oczami). Wykonywana przeze mnie praca afektywna – praca nad sobą – przyjmuje postać autoperswazji. Jest to forma retoryczna oparta na koncepcji retoryki jako namowy do czynu (*ad agendum*) i zmiany postawy (Burke 2008: 36). To właśnie autoperswazja okazuje się tym miejscem styczności między technologiami władzy a technologiami siebie, które Foucault określił mianem urządzania!

Chcąc wzmocnić efekt niniejszych słów, raz jeszcze powtórzę: byłem i wciąż jestem ucieleśnioną logiką neoliberalizmu. Fakt, że mój proces coachingowy wykorzystałem do tego, by móc przygotować plan działania dotyczący realizacji badań antropologicznych na temat doświadczenia coachingowego, komplikuje dotychczasowe rozpoznanie w kwestii etnografii neoliberalizmu i autoetnografii analitycznej. Nawet odwołanie się do ekstremalnego doświadczenia Loïca Wacquanta (2003), który pisząc o boksie, sam zaczął trenować boks, czy Leona Andersona (2014) – socjologa-spadochroniarza piszącego o spadochroniarzach, nie jest w stanie ująć skali i ciężaru zagadnienia, z którym przyszło mi się zmierzyć. Zdobyta przez tych badaczy wiedza i umiejętności na temat boksu i spadochroniarstwa nie wpłynęły bezpośrednio na sposób prowadzenia przez nich badań i pisanie na ich temat. Ja skorzystałem z coachingu, by zdobyć wiedzę, jak sprawniej zarządzać sobą w celu zrealizowania projektu badawczego na temat coachingu. Pomocy w robieniu etnografii neoliberalizmu, czy też szerzej mówiąc, pomocy w procesie wytwarzania wiedzy na temat przedmiotu badań, dostarczył mi sam przedmiot badań. Coś na kształt systemu autopojetycznego. To już nie etnografia neoliberalizmu czy autoetnografia analityczna, lecz neoliberalna etnografia. Neoliberalne urządzanie opisujące samo siebie? Czymże zatem jest tekst, który czytelnik ma przed oczami?

DZIESIĄTE WYZNANIE ALBO NEOLIBERALNA TECHNOLOGIA SIEBIE

Na wstępnych stronach drugiego tomu *Historii seksualności* Foucault wyznaje, że ów tom, którego tytuł brzmi *Użytek z przyjemności*, można potraktować jako technologię siebie. Uprawiana przez Foucaulta refleksja filozoficzna nad estetykami istnienia

sama jest „«ascezą», ćwiczeniem siebie w myśleniu” (Foucault 2000a: 149). Choć ten esej, który powstaje niejako na marginesie książki na temat neoliberalnych technologii urzędowania, nie ma pretensji filozoficznych, to z wyznaniem Foucaulta łączy go właśnie idea troski o siebie (por. Rogers 2012). Technika siebie – jak tłumaczy tę myśl Foucault – to praktyka, która pozwala

jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności (Foucault 2000c: 249).

Esej ten można zatem potraktować jako hermeneutyczną i terapeutyczną próbę przepracowania kłopotliwych kwestii natury teoretycznej i emocjonalnej. Jest to z jednej strony problematyzacja nowej sfery doświadczenia, która wyłania się pod wpływem zastosowania autoetnografii (w jej odmianie analitycznej) jako metody i techniki zdobywania materiału. Z drugiej zaś strony – realizacja jednego z postulatów autoetnografii ewokatywnej, by celem badań naukowych było prowokowanie zmian poprzez wywoływanie emocji w sobie i w czytelnikach. Jeśli nawet tymi emocjami miałyby być wstyd oraz niepokój. Wstyd wynikający z faktu, że tekst, który czytelnik czyta – być może nawet z uczuciem lekkiego zażenowania – jak sartr’owskie „ciało dla drugiego”, uwypukla napięcie między „tym, co intymne, a tym, co odsłonięte” (Tischner 1995: 79). Niepokój zaś – z konfrontacji z wątpliwością: „czy tam, gdzie podmiot rozrasta się tak bardzo, nie kurczy się przedmiot?” (Geertz 2000: 111); wątpliwość, dla której Geertz znalazł stosowną nazwę: hipochondria dzienników.

Niech dotychczasowe wyznania nie przysłonią jednakże tego, co strategiczne: 14 punktów – oto stawka w publicznym ćwiczeniu siebie w oswajaniu wzajemnego powiązania wstydu i niepokoju. Za taką cenę za opłacalne uznałem pisanie o sobie oraz pisanie w pierwszej osobie liczby pojedynczej – pisanie, które zawsze wydawało mi się problematyczne i niestosowne ze względu na sposób, w jaki rozumiem „ja”. „Ja” to „efekt znaczącego”; i jeśli owo „ja” zyskuje przeświadczenie o swojej subiektywności, sprawczości i autentyczności, to tylko poprzez zapomnienie faktu, że źródłem wiedzy „ja” o sobie jest coś w stosunku do niego zewnętrznego – Inny jako obraz lub język (Stavrakakis 2009: 372). Solidaryzuję się zatem w kwestii rozumienia „ja” z Judith Butler, która w *Przedmowie do Uwikłanych w płęć* wyznała:

Nie uważam, że poststrukturalizm oznacza śmierć pisarstwa autobiograficznego; zwraca on natomiast uwagę na trudności „ja”, by wyrazić się w języku, którym dysponuje. Bo przecież „ja”, które czytelnik/czytelniczka tu napotyka, jest częściowo wynikiem

gramatyki decydującej o dostępności osoby w języku. Nie znajduję się poza językiem, który nadaje mi strukturę, lecz jednocześnie nie jestem zdeterminowana przez język, który owo „ja” umożliwia (Butler 2008: 30).

Z uczuciem ulgi przyjmuję wyznanie Butler. Usprawiedliwia, rozgrzesza i mam nadzieję, że także chroni przed potencjalnymi oskarżeniami o narcyzm i solipsyzm (Songin 2011: 158) prezentowaną tu narrację pierwszoosobową. Narrację, która jest materializacją neoliberalnej logiki polegającej na ueconomicznieniu pisania i realizacji idei troski o siebie (por. Bröckling, Krasmann, Lemke 2011: 25).

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, L. (2014). Autoetnografia analityczna, tłum. M. Brzozowska-Brywczyńska. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10, 3.
- Bert, J.-F. (2008). Michel Foucault i etnologia. Kilka uwag o kulturze wyznania, tłum. U. Filimon-Kucharska. W: A. Chwieduk, A. Pomieciński (red.), *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*. Warszawa: PWN.
- Besley, T. (2005). Foucault, Truth Telling and Technologies of the Self in Schools. *Journal of Educational Enquiry*, 6, 1.
- Bielecka-Prus, J. (2014). Po co nam autoetnografia? Krytyczna analiza autoetnografii jako metody badawczej. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10, 3.
- Binkley, S. (2009). The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads. *Foucault Studies*, 6.
- Binkley, S. (2011). Psychological Life as Enterprises: Social Practice and the Government of Neo-Liberal Interiority. *History of the Human Sciences*, 24, 3.
- Binkley, S. (2014). *Happiness as Enterprise: An Essay on Neoliberal Life*. New York: State University of New York Press.
- Bröckling, U., Krasmann, S., Lemke, T. (2011). From Foucault's Lectures at the Collège de France to Studies of Governmentality: An Introduction. W: U. Bröckling, S. Krasmann, T. Lemke (red.), *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. New York–London: Routledge.
- Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (red.) (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality: With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burke, K. (2008). Tradycyjne zasady retoryki, tłum. K. Biskupski. W: M. Skwara (red.), *Retoryka*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Burszta, W.J., Jeziński, P., Rauszer, M. (red.) (2016). *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Callinicos, A. (1986). Foucault's Third Theoretical Displacement: Technology of the Self. *Theory, Culture and Society*, 3, 3.
- Derrida, J. (2002). *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ellis, C., Bochner, A.P. (2000). Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject. W: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Wyd. 2. Thousand Oaks: Sage.
- Ellis, C.S., Bochner, A.P. (2006). Analyzing Analytic Autoethnography: An Autopsy. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35, 4.
- Evans-Pritchard, E.E. (2008). *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, tłum. S. Szymański. Warszawa: PIW.
- Foucault, M. (2000a). *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.
- Foucault, M. (2000b). *Rządomyślność*. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa–Wrocław: PWN.
- Foucault, M. (2000c). *Techniki siebie*. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa–Wrocław: PWN.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gouldner, A.W. (2010). *Kryzys zachodniej socjologii*, tłum. P. Tomanek. Kraków: Nomos.
- Hardt, M. (2012). *Praca afektywna*, tłum. P. Juskowiak, K. Szadkowski. *Kultura Współczesna*, 3.
- Kacperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10, 3.
- Lévi-Strauss, C. (1984). Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych, tłum. L. Kolaniewicz. *Twórczość*, 40, 6.
- Merton, R.K. (1988). Some Thoughts on the Concept of Sociological Autobiography. W: M.W. Riley (red.), *Sociological Lives*. Newbury Park, CA: Sage.
- Oesterreich, P.L. (2009). *Homo Rhetoricus*. W: I. Strecker, S. Tyler (red.), *Culture and Rhetoric*. New York–Oxford: Berghahn Books.
- Przybysz, A. (2009). *Przyciągnij sukcesy z pasją. Twoja droga do sukcesu: wspaniała kariera, biznes z pasją, wolność finansowa, radość życia*. Warszawa: Nowa Proza.

- Rabinow, P. (2010). *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, tłum. K.J. Dudek, S. Sikora. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rogers, D. (2012). Research, Practice, and the Space Between: Care of the Self Within Neoliberalized Institutions. *Cultural Studies. Critical Methodologies*, 12, 3.
- Rose, N.S. (1999). *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London–New York: Free Association Book.
- Songin, M. (2011). Doświadczenie etnograficzne i polityka usytuowania. W: M. Kafar (red.), *Biografie naukowe. Perspektywa transdyscyplinarna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Songin-Mokrzan, M. (2016). Transformacja uniwersytetu. „Kultury audytu” i neoliberalne technologie zarządzania podmiotami społecznymi. *Kultura i Edukacja*, 3, 113.
- Starr, J. (2011). *Podręcznik coachingu. Sprawdzone techniki treningu personalnego*, tłum. A. Trzcinińska. Warszawa: Wolter Kluwer.
- Stavrakakis, Y. (2009). Lacanowski podmiot. Niemożliwość tożsamości i centralność identyfikacji, tłum. M. Kropiwnicki. W: L. Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo. Zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Strecker, I., Tyler, S. (2009). Introduction. W: I. Strecker, S. Tyler (red.), *Culture and Rhetoric*. New York–Oxford: Berghahn Books.
- Tischner, J. (1995). Dramat cielesności – krajobraz wstydu. *Znak*, 47, 8.
- Tyler, S.A. (1987). *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Tyler, S.A. (1993). Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej, tłum. O. Kubińska. W: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia kognitywna. Poznanie, język, klasyfikacja i kultura*, tłum. J. Dankowska i in. Warszawa: Instytut Kultury.
- Wacquant, L.J.D. (2003). *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.

Wykaz tematów prac magisterskich

obronionych w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1951-2025
oprac. Ewa Banasiewicz-Ossowska

1951

Bednarstwo ludowe okolic Nowego Sącza, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1957

Bez czarny – *Sambucus nigra* – w wierzeniach, zwyczajach i obrzędach w literaturze ludowej, promotor: prof. dr Józef Gajek

Budownictwo drewniane na terenie północnej Opolszczyzny prawobrzeżnej, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Niedźwiedź w ludowych obrzędach, zwyczajach, wierzeniach i w polskiej literaturze ludowej, promotor: prof. dr Józef Gajek

1958

Elementy konstrukcji ścian i więźby dachu w ludowym budownictwie dolnośląskim, promotor: prof. dr Józef Gajek

Formy kołysek w Europie, promotor: prof. dr Józef Gajek

Narzędzia rybackie, technika i organizacja połowów na Pojezierzu Włodawsko-Łęczyskim, promotor: prof. dr Józef Gajek

Rozplanowanie wnętrza domu mieszkalnego na Dolnym Śląsku, promotor: prof. dr Józef Gajek

Rozplanowanie zagrody w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem Dolnego Śląska, promotor: prof. dr Józef Gajek

Zagadnienia „Lasków” w świetle materiału toponomastycznego, promotor: prof. dr Józef Gajek

1961

Historia i osiągnięcia wyprawy Rogozińskiego do Kamerunu (1882-1885), ze szczególnym uwzględnieniem problematyki etnograficznej, promotor: prof. dr Józef Gajek

1962

Analiza ballady polskiej o uwiedzeniu i zamordowaniu dziewczyny pt. „Jasio konia poił, Kasia wodę brała”, promotor: prof. dr Józef Gajek

Etnograficzny obraz Kamczatki w świetle polskich badaczy, podróżników i zesłańców politycznych, promotor: prof. dr Józef Gajek

Forma i funkcja obrzędowa pisanki śląskiej, promotor: prof. dr Józef Gajek

Garncarstwo ludowe na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Koza i cap w obrzędach dorocznych i widowiskowych w Polsce, promotor: prof. dr Józef Gajek

Łowiectwo i rybołówstwo ludowe na terenie prawobrzeżnej Opolszczyzny, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1963

Ludowe farbiarstwo roślinne w Polsce, promotor: prof. Józef Gajek

Próba regionalizacji Polski w świetle Atlasu Kultury Ludowej w Polsce Kazimierza Moszyńskiego, promotor: prof. dr Józef Gajek

Studium nad kulturą Goldów i Oroczonów w świetle badań Stanisława Poniatowskiego, promotor: prof. Józef Gajek

Tradycyjne obrzędy i wierzenia rolniczo-hodowlane na Opolszczyźnie, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1964

Analiza porównawcza obrzędu weselnego pogranicza małopolsko-słowacko-śląsko-czeskiego, promotor: prof. dr Józef Gajek

Budownictwo ludowe Łużyc na tle budownictwa frankońskiego, dolnosaksońskiego i śląskiego, promotor: prof. dr Józef Gajek

Kultura materialna ludów prymitywnych Australii, promotor: prof. dr Józef Gajek

Obrzędy, zwyczaje i wierzenia rolniczo-hodowlane na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Rodzaje i funkcja narkotyków u ludów pierwotnych, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Tło etniczne trudności wewnętrznych Ghany, promotor: prof. dr Józef Gajek

Współczesne plecionkarstwo ludowe na Opolszczyźnie, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Współczesne pożywienie wsi dolnośląskiej, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Współczesne tkactwo ludowe na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Żegluga i żeglarstwo ludów Austronezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

1965

Budownictwo ludowe w Niemczech, promotor: prof. dr Józef Gajek

Budownictwo mieszkalne u ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Chłopskie budownictwo podcieniowe w Polsce i w krajach sąsiednich, promotor: prof. dr Józef Gajek

Forma i funkcja tatuażu ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Gry, zabawy i tańce ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Katalog faktów kulturowych różniących grupę Lachów od Górali, promotor: prof. dr Józef Gajek

Kultura materialna i społeczna Kurdów, promotor: prof. dr Józef Gajek

Morfologia i rozpowszechnienie kujawiaka, promotor: prof. dr Józef Gajek

Pożywienie ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Systematyka broni i formy walk międzyplemiennych u ludów Australii i Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Tańce w obrzędowości weselnej Kurpiów Puszczy Zielonej, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Zakazy magiczne związane z obrzędowością rodzinną w Polsce, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1966

Adopcja dzieci jako prawo zwyczajowe u ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

Budownictwo podcieniowe szerokofrontowe na terenie Polski, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Chałupy jednoizbowe w polskim budownictwie ludowym, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Drewniane budownictwo sakralne w pow. oleskim woj. opolskie, promotor: doc. dr Adolf Nasz

Drobne formy architektury sakralnej (kapliczki) w Kotlinie Kłodzkiej, promotor: doc. dr Adolf Nasz

- Forma i znaczenie pieczywa obrzędowego w kulturze ludowej Słowian (korowaj), promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Kultura społeczna ludów Nowej Gwinei w świetle badań Mikłucho-Makłaja, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Ludowy instrument „gajdy” w Beskidzie Śląskim, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Meblarstwo ludowe na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Obrzędowość Bożego Narodzenia na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Rogatywka jako forma nakrycia głowy w Polsce na tle porównawczym rogatywek Europy, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Tradycyjne budownictwo drewniane Kotliny Kłodzkiej, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Wiara w czary i czarownice na terenie Opolszczyzny i Dolnego Śląska w świetle danych historycznych, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Zakazy magiczne związane z obrzędowością rodzinną w Polsce, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Zapaska naramienna w polskich strojach ludowych, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Zarys etnograficzny wyspy Yap w świetle badań Jana Stanisława Kubarego i literatury porównawczej, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

1967

- Budownictwo pasterskie na obszarze Karpat i Starej Płaniny związane z wypasem owiec w drugiej połowie XIX i w XX wieku, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Chłopi-robotnicy w środowisku wiejskim Gajkowa i Kamieńca Wrocławskiego, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Drobne formy architektury sakralnej (kapliczki) na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Forma i funkcja instrumentów muzycznych występujących u ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Formy i rozprzestrzenienie kanibalizmu u ludów Australii i Austronezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Formy i rozprzestrzenienie plastyki figuralnej na Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Melanezyjskie maski i ich znaczenie obrzędowe z uwzględnieniem niektórych danych porównawczych, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Pieczywo obrzędowe w Polsce i krajach ościennych, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Pochówek u ludów Australii i Oceanii jako wyraz pierwotnych wierzeń, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

- Pojęcie i proces akulturacji w literaturze etnologicznej, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Proces adaptacji i integracji społecznej ludności napływowej na Dolnym Śląsku na przykładzie wsi Dziadowa Kłoda w powiecie sycowskim, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Sery i serowarstwo w zespole karpacko-bałkańskim w drugiej połowie XIX i w XX wieku, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Strój codzienny i obrzędowy na Polinezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Tradycyjne lecznictwo ludów Afryki ze szczególnym uwzględnieniem Wybrzeża Gwinejskiego, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Tradycyjne tańce ludowe w Beskidzie Śląskim, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1968

- Analiza kultu niedźwiedzia w świetle wierzeń i obrzędów ludowych w Polsce z uwzględnieniem genezy tego kultu u ludów totemicznych, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Broń myśliwska i sposoby łowieckie Indian Amazonii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Dawne pasterstwo w Sudetach, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Narzędzia rybackie i techniki łowienia ryb nad Górną Wisłą, Wartą i Pilicą, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Plecionkarstwo użytkowe na terenie Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Systematyka porównawcza instrumentów membranofonicznych z obszarów Indii i Indonezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Sytuacja społeczna dziecka wiejskiego w Polsce, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Tradycyjna obrzędowość weselna u repatriantów we wsi Roszkowice powiat Brzeski, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Tradycyjne budownictwo drewniane w rejonie Zakopanego, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Tradycyjne formy obrzędowości dorocznej i rodzinnej na Górnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Tradycyjne obrzędy wielkanocne w Polsce, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Trepanacja lecznicza i magiczna w Europie, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Typy naczyń u ludów Oceanii i Indonezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

1969

- Budownictwo ludowe we wsi w pow. łukowskim, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Przemiany kulturowo-społeczne we wsi Pisarzowice w pow. brzeskim, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Rola kobiety we współczesnej rodzinie wiejskiej w Polsce, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Transport i komunikacja u ludów pierwotnych w Ameryce Południowej, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Wychowanie u ludów pierwotnych Australii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Zmiany w tradycyjnym rolnictwie i hodowli u Łemków w latach 1945-1969 na przykładzie wsi Bielanka w pow. gorlickim, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Zwyczaje małżeńskie i urodzinowe u ludów Melanezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

1970

- Obrzędowość Bożego Narodzenia na Śląsku Opolskim, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Tradycyjna plastyka obrzędowa w Polsce związana z obrzędowością świąt Bożego Narodzenia oraz Wielkanocy, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1971

- Strój wyspiarzy Melanezyjskich i jego znaczenie, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

1973

- Kult przodków w wierzeniach i zwyczajach ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Powstanie świata i człowieka na podstawie mitów z pięciu części świata. (Studium analityczno-porównawcze), promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Prawo własności u ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Struktury społeczno-polityczne Azteków i Inków. Studium porównawcze, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Tradycyjna obrzędowość okresu wiosennego na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Wpływ industrializacji i urbanizacji na przemiany społeczno-kulturowe wsi polskiej na przykładzie wsi Gogołowice w pow. Lubin, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Współdziałanie społeczno-gospodarcze we wsi dolnośląskiej, promotor: doc. dr Adolf Nasz
- Życie kobiety wiejskiej na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle literatury pamiętnikarskiej, promotor: doc. dr Adolf Nasz

1974

- Aktualny stan obrzędowości weselnej w kulturze wsi dolnośląskiej, promotor: doc. dr hab. Dorota Simonides
- Formy prymitywnej wymiany u ludów Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Kształtowanie się autorytetów osobowych i zbiorowych w tradycyjnych społeczeństwach plemiennych Oceanii i Czarnej Afryki, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Obrzędowość pogrzebowa we współczesnej kulturze ludowej Dolnego Śląska, promotor: doc. dr hab. Dorota Simonides
- Pojęcie Mana w wierzeniach wyspiarzy Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Przemiany społeczno-kulturowe zachodzące na Oceanii pod wpływem misji kościołów chrześcijańskich, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Stan obrzędowości urodzinowej we współczesnej kulturze ludowej Dolnego Śląska, promotor: doc. dr hab. Dorota Simonides
- Stan obrzędowości żniwnej we współczesnej kulturze Dolnego Śląska, promotor: doc. dr hab. Dorota Simonides
- Struktura społeczna ludów Melanezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Struktura społeczna ludów Mikronezji, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Struktura społeczna na Polinezji do czasów penetracji przez Europejczyków, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski
- Współczesne pisankarstwo na Dolnym Śląsku, promotor: doc. dr hab. Dorota Simonides
- Znaczenie żywiołów ognia i wody w wierzeniach ludów Czarnej Afryki, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski

1976

- Determinanty i przejawy więzi sąsiedzkiej wśród mieszkańców ulicy małego miasta, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Instytucja czarownika Indian Prerii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski i doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Kopieniactwo Oceanii ze szczególnym uwzględnieniem Nowej Gwinei i Wysp Trobriandzkich, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski i doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Podstawowe zasady etyczne wielkich religii Wschodu, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

- Produkcyjne zajęcia kobiet w indywidualnych gospodarstwach rolnych wsi Zachowice, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Przedmioty kultu religijnego w zagrodzie chłopskiej (na przykładzie wsi Zachowice w gminie Kąty Wrocławskie), promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Symbole i mity w sztuce Australii i Oceanii, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski i doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Tradycyjne budownictwo ludowe we wsiach: Wólka Duża i Łąkie na Ziemi Dobrzyńskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Urządzenie i funkcjonowanie wnętrza mieszkalnego we wsi Zachowice, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Wierzenia religijne wybranych społeczeństw zachodnioafrykańskich: Aszanti, Joruba i Fon, promotor: prof. dr Aleksander Godlewski i doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Wykorzystanie czasu wolnego od pracy przez młodzież pracującą Gryfowa Śląskiego, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

1977

- Obrzęd inicjacji w Indiach Starożytnych, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Rybołówstwo ludowe dorzecza górnej Odry na Śląsku Opolskim, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjna kultura społeczna ludności cygańskiej w Kamiennej Górze, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjna obrzędowość świąt Bożego Narodzenia na Kujawach i jej współczesne przemiany, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Współczesne ludowe zabawki drewniane na Żywiecczyźnie, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Zwyczaje ludowe na Opolszczyźnie od Zapustów do Wielkanocy w świetle źródeł publikowanych i rękopiśmiennych XIX i XX wieku, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz

1978

- „Cepelia” i jej klienci, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Cyganie kowarscy. Akomodacja społeczno-kulturowa, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Lecznictwo ludowe we wsi Zachowice, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Ludowość w ceramice japońskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Małżeństwo i obrzęd weselny we wsi Zachowice, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

- Prawo zwyczajowe ludów północnego Kaukazu. Wybrane zagadnienia, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Przemiany społeczno-kulturowe wsi opolskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Realia etnograficzne w prozie ludowej Ziemi Żywieckiej, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Rodzina cygańska w wielkim mieście, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Ruch teatralny na wsi górnośląskiej na przykładzie ziemi wodzisławskiej, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Rybołówstwo ludowe w dorzeczu górnej Wisły i górnej Pilicy, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Rybołówstwo ludowe w dorzeczu środkowej Warty, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Rybołówstwo ludowe w dorzeczu środkowej Wisły, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Sposoby i możliwości traktowania fitoterapii w aspekcie historycznym i współcześnie, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Sprzęt płonów we wsi Zachowice. Organizacja pracy i zwyczaje, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Tradycyjne elementy kultury reemigrantów z Jugosławii na przykładzie wsi Milików w gminie Nowogrodziec, woj. jeleniogórskie, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjne zwyczaje i obrzędy doroczne we wsi Niebocko woj. krośnieńskie, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Uprawa roli i roślin we wsi Zachowice. Zanik elementów tradycyjnych po 1945 r., promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Współczesna plastyka wnętrza mieszkalnego we wsi Rzepiennik Strzyżewski w woj. tarnowskim, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Współczesne bednarstwo wiejskie na lewobrzeżnej Opolszczyźnie, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Współczesne kowalstwo wiejskie w gminach: Biała, Głubczyce, Lubrza, Prudnik woj. opolskiego, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

1979

- Alojzy Niedbała – rzeźbiarz ludowy. Próba monografii, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Ciesielskie i stolarskie zdobienie domów w budownictwie wiejskim wschodniej Polski. Podstawowe reguły plastyczne, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz

- Garncarstwo ludowe w Krasnobrodzie i kolonii Dąbrowa Tarnawacka w województwie zamojskim, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Indianie północnoamerykańscy w relacjach polskich podróżników w latach 1783-1914, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Kartografia w etnografii polskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Kobieta pracująca w dużym zakładzie przemysłowym a jej rodzina, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Konsekwencje społeczno-kulturowe migracji ludności tyrolskiej na Dolny Śląsk (szkic historyczno-etnograficzny na przykładzie wsi Mysłakowice), promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Kożuch jako element stroju górali podhalańskich, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Drewniane budownictwo ludowe we wsi Dębno w województwie kieleckim, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Życie kulturalne mieszkańców hotelu pracowniczego, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Ludowe techniki i sposoby leczenia stosowane przez ludność Ziemi Częstochowskiej na przykładzie wsi Ostrowy nad Okszą, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Medycyna ludowa we wsi Wilcza Wola, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Obrazy na szkle w zbiorach niektórych muzeów śląskich. Katalog, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Prof. dr Józef Burszta jako pracownik nauki, pedagog, działacz społeczny, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Przemiany wzorów kulturowych u chłopów emigrantów w Stanach Zjednoczonych (wybrane zagadnienia), promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Pszczelarstwo ludowe w Puszczy Kozienieckiej, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Sztuka hafciarska na przykładzie świątecznego stroju ludowego we współczesnej wsi Chochołów na Podhalu, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjne budownictwo ludowe we wsi Chochołów na Podhalu, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjne wesele we wsi Krzywa, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjne wyposażenie domu chłopskiego w Górach Świętokrzyskich na przykładzie wsi: Dębno, Wola Szczygiełkowa, Porąbki, Bieliny, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz
- Tradycyjne zwyczaje ludowe związane z wychowaniem dziecka na Podlasiu we wsi Nowoberezowo, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz

1980

- Autorytet w rodzimych społecznościach australijskich: rodzaje, źródła, znaczenie, promotor: dr Adam Paluch
- Budownictwo ludowe w Rodopach Środkowych w okręgu Smolian, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Greccy emigranci polityczni w Polsce. Ich odrębność i adaptacja kulturowa, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Historia założenia i budowy skansenu – Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu-Bierkowicach, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Inicjacja dziewcząt z plemion australijskich na przełomie XIX i XX wieku, promotor: dr Adam Paluch
- Irracjonalne zabiegi lecznicze na wsi polskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Pasterstwo górali Kelimeńskich, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Pozycja społeczna kobiety wiejskiej – pracującej zawodowo na przykładzie wsi Jeżów Sudecki, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Rzemiosło huculskie na targach w Kosowie, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Satyryczny obraz chłopca i robotnika w prasie polskiej (1952-1978), promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Stanisław Ciszewski jako przedstawiciel ewolucjonizmu w etnografii polskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Udział młodzieży pracującej w życiu społeczno-kulturalnym wsi Dobrzeń Wielki, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Więź rodzinna mieszkańców Jeżowa Sudeckiego, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Wróżba cygańska w świetle badań etnograficznych, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Zwyczaje i obrzędy weselne we wsi Ceków w województwie kaliskim, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

1981

- Funkcje męskich nakryć głowy w Polsce, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Kultura społeczna Eskimosów Grenlandzkich. Tradycja i współczesność, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Malarstwo nieprofesjonalne w województwie wrocławskim, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

1982

Dwór a społeczność chłopska. Wpływy właścicieli latyfundium narolskiego na ludność Narola i sąsiednich wsi od 1867 r. do 1939 r., promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Karol Piegza jako przedstawiciel samorodnego nurtu badań nad kulturą ludową Zaolzia, promotor: doc. dr hab. Adolf Dygacz

Pieśń ludowa we wsi Krośnina Wielka w woj. wrocławskim, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Satyryczny wizerunek chłopa i urzędnika w prasie polskiej (1971-1981), promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Wiejskie sposoby leczenia i pielęgnowania kobiety ciężarnej i dziecka w wieku niemowlęcym u Lasowiaków, promotor: dr Adam Paluch

Zwyczaje związane z urodzeniem i wychowaniem dziecka w latach 1945-1982 (na przykładzie wsi Zachowice, gm. Kąty Wrocławskie), promotor: dr Henryka Wesołowska

1983

Geneza sochy w północno-wschodniej Europie, promotor: dr Zygmunt Kłodnicki

Ludzie wędrowni i ich zajęcia w polskiej kulturze ludowej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Małżeństwa mieszane polsko-niemieckie na pograniczu zawarte w latach 1970-1980, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Obrzędowość świąt maryjnych ze szczególnym uwzględnieniem funkcji akcesoriów roślinnych. Studium porównawcze: Podlasianie – Lasowiacy, promotor: dr Adam Paluch

Obrzędy rodzinne wśród kopieniaczy Afryki Zachodniej, promotor: dr Adam Paluch

Ośrodek garncarski w Urzędowie, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Rodzaje i funkcja chust w tradycyjnej kobiecej odzieży ludowej w Polsce, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Rola starosty w obrzędach weselnych regionu rzeszowskiego (na przykładzie wsi Wysoka Głogowska), promotor: dr Henryka Wesołowska

Semiotyka barw w polskiej kulturze ludowej, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Weselne pieczywo obrzędowe w Polsce południowo-wschodniej jako przejaw ludowej twórczości plastycznej, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Wpływ społecznego zróżnicowania na kształtowanie się współczesnej twórczości ludowej okolic Oławy, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Znaczenie fitoterapii w leczeniu chorób kobiecych u Lasowiaków, promotor: dr Adam Paluch

Zwyczaje związane z wyborem miejsca pod budowę oraz z budową domu na wsi polskiej od poł. XIX wieku do czasów obecnych, promotor: dr Zygmunt Kłodnicki

1984

Czas wolny zabrzańskich górników, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Magiczne posługiwanie się rośliną w lecznictwie wsi polskiej w XIX i XX wieku, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

Nowe zwyczaje i obrzędy rodzinne we wsi Olbrachcice Wielkie w gminie Ząbkowice Śląskie, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Ptaki w tradycyjnym światopoglądzie ludowym ze szczególnym uwzględnieniem ich roli wieszce, promotor: dr Henryka Wesołowska

Roślina w roku obrzędowym na terenie Gór Świętokrzyskich, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

Teatralność tradycyjnych zwyczajów Bożonarodzeniowych, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Tradycyjne ciesielstwo wiejskie w gminie Limanowa w województwie nowosądeckim, promotor: dr Henryka Wesołowska

Tradycyjne lecznictwo wsi polskiej w zakresie wybranych chorób zakaźnych, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

Układy funkcjonalno-przestrzenne wiejskiego gospodarstwa domowego, na przykładzie wsi podkieleckiej Świątełek, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Wierzenia dotyczące duszy ludzkiej mieszkańców wsi Zagorzany w gminie Solec-Zdrój, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Współczesna sztuka plemienna Aranda z Australii Środkowej, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

1985

Kożuch ludowy w Polsce, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Małżeństwa heterogeniczne zawarte w latach 1945-1947 w byłym powiecie średzkim jako czynnik zaawansowania procesów adaptacji i integracji, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Obraz Żyda w folklorze polskim, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Obraz Żyda w świadomości współczesnych mieszkańców wsi, na przykładzie Rozdzieła i Żegociny, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Obrzędowość doroczna na Śląsku Opolskim na przykładzie wsi Dobra w gminie Strzelczki w latach 1945-1985, promotor: dr Henryka Wesołowska

Praktyki magiczne i wróżebne w polskiej obrzędowości dorocznej ze szczególnym uwzględnieniem Dolnego Śląska, promotor: dr Henryka Wesołowska

Różga weselna, formy i funkcja oraz zwyczaje i obrzędy z nią związane, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Rybołówstwo nad Biebrzą, środkową i górną Narwią, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

1986

Autorytety świata muzułmańskiego, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

Dusza ludzka w tradycyjnym światopoglądzie ludowym w Polsce, promotor: dr Henryka Wesołowska

Elementy zabawowe w tradycyjnej obrzędowości dorocznej w Polsce, promotor: dr Henryka Wesołowska

Formy i znaczenie daru w obrzędowości pogrzebowej w Polsce, promotor: dr Henryka Wesołowska

Historia i stan badań kultury Dogonów, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

„Krasnostawskie Chmielaki” jako współczesne widowisko folklorystyczne, promotor: dr Henryka Wesołowska

Małżeństwo i rozwód w tradycyjnej obrzędowości żydowskiej, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Miejsce i rola zespołów folklorystycznych w kulturze współczesnej wsi dolnośląskiej, promotor: dr Henryka Wesołowska

Miejsce młodzieży w życiu społecznym i kulturalnym wsi w latach pięćdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. Wieś Grabice k/Gubina, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Przemiany obrzędowości weselnej Łemków na przykładzie wsi Bielanka koło Gorlic, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Stan kultury politycznej społeczności wiejskiej ze wsi Kłoda (gmina Rydzyna), promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek

Tkaniny u Dogonów, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

Współczesna sztuka ludowa rejonu puławskiego, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Zdobnictwo murowanego budownictwa południowej Opolszczyzny (od drugiej połowy XVIII wieku do początków XX wieku), promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

Zwyczaje zawodowe górników Rybnickiego Okręgu Węglowego, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazieli

1987

- Formy i zdobnictwo uli na podstawie zbiorów ze skansenu mieszczącego się przy Instytucie Weterynarii w Swarzędzu, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch
- Mieszkalne i gospodarcze budownictwo drewniane w gminie Kuryłówka w woj. rzeszowskim, od połowy XIX w. do 1944 roku, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch
- Obrzędowość rodzinna na Archipelagu Bismarcka, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch
- Ogień i woda w tradycyjnych polskich obrzędach i zwyczajach rodzinnych i dorocznych, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch
- Praktyki wróżebne i magiczne towarzyszące zawieraniu małżeństw w tradycyjnej społeczności wiejskiej w Polsce, promotor: dr Henryka Wesołowska
- Propozycje zastosowania metod statystycznych do badań tradycyjnej kultury materialnej, promotor: dr Zygmunt Kłodnicki
- Sytuacja ludzi starych we wsi Bażany woj. opolskie, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Zaklinanie deszczu w Afryce południowo-wschodniej, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch
- Zwyczaje związane ze śmiercią i pogrzebem z uwzględnieniem roli roślin, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch

1988

- Działalność wrocławskich zespołów pieśni i tańca. Rola i znaczenie w społeczności miejskiej Dolnego Śląska, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides
- Folklor górniczy Zagłębia Wałbrzyskiego (na podstawie górników kopalni „Victoria” w Wałbrzychu), promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides
- Folklor kibiców stadionów sportowych na Dolnym Śląsku, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides
- Marzanna jako przykład kozła ofiarnego, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides
- Sytuacja społeczna wdowy w Indiach ze szczególnym uwzględnieniem sati jako naku moralno-obyczajowego, promotor: doc. dr hab. Adam Paluch
- Życie społeczne emigracji polskiej we Francji w latach 1919-1945, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

1989

- Folklor żołnierzy zasadniczej służby wojskowej. Rekonesans, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides
- Geneza i rozwój mitu o Liczyrzepie, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides
- Kobięcy dolnośląski strój ludowy w zbiorach muzealnych na Dolnym Śląsku i jego wartość źródłowa, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazielić

Kult św. Piotra i Pawła w katolicyzmie i ich miejsce i rola w kulturze ludowej, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazielić

Współczesne formy teatru ludowego na przykładzie wypraw stowarzyszenia teatralnego „Gardzienice”, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Zdobnictwo pasamonicze w ludowych strojach na Górnym Śląsku, promotor: doc. dr hab. Barbara Bazielić

1990

Elementy ludyczne wybranych zwyczajów i obrzędów dorocznych na Śląsku, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Niektóre elementy kultu słońca i księżycy w kulturze ludności wsi śląskiej, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Religijność ludowa w folklorze, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Rzeźba ludowa Śląska Cieszyńskiego, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Taniec w kulturze tradycyjnej, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Współczesne opowieści popularne w anglosaskich środowiskach wielkomiejskich, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Zjawisko UFO jako przejaw współczesnej demonologii, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

1991

Cyganie polscy w kontekstach swojego prawa zwyczajowego, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielić

Człowiek i dom w kosmicznym modelu świata tradycyjnej kultury ludowej, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Formy uprząży na Dolnym Śląsku po 1945 roku, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielić

Koncepcja kosmosu według starotybetańskich wierzeń bon, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Kulturowe i ekonomiczne aspekty hodowli świń u niektórych plemion na Nowej Gwincei, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Miejski folklor Włoch na przykładzie wybranych świąt we Florencji, promotor: prof. dr hab. Dorota Simonides

Obraz Ślązaka. Portret psychologiczny i typ antropologiczny, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielić

Szamanizm u Ewenków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Śląska ludność rodzima, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielić

Śmierć, pogrzeb, żałoba i cmentarz w kulturze Żydów Aszkenazyjskich, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Tradycyjne budownictwo mieszkalne Lasowiaków w XIX i na początku XX wieku, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazieli

Tradycyjne wierzenia i obrzędowość szamańska Goldów i Oroczonów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Wrocławska kongregacja wyznania mojżeszowego. Współczesna tradycja, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazieli

1992

Bęben szamański u Ałtajczyków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Cechy przypisywane współcześnie Żydom w miasteczku polskim na tle uwarunkowań historycznych, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Demoniczne wyobrażenia ludzi obcych w kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Diabeł ludowy jako dziedzictwo karnawałowej kultury śmiechu, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Kawalerka – morfologia zjawiska społecznego z przełomu XIX i XX w., promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Ludowe wyobrażenie śmierci, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Rośliny w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi nowosądeckich, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Rybołówstwo i polowanie na ssaki i gady rzeczne w środkowym biegu Nigru, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Strój ludowy Śląska Opolskiego na przełomie XIX i XX wieku, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazieli

Szamańskie wierzenia i obrzędy Ałtajczyków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Szamańskie wierzenia i obrzędy Jakutów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Tradycyjny i współczesny folklor eskimoski, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Zmiany w strukturze i układzie autorytetów w polskiej rodzinie wiejskiej po 45 roku, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

1993

Etniczność a identyfikacja narodowa rodzimej ludności województwa opolskiego, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Koncepcje kosmologiczne Enga, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

- Małżeństwo u Juruków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Olbrzymia szopka w Prowansji jako wyraz patriotyzmu regionalnego i potrzeby towarzyskości, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Stereotypy Niemca i państwa niemieckiego na Górnym Śląsku w okresie powstań i plebiscytu na przykładzie śląskiego czasopisma satyrycznego „Kocynder” i wybranych tytułów prasy śląskiej, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Zagadnienie odstępstw od kulturowego wzorca kobiety wiejskiej na tle tradycyjnej obyczajowości chłopskiej, promotor: doc. dr hab. Edward Pietraszek
- Żebracy w polskim środowisku wiejskim (XIX w. do początków XX w.), promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

1994

- Akulturacja w sferze religii u Bantu południowo-wschodnich, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Antropologia gestu, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Irokeski ruch religijny „Długiego Domu”, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Kult ognia u ludów mongolskich, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Szamanizm u Czukczów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Wierzenia i obrzędy szamańskie Eskimosów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

1995

- Analiza kultury społecznej Apaczów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Charakterystyka zabytkowej szopki wambierzyckiej, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Inni w oczach polskich zesłańców lat 1940-1945, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Kult ognia na Słowiańszczyźnie, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Kreacyjna moc słowa w kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Marzenia senne w polskiej kulturze ludowej XIX i XX wieku, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Mesjanizm na tle mistycznych ruchów żydowskich, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Ofiary składane z ludzi przez Indoeuropejczyków w Europie (XV w. p.n.e.–XV w. n.e.), promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Schronienie w przestrzeni i czasie. Próba antropologii schronienia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Symbolika góry w subkulturze wspinaczy, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Tradycyjna kultura materialna mieszkańców Wysp Admiralicji, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Tradycyjne wierzenia i kultury Ajnów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Tradycyjne wierzenia i obrzędy Koriaków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Tradycyjne wierzenia i obrzędy Tuwińczyków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Treści etnograficzne w polskich relacjach z podróży po Półwyspie Bałkańskim do 1939 r., promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Wielkanocne procesje konne w Bieńkowicach i Pietrowicach Wielkich, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Wierzenia związane ze śmiercią, pogrzebem i życiem pozagrobowym wg tekstów staroizraelskich, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Zróźnicowanie kulturowe Indian Kri, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

1996

Instytucja znachora w polskiej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Obrzędy przejścia: ich miejsce i znaczenie w polskiej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Przesady egzaminacyjne studentów a magiczne myślenie w świecie współczesnym, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Tożsamość etniczna ludności rodzimej Śląska Opolskiego (ze szczególnym uwzględnieniem lat 1989-1995), promotor: dr Eugeniusz Kłosek

Ziołolecznictwo ludowe we wsiach Puszczy Kozienickiej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Znaczenie masek w społecznościach plemiennych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

1997

Etos terrorysty, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Przeгляд Pieśni Małomiasteczkowych w Świerzawie – próba zachowania tożsamości kulturowej grup etnograficznych przesiedlonych po II wojnie światowej na Dolny Śląsk, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Samochód w kulturze masowej. Przyczynki do antropologii samochodu, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Tygrysy kontra Lwy. Konflikt etniczny w Sri Lance, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek

Współczesny znachor, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

1998

- Agroturystyka w województwie jeleniogórskim na przykładzie gmin: Janowice Wielkie, Marciszów, Podgórzyn, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Akademicki zespół Pieśni i Tańca – studium wybranych zagadnień na przykładzie AZPiT Jedliniok, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Analiza semiotyczna pieśni masowych 1949-1956, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Człowiek wobec śmierci. Dawne i współczesne wizje eschatologiczne wybranych kultur Europy i Azji, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Elementy kultu Matki Ziemi na terenie Polski, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Etnograficzne walory polskich relacji dotyczących Francji, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Etnograficzny obraz Huculszczyzny w piśmiennictwie polskim XIX i XX wieku, promotor: dr Antoni Kuczyński
- Etnograficzny obraz Kazachstanu w dzienniku i listach Adolfa Januskiewicza, promotor: dr Antoni Kuczyński
- Opowieści podaniowe Kotliny Kamiennogórskiej i ich obecne funkcjonowanie, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Rola jeńców wojennych w kulturze Irokezów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Symboliczny obraz świata w filmach fabularnych Krzysztofa Kieślowskiego i Jana Jakuba Kolskiego, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Taniec Indian Ameryki Północnej – charakterystyka wybranych ceremonii, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Totemizm Aborygenów australijskich, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Tradycje, styl życia i sposób myślenia społeczności wsi Snowidza, promotor: prof. dr hab. Edward Pietraszek
- Trwałość i zmienność łemkowskich zwyczajów dorocznych. Na podstawie zwyczajów bożonarodzeniowych i wielkanocnych wśród Łemków z wybranych miejscowości z terenu Dolnego Śląska, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Turystyczne wyjazdy Polaków do Tunezji. Charakterystyka etnograficzna, promotor: dr Mieczysław Trojan
- „Walentynki” w Polsce – nowe święto czy nowy zwyczaj? Przykład przyjmowania się nowego zjawiska kulturowego, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Życie codzienne Łemków po ich osiedleniu w województwie legnickim, promotor: dr Antoni Kuczyński

1999

Biskupizna – dziedzictwo przeszłości. Wybrane zagadnienia, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh

Buddyzm zen w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Charakterystyka mitów mikronezyjskich i polinezyjskich: charakterystyka wątków mitycznych oraz ich komparatystyka, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Corrida w kontekście kultury hiszpańskiej, promotor: dr Mieczysław Trojan

Etnograficzne cechy południowych Włoch, promotor: dr Mieczysław Trojan

Etnograficzny obraz Zairu w polskich relacjach XIX i początku XX wieku, promotor: dr Antoni Kuczyński

Kultura narcyzmu w ujęciu antropologicznym, promotor: dr Marcin Brocki

Muzyczny kamuflaż mitologicznego zachowania, promotor: dr Eugeniusz Kłosek

O współczesnej rzeźbie ludowej na południowym Podlasiu, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh

Obraz piekła w tradycji i współczesnej kulturze polskiej, promotor: dr Eugeniusz Kłosek

Przejawy kultury żydowskiej w polskiej kulturze ludowej na przykładzie obrzędowości i folkloru, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh

Reklama jako współczesny przekaz folkloru, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh
Starość, promotor: dr Marcin Brocki

Sztuka ulicznych malowideł. Polskie graffiti w latach 1980-1999, promotor: dr Mirosław Marczyk

Średniowieczna propaganda antyżydowska a współczesny antysemityzm na ziemiach polskich, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh

Tanatologia w religii bon w Tybecie, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Warunki adaptacji polskich osadników we Wrocławiu w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh

Wielkanocne procesje konne w Raciborzu-Sudole i okolicy, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Wierzenia i zwyczaje związane z czasem przyjścia na świat potomka, w relacjach i opiniach mieszkank Wrocławia, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielićh

Wizja świata Polaków z Bukowiny Rumuńskiej i ich pobratymców z Dolnego Śląska, promotor: dr Eugeniusz Kłosek

Współczesny tatuaż artystyczny, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2000

Charakterystyka kimbangizmu – ruchu afrochrześcijańskiego w Kongo, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

- Czech w oczach Polaka – kształtowanie się stereotypu od początku państwa polskiego aż do współczesności, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielich
- Ekologia etnolektu Czechów w Polsce, promotor: dr Włodzimierz Wysoczański
- Ekologia etnolektu Łemków, promotor: dr Włodzimierz Wysoczański
- Imigranci we współczesnej Hiszpanii, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Irlandzkie podania lokalne w kontekście kulturowego zróżnicowania kraju i ochrony dziedzictwa, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Jedna gmina – dwie tradycje, czyli o kształtowaniu się nowej tradycji modlitw żydowskich w powojennej gminie wrocławskiej, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Kategoria przestrzeni w polskiej myśli etnologicznej, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Kult niedźwiedzia u Ewenków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Obraz kobiety w kulturze masowej ze szczególnym uwzględnieniem prasy kobiecej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Polskie wróżby matrymonialne, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Postać Węża Pierzastego w wierzeniach Indian środkowego Meksyku w okresie prekolumbijskim, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Prywatne zbiory Franciszki i Alfreda Drozdów ze wsi Głębocko w województwie opolskim, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Przestrzeń wrocławskich Żydów, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Tożsamość regionalna i lokalna uczniów wiejskiej szkoły podstawowej (na podstawie badań w Bystrzycy Oławskiej), promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Wielkanocny objazd pól w Gliwicach-Ostropie, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Wizerunek człowieka w reklamie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wnętrze domu w polskich wsiach na Bukowinie Rumuńskiej i u reemigrantów z nich na Dolnym Śląsku, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Współczesne wróżbiarstwo na tle dokonujących się przeobrażeń religijności, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współczesny obraz seksualności kreowany przez prasę w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współczesny wizerunek płci, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Życie codzienne polskich zesłańców na Syberii w latach 1940-1946, promotor: dr Antoni Kuczyński

2001

- Buddyzm tybetański we współczesnym świecie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Ceramika śląska i jej ośrodki, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielich

- Charakterystyka etniczna Czezeńców (ze szczególnym uwzględnieniem ich waleczności), promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Charakterystyka i symbolika parafernaliów szamana syberyjskiego, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Internet – nowa przestrzeń życia człowieka, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kultura Buriatów widziana oczami podróżników polskich w XVIII i XIX wieku, promotor: dr Antoni Kuczyński
- Międzynarodowe towarzystwo świadomości Kryszny. Narodziny nowej religii, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Narkotyki jako element przynależności kulturowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Nierzeczywistość fotografii. Studium z antropologii wizualnej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Objawienia w Oławie w 20 lat później. Analiza antropologiczna, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Piercing w aspekcie społeczeństwa zachodniego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Pochód Pierwszomajowy w świetle antropologicznej koncepcji obrzędu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Podróż jako obrzęd przejścia, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Postawy etniczne uczniów szkoły podstawowej i gimnazjum w Kłodzku, promotor: dr Eugeniusz Kłosek
- Próba monografii wsi Olimpów, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielich
- Przejawy amerykanizacji kultury polskiej po roku 1989, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Rola tradycji i obyczajów w walce Czezeńców o suwerenne państwo, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Różne aspekty tańca w kulturze europejskiej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Stroje współczesnych subkultur młodzieżowych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Sytuacja ludności czeskiej na przykładzie wsi „zakątka czeskiego” Ziemi Kłodzkiej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Śmierć w kulturze popularnej w oparciu o pisma codzienne, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Tożsamość serbska w świetle rozpadu Jugosławii, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Tradycja i współczesność Polinezji Francuskiej na przykładzie Markizów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Tradycyjne wierzenia Jakutów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Wizerunek kobiety w islamie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Współczesna rzeźba na przykładzie prac wybranych twórców ludowych, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielić

Wyobrazenie anioła w kulturze popularnej na tle religii, filozofii i kultury ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2002

Drzewo w wierzeniach, obrzędach i medycynie ludowej na terenie Polski, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

Elementy ciepłopalnego obrzędku pogrzebowego w Indiach na przestrzeni dziejów (od okresu wedyjskiego do współczesności), promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Etnograficzny obraz Buriacji w twórczości pisarskiej Przeclawa Smolika, promotor: dr Antoni Kuczyński

Fundamentalizmy religijne, geneza i występowanie w poszczególnych religiach, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Inskrypcje z trzech cmentarzy w Czarnymlesie, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

Język migowy jako forma komunikacji interpersonalnej w społeczności niesłyszących, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Konflikt etniczny w Irlandii Północnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Malarstwo naskalne aborygenów australijskich i jego symbolika, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Męski wizerunek w polskiej kulturze popularnej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

Mit w świecie współczesnym, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Obraz diabła w polskiej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Pozamedyczne ingerencje w ciało. Plemienny rytuał czy współczesny szpan?, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

Strój Beduinów Jordańskich dawniej i dziś. Na podstawie badań terenowych autorki, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

Tatuaż jako zjawisko wielofunkcyjne trwające od czasów najdawniejszych do współczesności, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Tożsamość i adaptacja studentów, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Wyobrazenie śmierci i obrzędowość pogrzebowa ludności polskiej na Bukowinie Rumuńskiej, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński

2003

- Analiza wybranych obrazów polskich i niderlandzkich malarzy naiwnych jako komunikatów, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Autochtoni Śląska Opolskiego w świetle przemian społeczno-kulturowych w powojennej Polsce, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Charakterystyka kultur Górali Czadeckich. Zachowanie tożsamości etnicznej społeczności repatriantów z Bukowiny, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Ciało idealne. Przyczynek do rozważań o funkcjonowaniu ciała w kulturze masowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Cieszyn – miasto pogranicza. Współpraca kulturalna między polską i czeską częścią miasta, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- „Definiować lub być zdefiniowanym – takie jest prawo człowieka” (Thomas Szasz). O starości i chorobach definiujących człowieka i marginalizacji z tym związanej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Do walki o socjalizm! – czyli o sztuce plakatu realizmu socjalistycznego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Dżihad a fundamentalizm islamski, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Etnograficzny obraz Hiszpanii w relacjach polskich podróżników w XIX i na początku XX wieku, promotor: dr Antoni Kuczyński
- „Fala” w wojsku polskim jako współczesny przykład kaskadowości obrzędu przejścia, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Fenomen śri Satya Sai Baby, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Genesis P. – Orridge na tle ogólnej debaty nad kondycją współczesnego społeczeństwa, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Internet jako nowy przejaw kultury, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Istota i przyczyny fundamentalizmu islamskiego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Krytyka globalizacji, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Kulturystyka jako jeden z przejawów współczesnego kultu ciała, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kulturystyka jako sport i styl życia – próba przedstawienia całokształtu zjawiska, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Magia destrukcyjna na Papui-Nowej Gwinei, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Męskie rytuały przejścia. Tradycja i współczesność, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Miecz w tradycji i kulturze japońskiej, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Millenaryzm w nowych ruchach religijnych na podstawie wybranych sekt destrukcyjnych, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

- Neokanibalizm czy postęp w nauce?, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obrzędowość doroczna społeczności polskiej w góralskich wsiach Bukowiny Rumuńskiej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obyczaj rycerski wczoraj i dziś, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Pasterstwo bukowińskie, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Pisanki w zwyczajach ludowych i w sztuce, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Powołanie i inicjacja w szamanizmie syberyjskim, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Praca zawodowa i macierzyństwo w życiu kobiety, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Przepowiednie ze wsi Wyrki, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Przywódcza rola inteligencji w latach 1815-1919 w kształtowaniu świadomości narodowej Łużyczan, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Rastafarianizm. Geneza i opis zjawiska. Próby realizacji ruchu Rastafari na gruncie polskim, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Rola magii i czarowników na Wyspach Trobrianda na podstawie badań Bronisława Malinowskiego, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Śmierć i umieranie w buddyzmie tybetańskim, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Tendencje przemian we współczesnej polskiej rzeźbie ludowej w drewnie ze szczególnym uwzględnieniem Dolnego Śląska, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Tęczowy Wąż w wierzeniach i obrzędach Aborygenów Australii, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Transformacja społeczności kontrkulturowej na przykładzie fenomenu zespołu Grateful Dead, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Waloryzowanie przestrzeni a ekologizm, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wesele ze wsi Nowy Sołonec na Bukowinie rumuńskiej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Wierzenia i obrzędy ludowe we wsi Jelenie, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Wojskowa służba kobiet jako jeden z aspektów ich emancypacji, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wspinaczka jako współczesny ryt przejścia. Analogie pomiędzy alpinizmem i inicjacją, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współcześni ludzie gościńca. Zjawisko bezdomności w perspektywie antropologicznej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Zdobienie ciała – tradycja i współczesność, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Znaczenie leczenia niekonwencjonalnego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2004

- Amulety i talizmany w przeszłości i kulturze współczesnej, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska
- Antropologia utopii – utopia antropologii, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska
- Antropologia życia codziennego – feminizm w subiektywnych narracjach antropologicznych, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska
- Budowanie dialogu na przykładzie „Dzielnicy Wzajemnego Szacunku”, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Charakterystyka kulturowa, społeczna i etniczna Sachalinu w opisach Agnellusa Kowarza, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Cmentarz Osobowicki świadectwem kultury. Analiza inskrypcji i symboli nagrobnych, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Demony w ludowych wierzeniach Słowian, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Emigrant argentyński jako kategoria wyobrażeniowa. Jej studium w kilku obrazach, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- „Etnografia” wrocławskiego środowiska etnograficznego, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Fantasy jako współczesna mitologia (na podstawie „Sagi o wiedźminie” Andrzeja Sapkowskiego), promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Idee eschatologiczne w Rosji w interpretacji Raskolników oraz sekt religijnych od rozłamu w cerkwi prawosławnej w XVII wieku do upadku komunizmu, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Imigranci z Czarnej Afryki w Polsce, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska
- Jan Bernasiewicz – życie i twórczość, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazielić
- Klasyczny teatr japoński – od czasów starożytnych do współczesności, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Komunikacja niewerbalna, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kult ludowy patronów chroniących przed pożarem, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Kulturowy obraz ciała, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Ludzie seksualnego marginesu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Łapicze – rzecz o mieszkańcach wsi podlaskiej. Przyczynek do badań nad alternatywną wspólnotą, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Magia słowa w polskiej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Miałem sen o czasach, w których ludzie nie będą oceniani na podstawie koloru skóry, a na podstawie ich cech charakteru” (Martin Luther King Jr.). Współczesne relacje rasowe między białymi i czarnymi mieszkańcami Stanów Zjednoczonych Ameryki, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

- Mity nienawiści. Albańsko-serbski konflikt etniczny w Kosowie, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Mity o Polsce w ujęciu antropologicznym, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Nawrócenie jako inicjacja w kinie europejskim. Wybrane przykłady, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Neokolonializm, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- NiefORMALNE grupy zainteresowań. Studium na podstawie bractwa rycerskiego Chorągiew Rycerstwa Śląskiego Wratislavia, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- O horyzoncie społecznym ludzi biednych we współczesnej Polsce. Przyczynki do antropologii ubóstwa, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Od marzenia do apokalipsy, czyli dwa wymiary utopii społecznej w kontekście współczesności, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Od tradycyjnej sztuki ludowej do sztuki w stylu ludowym. Próba uchwycenia przemian kulturowo-historycznych w obrębie sztuki ludowej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Polska Rzeczpospolita Ludowa w architekturze miejskiej i jej pozostałości w dniu dzisiejszym, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Problematyka globalizacji z perspektywy polskiej humanistyki. Wybór zagadnień, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Przestrzenie kulturowe Wrocławia. Miasto w ujęciu antropologicznym, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Przynależność i identyfikacja – współczesne określanie tożsamości, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Rodzina w społecznościach plemiennych na Papui-Nowej Gwinei, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Samoświadomość kulturowa Litwinów a ich otwartość na kulturę amerykańską, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Stosunek do cielesności kobiecej w Indiach (na podstawie prac naukowych i reportaży), promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Struktura światów nieistniejących. Społeczno-kulturowy aspekt tworzenia fikcji na przykładzie analizy powieści gatunku fantasy, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Śmierć niepożądana, zwłaszcza zła, w tradycyjnej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Teatralna opowieść o Legnicy. „Ballada o Zakaczawiu” i „Wschody i Zachody miasta”, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Tony’ego Halika opisanie indiańskiego świata. Analiza antropologiczna, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

- Tradycja i jej życie na przykładzie współczesnego funkcjonowania polskiej muzyki tradycyjnej, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Tradycyjne wierzenia i obrzędy Ewenków, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Tradycyjny strój z Sardynii, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Wierzenia kosmologiczne Wikingów, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Wierzenia, obrzędy i zwyczaje ludowe związane ze śmiercią we wsi Smreczyna, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Wizerunki mężczyzny w reklamie. Współczesne dyskursy męskości w kontekście paradygmatów płci, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska
- Współczesna kultura studencka, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współczesny obraz zwyczajów dorocznych wśród dzieci i młodzieży południowej Wielkopolski, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazieli
- Zderzenie cywilizacji według tygodnika Newsweek Polska, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki

2005

- Antropologiczna wizja człowieka W.F. Szokalskiego (1811-1891), promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Antropomorfizm architektury Renesansu i Modernizmu w świetle prac ówczesnych teoretyków architektury, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Bohatter – próba analizy Harrego Pottera, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Cyberjęzyk, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Doktryna medyczna F.J.V. Broussais'go w społeczno-kulturowym kontekście epoki, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Duchy zmarłych w wierzeniach i zwyczajach na Nowej Gwinei, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Globalizacja i ruch antyglobalistyczny, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Hatha joga, staroindyjski system religijno-filozoficzny, współcześnie w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Indianin jaki jest, każdy widzi”. Rekonstrukcja stereotypu Indianina w filmie i literaturze, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Jan Baudouin de Courtenay – popularyzator doktryny magnetyzmu zwierzęcego na ziemiach polskich (1792-1822): życie i dzieło, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Koncepcja antropologii medycznej w pracach polskich lekarzy z początków XIX w. – Jacka Dziarkowskiego i Józefa Jasińskiego, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

- Kontekst tworzenia się synkretyzmu religijnego w Ameryce Łacińskiej. Przypadek meksykański, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kreacja wizerunku kobiety i mężczyzny jako odzwierciedlenie liberalnego mitu sukcesu w świetle czasopism „Twój Styl” i „Wprost” z lat 1989-2004, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Kult świętej Jadwigi w Trzebnicy i na Dolnym Śląsku od czasów średniowiecza do współczesności, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Legenda zespołu „Kormorany”, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Makrobiotyka Ch.W. Hufelanda i ortobiotyka J.Ch. Heinrotha – dwie koncepcje człowieka, dwa modele medycyny, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Narracje antropologiczne w psychiatrii, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Oblicza współczesnego regionalizmu na przykładzie miasta Biłgoraja i okolic, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obrzędy przejścia na przykładzie doświadczeń emigracyjnych Adama Lizakowskiego, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Podhalański strój ludowy i jego wytwórcy u progu XXI wieku, promotor: prof. dr hab. Barbara Bazieli
- Podróże Teodora Tripplina jako przykład XIX-wiecznego podróżopisarstwa, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Ponowoczesność i problem awangardy, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Przesiedlenia ludności łemkowskiej w ramach akcji „Wisła” z roku 1947 w świetle źródeł historycznych i wspomnień Łemków, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Przydrożna sakralna sztuka ludowa polskich wiosek na Bukowinie Rumuńskiej – krzyże i kapliczki, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Sposoby kreowania światów alternatywnych na przykładzie kilku wybranych dzieł z literatury fantasy, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Stereotyp protagonisty w polskiej literaturze fantastycznonaukowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Symbole sukcesu w reklamie TV, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Środowisko Żydów warszawskich dwudziestolecia międzywojennego w świetle twórczości Isaaca Bashevisa Singera: wybrane problemy z zakresu tradycji i folkloru, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wizerunek kobiety w reklamie telewizyjnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Włodkowica 23. Kamienica polsko-romska. Antropologiczna analiza środowiska mieszkalnego, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Wpływ rozwoju mediów elektronicznych na współczesną muzykę popularną, promotor: prof. dr hab. Katarzyna Kaniowska

Współczesny teatr – mechanizmy funkcjonowania i konteksty odbiorcze, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Współczesny wizerunek polskiego homoseksualisty w dużej aglomeracji miejskiej w świetle badań terenowych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

Zagadnienie chorób wenerycznych w tygodniku „Przegląd Lekarski” w latach 1862-1921, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

Zatrzymane tabory. Polityka państwa polskiego wobec Cyganów-Romów od XV w. do 1989 r. w kontekście europejskim, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

Życie codzienne i medycyna w Libii w latach 1983-1986 w świetle wspomnień polskiego lekarza, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

2006

Analiza wybranych funkcji i znaczeń fotografii, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Antropologia ponad granicami. Świat oczami Ryszarda Kapuścińskiego, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński

Antropologiczne ujęcie sztuki sepulkralnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Bunt po japońsku, czyli o współczesnej młodzieży japońskiej na przykładzie wybranych zjawisk społecznych, promotor: prof. dr hab. Marek Górny

Czarownice w Polsce w XVII i XVIII wieku. Aspekty etnologiczny i historyczny, promotor: prof. dr hab. Marek Górny

Diabeł jako wcielenie zła. Rys historyczno-kulturowy, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński

Fenomen programów reality show w mediach i społeczeństwie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Flamenco – przykłady recepcji zjawiska w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

Homeopatia jako przykład medycyny alternatywnej XIX wieku i jej funkcjonowanie w czasach współczesnych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

Idea i postulat transformacji świadomości w ramach New Age (na podstawie pism „Nie z tej Ziemi” i „Czwarty Wymiar”), promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

Kara śmierci w Europie w ujęciu historyczno-antropologicznym, promotor: prof. dr hab. Marek Górny

Koncepcja wiedzy i człowieka w twórczości Juliana Ochorowicza, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

Kryzys instytucji Kościoła katolickiego w Polsce w świetle pamiętnika Romana Jonasza „Byłem księdzem” i czasopisma „Tygodnik Powszechny”, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

- Kultura i tożsamość Macedończyków w Polsce, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
- Kulturowe ćwiczenia w doświadczaniu śmiechu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Legendy herbowe a mity, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Mężczyzna i kobieta w pieśniach zebranych przez Oskara Kolberga, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Mityczność w komunizmie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Mityzacja ciała współczesnej kobiety w wybranych tytułach prasy kobiecej, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Mormonizm – amerykańska religia synkretyczna kontestująca porządek społeczno-religijny w ujęciu historyczno-doktrynalnym. Perspektywa etnologiczna, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Neoszamanizm, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Nowa świecka tradycja”, czyli PRL-owski rok obrzędowy. O świętach okolicznościowych w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- O istnieniu Nieistniejących. Elfy w literaturze ludów Europy Północnej i Zachodniej na przestrzeni wieków, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Obrzędy przejścia u kobiet. Tradycja i nowoczesność, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Polacy i Niemcy. Wzajemne postrzeganie i stereotypy, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Postać śmierci i jej zapowiedzi w polskiej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Franciszek Rosiński
- Postawy wobec śmierci w kulturze euro-amerykańskiej XX w. w świetle prac Elisabeth Kübler-Ross, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Postrzeganie dobra i zła w kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Ruch neoszamański w Polsce, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Sadhu – ikona świętości czy jej zaprzeczenie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Single we współczesnej Polsce – moda czy werbalizacja zjawiska, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Społeczno-psychologiczne uwarunkowania politoksykomanii Stanisława Ignacego Witkiewicza na przykładzie wybranej twórczości z lat 1910-1939, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Sposoby tekstualizacji rzeczywistości w wybranych gatunkach wypowiedzi autorskiej, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Szamanizm u Jakutów, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
- Świat według kobiet, czyli rzeczywistość widziana oczami felietonistek, przedstawiona w wybranych miesięcznikach kobiecych, promotor: prof. dr hab. Marek Górny

Wegetarianizm jako zjawisko społeczne w świetle publikacji z czasopisma „Wegetariański świat”, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
Wizerunek męskości w polskich czasopismach dla mężczyzn, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2007

Antropologia architektury ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Asymilacja polskiej emigracji zarobkowej w Irlandii, w miejscowości Rush (2004-2007), promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
Blogi jako nowe zjawisko kultury masowej, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
Capoeira – brazylijska sztuka walki. Wczoraj i dziś, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Człowiek, słowo, kultura. Wzajemne inspiracje i powinowactwa antropologii kulturowej i literaturoznawstwa, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
Dzieje i rola konopi jako substancji psychoaktywnej w kulturze, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Historyczne i kulturowe tło działalności Zakładu Przyrodoleczniczego w Nowym Mieście nad Pilicą, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
Homoseksualizm. (Dez)integracja w społeczeństwie polskim – ujęcie antropologiczne, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Japońska sztuka walki Ju-Jitsu w kulturze i życiu codziennym Polaków, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Kobiecość w komunikacji niewerbalnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Kontrkultura lat 60. w Stanach Zjednoczonych, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
„Krytyczna nostalgia” w teorii antropologicznej Kiltona Stewarta, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
Kształtowanie ciała do kanonów piękna, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Media a tradycja. Jak media wpływają na utratę bądź zachowanie tożsamości młodych Polaków, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
Mityzacja rzeczywistości na podstawie czasopisma „Zwierciadło” z lat 2004-2007, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
Muzułmanie w Walencji – integracja ze społeczeństwem hiszpańskim? Historia wzajemnych relacji, promotor: dr hab. Petr Skalniĕ, prof. UWŕ
Nowoplemię Sokrates/Erasmus. Antropologiczne spojrzenie na problematykę tożsamości ponowoczesnych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
O motywach magicznych i mitologicznych w dialektyce rytualnej polityków Prawa i Sprawiedliwości, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

- Obraz Serba w prasie polskiej (1992-2002), promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Obraz życia codziennego ludności polskiej w ZSRR deportowanej w latach 1940-1941, na podstawie pamiętników zesłańców, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
- Polacy w Edynburgu. Portret własny, promotor: prof. dr hab. Czesław Robotycki
- Proces desakralizacji władzy w Afryce na przykładzie plemienia Aszantów, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWŕ
- Subkultura kibiców we współczesnym środowisku polskiej piłki nożnej, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Swój – obcy w wyborach politycznych 2005 r. w Polsce, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWŕ
- Systemy neopogańskie we współczesnej kulturze, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Sztuka dekoracji ciała wyrażona tatuażem, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wizerunek kobiety w filmie polskim w dziełach wybranych reżyserek, promotor: prof. dr hab. Marek Górny
- Współczesne widowisko na przykładzie sportu żużlowego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Zwyczaje i obrzędy ludowe we wsi Pstrążna w powiecie kłodzkim, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2008

- Analiza zjawiska raportu hipnotycznego w literaturze przedmiotu, opinii osób hipnotyzujących i hipnotyzowanych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Antropologia lenistwa, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Antropologia społeczności internetowych na przykładzie wybranych forów, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Autostereotypy gejów i lesbijek, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Betonowa dżungla” – zachowania autoteliczne wśród młodzieży, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ
- Ekspresja ciała jako przykład świadomej i nieświadomej komunikacji pozawerbalnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Funkcje reemigranckiego zespołu „Podgrodzianki” z ziemi bolesławieckiej w kontekście współczesnego funkcjonowania wsi, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Idea mitycznych krain – na przykładzie buddyjskiej legendy o Szambali, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ

- Istota reklamy politycznej, na przykładzie wybranych kampanii wyborczych w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kobiety – mężczyźni – płęć. Stereotypy płciowe w kulturze, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Komunistyczna noc kulinarna” – pamięć o PRL-u, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Miłość w czasach popkultury. Dwudziestolatkowie wobec katolickiego modelu małżeństwa, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Mityzacja Polski i Polaków w czasopiśmie National Geographic Edycja Polska, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Muzeum Etnograficzne we Wrocławiu – historia i współczesność, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Muzyka alternatywna i jej skrajne odłamy – Narodowo-Socjalistyczny Black Metal, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obrzędy związane z ciążą i porodem w polskiej kulturze ludowej, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Postrzeżenie procesu starzenia się kobiet w Polsce w latach 1989-2005 w świetle czasopism „Twój Styl” i „Gospodyni”, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Problem ciąży i porodu trzech generacji polskich kobiet w świetle wywiadów i źródeł prasowych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Rewolucja kubańska jako utopia w dążeniu do demokracji, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Rozwój sztuki ludowej na podstawie fenomenu paszyńskiego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Seksualność polskich kobiet widziana oczami hinduskiej lekarki, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Socjo-kulturowy obraz Kazimierza krakowskiego. Tradycja i współczesność, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Spółeczeństwo obywatelskie Żywca w perspektywie historycznej i współczesnej, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Szamanizm a psychoterapia w ujęciu C. Levi-Straussa i A. Mindella, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Szlakiem świętych znaków. Mała architektura sakralna powiatu ostrzeszowskiego, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Śląskie Kościoły Pokoju w dialogu kulturowym, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Śmierć w polskiej kulturze ludowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

- Teologia wyzwolenia w świetle poglądów jej założycieli oraz krytyków, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Tożsamość narodowa w ramach granic kulturowych i społecznych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wielokulturowość Ziemi Lubaczowskiej. Pogranicze – Przeszłość – Pamięć, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ
- Wpływ kultury masowej na współczesne postrzeganie zwyczajów i obrzędów w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Żydzi i ich kultura w twórczości Isaaca Bashevisa Singera, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2009

- Analiza porównawcza metod naturalnych na przykładzie Reiki i akupresury, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Anioły cmentarne. Kontekst historyczno-kulturowy, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ
- Antropologia miasta z przykładami białostockimi, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Antropologia postmodernistyczna w polskiej humanistyce? Analiza wybranych publikacji, promotor: dr hab. Bożena Syroka-Płonka, prof. UWŕ
- Baśń jako substytut inicjacji dojrzałościowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Charakterystyka wybranych sportów ekstremalnych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Cmentarz centralny w Szczecinie jako tekst kultury, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ
- Cyberprzestrzeń i Web 2.0 w perspektywie teorii społecznych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obrzezanie kobiet w plemieniu Wagogo jako obrzęd przejścia, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ
- Deformacje i okaleczenia ciała w kontekście obrzędów przejścia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Dwie drogi do osiągnięcia idealnego ciała, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Dwukulturowość niesłyszących w aspekcie tożsamościowym, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UWŕ
- Ekspresja artystyczna a choroba psychiczna w świadomości społecznej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Europejski Wolontariat Młodzieżowy – próba analizy, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ

- Fandom medialny w Polsce – na przykładzie fanów „Gwiezdných wojen”, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Grecy w Zgorzelcu/Goerlitz w latach 1916-2009 – społeczność uwikłana w historię, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Hannibal Lecter jako ikona współczesnych przedstawień seryjnych morderców, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- „I ślubuję ci miłość...”, czyli współczesny ślub i wesele, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Ingerencje w ciało dawniej i współcześnie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Isolacja i perfekcjonizm jako sposoby funkcjonowania społecznego w kulturze XXI wieku, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Kościół Zjednoczeniowy jako przykład nowego ruchu religijnego, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW r
- Kreowanie wizerunku idola na przykładzie Władymira Putina i Bono, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Kształtowanie świadomości zdrowotnej ludności wiejskiej w świetle czasopisma „Włościanin”, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Ludowy wizerunek czarownicy jako czcielki diabła. Przeobrażenia kulturowe i procesy o czary na ziemiach polskich, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW r
- Mapowanie kognitywne w praktyce etnograficznej – perspektywy wykorzystania metody, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Mężczyzna w filmach Jima Jarmuscha, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Mitologizacja i demitologizacja rzeczywistości w kinematografii PRL, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Możliwości wsparcia organizacji mniejszości narodowych i etnicznych przez Unię Europejską na przykładzie mniejszości łemkowskiej, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Naftowy potentat jako bohater Ameryki. Dekonstrukcja mitu self-made mana na podstawie filmu „Olbrzym” i „Aż poleje się krew”, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Niemiecka starość w polskich rękach, czyli „saksy XXI wieku” – próba analizy nowego typu polskiej emigracji do Niemiec, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Nowe plemiona. Neotrybalizm i tożsamość graczy gier sieciowych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obraz świata opuszczonego w piśmiennictwie chłopskiej emigracji początku XX wieku, promotor: prof. dr hab. Marek Górny

- Obyczaje i obrzędy inicjacyjne u kobiet. Popkulturalna banalizacja a stanowisko znawców, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obywatel IV Rzeczypospolitej w alternatywnym dyskursie politycznym, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Ochrona ustawowa uchodźców w Polsce na przykładzie Czechenów w świetle badań terenowych w Bytomiu, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Odczytywanie działań instytucji UE z perspektywy lokalnej. Studium z antropologii polityki, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Płyta winylowa – znaczenia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Poglądy tradycjonalistyczne i feministyczne na temat roli współczesnej kobiety w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Polskie odkrywanie Afryki o znaczeniu etnograficznym, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Postać czarownicy i czary w polskiej kulturze, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Proces kształtowania się tożsamości kulturowej kobiety, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Próba odnalezienia rzeczywistości w filmie fabularnym, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Przeszłość i pamięć w działaniach Związku Sybiraków na Dolnym Śląsku, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW r
- Rola i wkład Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w rozwój polskiej etnologii, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW r
- Samba w Polsce. Historia i kontekst społeczno-kulturowy, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Samoświadomość pacjentów leczonych przy pomocy dializoterapii, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r
- Seks w kulturze współczesnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Sposoby posługiwania się ciałem w kulturze współczesnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Stanisław Zagajewski. Świadomość artystyczna twórcy naiwnego, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Stereotyp Afryki w społeczeństwie polskim. Tradycja i współczesność, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW r
- Sytuacja homoseksualizmu w Polsce w latach 80-tych do dnia dzisiejszego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Śmierć jako część życia. Akcja „Gazety Wyborczej” „Umierać po ludzku” jako przyczynek do omówienia współczesnych problemów śmierci i umierania, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW r

- Tabu menstruacji w polskiej kulturze współczesnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Tabuizacja seksualności w kontekście edukacji seksualnej w Polsce, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Tożsamość współczesnych narodów europejskich, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Tożsamość współczesnych wrocławian, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Wrocław. Nowe miasto i jego nowi mieszkańcy w świetle polskiej kroniki filmowej z lat 1945-1970, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Wyznaczniki tożsamości Polaków w Białkowie, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Zabobony i przesady w polskiej kulturze, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Zaufanie pacjentów do współczesnej opieki zdrowotnej w Polsce, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Życie codzienne beduinów z wioski Ad-disa w Haszymidzkim Królestwie Jordanii, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

2010

- Brutalność w grach komputerowych w prasie i środowisku graczy, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Cywilizacja wobec natury i ekologii, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Duchy we współczesnych przekazach w kontekście spirytyzmu, nauki i religii, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Etnograficzny obraz Kazachów w piśmiennictwie zesłańcym z XIX i XX wieku, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Fenomen ojca Rydzyka i jego mediów, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Foto-esej reprezentacją naukową, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Funkcjonowanie mitów narodowościowych w świadomości współczesnych Ukraińców, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Góra w myśleniu ludowym, jako miejsce święte i mediacyjne, na przykładzie Góry Garbarki, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Gra w utopię” – „gra w przemoc”. Namysł ponowoczesny w amerykańskim kinie postmodernistycznym, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kontrkulturowy erotyzm, czyli współczesne pin up girls, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- KrasnaLove? Miasto Wrocław, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kryzys męskiej pozycji społecznej i przeobrażenia stereotypu tradycyjnej tożsamości męskiej w kulturze współczesnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

- Kształtowanie tożsamości społecznej w procesie globalizacji przez media, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kultura i świadomość etniczna Polaków w Kazachstanie. Historia i współczesność, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński, prof. UW
- Kulturowa percepcja skaryfikacji, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kulturowa wizja starości w pokoleniu młodych dorosłych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Męskie „zabawy w wojnę”? Analiza antropologiczna, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Mit Lwowa we współczesnym Wrocławiu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Muzeum Regionalne w Piekarach Śląskich – projekt, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Narkotyki a kultura Zachodu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Polskie studia nad mniejszością na tle zachodnich *Men's studies*, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- „Porn is chic”, czyli pornografizacja ciał w kulturze popularnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Postrzeganie centrum Wrocławia przez jego mieszkańców ze szczególnym uwzględnieniem Rynku, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Postrzeganie Tatr przez górali tatrzańskich, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Przemoc symboliczna jako praktyka dominacji, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Przynależność i wizja życia wisznuitów, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Recepcja idei „rasy” w świadomości potocznej, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Recepcja twórczości Krzysztofa Warlickiego we współczesnym dyskursie heteronormatywnym, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Rola i znaczenie przesądów w życiu człowieka, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Rozwój buddyzmu tybetańskiego, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Specyfika kultury żydowskiej na ziemiach polskich, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Społeczno-kulturowe uwarunkowania politoksykomanii w kontekście legalnych środków psychoaktywnych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Tożsamość młodych Łemków na Ziemiach Zachodnich, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Tożsamość płciowa vs tożsamość kulturowa, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Uchodźcy czeczeńscy w Polsce, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

- Wiedźma polska, od pomówienia do samostanowienia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wyobrażenie czarownicy w tradycji europejskiej, współczesnej kulturze popularnej i w opiniach studentów medycyny. Analiza porównawcza, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Wzorce kulturowe kobiet i mężczyzn a zaburzenia emocjonalne, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- Życie codzienne Paryża w obrazach impresjonistów i postimpresjonistów francuskich z lat 1853-1914, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- „Życie wierszem pisane”. Poezja chłopska ze wsi Wola Idzikowska, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

2011

- „American dream” według Polaków z Greenpointu. Emigracja po '89. Bajkowe niespełnienie, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Analiza projektu couchsurfing na podstawie badań jakościowych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UWŕ
- „Artyści czystego serca”. Refleksje nad sztuką osób niepełnosprawnych intelektualnie na przykładzie twórczości Pawła Brama, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Balkany w oczach Polaków – antropologiczny wymiar relacji podróżniczych z końca XIX i początku XX w., promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- De-mityzowanie kultury. Na przykładzie współczesnych inspiracji autochtoniczną Ameryką, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Depilacja i wizerunek kobiecego ciała w dyskursie kultury popularnej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Dlaczego i dokąd pielgrzymują Polacy?, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Działalność kulturowa kresowiaków na ziemiach Dolnego Śląska, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Funkcjonowanie i wartościowanie pojęcia „własności intelektualnej” w kulturze XXI wieku, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Identyfikacja mieszkańców z miastem. Analiza porównawcza na przykładzie Myszkowa i Cieszyna, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWŕ
- Instytucja swata w Polsce z perspektywy antropologii kulturowej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- „Just Married”, czyli wesele współcześnie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch

- Kazachstan – przemiany etniczno-polityczne po upadku komunizmu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Kino Jean-Luc Godarda w ujęciu antropologicznym, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Komunikacja w reklamie na podstawie wybranych technik marketingowych, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- La comunidad gitana w Almerii – w procesie integracji, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Mazurski malarz krajobrazu. O życiu i dziele Henryka Sawko, twórcy kamiennego parku w Rydzewie, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Motywacje podróży do Indii na przykładzie wyjazdów młodych podróżników z Polski, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Na granicy dwóch fenomenów, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Obcość historii własnego miasta w świadomości kulturowej wrocławian młodego pokolenia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obraz kultu ciała męskiego w kulturze konsumpcyjnej, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Okaleczenia i deformacje ciała w kulturze współczesnego świata, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Pielgrzymka do Santiago de Compostella. Analiza antropologiczna, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Pies w kulturze, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Pieśni ludowe Polaków z Podola w świetle przemian kulturowych XX i XXI wieku, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Polskie peregrynacje do miejsc świętych – transformacja motywacji i znaczenia pielgrzymowania, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Polskie relacje z podróży po Szwecji i Norwegii w XIX i XX wieku, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Praktyki religijne Dalekiego Wschodu na gruncie jogi i szamanizmu. Analogie i różnice, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Problem równowagi we wszechświecie na podstawie filmów Jana Jakuba Kolskiego, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Problem tożsamości obywateli polskich żydowskiego pochodzenia w obliczu wydarzeń marcowych 1968 roku, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Rozwój emancypacji kobiet w Polsce na przełomie wieków XIX – XX. Feminizm – oddziaływanie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Rzeźbienie częścią życia. O współczesnych rzeźbiarzach nieprofesjonalnych z Dolnego Śląska, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

- Subkultura chuliganów piłkarskich w Polsce. Na podstawie badań wśród szalikowców wrocławskiego Śląska, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Tanie latanie jako ponowoczesna kreacja kulturowa a motywacje podróźnicze wrocławskich studentów, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Telefon komórkowy we współczesnej kulturze polskiej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Tożsamość miasta a strategie kierowania jego wizerunku. Analiza porównawcza, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Turystyka zdrowotna na przykładzie sanatoriów i ośrodków wellness, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Wizerunek medialny i autowizerunek mężczyzny. Analiza porównawcza, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Współczesne oblicza tradycji, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współczesne tradycje myśliwskie – rytuały przejścia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Wymyślanie Afryki – brzemień Zachodu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Zderzenie kultury i religii w związkach polsko-rumuńskich, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW
- Ze śmiercią im do twarzy. Znaczenie i konteksty współczesnych fotografii pośmiertnych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Znachorstwo jako zawód, promotor: dr hab. Bożena Płonka-Syroka, prof. UW

2012

- Borykanie się młodych z realiami PRL-u, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Doświadczenia wojenne w pamięci osób przesiedlonych z Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej na teren Dolnego Śląska, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Europeizacja Sztambułu? Recepja europejskich wzorców kulturowych przez współczesnych Turków, promotor: dr hab. Jarosław Syrnnyk
- Historical reenactment*. Polityczno-antropologiczna analiza Ruchu Rycerskiego, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
- Jeść by żyć, czy żyć by jeść? O współczesnych funkcjach pożywienia, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Joga – pomiędzy Wschodem a Zachodem, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Kiedy wygramy? O taktykach emancypacji (homo)seksualnego odmieńca stosowanych we współczesnej kinematografii, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Łemkowskie rzeczy*. Próba wykorzystania antropologii rzeczy w badaniach dotyczących kultury łemkowskiej, promotor: dr hab. Jarosław Syrnnyk

- Mężczyzna współczesny. Próba zdefiniowania pojęcia męskości i jej kryzysu, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Obrzędy przejścia w bajkach magicznych, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Piłka nożna jako element kultury popularnej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Ponowoczesna, kontrowersyjna turystyka kulturowa. Turpizm i hedonizm w służbie turystyki. Studium przypadku, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Rower jako przedmiot współczesnej polskiej rzeczywistości, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Środowisko Internetu a społeczność wirtualna, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Tożsamość Żydów polskich we współczesnej Australii, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Tradycja katolicka jako czynnik ograniczający rozwój demokracji w Polsce, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWr
- Ucieleśnienia i odcieleśnienia w świetle rozwiązań antropologicznych, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współczesne formy zdobienia ciała, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Zakłęci w tango, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Zamiłowanie współczesnych kobiet do obuwia oraz kontekst historyczno-kulturowy przedmiotu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

2013

- Antropologia jedzenia. Wpływ globalizacji na nawyki i tradycje żywieniowe studentów wrocławskich, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Antropologia miłości, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Badania w działaniu. Studium przypadku, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Bęben szamański z perspektywy antropologii przedmiotu, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Człowiek w korporacji na przykładzie wrocławskiego oddziału Credit Suisse, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Feminizm a dyskursy, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Krytyczna analiza działalności współczesnych polskich trawelebrytów, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Kultura korporacji. Opis i próba analizy pracy w korporacji na podstawie własnych doświadczeń, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Model męskości wśród autostopowiczów, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

- Niedziela na „Torach”, czyli społeczna i kulturowa funkcja handlu na wrocławskim targowisku przy Dworcu Świebodzkim, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Obraz wrocławskiej gastronomii lat 70. XX w. Zestawienie współczesnej pamięci mieszkańców miasta i dawnych relacji „Wieczoru Wrocławia”, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Ocalić od zapomnienia – Sieradzki Park Etnograficzny i sztuka ludowa regionu sieradzkiego, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Odradzanie się niemieckości na Górnym Śląsku po 1989 roku, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Pamiętki rodzinne i narracje wspomnieniowe. Przedmiot i pamięć w antropologii, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Polityczny dyskurs legalizacji marihuany w Polsce, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWr
- Problem resocjalizacji i readaptacji byłych więźniów na podstawie literatury przedmiotu i studium indywidualnego przypadku, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Przejawy bólu egzystencjalnego w subkulturze heavymetalowej, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Przemiany i dylematy tożsamościowe potomków wiślan w Ostojicewie, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Rola instytucjonalnych programów i działań na rzecz podtrzymywania tradycji w procesach tożsamościowych wybranych społeczeństw lokalnych Dolnego Śląska, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Świadomość przynależności do kultury hip-hop. Wpływ tańca na życie tancerzy street dance, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Ukryte dzieci bogini*. Studium antropologiczne misteryjnej religii wicca, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Warstwa perswazyjna tekstu (na przykładzie pism byłego funkcjonariusza SB), promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Wizerunek kobiety w reklamie, promotor: prof. dr hab. Adam Paluch
- Współczesna muzyka łemkowska jako nośnik tradycji i tożsamości, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Współczesne inspiracje sztuką ludową w modzie, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Współczesne wesele jako ponowoczesna kreacja?, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

2014

- Ciało urzeczowione, konsumpcyjne, integralne?, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Elektrownia jądrowa w Polsce jako przykład quasi-obiektu w Teorii Aktora-Sieci Bruno Latoura, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
- Kaszubi i Ślązacy – nowe narody?, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Miasto jako sieć znaczeń, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Miłość nie jedno ma imię... Od starożytnego do współczesnego modelu relacji intymnych, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Minimalizm jako sposób radzenia sobie z rzeczywistością, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Odbiór społeczny sklepów typu sex-shop w Polsce, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Opowieść pisana ikoną. Zmiany społeczno-kulturowe w Bieszczadach a współczesne ikony oraz ich twórcy, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Portret współczesnej społeczności polskiej w Kolumbii, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Problem „wspólnotowości” na przykładzie duszpasterstw akademickich we Wrocławiu, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Retoryczny wymiar tekstu antropologicznego na przykładzie książki Carlosa Castenedy „Nauki Don Juana. Wiedza Indian z plemienia Yaqui”, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Rola ciała w reklamie. Na podstawie wizerunku kobiecego ciała w kulturze masowej i reklamach zewnętrznych, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Rytuał jako element życia społeczno-kulturowego Wrocławskiej Gminy Żydowskiej, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk
- Stereotyp feministki w tygodnikach społeczno-politycznych z lat 2000-2005 na przykładzie „Wprost”, „Newsweek Polska” i „Polityki”, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Tożsamość Polaków na Wileńszczyźnie – płaszczyzny jej wyrażenia i wzmocnienia, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Ustawienia rodzinne według Berta Hellingera jako rytuał przejścia, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Wileńszczyzna. Wymiary tożsamości na pograniczu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Wokół tendencji „powrotu do korzeni”. Analiza zjawiska ze szczególnym uwzględnieniem inspiracji folkowych w polskiej muzyce popularnej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Wokół tożsamości mieszkańców Wysp Owczych, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

Życie chce dzieł i czynów. Perspektywa biografii naukowej Bronisława Malinowskiego o charakterze interdyscyplinarnym, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

2015

Bezdzielnosć z wyboru. Pewność w świecie dominujących praktyk, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich

Kształt polskiego buddyźmu na przykładzie diamentowej Drogi linii Karma Kagyu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

Performatywny wymiar widowisk sportowych na przykładzie zawodów sztuk walki, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

Rzeźnicy i bohaterowie. Historia Srebrenicy w dwóch narracjach, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

Społeczny odbiór polskich filmów fabularnych w latach 2004-2014, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

Tożsamość społeczności vlogerów i youtuberów, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

Wiejski blues amerykańskiego południa. Antropologia początków muzyki popularnej, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk

Współczesny tatuaż – ekspresja tożsamości czy moda?, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

2016

Antropologiczne rozważania pojęcia zła na podstawie powieści Joanny Bator „Ciemno, prawie noc”, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich

Beskidzkie bibułkarstwo. Formy, funkcje, konteksty, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

Handmade – Zmyśl To Sam. Nieoczywistość oraz współczesne oblicza pracy ręcznej, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW

Hermeneutyka ogólna Friedricha Schleiermachersa w kontekście współczesnych teorii hermeneutycznych, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW

Jeździecki świat – kulturowa zmiana, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

Katastrofa smoleńska w pamięci zbiorowej, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW

Mieszkańcy Dalmacji i Hercegowiny – podobieństwa i różnice w kultywowaniu tradycji i obyczajów, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW

Mój dziadek (nie) był nazistą. Młodzież austriacka o II wojnie światowej, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW

Problemy folkloru dolnośląskiego na przykładzie zespołów ludowych działających na terenie gminy Długołęka, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

- Rola i znaczenie przedmiotów w rodzinnej pamięci, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Sherlock Holmes jako fenomen kultury od czasów wiktoriańskich do współczesności, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Śmieci w kulturze. Kultura śmieci, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Wpływ tradycyjnej filozofii chińskiej na współczesne myślenie i zachowanie Chińczyków. Przykład Konfucjanizmu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Współczesne przygotowania do ślubu i wesela na podstawie badań w okolicach Wrocławia, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Współczesne rozumienie i wykorzystanie chińskiej geomancji w Polsce, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

2017

- Alternatywne rodzicielstwo. Ekorodzicielstwo, rodzicielstwo bliskości i inne praktyki wychowawcze wśród polskich rodziców, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Communitas gastronomii wrocławskiej przedstawiona w kontekście rytuału przejścia, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Fenomen airsoftu okiem antropologa, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Jak wierzymy? Badania dotyczące wiary i stosunku do instytucji religijnych wśród wrocławskich studentów, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Makijaż. Między manipulacją a podporządkowaniem, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Medialny wizerunek włoskiej kobiety – na przykładzie zjawiska velinismo. Studium antropologiczne, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Między stylem bycia a spektaklem – społeczność rekonstruktorów historycznych w Polsce, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Motywy podróży w narracjach festiwali podróżniczych, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- O magii, wierzeniach i medycynie ludowej w pasterstwie tatrzańskim, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Pamięć i mit Kresów Wschodnich wśród mieszkańców Wrocławia, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Pokolenie markowych tożsamości, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Programy kulinarne – inspiracja czy rozrywka, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr

- Rekonstrukcja historii. Historia rekonstruktora. Antropologiczne doświadczenie środowiska archeologii eksperymentalnej, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- Stereotypowy wizerunek opery, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Stereotypy Roma/Cygana we Wrocławiu, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- Sztuka oralna griotów w Afryce – rola muzyki w dyskursie politycznym na przykładzie Gwinei, Gambii oraz Mali, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Tolerancja cnotą ludzi bez przekonań. Tolerancja we współczesnych mediach na przykładzie kryzysu migracyjnego w Polsce i Europie, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- Weganizm – styl jedzenia, myślenia czy życia? Próba definicji i charakterystyki zjawiska, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- Witamy w Twin Peaks – analiza wybranych przestrzeni serialowej rzeczywistości, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- „Worek z energią” – studium przypadku Elektrowni Turów w Bogatyni w perspektywie antropologii organizacji, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Współczesny Iran. Wizerunek medialny a doświadczenie osobiste, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW

2018

- Fan Club The Beatles w Lublinie – Reaktywacja. Historia, działalność, znaczenie kulturowe, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Folklor regionalny z dala od regionu. Przykład góralskiego zespołu studenckiego „Skalni”, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UW
- Imigranci w oczach Polaków, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- „Jaki pan, taki pies”. Kulturowe aspekty relacji między człowiekiem a jego zwierzęciem, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Koncepcje dbania o dobro wspólne w dyskursach wybranych organizacji polityczno-społecznych Wrocławia, promotor: dr hab. Monika Baer
- Kreowanie wizerunku politycznego na przykładzie kampanii prezydenckich Donalda Trumpa i Andrzeja Dudy, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Minimalizm jako odpowiedź na współczesny konsumpcjonizm, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UW
- Obraz Dolnego Śląska w polskich filmach fabularnych z lat 1945-1989, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Problemy adaptacyjne ukraińskich imigrantów mieszkających we Wrocławiu 2016-2018, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW

- Przedstawienia psychopatów w kulturze masowej. Na podstawie wybranych postaci literatury i filmu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Religia, kultura czy świadoma decyzja? Tożsamość Żydów wrocławskich, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Rzeczywistość 2.0 jako przestrzeń interakcji społecznych na przykładzie vlogerów z platformy YouTube, promotor: dr hab. Monika Baer
- Smartfonowy „savoir-vivre”, czyli normy, wartości i relacje społeczne użytkowników urządzeń mobilnych, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Tarot jako przykład współczesnej praktyki duchowej, promotor: dr hab. Monika Baer
- Wizerunek kobiety kreowany w mediach na przykładzie czasopisma „Przyjaciółka” i „Zwierciadło”, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Wizerunek rodziny w polskich serialach telewizyjnych, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Wpływ mody na konstruowanie kobiecej tożsamości i kreowanie wzorcowych stylów życia. Analiza wizerunku kobiety w kulturze konsumeryzmu na przykładzie charakterystyki polskiego wydania magazynu „Harper’s Bazaar” oraz badań terenowych, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr

2019

- Autopsja miasta. Antropologia miasta na przykładzie Wrocławia, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Dziedzictwo i przemiany. Pracownicy byłych Państwowych Gospodarstw Rolnych wobec transformacji systemowej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr
- Ewolucja myśli darwinowskiej w badaniach kultury, promotor: dr hab. Monika Baer
- Kulturowy obraz rodziny Beksińskich. Antropologiczne studium formacji i praktyk dyskursywnych, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Łemkowska Watra w Zduni, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr
- Obraz a rzeczywistość. Konstrukcja i dekonstrukcja wizerunku Policji w polskiej kinematografii a autoprezentacja praktyków, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Obrzędowość i tradycja święta Russefeiring we współczesnej Norwegii, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Pamięć o radzieckich obozach jenieckich w Niemczech i Japonii. Studium przypadku, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Płeć i wiek. Kulturowe uwarunkowania komunikacji niewerbalnej, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Problem homofobii w Rosji. Próba analizy, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UWr

Związki emigracyjne. Fenomen czy codzienność?, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr

2020

Antykonsumpcjonistyczne strategie ograniczenia marnowania żywności na przykładzie Foodsharing Wrocław i freeganizmu, promotor: dr hab. Monika Baer

Czasopisma etnograficzne na przykładzie tytułów Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Czy boimy się starości? Analiza starzenia się i problemów z nim związanych na podstawie badań empirycznych w wybranych miejscach Dolnego Śląska, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

Baron Haussmann i Wielka Przebudowa Paryża. Studium historyczno-antropologiczne, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Między zbieractwem a kolekcjonerstwem, promotor: dr hab. Monika Baer

Obrzędowość rodzinna w cyklu „Na wysokiej połoninie” Stanisława Vincenza, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Oddziaływanie aplikacji Instagram na identyfikacje, emocje i relacje młodych dorosłych, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Poznać, zrozumieć, opisać. O Rainbow Family i Rainbow Gatherings w świetle badań terenowych, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr

Wytwarzanie miejsca w dobie globalizacji. Strategie nowoosadników we wsi Woliemierz, promotor: dr hab. Monika Baer

2021

Elementy mitologiczne w wybranych animacjach japońskich, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

(Nie)Widzialni chorzy. Komfort życia i doświadczenie osób dotkniętych atopowym zapaleniem skóry, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Rola influencerów w mediach społecznościowych. Studium z antropologii konsumpcjonizmu, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Wpływ pandemii Covid-19 na miasto uzdrowskowie na przykładzie Świeradowa Zdroju, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

Zjawisko grywalizacji. Badanie grywalizacji portalu Habitica.com, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr

2022

- Fabryka w czasach transformacji na przykładzie bielawskiego Bielbawu, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW
- Fenomen wampiryzmu. Źródła i ewolucja motywu w kulturze, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Gry komputerowe w świecie kapitalizmu. Antropologiczna analiza serii FIFA, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW
- Kalejdoskop małych światów. Doświadczenia rodziców dzieci ze spektrum autyzmu, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW
- Kaliskie praktyki dyskursywne. Kształtowanie wyobrażeń o mieście, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW
- Kobiece środowiska kibicowskie w Polsce, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Kultura protestu w Polsce na podstawie Strajku Kobiet z 2020 r., promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Negocjowanie przestrzeni miejskiej. Analiza debaty wokół wrocławskiego Solpolu, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW
- Rok obrzędowy we wsi Borki Małe, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Skłot – między manifestem politycznym, wspólnotą a domem. Kolektyw Hulajpole, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW
- Slot Art Festival – współczesna utopia?, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UW
- Swoim własnym głosem. Doświadczenie nieprzystosowania psychicznego w Polsce, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UW

2023

- Obrys wrocławskiego osiedla Zalesie z perspektywy antropologii miasta, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UW
- Stażność i zmienność (re)konstrukcji „prawdziwej męskości” na podstawie recepcji wizerunku mężczyzn w XX i XXI wieku, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UW
- Świadczenie usług seksualnych w oparciu o aplikacje mediów społecznościowych w trakcie pandemii COVID-19. Studium przypadku, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UW
- Zmiany pokoleniowe w podejściu do niemieckiego dziedzictwa Polski zachodniej na przykładzie działań szczecińskich pasjonatów historii lokalnej, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UW

Zmiany w zachowaniu i rutynie wywołane przez pandemię COVID-19 wśród studentów Uniwersytetu Wrocławskiego, promotor: dr hab. Grzegorz Pełczyński, prof. UWr

2024

Dystopijne wizje przyszłości na podstawie wybranych produkcji filmowych, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UWr

Jogini a minimalizm – „nieposiadanie” jako styl życia teoretyków i praktyków jogi, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

Neoliberalne techniki zarządzania na przykładzie Pizza Hut we Wrocławiu, promotor: dr hab. Monika Baer, prof. UWr

Real Madryt, marka globalna – miłość i nienawiść, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

Wieczne wołanie. Antropologiczna analiza praktyki i doktryny spirytystycznej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

Wpływ wina i uprawy winorośli na rozwój kulturowy regionu Małych Karpat na przykładzie miasta Modra, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek, prof. UWr

2025

Artyści i artystki o sytuacji jednostki w obliczu kryzysu klimatycznego, promotor: dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna, prof. UWr

Ciała przeobrażane. Przeżywanie cielesności transmęskiej, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UWr

Etyka i kreatywność w użyciu sztucznej inteligencji (AI). Antropologiczne studium praktyk studenckich, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UWr

K-pop i towarzyszące mu praktyki kulturowe jako zjawiska budujące tożsamość grupową, promotor: dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna, prof. UWr

Machismo jako jeden z przejawów przemocy w kulturze meksykańskiej, promotor: dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna, prof. UWr

Mobilność we własnych rękach. Doświadczenie poruszania się na wózku aktywnym, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UWr

Przechwycone pragnienia, skolonizowana uwaga. Rządomyślność platformy, praca afektywna i konstruowanie podmiotowości w ekosystemie YouTube, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UWr

Przeszłość i współczesność kultury górniczej. Studium KWK „Pniówek”, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr

Społeczne i duchowe wymiary permakultury oraz jej miejskie przykłady w Europie Środkowej i Południowej, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr

- Sposoby nawiązywania relacji międzygatunkowych. Etos pracy osób opiekujących się zwierzętami nie-ludzkimi, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UW
- Terapia na wynos. Kultura terapeutyczna i psychologizacja życia codziennego w świetle antropologii dobrostanu emocjonalnego, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UW
- Urządzanie seksualności w polskim systemie edukacji, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UW
- Współcześni szamani w kulturze zachodniej i ich autoidentyfikacja, promotor: dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna, prof. UW
- Występ trwa. Antropologiczna analiza życia i pracy scenicznej duetu operowego, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UW
- Zgorzelec-Gorlitz: etnologiczna analiza roli migracji w konstruowaniu tożsamości na polsko-niemieckim pograniczu, promotor: dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna, prof. UW
- Zmiany w podejściu do śmierci, pogrzebu i martwego ciała. Antropologiczna analiza tradycji i praktyk z terenów Polski począwszy od XIX wieku, promotor: dr hab. Magdalena Krysińska-Kałużna, prof. UW

Wykaz tematów prac licencjackich

obronionych w obecnym Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 2003-2025
oprac. Ewa Banasiewicz-Ossowska

2003

„Chora” na dworcu. O przestrzeni Dworca Głównego we Wrocławiu, promotor: dr Mirosław Marczyk

Ciało i szokowanie. O aspektach ciała wywołujących obrzydzenie, promotor: dr Marcin Brocki

Galeria i jej przestrzeń w kontekście relacji między artystą, jego dziełem i odbiorcą, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kreowanie rzeczywistości mitycznej przez reklamę w turystyce. Świat przewodnika turystycznego, promotor: dr Marcin Brocki

Kulturowy wizerunek ciała kobiety w czasopiśmie erotycznych, promotor: dr Marcin Brocki

Radio Maryja – w poszukiwaniu konsumenta, promotor: dr Marcin Brocki

Wybrane funkcje tatuażu w kulturze współczesnej, promotor: dr Mirosław Marczyk

2004

Charakterystyka Ruchu New Age w kontekście chrześcijaństwa, promotor: dr Janina Radziszewska

Człowiek w podróży. Od historii po współczesną refleksję, promotor: dr Janina Radziszewska

- Filozofia ekologiczna. Propozycja nowego paradygmatu cywilizacyjnego, promotor: dr Janina Radziszewska
- Fotografia etnograficzna jako dokument czasów, promotor: dr Janina Radziszewska
- Funkcje alkoholu w polskiej kulturze, promotor: dr Janina Radziszewska
- Idea euroregionalna – szansa czy zagrożenie dla rozwoju polskich pograniczy, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Idea podróży w teatrze, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Kielbasa Easters” – stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Kult Matki Boskiej Sybiraków w Groźcu Opolskim, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
- Kulturowy aspekt użycia środków halucynogennych na przykładzie szamanizmu, promotor: dr Janina Radziszewska
- Metody przepowiadania przyszłości i ich wykorzystanie przez kulturę masową, promotor: dr Janina Radziszewska
- Natura czy kultura. Spór o rodzinę, promotor: dr Marcin Brocki
- Obrzędowość narodzinowa w polskiej kulturze ludowej. Tradycje i tendencje zmian, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
- Pieśń i tradycja w życiu śpiewaków ludowych, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Rodzima Wiara – neopogańska spadkobierczyni Jana Stachniuka, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński
- Rola mitów narodowych w najnowszym konflikcie kosowskim, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Samotność we współczesnej kulturze. Antropologia życia w pojedynkę, promotor: dr Janina Radziszewska
- Spółeczność zielonoświątkowców we Wrocławiu na tle ruchu zielonoświątkowego, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Tajemnica życia i śmierci w Międzynarodowej Szkole Złotego Różokrzyża Lectorium Rosicrucianum, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Taniec dłoni. Znaczenia i symbolika dłoni w kulturze Dalekiego Wschodu, promotor: dr Janina Radziszewska
- Taniec jako laboratorium prezentujące rzeczywistość społeczną oraz sposób doświadczania sacrum, promotor: dr Janina Radziszewska
- Utrzymywanie się podziałów społecznych i specyfika kulturowa Żywca, promotor: dr Małgorzata Michalska
- W kręgu codzienności, magii, mitu – wątki antropologiczne w prozie Olgi Tokarczuk, promotor: dr hab. Antoni Kuczyński

- W poszukiwaniu nieśmiertelności, czyli rzecz o wampirach, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Watra Łemkowska”. Współczesne święto kultury łemkowskiej czy też atrakcja turystyczna?, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wegetarianizm – myślenie o jedzeniu, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wizerunek Cygana w kulturze polskiej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wizerunek diabła we współczesnym filmie, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wizerunek Japonii i Japończyków w świadomości Polaków, promotor: dr Janina Radziszewska
- Współczesna sytuacja wybranych Indian Ameryki Północnej w rezerwach, promotor: dr Janina Radziszewska

2005

- Anoreksja i bulimia – współczesne paradoksy, promotor: dr Marcin Brocki
- Antropologia obcości w filmach Wernera Herzoga, promotor: dr Konrad Górny
- Antropologia tortur. Tortury i kary cielesne w życiu społecznym Europy od średniowiecza do czasów współczesnych, promotor: dr Konrad Górny
- Autostereotypy Polaków w reklamach telewizyjnych, promotor: dr Marcin Brocki
- Ciało jako tworzywo artystyczne, promotor: dr Marcin Brocki
- Czy antropolog kreuje rzeczywistość?, promotor: dr Marcin Brocki
- Etos współczesnego myśliciela, promotor: dr Konrad Górny
- Fenomen barów mlecznych, promotor: dr Konrad Górny
- Folklorizm i postfolklorizm w Polsce, promotor: dr Konrad Górny
- Gdzie leży raj? Etnografia Wysp Szczęśliwych, promotor: dr Konrad Górny
- Globalizacja a tworzące się tożsamości, promotor: dr Konrad Górny
- Granica pomiędzy normalnością a patologią społeczną. Rozważania na przykładzie zjawiska prostytutki w Polsce, promotor: dr Marcin Brocki
- Grecja w oczach polskich turystów, dawniej i dziś, promotor: dr Konrad Górny
- Indoktrynacja społeczeństwa i miejsce jednostki w rzeczywistości PRL-u lat siedemdziesiątych, promotor: dr Konrad Górny
- Kulturowe aspekty funkcjonowania euroregionów na polskich granicach, promotor: dr Konrad Górny
- Małżeństwa mieszane muzułmańsko-polskie, promotor: dr Marcin Brocki
- „Miłość w czasach popkultury”, promotor: dr Konrad Górny
- Neoszamanizm – inspiracje i poszukiwania, promotor: dr Konrad Górny
- Nieczyści zmarli w polskiej kulturze ludowej, promotor: dr Marcin Brocki
- Osoba chora psychicznie w społeczeństwie, promotor: dr Marcin Brocki

- Polska pielgrzymka – kulturowa specyfika zjawiska, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Przejawy zainteresowania społeczeństwa polskiego krajem, kulturą i stylem życia Finów, promotor: dr Marcin Brocki
- Religijne przemiany ludności Afryki na skutek styku kultur, promotor: dr Konrad Górny
- Rola centrów handlowych w dobie rozwoju produkcji i kultury masowej, promotor: dr Marcin Brocki
- Rola współczesnych sztuk wróżebnych, promotor: dr Konrad Górny
- Rytuał powitania. Różnice w niewerbalnym zachowaniu mężczyzn i kobiet, promotor: dr Marcin Brocki
- Subkultura Fantasy – próba charakterystyki zjawiska, promotor: dr Konrad Górny
- Taniec w obrzędach, promotor: dr Marcin Brocki
- Teatr jako komunikat. Ku antropologicznemu ujęciu sztuki teatru, promotor: dr Marcin Brocki
- Współczesne mity w popkulturze... czyli „dziki” w telewizji, promotor: dr Marcin Brocki

2006

- Acid Drinkers. Rys antropologiczny, promotor: dr Konrad Górny
- Antropologia cmentarza, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Banalizacja tradycyjnych zwyczajów we współczesnej kulturze na przykładzie wieczorów kawalerskich i panieńskich, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Buddyzm Diamentowej Drogi – Karma Kagyu – w Polsce na przykładzie ośrodka medytacyjnego we Wrocławiu, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Buddyzm zen we wrocławskiej sanghcie „Bodhidarma”, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Capoeira: antropologiczne studium sztuki walki, promotor: dr Konrad Górny
- „Człowiek bawiący się w tłumie”, promotor: dr Janina Radziszewska
- Cztery tysiące lat kontrowersji. O ewolucji pojęcia „rasa” w historii nauki, promotor: dr Monika Baer
- Dusza w hinduizmie, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Fenomen przepowiedni. Wizje i osoba Nostradamusa, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Gdzie jest mój dom? Łemkowie wobec utraconej ojczyzny, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Globalizacja a lokalność – próba analizy antropologicznej, promotor: dr Konrad Górny

- Hip-hop: muzyka i subkultura – próba analizy antropologicznej, promotor: dr Konrad Górny
- Idea domu kultury w Polsce, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Instytucjonalizacja śmierci we współczesnej Polsce, promotor: dr Mirosław Marczyk
„Jeśli nie muzyka, to co?”. Wpływ muzyki alternatywnej na rozwój subkultur młodzieżowych, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Katarzy – średniowieczni heretycy, promotor: dr Małgorzata Michalska
„Kiczosfera”, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Kobieta w kulturze wedyjskiej – wajsznawa, promotor: dr Janina Radziszewska
- Kolonizacja – kolonializm – etnologia – historia wzajemnych relacji na kontynencie amerykańskim, promotor: dr Konrad Górny
- Kościół Zielonoświątkowców – zbór Salem w Strzegomiu. Próba monografii, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Kultura Oceanii w oczach Polaków – rys historyczno-etnologiczny, promotor: dr Konrad Górny
- Litwini na Sejneńszczyźnie, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Makdonaldyzacja jako proces społeczny, promotor: dr Janina Radziszewska
- Matplaneta między amatorstwem a profesjonalizmem, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Media – człowiek – kultura. Oddziaływanie mass mediów na styl życia człowieka, promotor: dr Janina Radziszewska
- Miejsce Uniwersytetu Trzeciego Wieku w życiu jego słuchaczy, promotor: dr Monika Baer
- Między zwierzęcością a postczłowiekiem. Kulturowe wymiary cielesności, promotor: dr Janina Radziszewska
- Motyw wilkołaka w kulturze popularnej, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Motyw Ziemi Obiecanej w rytuale żydowskim, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Muzyk amator i jego miejsce w kulturze współczesnej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Obraz kultury Aborygenów australijskich w polskiej literaturze naukowej i popularno-naukowej, promotor: dr Konrad Górny
- Obraz śmierci w blogach młodzieżowych. Szkic antropologiczny, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Obraz świata w tekstach polskich utworów hip-hopowych, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Obrzędy przejścia – inicjacja chłopców w plemiennych społeczeństwach Australii, promotor: dr Konrad Górny
- Ogień w kulturze, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Płeć i seksualność w filmach Pedro Almodovara, promotor: dr Monika Baer

- Podłoże przemian religijnych oraz ich wpływ na zróżnicowanie wyznaniowe Peru od okresu inkaskiego do współczesności, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Podróż jako obrzęd przejścia, promotor: dr Janina Radziszewska
- Polacy w Bristolu. Studium przypadku, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Policja polska widziana oczami studentów, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Polskie badania kultury ludów pierwotnych Syberii, promotor: dr Konrad Górny
- Procesy socjalizacji i wychowania w antropologicznej perspektywie Margaret Mead, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Punk – wczoraj i dziś. Geneza i historia ruchu w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Polsce. Dzisiejsza kondycja ruchu w Polsce, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Rastafarianizm – geneza i odbiór w polskiej kulturze popularnej, promotor: dr Konrad Górny
- Rastafarianizm jamajski, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Rola bębna w szamanizmie oraz w neoszamanizmie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Rola muchomora czerwonego w kulturach plemiennych dawnej Syberii, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Rola religii w życiu Świadków Jehowy, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Rola współczesnego zespołu pieśni i tańca w upowszechnianiu tradycyjnych treści folklorystycznych, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Ruch Światło-Życie w parafii św. Kazimierza we Wrocławiu, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Ruch wiccański na świecie z uwzględnieniem nurtu polskiego, promotor: dr Konrad Górny
- Rytualne okaleczanie kobiet – między tradycją a współczesnością, promotor: dr Janina Radziszewska
- Ryzyko we wspinaczce sportowej – prawda czy mit?, promotor: dr Małgorzata Michalska
- S jak seriale, M jak Miłość. Analiza polskich seriali, promotor: dr Janina Radziszewska
- Schematy w badaniu i tworzeniu sztuki ludowej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Spółeczności gier on line – na przykładzie gildii The Dust z gry World of Warcraft, promotor: dr Konrad Górny
- Stereotyp kobiety w reklamie telewizyjnej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Symbolika kobiecego stroju bamberskiego, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Symbolika religijna flag, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Tatarzy polscy. Tożsamość etniczna, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Turysta jako model człowieka (po)nowoczesnego, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wizerunek wilka widziany oczami człowieka, promotor: dr Małgorzata Michalska

- Wpływ mediów na społeczeństwo polskie po 1989 r., promotor: dr Janina Radziszewska
Wrocławska grupa Huny, promotor: dr Mirosław Marczyk
Współczesne neopogaństwo w Europie, promotor: dr Mirosław Marczyk
Współczesne wesele i jego organizacja, promotor: dr Małgorzata Michalska
Współczesny kanon kobiecego piękna, promotor: dr Małgorzata Michalska
Współcześni Wikिंगowie. Polskie drużyny, bractwa i stowarzyszenia, promotor: dr Janina Radziszewska
Znachor w kulturze tradycyjnej i współczesnej, promotor: dr Mirosław Marczyk
Żeglarstwo sposobem na przełamywanie barier językowych i kulturowych między niesłyszącymi a słyszącymi na przykładzie rejsów Pogorią w latach 1999-2001, promotor: dr Małgorzata Michalska
Życie jako opowieść. Tożsamość i trajektoria cierpienia w narracyjnych przedstawieniach życia, promotor: dr Monika Baer

2007

- Alternatywna scena muzyczna hardcore punk, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
Alternatywna społeczność barmanów, promotor: dr Marcin Brocki
Anioły w wierzeniach Ludzi Księgi, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
Antropologia kultury kibiców klubu WKS Śląsk Wrocław, promotor: dr Konrad Górny
Antropologia polityczna. Perspektywy badań, promotor: dr Marcin Brocki
Autostereotyp Polaka – na podstawie badań terenowych we Wrocławiu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
Baskowie hiszpańscy – trudna autonomia, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
Celtycki świat zmarłych, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
Centrum reanimacji kultury alternatywnej – antropologiczne studium przypadku, promotor: dr Konrad Górny
Chirurgia plastyczna drogą do „ciała idealnego”?, promotor: dr Marcin Brocki
Ciało we współczesnej kulturze popularnej, promotor: dr Janina Radziszewska
Coming out, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
Człowiek i pies. Zwierzę w perspektywie antropologicznej, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
Etniczność Orawców na przykładzie wsi Jabłonka, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
Etnografia w PRL-u. Między nauką a ideologią, promotor: dr Konrad Górny
Fenomen krakowskiego Kazimierza, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
Film antropologiczny jako praktyka badawcza, promotor: dr Konrad Górny
Flamenco – fenomen sztuki migrującej, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
Funkcjonowanie stereotypów płci w edukacji, promotor: dr Konrad Górny

- Gej, Lesbijka – obcy czy swój?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Geneza mitu słowiańskiego Sudetów i jego funkcjonowania w kontekście sudeckiej turystyki górskiej w latach 50. i 60. XX w., promotor: dr Konrad Górny
- Graffiti – sztuka czy wandalizm?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Gry sieciowe jako styl życia, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
- Gwara bukowiecka jako przejaw odrębności religijnej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Hip-hop made in Słupiedz, promotor: dr Janina Radziszewska
- Jednostka wobec kultury w filmie Jima Jarmuscha pt. „Poza prawem”, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
- Językowy obraz świata chorych na schizofrenię, promotor: dr Marcin Brocki
- Kalisz – miasto żydowskie?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Kicz czy tradycja? Współczesne oblicze świąt Bożego Narodzenia, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Kobiety w korpusie oficerskim w Siłach Zbrojnych RP, promotor: dr Konrad Górny
- Komercjalizacja i westernizacja współczesnego życia obrzędowego, promotor: dr Konrad Górny
- Kompleksowa organizacja pogrzebu jako przykład komercjalizacji śmierci, promotor: dr Marcin Brocki
- Komunikacja rytualna w narracyjnych grach fabularnych, promotor: dr Marcin Brocki
- Konwersja na islam i jej konsekwencje (studium przypadku środowiska wrocławskiego), promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW
- Kreacja innego w fotografii dziennikarskiej. Afrykańska ludność etniczna na wystawach World Press Photo, promotor: dr Monika Baer
- Kształtowanie się współczesnej społeczności wsi Bielanka (pow. gorlicki) i przejawy etniczności łemkowskiej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Małżeństwa interkulturowe na terenie Wrocławia. Studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- Mężczyzna – silna płęć?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Mitotwórcza rola propagandy PRL, promotor: dr Marcin Brocki
- Moc talizmanów i amuletów we współczesnej kulturze, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Neopoganie słowiańscy. Między rekonstrukcją religii etnicznej a nowymi drogami rozwoju duchowego, promotor: dr Konrad Górny
- „Nie ma nic mocniejszego od snu śmierci” (Bereszit Rabba, 10). Cmentarze żydowskie wczoraj i dziś, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Niemcy i ich organizacje mniejszościowe we Wrocławiu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek

- Nowoplemię „wrażliwych na Moc”. Fani Star Wars jako przykład nowego typu wspólnoty, promotor: dr Marcin Brocki
- Obraz psychologa w świadomości społecznej, promotor: dr Marcin Brocki
- Obraz samobójcy w świadomości mieszkańców wsi – dawniej a dziś (na przykładzie wsi okolic Chełma), promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWrocław
- Opowiadania o charakterze lokalnym w miejscowości Sobótka, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Osadnictwo polskie po II wojnie światowej i kształtowanie się tożsamości lokalnej w wsi Jezów Sudecki, promotor: dr Konrad Górny
- Polonia w Kazachstanie, jej powrót na ziemię ojczystą i adaptacja do nowych warunków osiedlenia, promotor: dr Konrad Górny
- Polscy migranci w Londynie. Antropologiczne studium przypadku, promotor: dr Konrad Górny
- Polski dreadlocking – styl i tożsamość w postkulturze, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWrocław
- Problem transplantacji narządów ludzkich w wybranych środowiskach na przykładzie mieszkańców podwrocławskiej wsi i mieszkańców Wrocławia, promotor: dr Marcin Brocki
- Prostytucja jako współczesne zjawisko kulturowe na przykładzie Polski, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Reklama – sztuka kontrowersyjna?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Rodzinne wzory i modele kulturowe w wybranych serialach polskich, promotor: dr Konrad Górny
- Ruch Hare Kryszna we Wrocławiu, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Ruch Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny. Analiza antropologiczna, promotor: dr Konrad Górny
- „Rzuceni w świat”. Autostop jako gra kulturowa, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UWrocław
- Skansen – szaniec kultury ludowej (na przykładzie Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli), promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Społeczno-kulturowy wymiar bezrobocia – wybrane aspekty, promotor: dr Konrad Górny
- Społeczność stworzona z miedzi. Portret mieszkańców miasta Lubina jako społeczności powstałej dzięki rozwojowi przemysłu miedziowego, promotor: dr Konrad Górny
- Stereotyp Czecha (na podstawie badań w Oleśnicy i okolicach), promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Stereotyp harcerza, promotor: dr Marcin Brocki

- Stosunek do śmierci wśród studentów i ludzi starych (na podstawie badań przeprowadzonych we Wrocławiu), promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Subkultury młodzieżowe w Bierutowie, promotor: dr Konrad Górny
- Symbolika współczesnej kartki wielkanocnej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Symbolika żółwia, promotor: dr Konrad Górny
- Szamanizm w Ameryce Południowej, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Taniec irlandzki w Polsce, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Tarot jako narzędzie i sposób przewidywania przyszłości, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Tożsamość narodowa mniejszości polskiej w powiecie szczuczynskim na Białorusi, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Tradycje kulinarne świąt żydowskich, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Tworzenie się nowej społeczności w miejscowości Lipa, gmina Bolków, na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wizerunek kobiety muzułmańskiej w świetle wybranych portali i stron internetowych o tematyce islamu, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Wizja rodziny w Kościele Adwentystów Dnia Siódmego, promotor: dr Małgorzata Michalska
- „World Music” – w poszukiwaniu korzeni czy nowych brzmień?, promotor: dr Marcin Brocki
- Wpływ kultury masowej na kulturę hip-hop, promotor: dr hab. Petr Skalník, prof. UW r
- Wpływ tradycji hinduistycznej na współczesną sytuację kobiet w Indiach, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Współczesne ujęcie śmierci na przykładzie subkultury death metalowej, promotor: dr Konrad Górny
- Współczesny obraz obrzezania kobiet. Zarys problematyki, promotor: dr Konrad Górny
- Wyzwolenie w obrazie, promotor: dr Konrad Górny
- Wzór Herosa w amerykańskim kinie akcji. Próba analizy antropologicznej, promotor: dr Konrad Górny
- Zarys kultury hip-hop w Polsce, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- „Ziny” jako forma przełamывania tabu kulturowego, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Zjawisko powodzi w podwrocławskiej wsi Kotowice i jej najbliższych okolicach, promotor: dr Konrad Górny

Zsyłki w głąb ZSRR w latach 1940-1941 we wspomnieniach członków Związku Sybiraków, oddział we Wrocławiu, koło w Brzegu Dolnym, promotor: dr Małgorzata Michalska

Zwiastuny śmierci w kulturze ludowej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek

Życie towarzyskie na wsi jako forma współdziałania (na przykładzie wsi Wysoka w powiecie jordanowskim), promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek

2008

Absurdalny świat życia społecznego PRL. Próba analizy antropologicznej na podstawie filmów Stanisława Barei, promotor: dr Konrad Górny

Alternatywne środowisko muzyczne Lubina, promotor: dr Konrad Górny

Antagonizm serbsko-chorwacki w kontekście antropologii kultury, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Antropocentryzowanie świata – Andrzej Stasiuk i jego Europa. Kulturowe wymiary Europy Środkowej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Ayahuasca – drabina w zaświaty, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Barwne kulisy Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk” im. Stanisława Hadyny z siedzibą w Koszęcinie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

„Bądź brzydka!”. Genderowy konstrukt świata w serialach z „brzydulami” w roli głównej, promotor: dr Małgorzata Michalska

Bollywood. Między kiczem a kontekstem, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Borek Strzeliński, etnologiczne studium społeczności lokalnej, promotor: dr Konrad Górny

Co Polacy myślą o eutanazji?, promotor: dr Małgorzata Michalska

Coolhuntyzm jako zjawisko w kulturze współczesnej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Duszpasterstwo akademickie jako przestrzeń społeczna na przykładzie Franciszkańskiego Duszpasterstwa Akademickiego Porcjunkula we Wrocławiu, promotor: dr Małgorzata Michalska

Ekowioski jako przykład realizacji alternatywnego stylu życia, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Emigracja – sposób na umocnienie dobrych i obalenie złych stereotypów Polaka, promotor: dr Konrad Górny

Emo – między subkulturą a modą, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Ideologia nacjonalizmu XXI wieku na przykładzie wrocławskiej grupy Narodowe Odrodzenie Polski, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Inspiracje, twórczość i życie rzeźbiarzy nieprofesjonalnych z okolic Zgorzelca, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

- Kapitalizm i demokracja. Konstruowanie tożsamości ideologicznej ruchu alterglobalistycznego, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Kidult – zawieszony w ponowoczesnym świecie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Komunikacja i aspekt społeczny w teatrze na przykładzie Międzynarodowego Festiwalu Teatrów Ulicznych w Jeleniej Górze w latach 1983-1987, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Konflikt izraelsko-palestyński w oczach Polaków, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Kultura autostopu, promotor: dr Janina Radziszewska
- Kultura organizacyjna. Próba antropologicznej analizy wrocławskiego oddziału międzynarodowej korporacji, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Ludność rodzima a ludność napływowa na Śląsku Opolskim, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Łańcuszki internetowe – ich znaczenie w kulturze cyberprzestrzeni, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Łódzcy Mariawici, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Mała architektura sakralna na przykładach z Górnego Śląska i Śląska Cieszyńskiego, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Między mitem a codziennością – Irlandia w oczach pracujących tam Polaków, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Między Wschodem i Zachodem – o medycynie chińskiej na polskim „podwórku”, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Mniejszość grecka na Dolnym Śląsku. Adaptacja, przemiany społeczne i odrębność kulturowa, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Monografia poetyckiego forum internetowego poezja.org, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Niskie Łąki – między supermarketem a bazarem, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Nowe życie socrealizmu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Odnowa w Duchu Św. przy Duszpasterstwie Akademickim „Maciejówka” we Wrocławiu, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Okultyzm jako aspekt New Age – alternatywne sposoby interpretowania rzeczywistości, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Pamiętniki z zesłań syberyjskich z czasów II wojny światowej jako źródło wiedzy antropologicznej, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Polska scena muzyki folkowej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Postacie demonologiczne i mityczne jako tworzywo do konstruowania bohaterów w prozie A. Sapkowskiego i J.R.R. Tolkiena, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Praktykowanie Ajurwedy w Polsce, promotor: dr Mirosław Marczyk

- Problem współczesnej migracji Polaków do Wielkiej Brytanii, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Relacje międzyludzkie i społeczne oraz wartości z nimi związane w tekstach muzyki punk rock, reggae i hip hop, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Scena sound systemowa w Polsce, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Społeczność miasta Kietrza, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Społeczność TOPR, promotor: dr Konrad Górny
- Stereotypowe postrzeganie subkultury punków, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Subkultura i folklor kibiców stadionów piłkarskich na Dolnym Śląsku, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Swing my Baby!* Wpływ muzyki i tańca na tworzenie wspólnoty społecznej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Symbolika i znaczenie przestrzeni domu w kulturze ludowej, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Ścieżkami wegetarian, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Taniec jako metoda holistycznego uzdrawiania, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Teatr antropologiczny na przykładzie Teatru Pieśni Kozła, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Turysta w oczach mieszkańców Wrocławia, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Tworzenie się nowej społeczności lokalnej na przykładzie wsi Chwalibóżyce (1945-1960), promotor: dr Mirosław Marczyk
- Uchronić od zapomnienia. Dzieje „małej ojczyzny”. Próba monografii wsi Rzeplin, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Umarły za życia, żywy po śmierci. Śladami Rafała Wojaczka, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Western – próba analizy antropologicznej, promotor: dr Konrad Górny
- Wrocławskie graffiti, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Wymiary obcości religijnej i społeczności etiopskich Żydów w Etiopii i Izraelu, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- XX-XXI wiek renesansem czarownictwa, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Zbieracze złomu. Studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- Żebractwo jako produkt kultury, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Życie codzienne diaspory żydowskiej w Polsce w oparciu o pamiętniki – „Życie przecięte. Opowieści pokolenia Marca” Joanny Wiszniewicz, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Żydzi polscy w Izraelu – stosunek do emigracji i Polski jako ojczyzny sentymentalnej, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

2009

- Adventure Racing jako przejaw communitas, promotor: dr Janina Radziszewska
- Ale szopka! Ruchoma szopka z Kościoła Najświętszej Marii Panny na Piasku we Wrocławiu – studium z antropologii rzeczy, promotor: dr Konrad Górny
- Amerykanizacja i komercjalizacja obrzędowości weselnej we współczesnej kulturze polskiej, promotor: dr Konrad Górny
- Analiza społeczności internetowych ze szczególnym uwzględnieniem serwisu nasza-klasa.pl, promotor: dr Janina Radziszewska
- Antropologia przestrzeni. Analiza Festiwalu SLOT ART w Lubiążu, promotor: dr Janina Radziszewska
- Antropologia reklamy – przykład twórczości Oliviera Toscaniego, promotor: dr Janina Radziszewska
- Bohaterowie cyklu wiedźmińskiego Andrzeja Sapkowskiego i ich demonologiczno-ludowe korzenie, promotor: dr Janina Radziszewska
- Ciało a szczęście, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- „Co dwie głowy, to nie jedna”, czyli kilka myśli na temat otwartego „spotkania w terenie”, promotor: dr Janina Radziszewska
- Demony w filmie, czyli jak X Muza oswaja potwory, promotor: dr Janina Radziszewska
- Disco polo – czy już subkultura? Geneza powstania, okresy popularności, perspektywy na przyszłość, promotor: dr Janina Radziszewska
- Doroczne święta żydowskie, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Fala” czyli podkultura żołnierzy zasadniczej służby wojskowej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Fuksówka – współczesny rytuał o tradycyjnej strukturze, promotor: dr Konrad Górny
- Integracje grup społecznych – przykład Demosceny, promotor: dr Janina Radziszewska
- Jurta w tradycyjnej kulturze Kazachów, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Konkursy kroszonkarskie organizowane przez Muzeum Wsi Opolskiej w latach 1992-2009, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Kontekstowe miłosierdzie kończy się w domu. Wizerunek obcego w beletryście brytyjskiej, promotor: dr Konrad Górny
- Kuglarstwo w Polsce – próba analizy zjawiska, promotor: dr Janina Radziszewska
- Mangowiercy. Próba analizy fenomenu japońskiej pop-kultury w Polsce, promotor: dr Janina Radziszewska
- Napój bogów czy narzędzie szatana? O fenomenie czekolady, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- New Age jako element kultury masowej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Ożywienie tradycji kulturowych na przykładzie konkursu „Mała Wielkanoc”, promotor: dr Mieczysław Trojan

- Piłka nożna w kręgu kultury popularnej krajów latynoamerykańskich, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Popularyzacja kultury muzycznej na przykładzie działalności stowarzyszenia muzycznego Ars & Studium, promotor: dr Konrad Górny
- Przedmioty w świecie hiperrealnym – przykład gadżetów, promotor: dr Janina Radziszewska
- Przestrzeń i czas a procesy kształtowania tożsamości, promotor: dr Janina Radziszewska
- Reklama jako czynnik globalizacji kultury współczesnej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Rola i znaczenie instrumentarium Beskidu Zachodniego, dawniej i współcześnie, promotor: dr Konrad Górny
- Rola muzyki w pierwotnych systemach magiczno-religijnych, promotor: dr Konrad Górny
- „Rozbite lustro wróży 7 lat nieszczęść” – badania nad wpływem magii na kulturę tradycyjną i świadomość ludzką, promotor: dr Konrad Górny
- „Second Life” jako przykład wirtualnej rzeczywistości, cyberprzestrzeni i wirtualnych społeczeństw, promotor: dr Konrad Górny
- Sposoby rozumienia ciała i anoreksji wśród internetowej społeczności pro-ana, promotor: dr Janina Radziszewska
- Staropolskie opinie o obcych, promotor: dr Konrad Górny
- Stereotyp Indianina na podstawie cyklu filmów o „Winnetou”, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Subkultura hip-hopowa i jej regionalny wymiar, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Subkultura hipisów, promotor: dr Janina Radziszewska
- Tradycyjna japońska ceremonia herbaciana, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Tradycyjna mandala i jej współczesne wcielenia, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Transplantacje złożone zewnętrzne ciała jako problem społeczny i kulturowy, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Wielka” i „mała” historia polskich repatriantów z Bośni, promotor: dr Konrad Górny
- Wierzenia dotyczące czarownic na współczesnej wsi opolskiej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Wizualność w antropologii. Propaganda wizualna jako środek perswazji i narzędzie kształtowania postaw społecznych na przykładzie konfliktów zbrojnych i systemów politycznych w XX w., promotor: dr Janina Radziszewska
- Wybrane wartości i ich znaczenie w życiu osób niepełnosprawnych, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wykorzystanie muzyki ludowej w spektaklach teatrów awangardowych, promotor: dr Janina Radziszewska

Zabawy i zabawki w Polsce – XIX i XX wiek (uwarunkowania funkcjonalne, systematyka, folklor), promotor: dr Mieczysław Trojan

Zarys antropologii wędkarstwa, promotor: dr Janina Radziszewska

2010

Audiosfera Wrocławia, promotor: dr Janina Radziszewska

Bezdomność z „wyboru” – patologia społeczna czy sposób na życie?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Bójki na pograniczu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Enkulturation w świecie ponowoczesnym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Fotoblogi moich znajomych i ich znajomych, czyli antropologa spojrzenie na pamiętnik XX wieku, promotor: dr Janina Radziszewska

Góra Ślęza – miejsce mocy, promotor: dr Mirosław Marczyk

Graffiti w Polsce, promotor: dr Konrad Górny

Gwara jako czynnik warunkujący świadomość lokalną, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Kontekst kulturowy gier fabularnych. Settingi jako utopie eskapistyczne, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kościół jako instytucja kreująca życie na wsi. Studium przypadku, promotor: dr Mirosław Marczyk

Pobieranie plików z Internetu jako przykład konsumpcjonizmu w sieci, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Pogańska Litwa z perspektywy Wileńszczyzny, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Pornografia 2.0 jako obraz relacji między płciami, stosunków władzy i ich negocjowania, promotor: dr Konrad Górny

Przemiany pozycji społecznej kobiet polskich od XIX wieku do wybuchu II wojny światowej, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Religijność Polaków na Wileńszczyźnie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Rewolucja islamska w Iranie jako przykład fundamentalizmu szyickiego, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Romowie w przestrzeni społecznej rejonu Kowar (sytuacja bytowa, problemy tożsamościowe), promotor: dr Mieczysław Trojan

Ryccerze XXI-go wieku, promotor: dr Mirosław Marczyk

Sen nasz powszedni... Mediacyjna rola snu i jej znaczenie dla polskiej ludności na terenie Wileńszczyzny, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Skłoty – domy ludzi kreatywnych czy schronienie pasożytów?, promotor: dr Konrad Górny

- Starość. Rola tradycyjnej domowej opieki oraz domu pomocy społecznej, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek
- Stereotyp a wizerunek Żyda na współczesnym obszarze Beskidu Śląskiego i Żywieckiego, promotor: dr Konrad Górny
- Tożsamość kulturowa Katalonii, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Tożsamość Ślązaków Opolskich na przykładzie mieszkańców wsi Dzierżysławice, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Tradycje składania ofiar z ludzi w kulturze azjatyckiej, promotor: dr Konrad Górny
- W drodze. O włóczędze i tułaczku, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Wilno z punktu widzenia listonoszki, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Współczesna turystyka i jej kulturowy wymiar na przykładzie Chorwacji, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Wstyd w ponowoczesności. Zmiany w sposobie przeżywania wstydu jako wyraz ponowoczesnych przemian, promotor: dr Konrad Górny
- Zachodnioafrykańskie inspiracje gry na bębnach w Polsce, promotor: dr Konrad Górny
- Zderzenie kultur w małżeństwie i w związku mieszanym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Zjawisko homofobii w Polsce i jego percepcja w środowisku gejów i lesbijek, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Zjawisko powrotu do kulinarnych „korzeni” na przykładzie z Opolszczyzny, promotor: dr Mieczysław Trojan
- Znaczenie stroju w subkulturze gotyckiej na przykładzie festiwalu Castle Party, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Żerniki Wrocławskie. Monografia społeczności lokalnej, promotor: dr Konrad Górny

2011

- Akupunktura w Polsce – studium etnologiczne, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Alternatywne formy zdobywania ubrań. Kulturowe aspekty wymieniania się ubraniami w Polsce, promotor: dr Konrad Górny
- Amores Mexico? Podmiot i władza u współczesnych Meksykanów na podstawie wybranych dzieł filmowych, promotor: dr Konrad Górny
- Analiza dyskursu islamofobii w polskich mediach, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Bogactwo bycia” – relacja z Innym w dyskursie antykonsumpcyjnym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Breakdance w Polsce – antropologiczne studium tańca, promotor: dr Konrad Górny
- Festiwal Przystanek Woodstock jako Arkadia, obrzęd przejścia oraz wyznacznik czasu dla jego uczestników, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Gdy ciało stało się płótnem, promotor: dr hab. Eugeniusz Kłosek

- Kreowanie wizerunku miasta. Przypadek Wrocławia, promotor: dr Mirosław Marczyk
Kultura ubóstwa w Brazylii na przykładzie wybranych środowisk miejskich, promotor:
dr Mieczysław Trojan
- Kulturowe uwarunkowania opisów innego na podstawie raportów z badań terenowych, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Kulturowy wymiar śmiechu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Kwiatki polskie* czy chwasty? Działalność ruchu hipisowskiego w okresie PRL-u, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Między nauką i muzyką, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Miłość, erotyzm i cielesność w świetle wybranych przykładów folkloru i obrzędowości ludowej, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Partycja Indii w ujęciu teorii dyskursu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Pewnego razu na Dzikim Zachodzie. Konstruowanie obrazu rzeczywistości w westernach, promotor: dr Konrad Górny
- Pojęcie brzydoty – próba antropologicznej interpretacji problemu w ujęciu współczesnym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Przejawy „mityzacji” ośrodka turystycznego (na przykładzie Zakopanego), promotor: dr Mieczysław Trojan
- Przekształcenia przestrzeni miasta w XX wieku na przykładzie miast amerykańskich i polskich, promotor: dr Janina Radziszewska
- Przestrzeń filmowa i symbolika filmu „Bracie, gdzie jesteś?” – próba analizy antropologicznej, promotor: dr Konrad Górny
- Puryzm językowy w Islandii, promotor: dr Janina Radziszewska
- Rodzina i małżeństwo na Zaozju, promotor: dr Janina Radziszewska
- Rola i miejsce herbaty w kulturze Polski współczesnej, promotor: dr Konrad Górny
- Roman Reinfuss – czy tylko badacz sztuki ludowej?, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Słowiańskie rodzimowierstwo na tle innych ruchów o charakterze pogańskim. Charakterystyka zjawiska i obrzędowość na przykładzie Polski, promotor: dr Konrad Górny
- Spółeczność graczy MMORPG, promotor: dr Janina Radziszewska
- Spółeczność miasta Milicza, promotor: dr Konrad Górny
- Spółeczność OldTown jako przykład wspólnoty *communitas*, promotor: dr Konrad Górny
- Tabloid – symbol upadku kultury?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Tożsamość młodych Polaków, promotor: dr Janina Radziszewska
- Tożsamość Polaków na Wileńszczyźnie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Tożsamość Polaków w Mołdawii, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Wątki wampiryczne między tradycją ludową a kulturą masową, promotor: dr Mieczysław Trojan

- Wegetarianizm – nie tylko dieta. Wpływ wegetarianizmu na styl życia, promotor: dr Konrad Górny
- Współczesna sztuka ludowa w Bieszczadach, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Współczesne funkcje tańca na przykładzie szkół tanecznych w Jeleniej Górze, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Współczesne sposoby poszukiwania partnera na przykładzie internetowych serwisów matrymonialnych oraz fast date, promotor: dr Janina Radziszewska
- Współczesny stereotyp Niemców w Polsce w świetle badań terenowych, promotor: dr Konrad Górny
- Wybrane aspekty symboliki axis mundi, promotor: dr Janina Radziszewska
- Zjawiska nadprzyrodzone na Wileńszczyźnie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Związki gejowskie. Studium przypadków, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

2012

- Billboard w przestrzeni miejskiej, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Dolnoślązacy o samych sobie – tożsamość mieszkańców Dolnego Śląska, promotor: dr Konrad Górny
- Facebook – kultura i komunikacja w dobie Internetu, promotor: dr Konrad Górny
- Koncert rockowy – analiza antropologiczna, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Mity „inności” w narracji marketingowej a kształtowanie świadomości młodzieży, promotor: dr Konrad Górny
- Moda uliczna prezentowana w Internecie, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Muzułmańscy imigranci we Wrocławiu na tle wyznawców islamu w Polsce. Codzienność i dialog międzyreligijny, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Na obcej ziemi – życie we Wrocławiu z perspektywy grupy Chińczyków, promotor: dr Małgorzata Michalska
- „Obcość” w filmie Witolda Leszczyńskiego „Konopielka”, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Obrzędowość weselna na terenie powiatu puławskiego, dawniej i dziś, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Popularne portale społecznościowe – komunikacja i autokreacja w sieci, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Powrót do enteogenu, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Specyfika tańca irlandzkiego w Polsce, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Styl życia Świadków Jehowy. Badania antropologiczne na podstawie analizy publikacji Towarzystwa Strażnica i rozmów z przedstawicielami zborów strzebińskich, promotor: dr Konrad Górny
- Szafiarki – nowa społeczność internetowa w Polsce, promotor: dr Małgorzata Michalska

Tradycje nocy świętojańskiej w Polsce, promotor: dr Małgorzata Michalska
Turecki nacjonalizm. Budowanie tożsamości w oparciu o ideologię i symbolikę, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Wierzenia ludowe w ujęciu kognitywnym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Współczesna kobieta w oczach mężczyzny, promotor: dr Małgorzata Michalska

Współczesna tożsamość regionalna Kaszubów, promotor: dr Konrad Górny

Współczesne problemy brazylijskiej faweli, promotor: dr Małgorzata Michalska

2013

Afrykanin we Wrocławiu... według wrocławian, promotor: dr Katarzyna Majbroda
Amerykanizacja w kulturze polskiej – antropologiczna analiza wybranych przypadków, promotor: dr Konrad Górny

Analiza zjawiska legendy miejskiej na wybranych przykładach, promotor: dr Janina Radziszewska

Antropologia dźwięku. Badania nad audiosferą miasta na przykładzie Wrocławia, promotor: dr Konrad Górny

Antropologia plotki – dar czy przekleństwo?, promotor: dr Mirosław Marczyk

Antysemityzm i futbol – przypadek kibiców Resovii Rzeszów, promotor: dr Katarzyna Majbroda

Backpacking jako alternatywna forma podróżowania, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Banalny nacjonalizm i codzienne flagowanie ojczyzny, promotor: dr Janina Radziszewska

Ciało w kulturze ponowoczesnej – antropologiczna analiza wybranych magazynów i portali lifestyle'owych, promotor: dr Katarzyna Majbroda

Creepypasta jako przejaw folkloru internetowego. Analiza zjawiska i jego społecznych konsekwencji, promotor: dr Konrad Górny

Definicja zła w subkulturze blackmetalowej, promotor: dr Katarzyna Majbroda

Elementy mitologii nordyckiej w kulturze popularnej, promotor: dr Janina Radziszewska

Fenomen wampiryzmu. Źródła i ewolucja motywu w literaturze, promotor: dr Katarzyna Majbroda

Fenomen współczesnej popularności The Beatles w Polsce, promotor: dr Janina Radziszewska

Implementacja euroregionów a społeczności lokalne na przykładzie Euroregionu Głogowski, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kościół Jezusa Świętych w Dniach Ostatnich na przykładzie Gminy Wrocławskiej Kościoła Mormonów, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

- Kreowanie wizerunku miasta na podstawie Oleśnicy, promotor: dr Mirosław Marczyk
Kryzys śmierci i współczesna próba oswojenia jej w cyberprzestrzeni, promotor: dr Katarzyna Majbroda
- Kwestia tożsamości na przykładzie studentów polskiego pochodzenia z Litwy, Białorusi i Ukrainy, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Megalomania narodowa” Jana Stanisława Bystronia w kontekście dzisiejszej Polski, promotor: dr Konrad Górny
- Mity seksualności. Wpływ wizerunków kreowanych w mediach na postrzeganie ciała oraz seksualności, promotor: dr Konrad Górny
- Obecność przesądów w umyśle współczesnego człowieka a myślenie magiczne. Antropologiczna analiza zjawiska na podstawie wybranych przykładów, promotor: dr Katarzyna Majbroda
- Obraz Chorwacji i Chorwatów w relacjach polskich turystów, promotor: dr Katarzyna Majbroda
- Podwieszanie ciała – próba charakterystyki zjawiska, promotor: dr Janina Radziszewska
- Postrzeganie reklamy w przestrzeni miejskiej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Próba analizy wizerunku kobiety w twórczości Jean Luc Godarda na wybranych przykładach, promotor: dr Katarzyna Majbroda
- Przypadek Erasmusa, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Seriale telewizyjne w kulturze masowej, promotor: dr Katarzyna Majbroda
- Społeczność lokalna miasta i gminy Syców, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Społeczność Milikowa w kontekście współczesnych przemian społeczno-ekonomicznych, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Stereotypizacja Półwyspu Bałkańskiego jako przestrzeni konfliktu, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Strategie, wybory. Ludność pogranicza wobec przemian ekonomicznych i społecznych. Przykład wsi Boboszów, promotor: dr Mirosław Marczyk
- „Świat fantazji” – zmienność form, bogactwo znaczeń. Polski fandom fantastyki, promotor: dr Konrad Górny
- Teorie spiskowe jako przejaw współczesnych procesów mityzacji. Na podstawie wybranych przykładów, promotor: dr Konrad Górny
- Vlepka w praktyce społecznej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wiejskie świętowanie odpustowe młodych ludzi (na przykładzie wsi kujawskiej Kłóbka), promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wpływ turystyki na społeczności lokalne. Przypadek Podhala, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Wróżbiarstwo w kulturze popularnej, promotor: dr Katarzyna Majbroda

Współczesna legenda miejska a opowieści ajtiologiczne. Analiza i porównanie, promotor: dr Mirosław Marczyk

Współczesna moda na ludowość, promotor: dr Janina Radziszewska

Wykorzystanie elementów muzyki folkowej we współczesnej muzyce rozrywkowej, promotor: dr Katarzyna Majbroda

Zjawisko nacjonalizmu religijnego w Serbii, promotor: dr Katarzyna Majbroda

2014

Anoreksja we współczesnej kulturze, promotor: dr Janina Radziszewska

Antropologia ciała. Włosy, promotor: dr Mirosław Marczyk

Atelier Yousufa jako przykład twórczości brązowniczej w Ouagadougou. Sztuka a komercja, promotor: dr Mirosław Marczyk

Bezdomność „klatka po klatce” – na przykładzie grupy Cinema Albert Production, promotor: dr Janina Radziszewska

Chińscy pracownicy migracyjni w Polsce. Antropologiczna analiza wybranych przykładów, promotor: dr Mirosław Marczyk

Festiwal psytrance – próba analizy antropologicznej, promotor: dr Janina Radziszewska

Góra Krzyży jako *Axis Mundi* i destynacja pielgrzymia, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Inkulturation misyjna na przykładzie Boliwii, promotor: dr Janina Radziszewska

Katolicy w oczach ewangelikalnych protestantów wrocławskich zborów, promotor: dr Mirosław Marczyk

Komunikacja międzykulturowa – doświadczenia obcokrajowców we Wrocławiu, promotor: dr Janina Radziszewska

Kremacja jako alternatywna forma pochówku w Polsce, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kreowanie wizerunku w Internecie na przykładzie vlogów, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kultura ludowa a turystyka na przykładzie Beskidu Śląskiego i Żywiecczyny, promotor: dr Mirosław Marczyk

Miejskie praktykowanie wiejskiej muzyki, promotor: dr Mirosław Marczyk

Misje katolickie jako spotkanie z odmienną kulturą, promotor: dr Janina Radziszewska

Muzyka żydowska – tradycja a współczesność, promotor: dr Janina Radziszewska

Przestrzeń publiczna na przykładzie galerii handlowych, promotor: dr Mirosław Marczyk

Samotność w tłumie, „ekshibicjonizm” w Internecie, promotor: dr Mirosław Marczyk

Second hand – second life, czyli o fenomenie rzeczy z drugiej ręki, promotor: dr Janina Radziszewska

- Społeczność graczy Tibia, promotor: dr Mirosław Marczyk
Strategie mieszkańców po powstaniu wielkiej inwestycji, promotor: dr Mirosław Marczyk
Subkultura hipsterów – analiza zjawiska kulturowego w Polsce, promotor: dr Janina Radziszewska
Tanatoturystyka w perspektywie antropologicznej, promotor: dr Janina Radziszewska
Tożsamość regionalna młodzieży Beskidu Żywieckiego, promotor: dr Janina Radziszewska
Wróżka lekarstwem na stresy?, promotor: dr Mirosław Marczyk

2015

- „Zielona używka”. Przyczyny, skutki i sposoby palenia marihuany na osiedlu Gaj we Wrocławiu, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich
Homoseksualny clubbing we Wrocławiu. Studium przypadku, promotor: dr Monika Baer
Inspiracje ludowe w sztuce użytkowej, promotor: dr Małgorzata Michalska
Irlandia oczami Polek i Polaków. Analiza wybranych dyskursów, promotor: dr Monika Baer
Jedna z wielu. Peregrynacja Polki z Ukrainy poprzez Rumunię na Ziemię Zachodnie, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich
Konflikt na Ukrainie jako dramat społeczny. Antropologiczna interpretacja dyskursu medialnego, promotor: dr Michał Mokrzan
Konstruowanie obrazu Nowego Jorku w serialu „Plotkara” – wybrane aspekty analizy semiotycznej, promotor: dr Michał Mokrzan
Kuchnia japońska w oczach Polaków, promotor: dr Małgorzata Michalska
Medialny obraz Afryki, promotor: dr Janina Radziszewska
Muzyka i kultura podhalańska jako źródło inspiracji dla wybranych kompozytorów muzyki klasycznej, promotor: dr Małgorzata Michalska
Negocjowanie autentyczności. Studium grup rekonstrukcji historycznej, promotor: dr Monika Baer
Nowoczesny patriotyzm, czyli postawy i zachowania młodych (nie)patriotów, promotor: dr Małgorzata Michalska
O życiu i twórczości przez pryzmat śmierci. Krytyczna analiza dyskursu prasowego poświęconego pogrzebom Zbigniewa Herberta, Czesława Miłosza, Wisławy Szymborskiej i Tadeusza Różewicza, promotor: dr Michał Mokrzan
Pluralizm religijny i indywidualizacja religii, promotor: dr Małgorzata Michalska
Rock – odzwierciedlenie „odmienności” Polaków. Analiza wpływów zewnętrznych na rozwój tego gatunku w Polsce, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich

- Rodzina z energią. Portret grupy pracowników Elektrowni Turów w Bogatyni, promotor: dr Michał Mokrzan
- Strategie oporu wobec zmieniającej się koncepcji społeczeństwa we współczesnej Turcji. Studium przypadku, promotor: dr Monika Baer
- Tradycje i zwyczaje łowieckie w Kole Łowieckim „Leśników” w Kielcach, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Współczesne formy zaręczyn w Polsce, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wybrane aspekty analizy semiotycznej filmów promujących Wrocław, promotor: dr Michał Mokrzan
- Wybrane przyczyny odwracania się od wiary i Kościoła we współczesnej Polsce, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wypisywanie życia. Etnograficzne spotkanie z Walerią Prochownik – pisarką z żywieckiego Sporysza, promotor: dr Michał Mokrzan
- Zderzenie teraźniejszości z przeszłością. Rodzina w perspektywie biograficznej, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich
- Znaczenie „machorki” na polskiej wsi. Uprawa tytoniu oczami rodziny z miejscowości Potok Górny, promotor: dr hab. Marian Grzegorz Gerlich
- Znaczenie koncertów w subkulturze heavymetalowej, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Życie człowieka bezdomnego w ujęciu antropologicznym, promotor: dr Małgorzata Michalska

2016

- Aktywność starszych pań w środowisku wiejskim, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Beatlemania pół wieku później, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Gry multiplayer i ich społeczności jako miejsca konstruowania relacji społecznych, na przykładzie forum.toribash.com, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Gry niezależne w kulturze gier komputerowych, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Karnawalizacja przestrzeni na przykładzie Festiwalu Wody w alternatywnej społeczności Wolimierza, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Komercjalizacja śmierci – studium na podstawie antropologicznej analizy biznesu pogrzebowego i jego reklamy, promotor: dr Konrad Górny
- Kultura społeczna w powiecie świeckim, promotor: dr Konrad Górny
- Nawiązywanie znajomości oraz przenoszenie relacji powstałych w wirtualnym świecie MMORPG do rzeczywistości, na przykładzie gry World of Warcraft, promotor: dr Konrad Górny
- O integrującej roli zespołów rockowych na przykładzie Thirty Seconds to Mars, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

- Obraz dyskryminacji i wykluczenia społecznego osób korygujących płęć w Polsce, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Pies jako tabu pokarmowe we współczesnej kulturze, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Ruch Preppersów w Polsce – studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- Rzeczywistość imigrancka Kurdów w Nadrenii Północnej-Westfalii, promotor: dr Konrad Górny
- Sport jako fenomen kulturowy – studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- „Stwórzmy sobie psa przyjaciela”. Konstruowanie/negocjowanie stanowisk na podstawie wybranych stron internetowych, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Świadomie poza świadomością, czyli rzecz o świadomym śnieniu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Wizerunek pielgrzyma na przykładzie uczestników pielgrzymek na Jasną Górę, promotor: dr Konrad Górny
- Wizerunek społeczności muzułmańskiej w Polsce, promotor: dr Konrad Górny
- Współczesne formy pozyskiwania wiedzy ezoterycznej, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Wycinanka polska ze szczególnym uwzględnieniem zjawiska „etnodizajnu”, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

2017

- Autostop jako forma podróżowania, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Biografie Beksińskich w świetle koncepcji trajektorii, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Ciało we współczesnej polskiej sztuce krytycznej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Codziennosc w polskim reportażu, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Fenomen Harrego Pottera, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Koła Gospodyń Wiejskich a tradycje Dolnego Śląska, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Kulturystryka społeczna? Refleksje na temat ciała i kultury terapeutycznej w kontekście współczesnej mody na „Bycie fit”, promotor: dr Janina Radziszewska
- Neoszamanizm w Polsce, promotor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW
- Obraz IN VITRO w społeczeństwie polskim, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Obraz kiczu religijnego w ujęciu społeczno-kulturowym, promotor: dr Janina Radziszewska
- Polacy w Wielkiej Brytanii – analiza życia na emigracji, promotor: dr Janina Radziszewska
- Polsko-hinduskie związki mieszane w Polsce i na emigracji, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Mityzacja sportu na przykładzie wyścigu kolarskiego Paryż – Roubaix, promotor:
dr Mirosław Marczyk

Szanty po szantach. Kultura pieśni marynarskiej w Polsce, promotor: dr Grzegorz
Dąbrowski

Świętowanie Romów przy grobach swoich bliskich, promotor: dr Małgorzata Michalska
Toltekowie. Kultura pierwotna i reminiscencje współczesne, promotor: dr hab. Jaro-
sław Syrnyk, prof. UW

Wejść – przejść – wyjść – antropologia współczesnych przestrzeni miejskich, promo-
tor: dr hab. Jarosław Syrnyk, prof. UW

2018

Analiza antropologiczna sceny muzycznej na przykładzie muzyki rockowej, promo-
tor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Cele, motywacje i problemy członków izerskich i żywieckich zespołów folklorystycz-
nych, promotor: dr Małgorzata Michalska

Fenomen ERASMUSA + we Wrocławiu, promotor: dr Małgorzata Michalska

Fotografia jako forma komunikacji, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Ile lat ma kulturalny Wrocław? Osoby starsze w kulturze miejskich aktywności, pro-
motor: dr Grzegorz Dąbrowski

Kobieta w podróży, podróż w kobiecie – cele, przyczyny, założenia, promotor: dr Jani-
na Radziszewska

Motocyklizm jako zjawisko społeczne, promotor: dr Małgorzata Michalska

Piłka nożna z perspektywy arbitra, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Planowanie siebie. Śluby i wesela niekonwencjonalne jako strategie tożsamościowe,
promotor: dr hab. Michał Mokrzan

Pozytywnie wyszkoleni. Etos pracy trenerów psów w świetle koncepcji technik siebie
Michela Foucaulta, promotor: dr Michał Mokrzan

Rodzina w ujęciu Świadców Jehowy, promotor: dr Małgorzata Michalska

Ruchy wegańskie i świadome wybory konsumenckie, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Spożywanie koktajli alkoholowych jako akt smakoszostwa, promotor: dr Małgorzata
Michalska

Stosunek studentów Politechniki Wrocławskiej do muzułmanów, promotor: dr Mał-
gorzata Michalska

Znaczenie smartphone w kulturze XXI wieku, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Związki binacjonalne młodych Polaków na emigracji – badania społeczno-kulturowe,
promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Życie we własnych rękach. Fenomen edukacji domowej w ujęciu antropologicznym,
promotor: dr Michał Mokrzan

2019

Funkcjonowanie przedmiotów orientalnych w warszawskich przestrzeniach prywatnych, promotor: dr Małgorzata Michalska

„Jestem kibicem!”. Różnorodne aspekty kibicowania piłce nożnej, promotor: dr Janina Radziszewska

Pierwsza rocznica urodzin dziecka, promotor: dr Małgorzata Michalska

Pozszywana rodzina. Więzy metaforyczne w procesie tworzenia rodzin patchworkowych, promotor: dr Michał Mokrzan

Rodzimowiercy Ślęzańscy, promotor: dr Małgorzata Michalska

Specyfika gier komputerowych na przykładzie League of Legends, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Uprzedzenia młodego pokolenia Polaków wobec obcokrajowców we Wrocławiu, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Współczesna sytuacja społeczno-kulturowa Romów w Polsce, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Zjawisko tanatoturystyki na przykładzie Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

2020

Cyfryzacja współczesnego życia. Nowe praktyki kulturowe w Internecie, promotor: dr Janina Radziszewska

Czeluść! – antropologiczne ujęcie muzycznego i emocjonalnego transu na polskiej scenie „muzyki basowej”, promotor: dr Konrad Górny

Gracze w World of Tanks jako przykład tworzących się współcześnie grup społecznych, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kalisz. Miasto – rozczarowanie, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Krzyżoki i brama wielkanocna we wsi Borki Małe. Lokalna tradycja, promotor: dr Mirosław Marczyk

Kształtowanie się stereotypów płciowych w procesie wychowawczym – analiza antropologiczna, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Medycyna estetyczna – droga do idealnego wizerunku?, promotor: dr Konrad Górny

Moda na geny. Poczucie tożsamości a wyniki komercyjnych testów genetycznych, promotor: dr Janina Radziszewska

Muzyczne formy pracy z harcerzami na przykładzie Karkonoskiego Hufca Związku Harcerstwa Polskiego w Jeleniej Górze, promotor: dr Małgorzata Michalska

Nostalgia przeniesiona. Aspekty tęsknoty wśród młodych dorosłych, promotor: dr Janina Radziszewska

- O performatywno-teatralnych eksploracjach etnograficznych na przykładzie uczestnictwa w praktykach teatralnych „Studia Appendix”, promotor: dr Konrad Górny
- Problem multikulturalizmu w kontekście integracji europejsko-muzułmańskiej, promotor: dr Janina Radziszewska
- Recepcja jogi w Polsce – wątki przekazów jogicznych w myśli polskich nauczycieli jogi, promotor: dr Janina Radziszewska
- Społeczność miłośników gier fabularnych we Wrocławiu. Studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- Świat pomiędzy. O doświadczaniu niepłodności w Polsce, promotor: dr Janina Radziszewska
- Tożsamość grupowa kibiców i społeczno-religijny wymiar kibicowania na przykładzie fanów klubu piłkarskiego Miedź Legnica, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Wizja świata antyszczepionkowców, promotor: dr Konrad Górny
- Władza i opresja. Charakterystyka środowiska szkolnego na podstawie szkół podstawowych z Wrocławia i okolic, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wrocławska kamienica. Sieci, relacje, zależności. Studium przypadku, promotor: dr Konrad Górny
- Wybrane aspekty funkcjonowania środowiska kibiców skoków narciarskich w Polsce, promotor: dr Mirosław Marczyk

2021

- Antropologia emocji. O wstydzie w ponowoczesności, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWŕ
- Człowiek w Internecie. Analiza oddziaływania mediów społecznościowych Facebooka, Instagrama i Youtube'a na tworzenie i utrzymywanie relacji międzyludzkich, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWŕ
- Czy ten kubek jest mi potrzebny? Minimalizm w kontekście antropologii rzeczy, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Czystość ma znaczenie. Antropologiczna analiza Ruchu Czystych Serc, promotor: dr Michał Mokrzan
- Domowe sposoby leczenia w Polsce. Tradycja i współczesność, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Era #MeToo – nowy model feminizmu, promotor: dr Janina Radziszewska
- Etnografia wizualna w „Zapisie socjologicznym” Zofii Rydet, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Fenomen koreańskiej fali. K-popowy fandom w Polsce, promotor: dr Michał Mokrzan
- Muzyka ambient w kulturze, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

- Ponowocześni brikolerzy. Moda jako wyznacznik tożsamości młodzieży licealnej, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Praktyka tatuażu w nurcie sztuki body art. Percepcja i autopercepcja zawodu oraz etyki zawodowej wykonawców tatuażu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Przesiedlenia z Kresów Wschodnich na tereny Dolnego Śląska do wsi Stare Bogaczowice, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Relacje człowiek – smartphone. Wpływ nowych mediów na komunikację międzyludzką, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr
- Same w drodze – podróż jako czynnik kształtowania tożsamości kobiet, promotor: dr Michał Mokrzan
- Sposoby spędzania czasu wolnego w PRL-u jako przestrzeń kreowania i doświadczania wolności, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr
- Tatuaż i jego znaczenie w społeczności artystów wrocławskich w XXI wieku, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Terapeutyczny wymiar naturalnych substancji psychodelicznych w kontekście szamanizmu i neoszamanizmu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Vintage – od wyznacznika statusu kobiety do szeroko pojętego hobby zbierackiego, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr
- Współczesne święta i świętowanie w opiniach osób starszych, na przykładzie Walentynek, Dnia Kobiet i Halloween, promotor: dr Konrad Górny
- Zniechęcenie i wiara – postawy oraz praktyki kibiców siatkarskich w dobie pandemii COVID-19, promotor: dr Michał Mokrzan
- Zrównoważone życie – społeczny i etyczny wymiar permakultury, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr

2022

- Antykoncepcja w Polsce – historia, wiedza i wyobrażenia, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Codziennosc w punkcie szczepień – analiza antropologiczna, promotor: dr Janina Radziszewska
- Cosplay jako rytuał przemiany, promotor: dr Janina Radziszewska
- Czas (na) papierosa? Społeczny wymiar palenia papierosów, promotor: dr Janina Radziszewska
- Dyskryminacja osób homoseksualnych w Polsce w ujęciu antropologicznym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Fantastyczne życie. Rola twórczości fantasy w życiu jej fanów, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UWr

- Fundacja SCP jako przykład społeczności wirtualnych funkcjonujących w sieci, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Głodujące ciało – syta dusza. Antropologiczne spojrzenie na posty i głodówki, promotor: dr Janina Radziszewska
- Kompetencje kulturowe czytelników Andrzeja Pilipiuka, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Miejsca doznań – społeczno-kulturowe znaczenie wrocławskich kawiarni, promotor: dr Janina Radziszewska
- „Miejsce to wolność” – antropologiczne spojrzenie na Pol’and’Rock Festival, promotor: dr Janina Radziszewska
- Muzyka uratowała mi życie. Antropologiczna analiza subkultury metalowej, promotor: dr Michał Mokrzan
- Myśli nie moje – czyli zjawisko kontroli umysłu w zderzeniu z zastanym stanem wiedzy. Walka o prawa człowieka na przykładzie stowarzyszenia STOPZET, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Oswoić teatr – antropologiczna analiza relacji w przestrzeni Akademii PAPA w Poznaniu, promotor: dr Janina Radziszewska
- Pandemiczna rzeczywistość jako przestrzeń (nie)oswojona – wrocławska społeczność studencka wobec zmagania z wirusem SARS-CoV-2, promotor: dr Janina Radziszewska
- Resocjalizacja penitencjarna w ujęciu antropologicznym, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Společne i etyczno-moralne dylematy macierzyństwa zastępczego, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Společne i kulturowe ograniczenia funkcjonowania osób z wadami wymowy, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UWr
- Společno-psychologiczne aspekty przynależności do ruchu społecznego na przykładzie ruchu klimatycznego Extinction Rebellion, promotor: dr Janina Radziszewska
- Wegetarianizm i weganizm a relacje rodzinne, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Wrocławska scena drag queens – analiza antropologiczna, promotor: dr Janina Radziszewska
- Współczesne wiedźmy. Analiza i próba zdefiniowania pojęcia, promotor: dr Janina Radziszewska

2023

- Duszpasterstwo młodzieży parafii pod wezwaniem świętych Piotra i Pawła w Strzegomiu w latach 2015-2019, promotor: dr Małgorzata Michalska

- Dyskurs ciała szczupłego w reklamie a odczuwanie własnej cielesności przez młode kobiety, promotor: dr Konrad Górny
- Graciarnia na Tęczowej. Antropologia rzeczy, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Granica nadmiaru w kontekście posiadania rzeczy, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Historia i tradycje rodziny Palów, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Kulturowe wymiary oraz znaczenie współczesnych przedmiotów magicznych, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Kulturowe wymiary słuchania muzyki w kontekście współczesnej codzienności, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Między ideałem a rzeczywistością. Wpływ mediów masowych na postrzeganie własnego ciała przez kobiety w wieku od 20 do 45 lat, promotor: dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UW
- Modyfikacje ciała a poczucie tożsamości, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Morderczynie – społeczne postrzeganie kobiet, które zabiły, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Niebinarność i jej wymiar językowy na przykładzie polszczyzny, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Obecność kobiety w malarstwie kultury Zachodu, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Relacja człowiek – pies w kontekście kultury miasta na przykładzie Rzeszowa i Wrocławia, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Relacje międzygatunkowe w perspektywie antropologii posthumanistycznej. Badania w ZOO Wrocław, promotor: dr Konrad Górny
- Społeczne, polityczne i ekonomiczne i ekologiczne aspekty konfliktu. Przypadek kopalni i elektrowni Turów w gminie Bogatynia, promotor: dr Konrad Górny
- Stosunek mieszkańców Wrocławia do architektury postmodernistycznej w perspektywie antropologii miasta, promotor: dr Konrad Górny
- The Race of Pop. Losy muzyki pop lat osiemdziesiątych, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Wegetarianie i weganie jako grupa mniejszościowa, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Wołyń i droga na Zachód oraz życie w nowej rzeczywistości we wspomnieniach Kresowian przesiedlonych po II wojnie światowej na Dolny Śląsk, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Wpływ wydarzeń historycznych na stosunek Polaków do wschodnich sąsiadów w kontekście wojny ukraińsko-rosyjskiej 2014-2022, promotor: dr Małgorzata Michalska
- Współczesne miasto z perspektywy takich kategorii jak wspólnota więcej niż ludzka, nagrania terenowe, głębokie słuchanie i autoetnografia, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Wyobrażenia na temat satanizmu w Polsce okresu transformacji, promotor: dr Konrad Górny

2024

Antropologiczna analiza doświadczenia opieki okołoporodowej w Polsce, promotor: dr Janina Radziszewska

Funkcjonowanie miejsca pamięci na przykładzie KL Gross-Rosen w świadomości mieszkańców Kostrzy i Rogoźnicy, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Instytucjonalne i lokalne postrzeganie zabytków sakralnych – przykład szlaku św. Jakuba Via Regia Brzeg – Oława, promotor: dr Janina Radziszewska

Jak Odys do swej Itaki? Doświadczenie studenckiego powrotu do domu, promotor: dr Janina Radziszewska

Japońskie demony Yokai w anime i mandze, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Kult przodków w kontekście rodzimowierstwa słowiańskiego, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW

Kultura w trójwymiarze – zastosowanie grafiki 3D w badaniach antropologicznych, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW

Obraz kobiecego ciała w popkulturze XXI w. z perspektywy osób silnie związanych z kulturą popularną, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW

Opuszczone miejscowości Dolnego Śląska. Afekty, dylematy i dalsze losy mieszkańców, promotor: dr Janina Radziszewska

Podróżowanie autostopem na przykładzie wyścigu „Auto Stop Race”, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

Polityka na scenie Eurowizji w ujęciu antropologicznym, promotor: dr Janina Radziszewska

Przebrane więzi. Cosplay jako rekwizyt społeczny, promotor: dr Janina Radziszewska

Publiczny pamiętnik, czyli o dokumentowaniu życia w mediach społecznościowych, promotor: dr Janina Radziszewska

Reprezentacje wspólnoty afektywno-emocjonalnej w folklorze zawodowym ratowników, promotor: dr Janina Radziszewska

Rola balsamisty w praktykach funeralnych – obrzędowość tradycji chrześcijańskiej na terenach Polski, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski

Rozwój związków w internecie. Tranzycja e-związków do świata realnego, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW

Ruch migracyjny na granicy polsko-białoruskiej a stosunek do uchodźców, promotor: dr Janina Radziszewska

Społeczno-kulturowy konstrukt wieku. Czy „trzydziestka” to nowa „dwudziestka”?, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

- Sztuczna inteligencja a pornografia, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Witamy w świątyni sztuki. Mity środowiska teatralnego i ich wpływ na przekraczanie granic w dydaktyce artystycznej, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- Wpływ buddyzmu na jakość życia codziennego na przykładzie wspólnoty Dzogchen, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Znaczenie aktywności fizycznej na przykładzie fitnessu oraz jej wpływ na kondycję człowieka – analiza antropologiczna, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Związek Harcerstwa Polskiego a wychowanie dzieci i młodzieży, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska

2025

- Antropologiczna analiza działań Kół Gospodyń Wiejskich na przykładzie Stowarzyszenia KGW „Razem dla Wsi” z Zakrzowa, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Formy pomocy kobietom porzucającym prostytutkę na przykładzie działalności Stowarzyszenia Bez, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Fotografia jako nośnik pamięci ze szczególnym uwzględnieniem współczesności i w oparciu o przykład instagrama, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Konstrukt kobiecości w polskim malarstwie kobiecym ze szczególnym uwzględnieniem studentek wrocławskiej ASP, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Krótkotrwałe migracje zarobkowe i ich wpływ na tożsamość, więzi rodzinne i społeczne. Studium przypadku, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Miejski artywizm. Sztuka partycypacyjna w przestrzeni Wrocławia, promotor: dr Konrad Górny
- Migracje do Stanów Zjednoczonych w dwudziestolecie międzywojennym na przykładzie mieszkańców Buska-Zdrój, promotor: dr Ewa Banasiewicz-Ossowska
- Nowe oblicza teorii spiskowych. Antropologiczne studium działań wybranych twórców internetowych, promotor: dr Konrad Górny
- „Obcy u bram” – aktywizm w kryzysie migracyjnym. Działania na granicy Polski z Białorusią oraz u wybrzeży Grecji, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Obraz władzy nad dziećmi we współczesnej rodzinie polskiej, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Osoby queerowe a społeczność emo, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Pamiętane i zapomniane. Problematyka pamięci na przykładzie cmentarzy w Łądku-Zdroju, promotor: dr hab. Robert Klementowski, prof. UW
- Postrzeżenie cudów w ruchu pentekostalnym, promotor: dr Konrad Górny
- Queer a środowisko anarchistyczne ze szczególnym uwzględnieniem społeczności wrocławskiej, promotor: dr hab. Michał Mokrzan, prof. UW

- Relacja między mieszkańcami Kaszub Północnych a wodą na przykładzie Wejherowa, promotor: dr Grzegorz Dąbrowski
- Relacje paraspoleczne i ich wpływ na tworzenie się tożsamości – przykład środowiska K-popu, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Sport osób niepełnosprawnych ze szczególnym uwzględnieniem piłki nożnej – studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- „Tworzenie siebie” – analiza wybranych poradników chrześcijańskich, promotor: dr Konrad Górny
- Wędkarstwo w ujęciu koncepcji społecznych światów, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Wiedza użytkowników na temat procesów manipulacji informacjami na portalu Facebook, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Wrocławska komunikacja miejska – studium antropologiczne, promotor: dr Konrad Górny
- Współczesne opinie na temat straszenia dzieci. Groza i przemoc symboliczna, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Współczesne przejawy zwrotu ku ludowości. Wybrane przykłady, promotor: dr Mirosław Marczyk
- Wyobrażenia życia po śmierci. Studium antropologiczne na wybranych przykładach, promotor: dr Konrad Górny

Indeks nazwisk

- Abramowska Janina 236-238
Adam Alidu Babatu 316
Addison Tony 303
Ahmad Nesar 301
Ahrens Theodor 148
„Akan” zob. Piłsudski Bronisław
Aleksander II, car Rosji 173
Aleksander III, car Rosji 172-173, 175-177, 181
Aleksandrow W.A. 91
Allan Colin H. 137
Ammaturo Francesca Romana 288
Anderson Leon 338, 340, 342, 346
Apolosi, prorok 131
Appadurai Arjun 305
Arnd N. 160
Arnold z Villanova 222
Arszyn, nauczyciel 170
Aubin Hermann 85
Awicenna 222
Axentowicz Teodor 206, 242
- Babb Florence E. 293
Bachórz Józef 239-240
Bacon Roger 222
- Baer Monika 9, 11-12, 23, 26-28, 30, 283, 291-293, 399-403, 408-409, 411-412, 427-428
Ballard Chris 311
Banasiewicz-Ossowska Ewa 12, 25, 27, 351, 405, 411-417, 420-424, 429-431, 433-434, 436-437
Banks Glenn 311
Barabás Jenő 85, 96, 101
Baraniecka-Olszewska Kamila 30
Baranowski Bohdan 86
Barber D. 147
Barker Chris 283
Barnes John A. 154
Barrow George L. 134
Barth Fredrik 14, 30
Bartkiewicz Magdalena 201
Bartsch A. 197
Baszucki Janusz 233
Bauman Zygmunt 118, 277
Bazielich Barbara 12, 21-22, 201-202, 204, 207, 362-367, 371-374, 377, 379-380
Bazielich Wiktor 9
Bednarczuk Alicja 212
Bednarek Magdalena 9

- Bednarek Stefan 278
 Behrens H. 86
 Beitzl Richard 85
 Belshaw Cyril S. 130
 Bena Waldemar 307
 Bennet Gino 188
 Bennett Jane 188, 302
 Bereza Aleksander 186
 Berglund Lars 148
 Bergman Stefan 112, 174
 Bert Jean-François 329
 Besley Tina 341
 Bęben Wojciech 149-150, 155-156, 158
 Bielecka-Prus Joanna 329
 Biełowicz Władysław 49
 Binkley Sam 332-333, 336, 342
 Bloch Natalia 302
 Błachowski Aleksander 210
 Błotnicki Tadeusz 208
 Bobrowska Barbara 232
 Bochner Art P. 330
 Bogatyński Władysław 210
 Bogatyriew Piotr 186
 Boguszewicz Artur 25
 Bohannan Paul 145
 Bohdanowicz Janusz 87
 Bois Jean-Pierre 222
 Bornemann Fritz 85
 Borowik Irena 288
 Bošković-Stull Maja 187
 Bottiglioni Gino 94
 Bourdieu Pierre 342
 Boyce James K. 305
 Boyer Dominic 303, 306
 Bratanić Branimir 96
 Bredel Willi 192
 Bridge Gavin 305
 Brocki Marcin 23-24, 26, 371, 405-408, 411-414
 Bröckling Ulrich 348
 Bronsztejn Szyja 307
 Brückner Aleksander 188, 205
 Bruk Solomon Il'ich 96-97
 Bruneau Charles 94
 Brunvand Jan Harold 187
 Brzezińska Weronika 30
 Bubandt Nils 304
 Buchan David 187
 Buchowska Zuzanna 26
 Buchowski Michał 16-17, 24, 27, 30, 277, 283,
 286-287, 297
 Budny Michał 171, 174
 Budzińska Magdalena 285
 Bujak Franciszek 114-115, 117
 Bukowska-Floreńska Irena 13, 21, 23, 25
 Burchell Graham 332
 Burke Kenneth 332, 346
 Burkot Stanisław 230-232, 234
 Burszta Wojciech Józef 202, 207, 231, 277, 331
 Buruma Ian 285
 Busz, uczeń 170
 Butler Judith 347-348
 Bystron Jan Stanisław 114, 116, 203, 206, 269
 Cagliostro Alessandro 222
 Callinicos Alex 332
 Campbell Åke 91
 Casanova Giacomo 285
 Castronovo Russ 292
 Cato Andrew C. 131
 Celestino, profesor z Kurytyby 266
 Chałasiński Józef 233, 238
 Chartanowicz Margerita 175
 Chełmoński Józef 242
 Chmielińska Aniela 208-209
 Chmielowski Piotr 243
 Chodakowski Zorian D. 233

- Cholewa Mieczysław C. 202
Choroszy Jan A. 230-233, 242
Chruściński Kazimierz 233
Churchill Winston 285
Cisek Janusz 170
Clapcott, osadnik angielski 133
Clifford James 231
Cochiarra Giuseppe 233
Comte Auguste 233, 239
Coplans John 226
Cosgrove Denis 316
Czapiński Kazimierz 118
Czapran Wanda 22
Czarnowski Stefan 115, 117
Czasznicka Zofia 203
Czekanowski Jan 238
Czuchnowska Barbara 19
- Červinková Hana 286
- Damrosz Jerzy 231, 233
Daniels Stephen 316
Davis Rachel 305
Dąbrowski Grzegorz 25, 409-411, 415-418,
420-423, 426, 428-430, 432-433, 435-
438
De Landa Manuel 302
Dégh Linda 187
Delanty Gerard 284
Deleuze Gilles 302
Delouche Denise 206
Derczyński H. 81
Derrida Jacques 335
Dętko Jan 236
Dias Jorge 97
Diolé Philippe 150
Diószegi Vilmos 96
Dobrowolska Agnieszka 208-209, 212
Dobrowolski Kazimierz 47, 59, 110, 116, 124
Dobrowolski Tadeusz 208-209
Dobrzyński Zbyszek 307, 310
Dohnal Wojciech 30
Dorson Richard M. 188
Doumerge François 131, 135
Downing Theodore Edmond 303
Drozdek, informatorka 250
Drozdowska-Broering Izabela 255, 260-261
Drozd-Piasecka Mirosława 13, 44
Duggan Lisa 292
Dulczewski Zygmunt 51
Dumpe Linda 91-92
Dybska Aneta 288
Dygacz Adolf 21, 358-360, 362
Dzenovska Dace 296
Dzierzgowski Jan 285
Dziubacka Krystyna 307
- Edmont Edmond 94
Eickstedt Ego von 14
Eile Stanisław 243
Eisenhower Dwight D. 343
El Gawhara Mahomed 97
Ellis Carolyn 330
Elmallah Salma 312
Engels Friedrich 112
Eriksen Thomas H. 303
Erixon Sigurd 85, 91, 94, 96
Evans-Pritchard Edward E. 231, 332
- Fallersleben August Heinrich Hoffmann
von 193
Fauber Fernand 82
Ferguson James 297, 303
Filmus Salomon 112
Fine Gary A. 197
Firth Raymon 231

- Fischer Adam 86, 89, 202, 209-210
Fitz-Patrick David G. 150
Florian, św. 80
Fortun Kim 297, 304
Foucault Michel 220, 329-330, 332, 340-341, 346-347
Frankowski Eugeniusz 208
Fraser, major 140
Frings Theodor 85
Fryś-Pietraszkowa Ewa 203
Fukuyama Francis 286
- Gadomski Stanisław 201
Gajek Józef 12, 16-17, 85-86, 91, 211, 351-353
Gajkowska Cecylia 231, 233
Gajsler Justyn Feliks 232
Galen 222
Gall Franz J. 239
Gans Herbert J. 303
Gardette Pierre 94
Gawełek Franciszek 203
Gądzikiewicz Witold 207
Geertz Clifford 329, 338, 347
Geiger Paul 86, 91, 94
Geremek Bronisław 189-191, 193
Gerlich Marian Grzegorz 397, 427-428
Gerson Wojciech 201, 205, 233, 241-242
Giebułtowski Jerzy 297
Gierymski Maksymilian 242
Gilliéron Jules 93-94
Gingrich Andre 14, 30
Gliński K. 79
Gloger Zygmunt 205, 232
Głodowski Włodzimierz 219
Głowacki Bartosz 241
Głowczewska Irena 206
Głuchowski Kazimierz 252
Gmiterek Henryk 270
- Godlewski Aleksander Lech 12, 18-19, 129, 353-358
Godlewski Dariusz 9
Goldstein Henryk 207
Goleman Daniel 333
Golinczak Michał 287
Gołębiowski Łukasz 205
Goodale Mark 288
Gordon Colin 332
Goszczyński Seweryn 230, 232-234, 238
Gotkiewicz Marian 248
Gouldner Alvin W. 331
Górny Konrad 9, 11-12, 23, 26, 28, 269, 278, 407-415, 417-425, 428-429, 431-433, 435-438
Górny Marek 381-382, 384, 387
Górski Ryszard 232, 241
Grabowski Bronisław 232
Grabowski Józef 203
Graff Agnieszka 296
Grajnert Józef 233
Green Albert E. 188
Grodecka Zofia 202, 204
Gross Feliks 115, 117-118
Gruszecki Artur 234
Guattari Felix 302
Guiart Jean 134
Gunda Béla 85, 96
Gupta Akhil 297, 303
Gutkowska Maria 208
- Haarstad Håvard 306, 309
Haberlandt Arthur 101
Harc Lucyna 13
Hardt Michael 335
Harmjanzen Heinrich 102
Harvey David 304
Hastrup Kirsten 274, 276, 303, 340

- Hauser-Schäublin Brigitta 148
Haust Jean 94
Hedloff Melchior 196
Hepanaia, prorok 137-139
Hermanowicz-Nowak Krystyna 202, 204
Hernas Czesław 230, 233, 241
Herod, król Judei 78
Herzfeld Michael 301, 306
Hettner Alfred 86
Hipokrates 222
Hirschberg Walter 146
Hitler Adolf 14
Hoff Bogumił 207, 233, 241
Højrup Ole 96
Holinka Zbigniew 307
Homolecki Konstanty 173
Hoppe Dietrich 100
Horacy 241
Hornborg Alf 303
Howe Cymene 303
Hryniewiecki Aleksander 173
Humboldt Alexander von 237
Husak Anna 9
- Ingold Tim 322
Inoue Koichi 181
Itman Leszek 76
- Jaberg Karl 85, 94
Jacher-Tyszkowa Aleksandra 206
Jackowski Aleksander 203
Jacobson Roman 186
Jacoby Adolf 187
Jadwiszczak Grażyna 252
Jakub de Voragine 190
Jałowiecki Bohdan 62
Jan Nepomucen, św. 80
Janion Maria 230-231
- Jarnuszkiewiczowa Jadwiga 203
Jarocki Władysław 242
Jasiewicz Zbigniew 14, 30
Jasińska Maria 243
Jaskułowski Krzysztof 26, 29
Jastrzębowski Szczęsny 233
Jaśkiewicz Aleksander 206
Jatczak Grażyna 230-231, 233, 235-236, 238-239, 243
Jaxa-Bykowski Ludwik 238
Jech Jaromír 80
Jeleńska Emma 239
Jensen Adolf E. 148
Jeziński Piotr 331
Jud Jakob 85, 94
- Kaberry Phyllis M. 152
Kabzińska Iwona 30
Kacperczyk Anna 338
Kaiser Karl 94, 101-102
Kamocki Janusz 212
Kaniowska Katarzyna 377, 379-380
Kantor Ryszard 201-202, 204, 211-212, 234
Kaone Józef, prorok 143
Kapełus Helena 232-234
Kapusta Franciszek 307
Karłowicz Jan 89, 233
Karpińska Grażyna Ewa 274
Karpiński Franciszek 230
Karpiński, nauczyciel 170
Karwicka Teresa 201
Kawapnuwi, naczelnik doliny Navaka 131-132
Kaźmierczuk Jerzy 59, 64
Keban 151
Keinz Anika 283, 296
Kemp Deanna 304-305, 311, 316
Kempny Marian 24, 297
Kimbuna John 150

- Kimura Kazujasu 179-180
Kirsch Stuart 304, 311
Krishnan Radhika 301
Kitowicz Jędrzej 205, 210
Klapper Joseph (Józef) 188, 190, 192, 196
Klementowski Robert 26, 397-401, 434, 436-437
Klintberg Bengt af 187
Kłodnicki Wojciech 9
Kłodnicki Zygmunt 13, 17, 22, 362-363, 365
Kłosek Eugeniusz 9, 12-13, 15-17, 20, 22, 24-25, 247, 254, 369-373, 386-403, 411-415, 418-419, 421
Kłoskowska Antonina 119, 121-122
Knierim Volker 187
Knight James 148
Knot Antoni 39
Koch Gerd 148
Kochanowicz Jacek 238
Kolberg Oskar 205, 207, 231-234, 240-241
Kolbuszewski Jacek 20, 230-232
Kolner, nauczyciel 170
Kolumb Krzysztof 230
Kołbon Izabela 26
Kołtątaj Hugo 206
Kominek Jan 264
Konopka Tadeusz 241
Kopestyńska Paulina 182
Kopydłowska-Kaczorowska Barbara 18-19
Korolczuk Elżbieta 296
Korotyński Ludwik S. 232
Korotyński Wincenty 232
Krysińska-Kałużna Magdalena 403-404
Kosiński Leszek 56
Kosiński Władysław 207
Kotsis Aleksander 206, 241-242
Kotula Franciszek 210
Kowalczyk Alina 230
Kowalska-Lewicka Anna 212
Kowalski Piotr 239
Kowalski W. 174
Kowecka Elżbieta 201
Kozłowski W.J. 91
Kozyra Anna 159
Kozyra Katarzyna 226
Kramařík Jaroslav 96
Kraśniński Zygmunt 169
Krasmann Susanne 348
Kraszewski Józef Ignacy 233
Król Jan Aleksander 115
Kruger Barbara 226
Krüger Fritz 85
Krzyżanowski Julian 192-193, 233
Kubale Anna 241
Kuchler Magdalena 305
Kuczyński Antoni 9, 12, 20, 167, 174, 181, 370-375, 381-390, 406
Kula Witold 238, 252, 260
Kulak Teresa 13-14
Kulczycka-Saloni Janina 230, 236, 238-239, 241
Kuligowski Waldemar 23, 30
Kulke Erich 91
Kulpa Robert 289, 296
Kunczyńska-Iracka Anna 203
Kuropatka, nauczyciel 170
Kurpiel Anna 9, 29
Kusznier Paweł Iwanowicz 86, 91
Kutrzeba Stanisław 118-119
Kutrzeba-Pojnarowa Anna 203-204, 211
Kwaśniewski Krzysztof 44, 56
Kwilecki Andrzej 51
Labuda Gerard 86
Lahiri-Dutt Kuntala 301
Lalewicz Janusz 234, 236

- Landtman Gunnar 151, 156
Lavater Johann C. 239
Leap William L. 293
Lemke Thomas 348
Lenartowicz Teofil 233
Lenin Włodzimierz 173-174, 181
Leszczyńska Katarzyna 288
Leśniakowska Marta 225
Lévi-Strauss Claude 329
Lewicki Paweł 283, 296
Lewin Ellen 293
Li Tania M. 311
Libera Zbigniew 12, 23-24, 226, 229
Lichtenberg Georg Christoph 239
Ligęza Józef 121
Linguist Natan 91
Lipiarz Zofia 204
Lipszyc Adam 285
Lis Aleksandra 305
Lloyd, kapitan 140
Loti Piotr 144
Love Thomas 305
Lutyński Jan 230
- Łach W. 44-45
Łatyszew Władysław 181
Łoziński Władysław 205
Ługowska Jolanta 20
Łukaszewicz Józef 173-175
- Macewicz-Gołubkowa Maria 55, 77
Maciejewski (Macieski) Iwan 264
Madeja Józef 17
Maeva-rua, królowa wyspy Bora Bora 144
Magai Franciszek 137
Majbroda Katarzyna 9, 12, 26, 28, 301-302, 316, 402-403, 424-426, 432-433, 435
Majchrzak Józef 193
- Majewski Piotr 26
Majorkiewicz Jan 237
Malczewski Zdzisław 252
Maleczyńska Ewa 194
Malewski Bronisław 207
Malicki Longin 207
Malinowski Bronisław 161, 207, 231, 242, 334
Manninen Ilmari 92
Manugiewicz Jan 201, 211
Marconi Bohdan 241
Marcus George E. 231
Marczewska Katarzyna 222
Marczyk Mirosław 9, 12-13, 15-17, 20, 22-24, 26, 28, 269, 278, 371-372, 405, 408-411, 416-417, 419-432, 437-438
Margalit Avishai 285
Markiewicz Henryk 233-234, 236-237, 241
Markiewicz Władysław 56
Marks Karl 112-113
Martuszevska Anna 230, 235-238, 243
Matejko Jan 205, 208
Matene, prorok 139
Mathews Andrew S. 304
Matuszkówna Stanisława 208
Mátyás Karol 233
Mauersberger Adam 92
Mayes Robyn 321
Mączyński Józef 207
McDonald Paula 321
Mead Margaret 156-158
Meertens Pieter Jacobus 95
Meggitt Mervin John 147, 152-153, 155-156, 161-162
Merton Robert 340
Meyer Maurits de 95
Meysner-Rostworowska Magdalena 44
Michalska Małgorzata 25, 406-411, 414-417, 423-425, 427-428, 430, 433-435

- Mickiewicz Adam 169
 Mikołaj z Koźła 193
 Mikulski, uczeń 170
 Miller Peter 332
 Millordet Georges 94
 Minois Georges 221
 Mizielińska Joanna 296
 Mokrzan Michał 12, 26, 29, 329, 403-404, 427,
 430-434, 437
 Mokrzycki Edmund 109
 Mole Richard C.M. 289
 Montaigne Michel de 286
 Moore Jason W. 303, 311
 Moore Naimh 305
 Morvay Judit 96
 Moszyński Kazimierz 17, 86-89, 92, 103, 110,
 209-210
 Mrozińska Stanisława 201
 Mrówczyński Bolesław 252
 Mühlmann Kajetan 102
 Müller Josef 85
- Nader Ryszard 65
 Nałęcz Maksymilian 26
 Narain Sunita 305
 Narokobi Bernard 148
 Nasz Adolf 12, 15-17, 43, 59-60, 67, 69, 72, 74,
 77, 80, 351-356
 Nasz Hanna 9
 Naulko Wsiewołod Iwanowycz 101
 Nauton Pierre 94
 Nawrocki Witold 187
 Ndugumoi, prorok 131
 Nehring Władysław 193
 Nelson Dana D. 292
 Nevermann Hans 146, 151-153
 Newell Peter 321
 Nicolaisen Wilhelm Fritz Hermann 188
- Niedzielski Czesław 230-232, 234-236, 243
 Niewiadomski, uczeń 170
 Nitsch Kazimierz 87
 Noss Agot 206
 Nowak Jadwiga 203
 Nowak Katarzyna Teresa 221
 Nowakowska Ewa Elżbieta 223, 285
 Nowakowska Jadwiga 182
 Nowicka Ewa 297
- O'Reilly Patrick 134
 Obrębski Józef 263-266
 Oesterreich Peter L. 341
 Okolski Szymon 195
 Oliveira Souza Celso 252
 Olszewski Edward 270, 273
 Orlicz Michał 47
 Orzeszkowa Eliza 233-235, 238
 Owen John R. 304, 311, 316
 Ozgowicz Edward 68
- Paleczny Tadeusz 252
 Paluch Adam 9, 12, 18-19, 23-24, 26, 219, 278,
 361-365, 368-395
 Papahurihia, prorok 140-141
 Paprotny Zygmunt 49
 Paradowska Maria 252-253
 Parker J. 226
 Parkin Robert 14, 30
 Paszkowski Tytus 173
 Pater Mieczysław 13
 Pautsch Fryderyk 242
 Pawlak Marek 29
 Pawłowska Jadwiga 17, 22, 56, 80
 Peesch Reinhard 101
 Pels Peter 309
 Pełczyński Grzegorz 9, 20, 25, 399, 401-403
 Penkala-Gawęcka Danuta 24

- Peregryn z Opola 188, 190
Perez Carlota 321
Pessler Wilhelm 86
Petri Helmut 153
Piaskowski S. 15
Piast 241
Piątkowski Krzysztof 231
Pieniążek Józef 207
Pietkiewicz Stanisław 47
Pietraszek Edward 12, 18-19, 22, 109, 115, 121, 159, 355, 357-365, 367-370
Pietraszko Antoni 62
Pilak Władysława 61
Piłsudska Maria z Billewiczów 168, 171
Piłsudska Teodora 168
Piłsudska-Jaraczewska Maria 179
Piłsudski Bronisław Piotr „Akan” 20, 167-183
Piłsudski Józef, ojciec 168, 175-177
Piłsudski Józef, syn „Ziuk” 168-171, 174, 177, 179-180
Piłsudski Zygmunt 172, 174
Pindel Tomasz 252-253, 255-260
Pini Barbara 321
Pini Tadeusz 230
Pitoń Jan 252
Plax Martin 264
Plutarch z Cheronei 22
Płachecki Marian 236-237
Płonka-Syroka Bożena 23, 379-393
Pobóg-Malinowski Władysław 168, 174-175
Pokrop Tadeusz 51
Pokropek Marian 203
Pol Wincenty 43, 205, 232-233, 238, 242
Polaczek Stanisław 207
Polakow Aleksandr Sergiejewicz 174
Polczyk Patrycja 286
Polewoj Borys Nikołajewicz 175
Połuszańczyk Bolesław 273
Pōmare IV, królowa Maorysów (Tahiti) 143-144
Pomieczński Adam 20
Pompallier Jean-Baptiste 141
Poniatowski Stanisław 89, 210
Pop Mihai 94
Posern-Zieliński Aleksander 18, 24
Potatau I, król Maorysów 139
Potatau II Te Wherowhero o te Marietonga-tu-Arua, król Maorysów 140
Poupard Paul 148
Pratt Mary Louise 231, 285
Prus Bolesław 235, 242
Przybysz Agnieszka 332
Rabinow Paul 332
Rabinowicz Michał Grigoriewicz 91
Radzikowski Walery E. 205
Radziszewska Janina 9, 25, 27-28, 405-412, 416, 418-427, 429-434, 436
Ramet Sabrina P. 288
Ranus Olga 26
Rappaport Roy A. 151
Ratzel Friedrich 85, 93
Rauszer Michał 331
Rawłuszko Marta 296
Reames Tony 312
Reay Maire 152, 162
Rees Carolyn 305
Reinfuss Roman 12-13, 15, 39, 202-203, 207, 211
Reinfuss-Janusz Krystyna 9
Reko Karl 156
Reymont Władysław 242
Ritter Carl 237
Robotycki Czesław 274, 373-380, 384
Rodycz Wilson C. 252
Roe Alan 303
Rogers Dallas 347

- Röhr Erich 86
Rongofuro 132
Roosevelt Franklin D. 135
Rose Nikolas 346
Rosen-Przeworska Janina 201, 211
Rosiński Franciszek Mikołaj 12, 19, 145, 150, 366-379, 382
Rosnowska Janina 231, 233
Ross Michael L. 304
Rostworowska Magdalena 55, 204
Rozsochacki Antoni 168
Rupp Stephanie 305
Russel Bertrand 243
Ruszel Krzysztof 206
Rutkowski Tadeusz 242
Rybicki Paweł 56
Röhrich Lutz 187-188
- Sadowski Jan 232
Sadza Agata 283
Sahlgren Jöran 91
Said Edward W. 285
Sailose Ratu, prorok 131
Saloni Aleksander 232
Sawada Kazuhiko 181
Sawicki Ludomir 86
Schaff Adam 113
Scheufler Vladimír 96
Schlenger Herbert 86
Schmidt Ingrid 160
Schmidt Johannes 93
Schmitz Carl A. 156
Schneider Józef 233
Schrader Siegfried 154, 159
Schreiter Robert John 148
Séguy Jean 94
Seligman Martin 333
Serrano Amanda 226
- Seweryn Tadeusz 207-208, 210
Shortt, kapitan 137
Siarkowski Władysław 232
Sieroszewski Waclaw 171, 181
Silverman Sydel 14, 30
Simonides Dorota 9, 12, 21, 185, 187-188, 357, 365-366
Skalnik Petr 28, 383-384, 393-396, 411-414
Skarga Barbara 233
Składkowski Felicjan Sławoj 169
Skrydstrup Martin 303
Skrzeta Artur 307, 310
Skrzyńska Katarzyna (Wlekyne, Wlokyne, żona Włodka Skrzyńskiego) 194
Slootmaeckers Koen 289
Sławiński Janusz 236-237
Słowacki Juliusz 169
Smith Kiki 226
Smith Paul 187
Smyk Katarzyna 20
Sokołow, pop 170
Songin-Mokrzan Marta 331, 342, 348
Spencer Herbert 233, 239
Spiridanis Georgios 97
Spławiński Tadeusz 89
Spurlock Cecily Anna 312
Srogosz Tadeusz 23
Stachowiak Janusz 78
Stagl Justin 146, 158, 161
Stanton Elizabeth A. 305
Starr Julie 331, 341
Staszczak Zofia 17, 55, 79, 87
Staszic Stanisław 232
Stattlerówna Maria 207
Stavrakakis Yannis 347
Stefanowicz Witold 182
Steiner Wendy 242
Stempel Wolf-Dieter 234

- Sterbak Jana 226
Strauss Sarah 305
Strecker Ivo 342
Strensrud Astrid B. 303
Styś Leszek S. 45
Suchodolski Bogdan 115, 119
Sydow Karl von 187
Syrnyk Jarosław 26, 393-400, 429-430
Syrokomla Władysław 232
Szczepański Jan 223
Szczygieł Ryszard 270
Sze Julie 309
Szela Jakub 241
Szermentowski Józef 242
Szewyriow Piotr 175
Szlachtycz Stefan 182
Szolnaky Lajos 96
Szpotański Adam 308-309
Szternberg Lew 178
Szuchiewicz Włodzimierz 233
Szwarnowski Artur 309, 320
Szwed Tadeusz 53, 70
Szwengrub, uczeń 170
Szymor Piotr 285
- Środa Magdalena 219
Świątek Stefania 9
Świdorski Jan 202
Świeży Bogusław 9
Świeży Janusz 202
Świeży Krystyna 9
Świątek Jan 207, 232
- Tamatoa IV, król wyspy Raiatea 143
Tahupotiki Wiremu Ratana, prorok 142
Taine Hippolyte 233, 237, 239
Tangad Oyungerel 30
Tapoa II, król wyspy Bora Bora 143-144
- Tegnerowicz Joanna 14
Te-Kooti, wojownik 139-140
Teosim Jan 137
Tetmajer Włodzimierz 208
Te Ua Haumēne, prorok 137-140
Thiel Josef Franz 147-149
Thurston John Bates 131
Tischner Józef 347
Titokowaru, wojownik 139-140
Todorova Maria 285
Tomasz, mężczyzna z Wigancic 315
Touquet Helen 289
Trémorin Yves 226
Trojan Mieczysław 22, 370-372, 418-422
Tsek, prorok 133-134
Tsing Anna L. 302, 304
Tsitov Viktor Stefanowicz 25
Turbański Stanisław 252
Turnau Irena 48, 201, 206, 210-212
Turski Ryszard 82
Tyler Stephen 334-335, 342
Tymiński Stanisław 222
Tyrowicz Ludwik 201
- Udziela Seweryn 207-208, 232-234
Uljanow Aleksander 173-175, 181
Usler Baltazar 195
Usler Kaspar 195
- Vallois Henri Victor 101
Vargas Getúlio 257, 262, 265
Veltman Onno 95
Verdery Katherine 286
Vermeersch Peter 289
Vicedom Georg Friedrich 156, 159
Völkner, misjonarz 140
Vuoreli Toivo 97

- Wachowicz Ruy Christovam 255
Wacquant Loïc 346
Wagilewicz Jan D. 238
Waliński Michał 187
Wanvik Tarje I. 306, 309
Waplak Ewa 294
Warchałowski Stanisław 252
Wasilewski Jerzy 241
Weinsheimer Joel 241
Weiss Richard 86, 91, 94, 101
Wellman Barry 317
Wesemann Heiner 151, 158
Wesołowska Henryka 17, 22, 362-365
Westermann Ted 153-155
Węglarz Stanisław 233
Whelan Yvonne 305
Wiatr Jerzy J. 122
Widdowson John D.A. 188
Wiech Stanisław 174
Wiedina Waleria 231
Wiegelmann Günter 95
Wielek Jan 203
Williams Francis E. 129-130
Williams William 141
Winther Tanja 303
Wiszewski Przemysław 26
Wiśniewski Stefan 270
Witecki Edmund 68, 72
Witkiewicz Stanisław 238
Wlekyne (Wlokyne) zob. Skrzyńska Katarzyna (żona Włodka Skrzyńskiego)
Włodarczyk Rafał 26
Wojciechowska Anna 201
Wolfe Thomas C. 296
Wolff Larry 284-286
Woliński Tomasz 168
Wolny Jerzy 190
Worms Ernest A. 153
Woś-Saporski Edmund 253
Wouters Arthur 137
Wójcik Adam 272
Wójcik Władysław 252
Wrześniński Wojciech 13-14
Wyrwas-Wiśniewska Monika 285
Wysoczański Włodzimierz 372

Yi-fu Tuan 305

Zagórski Zdzisław 279
Zakrzewski, nauczyciel matematyki 172
Zaremba Józef 49
Zawiliński Roman 232
Zborowski Juliusz 207
Zeidler-Janiszewska Anna 224
Zeigarnik Bluma 345
Zender Matthias 86, 94
Zienkowicz Leon 201, 205
„Ziuk” zob. Piłsudski Józef
Zukin Sharon 306
Zwierewicz Marlene 252

Żeromski Stefan 178
Żmigrodzka Maria 237-239, 241
Żółkiewski Stefan 125
Życieńska Ewa 156
Żygulski Zdzisław 201
Żywirska Maria 121

Tom wpisuje się w nurt autohistorycznej refleksji nad rozwojem dyscypliny, a zarazem podejmuje ambitne zadanie powiązania perspektywy instytucjonalnej z teoretyczno-metodologiczną oraz problemową. Redaktorzy zdecydowanie zrywają z prostym, kronikarskim opowiadaniem dziejów instytucji, proponując zamiast tego perspektywę problemową i autorefleksyjną. W jej ramach historia wrocławskiej etnologii i antropologii kulturowej ukazana zostaje jako żywy, nieustannie przekształcający się proces odpowiadania na zmienne uwarunkowania polityczne, społeczne i epistemologiczne. Tak zaprojektowana rama interpretacyjna sprawia, że tom przestaje być jedynie jubileuszowym podsumowaniem, a staje się mocnym, wyrazistym głosem w debacie nad przeobrażeniami dyscypliny w Polsce po 1945 roku. Dobór przedrukowywanych tekstów oddaje głos kolejnym pokoleniom badaczy i badaczek, dzięki czemu publikacja zyskuje wyjątkową wartość dokumentacyjną i zmienia się zarazem w wartościowe narzędzie dydaktyczne. Istotną zaletą jest ukazanie teoretyczno-metodologicznego pluralizmu wrocławskiego ośrodka bez ahistorycznego idealizowania jego dorobku oraz nieograniczanie się do wąsko pojmowanej historii instytucji. W licznych rozdziałach wrocławski przypadek został ukazany jako modelowe studium przemian polskiej etnologii i antropologii kulturowej, dzięki czemu książka może zainteresować nie tylko badaczy związanych z Uniwersytetem Wrocławskim.

z recenzji dr. hab. Marcina Brockiego



WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA



<https://akademicka.pl>