

Prace Kulturoznawcze 27  
2023, nr 4

Acta Universitatis Wratislaviensis No 4208

Prace Kulturoznawcze 27  
2023, nr 4

# Chłopskie genealogie

Pod redakcją  
Jana Wasiewicza

Rada Redakcyjna

Dipesh Chakrabarty (University of Chicago, U.S.A.)

Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)

Alan Liu (University of California, Santa Barbara, U.S.A.)

Sławomir Magala (Uniwersytet Warszawski, Polska)

Richard Shusterman (Florida Atlantic University, U.S.A.)

Harald Wydra (University of Cambridge, UK)

Joanna Żylińska (Goldsmiths University of London, UK)

Kolegium Redakcyjne

Jacek Małczyński (sekretarz redakcji), Magdalena Matyszek-Imielińska,

Renata Tańczuk (redaktor naczelna)

© Autorzy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o.  
Wrocław 2024

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0).  
Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego  
i Wydawnictwa „Szermierz” sp. z o.o. Treść licencji jest dostępna pod adresem  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>.

ISSN 0239-6661 (AUWr)

ISSN 0860-6668 (PK)

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: [wydawnictwo@uwr.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwr.edu.pl)

Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o.

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: [sekretariat@wuwr.com.pl](mailto:sekretariat@wuwr.com.pl)

## Spis treści

Wprowadzenie (Jan Wasiewicz) . . . . .	9
----------------------------------------	---

### Artykuły

Kamil Dwornik, Nowe święto 3 maja. Ustanowienie obchodów rocznicy zniesienia pańszczyzny przez Rusinów galicyjskich . . . . .	15
Paweł Wiktor Ryś, Czaszki pospólstwa, czaszki „wyższych” klas. O „wielkiej trójcy” dziewiętnastowiecznych francuskich teoretyków rasizmu klasowego i trzech polskich antropologach . . . . .	31
Adrianna Kus, Relacja wieś–miasto w górnośląskich miasteczkach przemysłowych — na przykładzie Radzionkowa . . . . .	53
Katarzyna Łatała, Kamil M. Wielecki, Dwie nowoczesności Nowej Huty . . . . .	69
Małgorzata Myślińska, Fotografia chłopska w zakładach fotograficznych w okresie transformacji. Na podstawie książki <i>Dworki i palace</i> oraz czasopisma branżowego „Twoje Studio” . . . . .	87

### Szkice krytyczne

Monika Bobako, Ludowa historia Polski, czyli jak nie pisać o rasie . . . . .	109
Kacper Pobłocki, Odpowiedź Monice Bobako . . . . .	123

### Na warsztacie

Justyna Łukaszevska-Haberkowa, Krakowska koronka klockowa. Opis niektórych działań służących reinterpretacji wiejskiej tożsamości koronczarek . . . . .	129
Agata Dymała, Monidło na tle przemian kultury ludowej . . . . .	141

### Przekłady

Erica Lehrer, Materialny krewny: wspólnoty uwikłania w postkolonialnych, postholokaustowych polskich zbiorach etnograficznych . . . . .	159
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----



# Contents

Foreword (Jan Wasiewicz) . . . . .	9
------------------------------------	---

## Articles

Kamil Dwornik, A new 3 May Holiday: The establishment of the anniversary of the abolition of serfdom by the Galician Ruthenians . . . . .	15
Paweł Wiktor Ryś, The skulls of the commoners and the skulls of the “upper” classes: The “great trinity” of 19th-century French class racism theorists and three Polish anthropologists . . . . .	31
Adrianna Kus, The rural–urban relationship in Upper Silesian post-industrial towns — the example of Radzionków . . . . .	53
Katarzyna Łatała, Kamil M. Wielecki, Two modernities of Nowa Huta . . . . .	69
Małgorzata Myślińska, Peasant photography in photo parlours during the transformation period: Based on the book <i>Dworki i palace</i> and the trade magazine <i>Twoje Studio</i> . . . . .	87

## Critical sketches

Monika Bobako, A people’s history of Poland or how not to write about race . . . . .	109
Kacper Pobłocki, A reply to Monika Bobako . . . . .	123

## In the making

Justyna Łukaszewska-Haberkowa, Kraków’s bobbin lace: On some activities aimed at reinterpreting the rural identity of lace makers . . . . .	129
Agata Dymała, <i>Monidło</i> in the context of changes in folk culture . . . . .	141

## Translations

Erica Lehrer, Material kin: “Communities of implication” in postcolonial, post-holocaust Polish ethnographic collections . . . . .	159
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----





# Wprowadzenie

Chłopi stanowili w dziejach Polski aż do okresu powojennego grupę najliczniejszą, z której wywodzi się większość teraźniejszego społeczeństwa polskiego. Byli jednakże warstwą kulturowo, społecznie i ekonomicznie podporządkowaną i marginalizowaną, co najwyżej w niektórych okresach historycznych instrumentalnie hołubioną. Prezentowany numer „Prac Kulturoznawczych”, pokłósie wystąpienie w panelu „Chłopskie genealogie, wiejskie imaginaria: kontynuacje, transfiguracje i rewizje chłopsko-wiejskiego dziedzictwa” na IV Zjeździe Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego „Przyszłości kultury. Genealogie, imaginaria, działania” we Wrocławiu we wrześniu 2022 roku, to między innymi poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: w jakim stopniu chłopska (wypierana? afirmowana?) genealogia przeważającej większości członków społeczeństwa polskiego miała i ma wpływ na kształt oraz specyfikę polskiej kultury, na konstruowanie (współczesnych) tożsamości na poziomie zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym?

Pytanie to zostało postawione w kontekście rozpoznania, że stosunek do wsi, zamieszkujących ją i z niej wywodzących się ludzi, a także stosunek wsi do samej siebie, był i nadal jest naznaczony ambiwalentnymi (auto)stereotypami, przybierając w swoich skrajnych wersjach to postać chłopomańską (arkadyjski mit „wsi spokojnej, wsi wesołej”, wsi bajecznie kolorowej, wzmacniany mitem chłopskiej siły zarówno fizycznej, jak i moralnej), to formę chłopofobiczną (mit chłama w jego różnorodnych przebraniach i odsłonach)<sup>1</sup>. Od dziesięciu z górą lat mamy jednakże do czynienia w polskiej kulturze (sztuki wizualne, teatr, literatura, film dokumentalny), debacie publicznej i humanistyce z tak zwanym zwrotem plebejskim czy też, jak przyjęło się mówić, ludowym<sup>2</sup> — pojawieniem się różnorodnych rewi-

<sup>1</sup> Więcej na ten temat piszę w książce *Pamięć — chłopi — bunt. Transdyscyplinarne badania nad chłopskim dziedzictwem. Historia pamięci pierwszego powstania ludowego na ziemiach polskich*, Warszawa 2021, s. 139–168 oraz artykule *Metachłopska wspólnota postpamięci. Poza chłopotomanię i chłopofobię*, [w:] *Historia. Pamięć. Świadomość*, red. A. Klarman, Wrocław-Warszawa 2021, s. 158–187.

<sup>2</sup> Określenie „zwrot plebejski” zaproponował Paweł Wiktor Ryś w artykule omawiającym pierwszą fazę medialnej i naukowej debaty o chłopskości (do roku 2015). Zob. P.W. Ryś, „Zwrot plebejski” we współczesnej polskiej humanistyce i debacie publicznej, [w:] *Historia. Interpretacja. Reprezentacja*, t. 3, red. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Gdańsk 2015, s. 307–317. Obecnie jednak częściej mówi się o „zwrocie ludowym”. Syntetyczne spojrzenie na jego specyfikę daje między innymi zorganizowana przez portal Ohistorie.eu w ramach cyklu otwartych debat i seminariów humanistycznych dyskusja Ewy Solskiej (IH UMCS) oraz Katarzyny Czczot (IBL PAN), zatytułowana *Zwrot ludowy w humanistyce. Tropy, konteksty, doświadczenia*, 12.03.2021, <http://>

zjonistycznych dyskursów dotyczących chłopskiej przeszłości, dziedzictwa i kultury. Czas pokaże, czy ów zwrot, którego głównymi aktor(k)ami są tak zwane metachłop(k)i<sup>3</sup>, niesie w sobie pozytywne zmiany w zakresie rekonfiguracji tej części polskiego imaginarij, która dotyczy wsi, chłopstwa i ich spuścizny, czy też jest odradzaniem się w nowej formie i warunkach społecznych i kulturowych starych fantazmatów, mitów i stereotypów.

W ten zwrot, mniej lub bardziej bezpośrednio, wpisują się także autorki i autorzy prezentowanych w niniejszym numerze artykułów. Dwa pierwsze z nich, pióra Kamila Dwornika i Pawła Wiktora Rysia, choć mają charakter historyczny, pośrednio dotyczą spraw jak najbardziej aktualnych, takich jak relacje polsko-ukraińskie, w całym ich uwikłaniu etniczno-klasowo-religijnym, czy urasawianie relacji klasowych.

Dwornik przybliżył nam mało znane kulisy ustanowienia tak zwanego święta 3 maja, czyli zainicjowania w 1849 roku przez Rusinów galicyjskich obchodów rocznicy zniesienia pańszczyzny, co miało istotne znaczenie dla kształtowania się narodowej świadomości Ukraińców.

Ryś, w tekście, który można umieścić w paradygmacie współczesnej krytycznej teorii rasy, podjął się próby skonfrontowania rasizmu klasowego obecnego w dziełach trzech dziewiętnastowiecznych francuskich myślicieli: Arthura de Gobineau, Gustave'a Le Bona i Georgesa Vachera de Lapouge'a z wybranymi pracami trzech polskich lekarzy-antropologów z przełomu XIX i XX wieku: Władysława Olechnowicza, Juliana Talko-Hryncewicza i Leona Rutkowskiego. Ta konfrontacja miała przede wszystkim na celu postawienie problemu urasowania stratyfikacji klasowej w rodzimej antropologii przełomu wieków.

---

ohistorie.eu/2021/03/13/zwrot-ludowy-w-humanistyce-tropy-konteksty-doswiadczenia/ (dostęp: 15.10.2023). Zob. także wnikliwy artykuł M. Gospodarczyk i Ł. Kożuchowskiego, *Nowa ludowa historia: charakterystyka i społeczno-polityczne korzenie współczesnych narracji o historii chłopów polskich*, „Studia Socjologiczne” 2, 2021, s. 177–198, oraz Ł. Najdera, *Zamęt: zwrot ludowy*, „Dwutygodnik.com”, 23.03.2021, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/9447-zamet-zwrot-ludowy.html> (dostęp: 15.10.2023). Krytyczne jego ujęcie, miarodajne dla środowisk narodowo-konserwatywnych, zostało z kolei między innymi przedstawione w redakcyjnej debacie czasopisma „Arcana”. Wy-mowne jest już samo określenie działu, w którym zamieszczono tę debatę: „Zatruta humanistyka”. Zob. *Ludowa historia Polski — o pochwalie rabacji w lewicowej publicystyce historycznej rozmawiają: Bogdan Gancarz, Henryk Głębocki, Andrzej Nowak, Maciej Urbankowski, Andrzej Waśko*, „Arcana” 4 (160), 2021, s. 27–52.

<sup>3</sup> Termin ten ukuł Wojciech J. Burszta, który posłużył się nim nieco przygodnie w jednym z wywiadów prasowych. Burszta nie zdefiniował tego określenia, lecz z jego wypowiedzi możemy wywnioskować, że metachłopami mieliby być wszyscy ci, którzy choć nie należą już do warstwy chłopskiej, to mają chłopskie korzenie i, co najważniejsze, są ich świadomi oraz przyznają się do nich. Zob. *I ty zostaniesz metachłopem — rozmowa o etnosnobizmie z prof. Bursztą*. Rozmawiał Jędrzej Słodkowski, „Gazeta Wyborcza”, 22.02.2014, [http://wyborcza.pl/1,76842,15505779,I\\_ty\\_zostaniesz\\_metachlopem\\_rozmowa\\_o\\_etnosnobizmie.html](http://wyborcza.pl/1,76842,15505779,I_ty_zostaniesz_metachlopem_rozmowa_o_etnosnobizmie.html) (dostęp: 15.10.2023). Konceptualnego opracowania tej kategorii podjąłem się w mojej książce *Pamięć — chłopi — bunt...*, s. 178–179.

Kolejne dwa teksty Adrianny Kus oraz Katarzyny Łatały i Kamila M. Wieleckiego podejmują wątek chłopsko-wiejskich korzeni dwóch różnych co do wielkości i charakteru miast, w pierwszym przypadku przemysłowego górnośląskiego miasteczka Radzionków, w drugim — krakowskiej Nowej Huty.

Kus w interesujący sposób pokazuje, jak nakładające się na siebie struktury wsi i miasta, uwidaczniające się w znakach obecnych w krajobrazie kulturowym, ukształtowaniu przestrzennym miasteczka i praktykach mieszkańców, unieważniają opozycję wieś–miasto.

Z kolei Łatała i Wielecki, wskazując na wiejskie w sensie przestrzennym i chłopskie w sensie ludnościowym korzenie Nowej Huty, próbują pokazać, że w tej leżącej w „sercu polskości” krakowskiej dzielnicy, stanowiącej materialny znak ciągłości i zerwań polskiej historii, splatają się i ścierają ze sobą dwie nowoczesności — socjalistyczna i postsocjalistyczna.

W ostatnim artykule pierwszej części numeru Małgorzata Myślińska śledzi, jak chłopsko-wiejskie imaginaria, społeczne wyobrażenia o sobie, znajdują swój wyraz w obszarze fotografii. Myślińska, nie stroniąca od pogłębionej refleksji artystka wizualna, wnikliwie pokazuje przez analizę teł i rekwizytów wykorzystywanych w sesjach scenkowych w odwiedzonych przez siebie w ramach projektu artystycznego zakładach fotograficznych, jak to co nazywa ona fotografią chłopską, której najważniejszą cechą było wszak upamiętnienie, służyło także równie silnemu zapominaniu chłopskiej genealogii i konstruowaniu fantazmatycznej tożsamości opartej na szlacheckim imaginariu.

W dziale „Szkice krytyczne” zamieszczamy krążący, podobnie jak wyżej wzmiankowany artykuł Rysia, w orbicie krytycznej teorii rasy jak również współczesnych „studiów nad białością” tekst Moniki Bobako, polemizujący z tezami Kacpra Pobłockiego zawartymi w jego artykule *Jak Polacy stali się biali*. Autorka, krytycznie analizując podjętą przez Pobłockiego próbę nałożenia kategorii „czarni” i „biali” na relacje między chłopami pańszczyźnianymi a szlachtą, stara się wydobyc, nieuwzględnione przez autora, problematyczne implikacje takiego zabiegu. Zamieszczamy także odpowiedź, jakiej autor *Chamstwa* udzielił autorce artykułu.

Dział „Na warsztacie” zawiera — dobrze wpisujące się w tematyzowane w niniejszym numerze wątki chłopskich genealogii i wiejskich imaginariów — dwa teksty: Justyny Łukaszewskiej-Haberkowej oraz Agaty Dymały ukazujące dwa zjawiska, odpowiednio: krakowską koronkę klockową oraz fenomen monideł.

Łukaszewska-Haberkowa omawia specyficzny powrót do wiejsko-chłopskiej tożsamości, śledząc jak mające wiejskie korzenie mieszkanki Krakowa kultywują wykonywanie krakowskiej koronki klockowej wpisanej w 2016 roku na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Dymała ukazuje zjawisko monideł na tle istotnych przemian społecznych i kulturalnych przełomu XIX i XX wieku, spowodowanych uwłaszczeniem chłopów, industrializacją, migracją ludności wiejskiej do miast, a po II wojnie światowej — możliwością awansu społecznego.

Tom zamyka w dziale „Przekłady” artykuł Eriki Lehrer na temat wspólnot uwikłania w postkolonialnych, postholokaustowych polskich zbiorach etnograficznych. Wybrzmiewają w nim między innymi ciągle jeszcze czekające na pogłębioną analizę wątki żydowsko-polsko-chłopskiego „trudnego dziedzictwa”.

*Jan Wasiewicz*

Artykuły



Kamil Dwornik

ORCID: 0000-0001-5231-3744

Uniwersytet Warszawski

## Nowe święto 3 maja. Ustanowienie obchodów rocznicy zniesienia pańszczyzny przez Rusinów galicyjskich\*

Abstrakt: 15 maja 1848 roku w trakcie Wiosny Ludów zniesiono obowiązek wykonywania pańszczyzny przez chłopów w Galicji. „Podarunek cesarski” wywołał głębokie zmiany społeczne i gospodarcze na wsi. Z uwagi na strukturę społeczną Rusinów galicyjskich, której podstawę stanowiło chłopstwo, wydarzenie to zaczęło nabierać charakteru wyzwolenia narodowego spod władzy polskich feudałów. Jego pierwsza rocznica została wykorzystana przez ruskie duchowieństwo grekokatolickie do zainicjowania publicznych praktyk upamiętnienia. Zgodnie z używanym przez Cerkiew kalendarzem juliańskim rocznica wypadła w dniu 3 maja, stąd nowa uroczystość zyskała miano „święta 3 maja”. W 1849 roku zorganizowano pierwsze obchody, w trakcie których Naczelna Rada Ruska wyraziła wdzięczność domowi panującemu, a jednocześnie przeprowadziła akcję, mającą na celu narodowe uświadomienie i integrację zgromadzonych mas.

Słowa-klucze: Galicja, Ukraina, pańszczyzna, tradycja wynaleziona, obrzędy komemoratywne

Uwalnianie chłopów z powinności feudalnych względem szlachty było w Galicji procesem stopniowym i rozłożonym w czasie. Zapoczątkowały je reformy agrarne cesarza Józefa II wprowadzane w krajach Monarchii Habsburskiej w la-

---

\* W niniejszej pracy etnonim „Rusin” odnosi się do posługującej się językiem „ruskim” wschodniosłowiańskiej grupy etnicznej w przeważającej liczbie wyznania grekokatolickiego lub prawosławnego, która stanowiła liczebną większość w Galicji Wschodniej. Na przełomie XIX i XX wieku nazwa ta zaczęła być stopniowo wypierana przez etnonim „Ukrainiec”, który podkreślał jedność Rusinów galicyjskich i Ukraińców żyjących na Ukrainie Naddnieprzańskiej w Cesarstwie Rosyjskim.

tach osiemdziesiątych XVIII wieku. W 1781 roku oparto wymiar pańszczyzny na zapisach w inwentarzach dominialnych, a w przypadku ich braku patent cesarski wprowadzał maksymalną pańszczyznę w wymiarze trzech dni na tydzień. W przypadku naruszenia swoich praw chłopci mogli zgłaszać skargi do urzędników imperialnych. Zniesienie niewoli poddańczej w 1782 roku uwolniło chłopów w Galicji od obowiązku uzyskiwania zgody dworu w sprawach osobistych jak zawarcie małżeństwa czy przyuczenie dzieci do zawodów rzemieślniczych. To drugie było szczególnie istotne, ponieważ uniezależniało życie potomków od uprawy ziemi, a bezrolni chłopci uzyskali ograniczone prawo do opuszczenia wsi<sup>1</sup>. Próbowo zamiany przymusowej pracy pańszczyźnianej na czynsz przeciwstawiła się szlachta monarchii. Reformy agrarne Józefa II odpowiadały patriarchalnym wyobrażeniom przednowoczesnego stanu chłopskiego na temat obowiązku sprawowania opieki nad poddanyymi. Widziano w nim analogię do powinności ojca rodziny wobec swoich dzieci<sup>2</sup>. Mimo że rocznice zniesienia poddaństwa nie były celebrowane, zmniejszenie ucisku feudalnego sprzyjało szerzeniu się wśród mas chłopskich naiwnego monarchizmu. U jego podstaw leżał mit dobrego cesarza podejmującego korzystne dla chłopstwa decyzje, których wprowadzenie w życie jest utrudniane przez skorumpowanych urzędników i żądną wyzysku szlachtę<sup>3</sup>. Konieczność utrzymania tego mechanizmu legitymizującego władzę Habsburgów w oczach chłopskich poddanych miała szczególnie wpływ na przebieg znoszenia pańszczyzny w Galicji w czasie rewolucji Wiosny Ludów w 1848 roku.

Mimo licznych dyskusji w latach czterdziestych XIX wieku szlachta galicyjska nie spieszyła się, aby uwolnić chłopów z powinności pańszczyźnianych za wcześniej, a przynajmniej przed ogłoszeniem przez cesarza gwarancji związanych z odszkodowaniem (indemnizacją) utraconego prawa do korzystania z bezpłatnej pracy<sup>4</sup>. Z drugiej strony demokraci i emisariusze środowisk emigracyjnych, chcąc pozyskać przychylność chłopów do walki o niepodległość Polski, nawoływali do zdecydowanych i szybkich działań. Po wybuchu rewolucji w marcu 1848 w Wiedniu władze Galicji obawiały się, że samowolne i nieskoordynowane darowanie pańszczyzny przez dwory doprowadzi do wystąpień chłopskich podobnych jak podczas rabacji galicyjskiej w 1846 roku. Z tego powodu gubernator Franz Stadion wydał okólniki uprzedzające działania bardziej progresywnych przedstawicieli szlachty<sup>5</sup>. Komitet Narodowy Krakowski uchwalił odezwę do właścicieli ziemskich

<sup>1</sup> K. Groniowski, *Uwłaszczenie chłopów w Polsce. Geneza — realizacja — skutki*, Warszawa 1976, s. 74.

<sup>2</sup> C. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 197.

<sup>3</sup> J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa-Kraków 1975, s. 85.

<sup>4</sup> J. Kozik, *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków-Warszawa 1975, s. 23.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 24.



z żądaniem uwolnienia chłopów w Niedzielę Wielkanocną 23 kwietnia. Warto zaznaczyć, że w 1848 roku Wielkanoc wypadła w tym samym dniu zarówno w kalendarzu gregoriańskim, jak i juliańskim, co pozwalało na powiązanie uroczystości religijnej wszystkich chrześcijan Galicji ze świeckim wydarzeniem<sup>6</sup>. Wolta niebędących posiadaczami ziemskimi mieszczan została jednak uznana przez szlachtę galicyjską za mieszanie się w nieswoje sprawy<sup>7</sup>. Mimo to deputacja wielkich właścicieli ziemskich zdecydowała, że zniesienie pańszczyzny odbędzie się za odszkodowaniem w dniu 3 maja, a zatem w rocznicę uchwalenia Konstytucji z 1791 roku, która miała uratować upadającą Rzeczpospolitą. Przeciwdziałając związaniu się zgubnego dla panowania austriackiego sojuszu szlachty i chłopstwa, gubernator Stadion samowolnie ogłosił 22 kwietnia zniesienie pańszczyzny od dnia 15 maja. Cesarz Ferdynand I zatwierdził tę decyzję podpisaniem antydatowanego na 17 kwietnia patentu, przygotowanego przez ministra spraw wewnętrznych Franza Pillersdorfa. W ten sposób administracja imperialna miała nadzieję, na skierowanie wdzięczności chłopstwa w stronę domu panującego<sup>8</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że interwencja Stadiona przyniosła skutki nie tylko w kwestiach klasowych, ale wpłynęła na relacje narodowościowe w prowincji. Struktura społeczna Polaków i Rusinów w Galicji była różna. Około 90% Rusinów galicyjskich rekrutowało się z niepiśmiennego stanu chłopskiego, będącego przeważnie wiernymi Cerkwi greckokatolickiej. Jediną warstwą wykształconą, która aspirowała do miana ruskiej elity, było duchowieństwo. Polacy posiadali przedstawicieli w każdej warstwie społecznej, niemniej dominowali w warstwie szlacheckiej, z której wywodzili się liderzy polskiego ruchu narodowego. Z tego powodu dotychczasowa eksploatacja chłopów przez szlachtę w przypadku Rusinów bardzo łatwo mogła być tłumaczona w kategoriach zniewolenia narodowego<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. F. Piller, *Kalendarz Lwowski Historyczny i Gospodarski na Rok 1848*, Lwów 1848, s. [22]. Warto zauważyć, że kultura tradycyjna wymaga powiązania abstrakcyjnej daty z jakimś działaniem. Ogłoszenie chłopom zmiany prawa od dnia, w którym obchodzona jest uroczystość religijna, było całkowicie naturalne. Jak podkreśla Anthony Giddens w społeczeństwie tradycyjnym „nie można było określić pory dnia bez odniesień do innych wyznaczników o charakterze społeczno-przestrzennym: »kiedy« niemal zawsze łączyło się z »gdzie«, albo określane było dzięki regularnie powtarzającym się zjawiskom przyrody” — A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 12.

<sup>7</sup> W. Wic, *Rok 1848 w Krakowie*, [w:] *Rok 1848. Wiosna Ludów w Galicji. Zbiór studiów*, red. W. Wic, Kraków 1999, s. 39.

<sup>8</sup> Stan zdrowia i ekscentryczny sposób bycia cesarza Ferdynanda I Dobrotliwego utrudniały sprawowanie przez niego rządów osobistych, dlatego mimo formalnego istnienia monarchii absolutnej, administracja imperialna podejmowała często decyzje w interesie zachowania stabilności politycznej. Do czasu wybuchu rewolucji władza w Monarchii Habsburskiej była *de facto* sprawowana przez Konferencję Państwową (*Staatskonferenz*), składającą się z Klemensa Metternicha, Františka Kolovrata-Libštejnskiego, cesarskiego stryja Ludwika oraz brata cesarza arcyksięcia Franciszka Karola. Zob. *ibidem*, s. 40; S. Grodziski, *Habsburgowie. Dzieje dynastii*, Kraków 2014, s. 216.

<sup>9</sup> B. Wójtowicz-Huber, „Ojcowie narodu”. *Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008, s. 47.

Zostało to wykorzystane przez duchowieństwo greckokatolickie, które w trakcie Wiosny Ludów w odpowiedzi na tworzenie się polskich organizacji i czasopism sformowało Naczelną Radę Ruską (*Головна руська рада*) i jej organ prasowy „Zorię Hałycką” (*«Зоря Галицька»*).

Protokoły posiedzeń Naczelnej Rady Ruskiej wskazują, że pomysłodawcą zorganizowania obchodów pierwszej rocznicy zniesienia pańszczyzny był Łew Treszczakiwski<sup>10</sup>. 22 grudnia 1848 roku przedstawił on propozycję zorganizowania uroczystości, na którą należy „trzeciego maja za kalendarzem naszym ruskim [...] wezwać i przygotować naród do narodowej<sup>11</sup> powszechnej w całym kraju uroczystości”<sup>12</sup>. Kalendarz juliański był wykorzystywany przez Rusinów galicyjskich również poza sferą kultu, dlatego wskazywany przez kalendarz gregoriański 15 maja był dla nich dniem 3 maja. Zbieżność daty o silnym ładunku symbolicznym dla wszystkich pamiętających czasy Rzeczypospolitej miała zadziałać teraz na korzyść ruskiego ruchu narodowego. Obrządek religijny stanowił podstawę identyfikacji narodowej w Galicji, dlatego w zamyśle Treszczakiwskiego na obchody nowego święta 3 maja, powinni zostać zaproszeni tylko chłopci greckokatolicy.

Naczelna Rada Ruska powołała Treszczakiwskiego do komisji, której powierzono opracowanie programu „święta 3/15 maja”. Plan wydarzenia przedstawiono i zatwierdzono w części tajnej posiedzenia Rady w dniu 23 marca 1849 roku<sup>13</sup>. Tekst zaproszenia na uroczystość został wydrukowany i rozesłany do okręgowych rad ruskich i gromad wiejskich. W dokumencie przewodniczący Naczelnej Rady Ruskiej Mychajło Kuzemski<sup>14</sup> i sekretarz Mychajło Małynow-

<sup>10</sup> Łew Treszczakiwski (Leon Treszczakowski, 1810–1874) — duchowny greckokatolicki, absolwent lwowskiego seminarium duchownego, członek Naczelnej Rady Ruskiej, uczestnik zjazdu uczonych ruskich w 1848 roku, poseł do Sejmu Krajowego Galicji I kadencji. I. Чорновол, *Українська фракція Галицького крайового сейму. 1861–1901*, Львів 2002, s. 260.

<sup>11</sup> W analizowanych przeze mnie ukraińskich tekstach źródłowych z połowy XIX wieku powszechnie wykorzystywane słowo *народний* (narodnyj) zależnie od kontekstu oznaczało zarówno „narodowy” jak i „ludowy”. W ówczesnym słowniku niemiecko-ruskim *National* zostało przetłumaczone zarówno jako *народний* (narodnyj), jak i *народовий* (narodowyj). We współczesnym języku ukraińskim różnica między tymi słowami jest wyraźnie zaznaczona. Por. *Słownik polsko-cerkiewnosłowiańsko-ukraiński Teodora Witwickiego z połowy XIX wieku*, oprac. J. Dziedzeliwski, red. J. Rieger, Warszawa 1997, s. 149; E. Partyckij, *Deutsch-ruthenisches Handwörterbuch*, t. 2, Lemberg 1867, s. 64.

<sup>12</sup> Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady z języka ukraińskiego — K.D. „третього мая по календарю нашому рускому [...] возвати и приспособити народъ до народной всюда по краю оурочистости” — *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції*, red. O. Турій, У. Кришталович, І. Сварник, Львів 2002, s. 96.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>14</sup> Mychajło Kuzemski (1809–1879) — duchowny greckokatolicki, absolwent lwowskiego seminarium duchownego, przewodniczący Naczelnej Rady Ruskiej. W erze konstytucyjnej pełnił mandat posła do Sejmu Krajowego Galicji oraz Rady Państwa w Wiedniu. W latach 1868–1871 sprawował urząd biskupa w greckokatolickiej eparchii chełmskiej w Cesarstwie Rosyjskim. I. Чорновол, *Українська фракція Галицького крайового сейму. 1861–1901...*, s. 247.

ski<sup>15</sup> informowali o ustanowieniu nowego święta: „aby dzień trzeciego maja [...] był zawsze dniem uroczystości narodowej, który to wypadałoby [...] w całej ruskiej krainie galicyjskiej rok rocznie obchodzić”<sup>16</sup>. Członkowie Rady podkreślili, że w dniu 3/15 maja zorganizowane zostaną centralne obchody we Lwowie, a w następną niedzielę obchody lokalne w miastach i wioskach Galicji. W kolejnych latach wszyscy Rusini powinni zorganizować uroczystości tego samego dnia w całej prowincji.

Warto podkreślić, że ówczesny kalendarz obrzędowy Rusinów galicyjskich był związany przede wszystkim z dwoma typami uroczystości. Pierwsze miały charakter osobisty i rodzinny (urodziny, chrzciny, wesela, pogrzeby), natomiast drugie były przeżywane w szerszej wspólnotce wiejskiej<sup>17</sup>. Wyznaczał je porządek uroczystości religijnych Cerkwi greckokatolickiej (na przykład Wielkanoc, Boże Narodzenie), ściśle powiązany z rytmem prac polowych. Oba typy charakteryzowała cykliczność. W ciągu XIX wieku w wyniku procesów modernizacyjnych obrzędowość doroczna poszerzyła się o nowe uroczystości komemoratywne, które utrwały pamięć o przeszłych wydarzeniach, jak na przykład rocznica wstąpienia panującego na tron oraz urodziny cesarskie<sup>18</sup>.

Kuzemski i Małynowski wezwali Rusinów do wyznaczenia przedstawicieli każdej z gromad, którzy przybędą na centralne obchody. Ponadto polecono gromadom, aby „w dzień ten sporządzić znak krzyża świętego z napisem »Na pamiątkę wyzwolenia w dzień 3 maja 1848 roku« i już w tym roku podczas uroczystości na dostojnym, widocznym i przestronnym miejscu w świątecznym pochodzie postawić między czterema lipami”<sup>19</sup>. Jednocześnie zwrócono się do Rusinów o przekazanie datków w wysokości jednego krajcara za każdego członka rodziny na pokrycie kosztów organizacji wydarzenia we Lwowie. Nałożone na chłopów zobowiązanie

<sup>15</sup> Mychajło Małynowski (1812–1894) — duchowny greckokatolicki, absolwent lwowskiego seminarium duchownego oraz teologii na Uniwersytecie Wiedeńskim, historyk kościoła i publicysta. W czasie Wiosny Ludów sekretarz Naczelnej Rady Ruskiej i wikariusz Soboru Świętego Jura we Lwowie. W erze konstytucyjnej wielokrotny poseł do Sejmu Krajowego Galicji. Zob. *ibidem*, s. 250.

<sup>16</sup> „аби день третого Маа [...] був на завше днем оурочистости народной, котрій то день подобало бы [...] по всей русской Галицкой краинѣ рокъ рочне обходити” — Centralne Państwowe Archiwum Historyczne Ukrainy we Lwowie (dalej: ЦДІАУЛ), ф. 180 «Головна Руська рада, м. Львів», оп. 1, спр. 15 Відозва ради про відзначення річниці скасування панщини в Галичині з програмою святкування та з проханням збирати пожертвування на це свято; запрошення на свято, повідомлення рад про відрядження представників і надіслання зібраних грошей, 1849, ark. 1 awers i rewers.

<sup>17</sup> *Українське народознавство*, red. С. Павлюк, Знання, Київ 2006, s. 118.

<sup>18</sup> D. Unowsky, *The Pomp and Politics of Patriotism. Imperial Celebrations in Habsburg Austria, 1848–1916*, West Lafayette (Indiana) 2005, s. 24–25.

<sup>19</sup> „въ день той сочинити славнійшое знаменіє креста сватаго съ написаніємъ, Паматка освобожденіа въ день 3. Маа 1848. и такове оуже сего року при той оурочистости, на честномъ отвертомъ и пространномъ мѣсти въ торжественномъ походѣ поставити, межє чотирма липами” — ЦДІАУЛ, ф. 180 «Головна Руська рада, м. Львів», оп. 1, спр. 15 Відозва ради про відзначення..., ark. 1 rewers.

finansowe zostało umotywowane ideologicznie: „Tymi to krajczarami nie tylko policzymy ogrom, ale i uczucie narodowe Rusinów zmierzmy, i zważymy siły nasze [...] abyśmy przeciwnikom naszym jawnie pokazali, że w Galicji Rusini są i żyją”<sup>20</sup>. Kuzemski i Małynowski uzasadnili późniejsze obchody na prowincji koniecznością powrotu przedstawicieli gromad do domu<sup>21</sup>. Zapewne liczone, że ich relacja z wydarzenia w stolicy prowincji usświetni lokalne obchody i pozwoli na dalsze przeniknięcie idei narodowej.

Naczelna Rada Ruska za pomocą uroczystości upamiętniającej zniesienie pańszczyzny chciała osiągnąć dwa cele. Oficjalnie wydarzenie miało stanowić akt okazania wdzięczności panującemu domowi Habsburgów za dar wolności oraz zapewnić Wiedeń o bezgranicznej lojalności Rusinów w czasie niepokojów wywołanych przez inne narody imperium, zwłaszcza Polaków oraz Węgrów. Cel drugi został pośrednio ujawniony w zaproszeniu. Naczelna Rada Ruska liczyła na zdemontowanie swojej sprawczości jako siła polityczna Galicji, poprzez zwołanie mas ruskich do stolicy prowincji. Zgromadzenie miało też charakter mobilizujący i integracyjny, ponieważ miało uzmysłowić Rusinom z różnych zakątków Galicji, jak wiele łączy ich z pobratymcami, których nigdy nie mieliby okazji spotkać osobiście. Zatem uroczystość miała zadziałać na wyobraźnię zebranych i przekonać, że są częścią wspólnoty szerszej niż składającej się z zebranych przedstawicieli ruskich gromad<sup>22</sup>.

Poczucie więzi miało zostać spotęgowane poprzez wspólne zaakceptowanie elementów kultury narodowej, zaproponowanych przez duchowieństwo. Zgodnie z modernistyczną teorią powstawania ruchów narodowych Mirosława Hrocha po fazie naukowej, w której inteligencja kodyfikuje filary narodowego modelu kultury, następuje faza agitacji, która ma przekonać niewykształcone masy chłopskie do akceptacji skonstruowanego modelu kultury<sup>23</sup>. Planując wydarzenie, duchowni wykorzystali elementy kultury ruskiej, które były dobrze znane chłopom z innych uroczystości dorocznych, na przykład dożynek. Na posiedzeniu 20 kwietnia 1849 roku sekretarz Małynowski wniósł o wyznaczenie dostojników świeckich, którym zostaną wręczone dary od Rusinów w trakcie „święta 3/15 maja”<sup>24</sup>. Źródłem zapożyczeń była również sfera religijna znana z pielgrzymek czy odpustów. Na posiedzeniu 27 kwietnia przewodniczący Kuzemski, zawiadomił członków Rady,

<sup>20</sup> „Тыми то крейцарями нетилько счеслимо множество, але и чувство народне Русиновъ змѣримъ и зуважимъ сыли наши [...] абисмо соппротивникамъ нашимъ явне оказали, же въ Галиції Русини суть и жиють” — *ibidem*, ark. 1 rewers i 2 awers.

<sup>21</sup> *Ibidem*, ark. 2 rewers.

<sup>22</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków-Warszawa 1997, s. 19.

<sup>23</sup> M. Hroch, *Małe narody Europy: perspektywa historyczna*, przeł. G. Pańko, Wrocław 2003, s. 9.

<sup>24</sup> *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 120.

że uczestnicy uroczystości na pamiątkę darowanej wolności otrzymają poświęcone krzyżyki<sup>25</sup>.

W trakcie przygotowań do uroczystości duchowieństwo podjęło również pewne działania sprzyjające kodyfikacji i uniformizacji kultury ruskiej. W zaproszeniu Kuzemski i Małynowski zwrócili się z prośbą, aby Rusinki, które przybędą Lwowa, były ubrane w „strój ruskonarodowy”<sup>26</sup>. Co ciekawe, rady okręgowe zaczęły przysyłać prośby o przekazanie opisu albo wzoru takiego stroju. Ujawnia to pragnienie gości z prowincji do bycia zidentyfikowanymi w stolicy kraju właśnie jako Rusini. Z tego powodu Naczelna Rada Ruska utworzyła kolejną komisję, w skład której weszli: prawnik i dziennikarz Antonij Pawencki, urzędnik dyrekcji policji Jurij Bałak, profesor języka ruskiego Jakiw Hołowacki, urzędnik sądowy Teodor Łeontowycz<sup>27</sup>. Wydaje się, że komisja złożona z ruskich mieszczan, ale wychodźców ze wsi, nie była w stanie zaproponować wzoru typowego stroju ruskiego. Na posiedzeniu 27 kwietnia Bałak poinformował członków Rady, że w trakcie uroczystości zajmie się wytypowaniem kobiet, których stroje najbardziej spodobają się zgromadzonym uczestnikom uroczystości. Zadeklarował również, że uwieczni je za pomocą dagerotypu, co pozwoliłoby na stworzenie wzorów typowych strojów ruskich<sup>28</sup>. Plany te prawdopodobnie nie zostały zrealizowane z powodu wysokich kosztów przedsięwzięcia<sup>29</sup>.

Zbliżająca się rocznica była również okazją dla napisania nowych utworów literackich. We lwowskiej „Zorii Hałyckiej” ukazał się wiersz Łuki Dankewycza *Na dzień 3/15 maja 1849*<sup>30</sup>. Już po obchodach wiedeński rządowy „Haliczo-Ruskij Wistnyk” wydrukował anonimowy wiersz *Trzeci Maja*<sup>31</sup>. Z perspektywy organizacji święta ludowego zdecydowanie ważniejsze znaczenie miały jednak nowe pieśni, które mieli wykonać zgromadzeni na uroczystości Rusini. Trzy utwory Iwana Huszałowycza zostały wydane w niewielkiej broszurce *Pieśni na dzień 3/15*

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>26</sup> ЦДІАУЛ, ф. 180 «Головна Руська рада, м. Львів», оп. 1, спр. 15 Відозва ради про відзначення..., арк. 2 гевєрс.

<sup>27</sup> *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 121.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>29</sup> Dagerotypia dotarła do Lwowa już w 1839 roku za sprawą Johanna Gloislera. Miała ona raczej charakter eksperymentu pasjonatów nowinek technicznych. O uwiecznieniu strojów ruskich podczas obchodów rocznicy zniesienia pańszczyzny nie ma wzmianki w protokołach Naczelnej Rady Ruskiej ani w relacji w „Zorii Hałyckiej”, ani w literaturze przedmiotu. Zob. *Dawna fotografia lwowska 1839–1939*, red. A. Żakowicz, Lwów 2004, s. 5–14; A. Ільницька, *Фонд фотографії: загальна характеристика і принципи систематизації*, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка” 2, 2010, s. 86–106.

<sup>30</sup> Лука зъ Ракова, *На день 3/15 Мая 1849*, „Зоря Галицка” 38 (3.04/12.05.), 1849, s. 225–226. М. Васильчук, *Гуцульський аспект творчості Луки Данкевича*, „Південний архів. Філологічні науки” 2018, nr 75, s. 16.

<sup>31</sup> *Третій Май*, „Галичо-Рускій Вѣстникъ” 4 (9/21.07), 1849, s. 16.

maja<sup>32</sup>. Pierwsza z nich, *Pokój wam bracia!*, na długi czas stała się nieformalnym hymnem Rusinów galicyjskich, natomiast druga, *Gdzie jest ruska ojczyzna?*, miała istotne znaczenia podczas festynu zamykającego obchody pierwszej rocznicy zniesienia pańszczyzny.

Z uwagi na to, że do Naczelnej Rady Ruskiej zaczęły nadchodzić od rad okręgowych składki na zorganizowanie „święta 3/15 maja”, członkowie Rady wyznaczyli prorektora seminarium duchownego Iwana Ilnyckiego na skarbnika i urzędnika Hryhoriija Biłyńskiego na audytora<sup>33</sup>. Lista darczyńców była następnie sukcesywnie publikowana w „Zorii Hałyckiej” nawet przez kilka tygodni po uroczystości<sup>34</sup>. Możliwość zobaczenia swojego nazwiska w gazecie wśród sponsorów wielkiego wydarzenia zapewne była powodem do dumy i skłoniła wiele osób do przekazania datku nawet po zakończeniu obchodów<sup>35</sup>.

„Zoria Hałycka” jako organ prasowy Naczelnej Rady Ruskiej szczegółowo zrelacjonowała przebieg obchodów. Gazeta określiła je jako „uroczystość religijna i święto narodowe”<sup>36</sup>, które ucieszyły wszystkich zebranych z wyjątkiem tych będących przeciwnikami sprawy ruskiej.

„Święto 3/15 maja” rozpoczęła salwa honorowa ze strzelb i artylerii, którym towarzyszyło bicie dzwonów cerkwi greckokatolickich Lwowa. Delegaci gromad wiejskich razem z parafianami far miejskich przeszli w religijnej procesji, trzymając świece, krzyże i chorągwie udekorowane kwiatami i wstążkami w barwach niebiesko-żółtych. Trasa marszu wiodła od Cerkwi Uspienskiej (Wołoskiej) do placu przed Soborem Świętego Jura, gdzie rozbito wielki namiot i udekorowano go niebiesko-żółtymi i czarno-żółtymi chorągwiami. W środku wniesiono ołtarz, który otoczyli wierni różnych stanów i wieku. Osoby stojące najbliżej ołtarza trzymały chorągwie. Specjalne miejsca przygotowano dla świeckich dygnitarzy: gubernatora Galicji Agenora Gołuchowskiego, generała austriackiego Wilhelma Hammersteina, generałów rosyjskich Michaiła Czeodajewa i Kornilija (Grigorija?) Sassa z oficerami<sup>37</sup>. Przed rozpoczęciem liturgii mowę wygłosił Lew Treszczakiw-

<sup>32</sup> *Миръ вамъ Брата! Де єсть Руска Отчина? Щастъ намъ Боже!*, [w:] [I. Гушалевиц], *П'єсни на день 3/15 Мая 1849*, Львовъ 1849.

<sup>33</sup> *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 121; O. Юрейко, *Внутрішня організаційна структура Головної Руської Ради*, „Наукові зошити історичного факультету Львівського університету” 12, 2011, s. 213.

<sup>34</sup> Zob. „Зоря Галицка” 1849, nr 37 (27.04/9.05.), s. 223–224; nr 39 (4/16.05.), s. 235–236; nr 41 (11/23.05.), s. 248; nr 43 (18/30.05.), s. 259–260; nr 45 (25.05/6.06.), s. 271–272; nr 47 (1/13.06.), s. 284. Łącznie zebrano 127 zł reńskich i 7 krajcarów.

<sup>35</sup> Ukraiński pisarz Iwan Franko wspominał, że jego ojciec kowal Jakiw Franko z Nahujewic nie tylko ofiarował większy datek, ale i osobiście uczestniczył w wydarzeniu. Я. Грицак, *Пророк у своїй вітчизні*. Франко та його спільнота (1856–1886), Київ 2006, s. 68.

<sup>36</sup> „Релігійний обхід і народное торжество”, „Зоря Галицка” 39 (4/16.05.), 1849, s. 231.

<sup>37</sup> Michaił Iwanowicz Czeodajew (1797–1883) i Kornilij Kornilowicz Sass (1793–1857) lub Grigorij Christoforowicz Sass (1797–1883), dowodzili oddziałami armii rosyjskiej, która prze-maszerowywała wtedy przez Lwów w drodze na Węgry, aby pomóc Habsburgom w stłumieniu



ski, który podkreślił narodotwórczy charakter zniesienia pańszczyzny: „Stał się też Rusin i silny na duszy, i niezachwiany, stanął w poczcie narodów europejskich”<sup>38</sup>. Duchowny zapewnił władze o bezgranicznej lojalności Rusinów. „Niechaj że Bóg da sto lat życia naszemu najdosłójniejszemu Carowi konstytucyjnemu Józefowi Franciszkowi I, Cesarzowi Rosji Mikołajowi, który naszemu Cesarzowi pomaga i zwycięża wroga pokoju i porządku”<sup>39</sup>.

Jak zauważa Bernadetta Wójtowicz-Huber, Treszczakiwski starał się wyłożyć zgromadzonemu ludowi istotę różnicy między Rusinami galicyjskimi a Polakami. Duchowny określił terytorium etniczne „ziemią ruską” ze stolicą we Lwowie, „nowym Haliczu”. Zadeklarował samodzielność języka ruskiego, który zapisywany jest własnym narodowym pismem. W obszarze pamięci narodowej Treszczakiwski zdefiniował ruski złoty wiek jako czasy Księstwa Halicko-Wołyńskiego za panowania rodzimego władcy Daniela Romanowicza. Oznacza to, że ulokował je przed podbojem Rusi Halickiej przez króla Polski Kazimierza III Wielkiego. Jako istotny czynnik wyróżniający Rusinów Treszczakiwski wymienił obrządek greckokatolicki, podkreślił również symboliczną rolę Cerkwi jako depozytariuszki narodowej tożsamości. Do symboli narodowych Treszczkiwski zaliczył narodową chorągiew<sup>40</sup>. Warto dodać, że to on na posiedzeniu Naczelnej Rady Ruskiej w dniu 11 maja zaproponował, żeby na wieży ratuszowej wywiesić narodową flagę ruską i cesarską austriacką<sup>41</sup>.

O godzinie dziesiątej pod namiotem rozpoczęła się greckokatolicka liturgia, która była celebrowana przez 12 kryłoszan (kanoników) z obu greckokatolickich eparchii Galicji<sup>42</sup>. W zaproszeniu na obchody Kuzemski i Małynowski informowali, że rangę uroczystości uświetni również pięćdziesiąta rocznica przyjęcia święceń

---

powstania węgierskiego. Por. *Зассы*, [w:] *Военная Энциклопедія*, t. 10, red. К. Величко *et al.*, Петербургъ 1912, s. 484–486.

<sup>38</sup> „Станув Русин і на душі теж сильний і непохитний, став во почет народів Європейських” (ortografia uwspółcześniona — R. Horak). Л. Трещаківський, *Чесні обивателі! (Промова священика Лева Трещаківського, пароха Рудна і члена Головної Ради, перед Літургією в Соборі Святого Юра у Львові з нагоди першої річниці скасування панщини)*, [w:] Л. Трещаківський, *Твори: проповідь, художні твори, фольклорні записи, наука про бджільництво*, оргас. Р. Горак, Львів 2021, s. 52.

<sup>39</sup> „Най же Госьподь Бог дасть нашому найдослójнішому конституційному цареві Франтішку Іосифу I, цісарови Росії Николаю, що нашому Цісарю помагає, ворога спокою і порядку побіждає [...] Многая Літа!” — *ibidem*, s. 53, przeł. za: B. Wójtowicz-Huber, „*Ojcowie narodu*”. *Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów...*, s. 70, przyp. 148.

<sup>40</sup> B. Wójtowicz-Huber, *Duchowieństwo greckokatolickie i naród a proces modernizacji w Galicji drugiej połowy XIX wieku*, „*Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej*” 3, 2009, s. 22.

<sup>41</sup> *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 123.

<sup>42</sup> W przemówieniu do zgromadzonych Lew Treszczakiwski powiedział: „Nawet niebo jest ciche i spokojne, aby was teraz pięknie powitać”. Pogoda zatem nie uzasadniała zorganizowanie wydarzenia pod namiotem. W zaproszeniu Kuzemski i Małynowski napisali, że w przypadku złej pogody obchody odbędą się w kolejnym dniu. Być może namiot, pod którym zgromadzili się członkowie różnych stanów, w pewien sposób nawiązywał do ikon Pokrowy. W tym przedstawieniu

kapłańskich przez Mychajłę Łewyckiego, lwowskiego arcybiskupa i metropolitę, prymasa Galicji<sup>43</sup>. Hierarcha jednak nie uczestniczył w wydarzeniu, jak twierdzi „Zoria Hałycka”, z powodu złego stanu zdrowia. Kazanie wygłosił Petro Łozynski, wikariusz Cerkwi Uspienskiej, który podkreślił nienaruszalność władzy cesarskiej, tradycyjnie wywodząc jej legitymizację od Bożej woli. Jednocześnie duchowny dowodził, że rewolucyjne zmiany przynoszące Rusinom wolność zaszły właśnie z woli cesarza i Boga<sup>44</sup>. Andrij Zajarniuk zauważa, że duchowieństwo starało się wytłumaczyć chłopom, że ich nowy status wolnych ludzi wiąże się jednak z nowymi obywatelskimi obowiązkami, do których należała wierność monarchii, przywiązanie do religii, popieranie rozwoju szkół ludowych i zwalczanie alkoholizmu<sup>45</sup>.

Po nabożeństwie zgromadzonym pod namiotem rozdano poświęcone krzyżyki na pamiątkę dnia zniesienia pańszczyzny z napisem „3 maja 1848 r.”. Mimo odwoływania się do hasel wolności i równości, Naczelna Rada Ruska zdecydowała o przygotowaniu zróżnicowanych pamiątek. Dostojnikom wręczono złote krzyżyki, natomiast pozostałym wiernym brązowe<sup>46</sup>. Przewodniczącym ruskich rad okręgowych przyznano później srebrne krzyżyki. Zaocznie złotym krzyżykiem uhonorowano między innymi Franza Stadiona oraz Casimira Milbchera<sup>47</sup>. Na zakończenie tej części uroczystości ponownie oddano salwę honorową, która miała nie tylko podnieść rangę uroczystości, ale zademonstrować Polakom, że Austria otrzymała rosyjską pomoc w walce z węgierskimi powstańcami i nie zawaha się jej użyć ponownie we Lwowie.

Następnie uczestnicy obchodów przemaszzerowali z placu przed Soborem Świętego Jura do siedziby gubernatora Galicji, gdzie o drugiej po południu nastąpiło wręczenie darów narodu ruskiego dla Jego Cesarskiej Mości<sup>48</sup>. Wieziono je ulicami Lwowa na wozie pokrytym niebiesko-żółtym płótnem, zaprzężonym w sześć par wołów z połączanymi rogami. Każdy z wołów reprezentował jeden z 12 ru-

---

figura Matki Bożej wyraźnie góruje nad wiernymi różnych stanów, a jej płaszcz niczym namiot ochrania zgromadzonych. Л. Трещаківський, *Чесні обиватели! (Промова священика...)*, s. 52.

<sup>43</sup> ЦДІАУЛ, ф. 180 «Головна Руська рада, м. Львів», оп. 1, спр. 15 Відозва ради про відзначення..., ark. 1 rewers.

<sup>44</sup> B. Wójtowicz-Huber, *Duchowieństwo greckokatolickie i naród a proces modernizacji w Galicji drugiej połowy XIX wieku...*, s. 23.

<sup>45</sup> A. Zayarniuk, *Framing the Ukrainian Peasantry in Habsburg Galicia, 1846–1914*, Edmonton-Toronto 2013, s. 64.

<sup>46</sup> *Торжество 3/15 Маа 1849*, „Зоря Галицка” 55 (29.06/13.07.), 1849, s. 326.

<sup>47</sup> W 1838 roku Casimir Milbacher jako starosta Bukowiny wydał cyrkularz, którym anulował wszystkie umowy między dziedzicami a chłopami, dotyczące wymiaru pańszczyzny. Wobec zdelegalizowania wcześniejszych uzgodnień liczbę dni pańszczyźnianych określał patent Józefa II. Zob. B. Łopuszański, *Stowarzyszenie Ludu Polskiego (1835–1841). Geneza i dzieje*, Kraków 1975, s. 183; *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 131.

<sup>48</sup> *Львов 3/15 мая*, „Зоря Галицка” 39 (4/16.05.), 1849, s. 231.



skich cyrkułów i był prowadzony przez dwóch przedstawicieli każdego okręgu<sup>49</sup>. Zgodnie z obyczajem znanym z dożynek dar składał się z wielkiego bochna chleba udekorowanego wieńcem laurowym i ruską narodową chorągwią oraz misy wczesnego miodu. Przed pałacem gubernatora wygłoszono dwa przemówienia. Przewodniczący Kuzemski, ponownie zapewnił o wierności Rusinów domowi cesarskiemu. Przyjmując dary Gołuchowski, wykrzyknął „Chwała” jego cesarskiej mości, co tłum powtórzył trzykrotnie. Gubernator następnie dodał: „Niech żyje naród ruski!”<sup>50</sup>, przypomniał również o konieczności szanowania dawnych panów oraz posłuszeństwie urzędnikom i Naczelnej Radzie Ruskiej. Przy akompaniamentie muzyki i pieśni narodowych Gołuchowski udał się na balkon rezydencji, skąd w otoczeniu dygnitarzy ponownie wznoszono okrzyki i owacje.

Następnie część delegatów gromad wróciło na plac przed Soborem Świętego Jura, gdzie wręczono im krzyżyki. „Zoria Hałycka” podaje, że przygotowano ich pięć tysięcy, ale była to liczba niewystarczająca. Daje to jednak pewnie pojęcie o skali zgromadzenia ludowego w mieście, które liczyło wtedy około 70 tysięcy mieszkańców<sup>51</sup>.

Trzecia i ostatnia część „święta 3/15 maja” miała formę festynu ludowego i została zorganizowana w Ogrodzie Pojezuickim (dzisiaj Park im. Iwana Franki). Przy akompaniamentie dwóch zespołów wojskowych wykonywano pieśni ludowe. Ponadto odbywały się gry i zabawy ludowe. Jak opisuje „Zoria Hałycka” dla sprawnych fizycznie gości gałęzie dwóch wysokich drzew obwieszono fajkami, woreczkami tytoniu i czapkami narodowymi<sup>52</sup>. Mimo że propozycje zagadek ludowych nadeszły do Naczelnej Rady Ruskiej pocztą już po „święcie 3/15 maja”<sup>53</sup>, organizatorzy mogli zapewne pozwolić sobie na improwizację, ponieważ był to dobrze znany element zabaw wiejskich<sup>54</sup>.

Jak relacjonuje „Zoria Hałycka”, po godzinie czwartej po południu w Ogrodzie Pojezuickim zaczęli pojawiać się również goście z wyższych stanów, ponieważ po odśpiewaniu pieśni ludowych zaplanowano spektakl teatralny. Sztukę wystawiono na podstawie napisanego z okazji rocznicy dramatu Rudolfa Mocha *Terpen-*

<sup>49</sup> Do cyrkułów uznanych przez organizatorów za ruskie należały: Brzeżany, Czortków, Kołomyja, Lwów, Przemyśl, Sambor, Sanok, Stanisławów, Stryj, Tarnopol, Złoczów, Żółkiew.

<sup>50</sup> Odpowiedź tłumy sugeruje, że słowa Agenora Gołuchowskiego były wypowiedziane po rusku. Również krakowski „Czas” cytuje słowa gubernatora w tym języku: „Sława naszemu Cisarzu a mnohaja lita ruskomu narodowi!” — *Lwów 15 Maja (Korresp.)*, „Czas” 79 (24.05.), 1849, s. 1.

<sup>51</sup> Stanisław Hoszowski oszacował, że w 1848 roku we Lwowie zamieszkiwało około 70 tysięcy osób ludności cywilnej oraz 11 tysięcy żołnierzy. Zob. S. Hoszowski, *Ekonomiczny rozwój Lwowa w latach 1772–1914*, Lwów 1935, s. 113.

<sup>52</sup> *Львов 3/15 мая*, „Зоря Галицка” 55 (29.06/13.07.), 1849, s. 327.

<sup>53</sup> *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 124.

<sup>54</sup> *Українське народознавство...*, s. 551–552.

-*Spasen*<sup>55</sup>. Cieszyła się ona na tyle dużym zainteresowaniem, że nie dla wszystkich widzów wystarczyło miejsc siedzących.

Istotnym elementem propagującym ideę narodową wśród Rusinów były rozwieszane w ogrodzie wielkoformatowe obrazy i transparenty z hasłami w języku ruskim. Zdaniem „Zorii Hałyckiej” miały one ukazywać najważniejsze „uczucia i potrzeby narodu ruskiego”. Na ośmiu płótnach Friedrich Pohlmann<sup>56</sup> zwizualizował abstrakcyjne dla niepiśmiennych Rusinów idee, które w swoim przemówieniu próbował przekazać chłopom Treszczakiwsi. Pierwszy obraz „Wierność Carowi” (to jest królowi Galicji) przedstawiał młodego Franciszka Józefa I z tekstem konstytucji marcowej oraz Rusinami ofiarowującymi mu dary ziemi ruskiej. Drugim rysunkiem wyrażono wdzięczność za zniesienie pańszczyzny „Ferdynandowi I Dobrotliwemu, dawcy wolności, mnohaja lita”. Na trzecim przedstawiono zamek w Haliczu podnoszony z ruin przez Rusinów z taczkami, łopatami i młotami, które opatrzone hasłem: „Czas Rusinom powstać, Halicza chwałę odbudować”<sup>57</sup>. Czwarty obraz przedstawiał Rusina, mieszkańca wsi, trudniącego się handlem z wychodzącą mu naprzeciw żoną i dziećmi. Dzieło było podpisane hasłem: „Wiarą, miłością ojczyzny i wspólnymi siłami wszystko się przezwycięża”<sup>58</sup>. Na piątym obrazie Pohlmann namalował dwa anioły, trzymające wieniec z napisem „Franciszkowi Józefowi I, naszej nadziei”. Szósty obraz zatytułowany „Postęp i oświecenie” przedstawiał maszyny, narzędzia rolnicze oraz książki. Tematem siódmego płótna „Kto z narodu, ten narodu się nie wyrzeknie”<sup>59</sup> była odwracalność procesów asymilacyjnych. Postać mężczyzny zdejmuje na nim strój polski i dołącza do grupy Rusinów. Ostatni ósmy obraz przedstawiał personifikację Matki Rusi z narodową chorągwią, która niczym Chrystus wychodzi z grobu. Nad grobem Pohlmann umieścił połamany miecz, a u stóp zerwane kajdany oraz podpis „Przebaczmy wszystkiemu zmartwychwstaniem”<sup>60</sup>.

W centralnej części parku ustanowiono kiosk, obok którego na wielkogabarytowym arkuszu blachy namalowano zatwierdzony przez Naczelną Radę Ruską herb narodowy, który tworzyła niebieska tarcza ze złotym lwem w koronie, który stał na tylny łapach i opierał się o skałę. Znak ten nawiązywał do tarczy herbowej

<sup>55</sup> Fragmenty utworu zob. „Зоря Галицька” 1849, nr 89 (26.10/7.11.), s. 533–535; nr 90 (29.10/10.11.), s. 539–540; nr 93 (9/21.11.), s. 558–560.

<sup>56</sup> Friedrich Ludwig Pohlman (1805–1870) — niemiecki scenograf, wykształcony w Berlinie, w latach 1842–1870 działający we Lwowie. Wykonywał dekoracje teatralne dla polskich i niemiecko-austriackich przedstawień, które wystawiano na scenie Teatru Miejskiego (ufundowanego przez Stanisława Skarbkę), współpracował również z Teatrem Ruskim towarzystwa „Ruska Besida”. Zob. Р. Лаврентій, *Українська сцена у полікультурному просторі Австро-Угорщини (друга пол. ХІХ–поч. ХХ ст.)*, Львів 2017, s. 13, przym. 4.

<sup>57</sup> „Час Русинамъ встати. Галича славу ѓбудувати”, *Торжество 3/15 Маа (Коненць)*, „Зоря Галицька” 56 (2/14.07.), 1849, s. 334.

<sup>58</sup> „Върою отечестволюбіємъ и соединеными силами все побѣдждаеся” — *ibidem*.

<sup>59</sup> „Кто зъ народа, народа не ѓтрече ся” — *ibidem*.

<sup>60</sup> „Простѣмъ вса воскресеніємъ” — *ibidem*.

Księstwa Halicko-Wołyńskiego. Jak donosiła „Zoria Hałycka” w paszczy lwa zrobiono dwa otwory, przez które miał wylewać się miód i mleko z przygotowanych beczek. Chciano w ten sposób nawiązać do tekstu wspomnianej już nowej pieśni *Gdzie jest nasza ojczyzna?* Iwana Hułaszewycza: „Gdzie mleko, miód płynie / Las, dąbrowa, trawa kwitnie [...]. Oj tam Ruska Ojczyzna”<sup>61</sup>. Miała ona być śpiewana na nutę dobrze znanej ruskiej pieśni ludowej *Dajże Boże dobryj czas*. Nowy tekst przekazywał jednak już nowe treści. Takie kreowanie wizerunków personifikacji ojczyzny oraz opracowywanie nowych motywowanych narodowo tekstów pieśni dla starych i dobrze znanych melodii Eric Hobsbawm zaliczył do praktyk wynajdowania tradycji<sup>62</sup>. Uroczystość zakończyła się pokazem sztucznych ogni w kolorach „w większości narodowych”<sup>63</sup>.

„Zoria Hałycka” podsumowując obchody „uroczystości 3/15 maja”, zwróciła uwagę, że lwowska młodzież na pewno zapamięta Rusinki w strojach paradnych. Przy czym zaakcentowano nie tylko urodę kobiet i oryginalność ich strojów, ale fakt, że tak właśnie Rusini wyglądają. Pozwala to przypuszczać, że nieliczni ruscy mieszczenie Lwowa nieszczególnie potrafili odróżnić chłopca ruskiego od polskiego na podstawie wyglądu. Gazeta z zadowoleniem przyjęła, że wyższe stany nie stroniły od zebranych i wszyscy razem brali udział w festynie. Odnotowano, że mimo iż w uroczystości wzięło udział mało Polaków, to „wielu z nich patrzyło na to pojawienie się życia ruskiego krzywym okiem”<sup>64</sup>. Autor reportażu zauważył, że co prawda denacjonalizacja warstw wyższych utrudnia odrodzenie się kultury ruskiej, ale sprawia, iż naród ruski, stanowiący w zasadzie jeden stan, jest bardziej zjednoczony<sup>65</sup>. Artykuł w „Zorii Hałyckiej” nie spotkał się z uznaniem członków Naczelnej Rady Ruskiej, którzy na posiedzeniu 18 maja wezwali organ prasowy do ponownego zrelacjonowania obchodów<sup>66</sup>. W poprawionym tekście, którego współautorem był między innymi Treszczakiwski, gazeta podsumowała wydarzenie jako wielki sukces. 3 maja „był dowodem, że uczucie narodowe nawet w prostym człowieku [...] już mocno wzrasta: bo uczestnictwo całego narodu w tej [...] wyprawionej uroczystości było wspólne”<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> „Де молоко, медь тече, / Лѣсь, дуброва, лугъ цвите / [...] Ой там Руска Отчина!”, [w:] [I. Гушалевиц], *Пѣсни на день...*, s. [5].

<sup>62</sup> E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 14–15.

<sup>63</sup> *Торжество 3/15 9Маа (Коненць)*, „Зоря Галицка” 56 (2/14.07.), 1849, s. 335.

<sup>64</sup> „дуже много зъ нихъ дивилися на тоє поавленіє житя руского кривмъ окомъ” — *ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Do napisania nowego artykułu wyznaczono: Łwa Treszczkiwskiego, Rudolfa Mocha, Antonija Rawnenckiego, Jurija Bałaka, Petra Hołowackiego i Teodora Łeontowycza. Zob. *Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції...*, s. 124.

<sup>67</sup> „бувъ доказательствомъ, же народное почутье даже въ простомъ чоловѣку [...] оуже крѣпко возрастаетъ: бо оучастіє цѣлого народа въ томъ [...] отправланомъ торжествѣ було общоє” — *Торжество 3/15 Маа 1849*, „Зоря Галицка” 55 (29.06/13.07.), 1849, s. 326.

Realizacja idei zaproponowanej przez Łwa Treszczakiwskiego udowodniła, że Naczelna Rada Rуска jako forma samorządu narodowego była w stanie doprowadzić do konsensusu w sprawie fundamentalnych znaków kultury narodowej Rusinów. Co więcej, gremium to potrafiło wykreować rytuał, podczas którego następował przekaz widzenia świata za pomocą kontrolowanych przez Radę symboli<sup>68</sup>. Patriotyczne przemówienia, kazania oraz agitacja wizualna miała przekonać chłopstwo ruskie, że minione krzywdy pańszczyźniane mają nie tylko charakter socjalny, ale również narodowy. Dominacja duchowieństwa w Naczelnej Radzie Ruskiej wpłynęła na silną konfesjonalizację wydarzenia, przez co wyrażenie podniosłości i uroczystości odbywało się za pomocą dobrze znanych chłopstwu form religijnych. Prowadziło to do nadania „świętu 3 maja” wyraźnie grekokatolickiego, czyli ruskiego charakteru. Podkreślanie różnic między Rusinami galicyjskim i Polakami miało na celu ułatwienie identyfikacji w kategoriach „swój” i „obcy”, a przez to wzmocnienie procesów integracji narodowej na wsi. Mimo że polska prasa dostrzegła wydarzenie organizowane przez Naczelną Radę Ruską, nie zadała sobie pytania, dlaczego chłopci polscy nie świętowali pierwszej rocznicy zniesienia pańszczyzny.

## A new 3 May Holiday: The establishment of the anniversary of the abolition of serfdom by the Galician Ruthenians

### Abstract

On 15 May 1848, during the Spring time of Peoples, the obligation to carry out serfdom duties by the peasants of Galicia was abolished. “The Emperor’s Gift” initiated deep social and economic changes in the province. The social structure of Galician Ruthenians was based on the peasantry, and therefore the event began to be interpreted in terms of national liberation from the power of Polish landlords. The anniversary was dated on May 3, according to the Julian calendar used by the Greek Catholic Church, which is why the occasion was referred to as the “3 May Holiday.” The first anniversary of abolition was used by the Ruthenian Greek Catholic clergy to initiate the public commemorative practices. During the first celebration, the Supreme Ruthenian Council expressed the appreciation to the ruling house and performed actions aimed at integrating the gathered masses and raising their national awareness.

Keywords: Austrian Galicia, Ukraine, serfdom, invented tradition, commemorative practices

<sup>68</sup> P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 109.

## Bibliografia

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków-Warszawa 1997.
- Chlebowczyk J., *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa-Kraków 1975.
- Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski, Warszawa 2012.
- Dawna fotografia lwowska 1839–1939*, red. A. Żakowicz, Lwów 2004.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008.
- Grodziski S., *Habsburgowie. Dzieje dynastii*, Kraków 2014.
- Groniowski K., *Uwłaszczenie chłopów w Polsce. Geneza — realizacja — skutki*, Warszawa 1976.
- Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 9–23.
- Hoszowski S., *Ekonomiczny rozwój Lwowa w latach 1772–1914*, Lwów 1935.
- Hroch M., *Małe narody Europy: perspektywa historyczna*, przeł. G. Pańko, Wrocław 2003.
- Kozik J., *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków-Warszawa 1975.
- Łopuszański B., *Stowarzyszenie Ludu Polskiego (1835–1841). Geneza i dzieje*, Kraków 1975.
- Partycyk E., *Deutsch-ruthenisches Handwörterbuch*, t. 2, Lemberg 1867.
- Słownik polsko-cerkiewnosłowiańsko-ukraiński Teodora Witwickiego z połowy XIX wieku*, oprac. J. Dziedzeliwski, red. J. Rieger, Warszawa 1997.
- Taylor C., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010.
- Unowsky D.L., *The Pomp and Politics of Patriotism. Imperial Celebrations in Habsburg Austria, 1848–1916*, West Lafayette (Indiana) 2005.
- Wic W., *Rok 1848 w Krakowie*, [w:] *Rok 1848. Wiosna Ludów w Galicji. Zbiór studiów*, red. W. Wic, Kraków 1999, s. 31–47.
- Wójtowicz-Huber B., *„Ojcowie narodu”. Duchowieństwo grekokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867–1918)*, Warszawa 2008.
- Wójtowicz-Huber B., *Duchowieństwo grekokatolickie i naród a proces modernizacji w Galicji drugiej połowy XIX wieku*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej” 3, 2009, s. 21–32.
- Zayarnyuk A., *Framing the Ukrainian Peasantry in Habsburg Galicia, 1846–1914*, Edmonton-Toronto 2013.
- Васильчук М., *Гуцільський аспект творчості Луки Данкевича*, „Південний архів. Філологічні науки” 2018, nr 75, s. 14–17.
- Военная Энциклопедия*, t. 10, red. K. Величко, В. Новицькій, А. Фонь-Шварць, В. Апушкин, Г. Фонь-Шульць, Петербург 1912.
- Головна Руська Рада (1848–1851). Протоколи засідань і книга кореспонденції*, red. О. Турій, У. Кришталович, І. Сварник, Львів 2002.
- Грицак Я., *Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886)*, Київ 2006.
- [Гушалевич І.], *Пієсни на день 3/15 Мая 1849*, во Львовѣ 1849.
- Льницька А., *Фонд фотографій: загальна характеристика і принципи систематизації*, „Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаніка” 2, 2010, s. 86–106.
- Лаврентій Р., *Українська сцена у полікультурному просторі Австро-Угорщини (друга пол. XIX–поч. XX ст.)*, Львів 2017.
- Трещаківський Л., *Чесні обивателі! (Промова священника Лева Трещаківського, пароха Рудна і члена Головної Ради, перед Літургією в Соборі Святого Юра у Львові з нагоди першої*

- річниці скасування панщини*), [w:] Л. Трещаківський, *Твори: проповідь, художні твори, фольклорні записи, наука про бджільництво*, оргас. Р. Горак, Львів 2021, s. 51–53.
- Українське народознавство*, red. С. Павлюк, Київ 2006.
- Чорновол І., *Українська фракція Галицького крайового сейму. 1861–1901*, Львів 2002.
- Юрейко О., *Внутрішня організаційна структура Головної Руської Ради*, „Наукові зошити історичного факультету Львівського університету” 12, 2011, s. 211–218.

\* \* \*

Kamil Dwornik — kulturoznawca, asystent w Katedrze Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadzi badania z zakresu kultury ukraińskiej w XIX wieku, w szczególności zagadnienia formowania się inteligencji ukraińskiej, życia codziennego oraz kulturowych aspektów ukraińskiej dwupisimienności w Galicji.

Paweł Wiktor Ryś

ORCID: 0000-0002-8569-9409

Uniwersytet Jagielloński

# Czaszki pospólstwa, czaszki „wyższych” klas. O „wielkiej trójcy” dziewiętnastowiecznych francuskich teoretyków rasizmu klasowego i trzech polskich antropologach

Abstrakt: W artykule wychodzącym od rozpoznania Étienne’a Balibara i Enza Traversa podjęta została próba scharakteryzowania rasizmu klasowego w traktatach trzech dziewiętnastowiecznych francuskich myślicieli: Arthura de Gobineau, Gustave’a Le Bona i Georges’a Vachera de Lapouge’a, uznanych za głównych teoretyków owego skrajnie elitarystycznego zjawiska. Uzyskane w ten sposób wnioski zostają następnie skonfrontowane z wybranymi pracami trzech polskich lekarzy-antropologów z przełomu XIX i XX wieku: Władysława Olechnowicza, Juliana Talko-Hrynczewicza i Leona Rutkowskiego, którzy w swoich badaniach również uwzględniali podziały społeczne.

Słowa-kucze: rasizm klasowy, rasa, klasa, chłopci, szlachta, inteligencja

Przekrojowego opisanie problemu rasizmu klasowego podjęli się dotąd francuski filozof Étienne Balibar<sup>1</sup> i tworzący w języku francuskim włoski historyk idei Enzo Traverso<sup>2</sup>. Ten pierwszy narodził zjawiska wiąże z rewolucją przemysłową, a analizując jego rozwój w wieku XIX, zauważa:

W prezentacji tych tematów mamy do czynienia z charakterystyczną oscylacją: albo sami robotnicy tworzą rasę zdegenerowaną, albo ich obecność i kontakt z nimi, a nawet sama ich kondycja, stanowią tygiel zwyrodnienia dla „rasy” obywateli i rodaków. Tematy te przynoszą

<sup>1</sup> Por. É. Balibar, *‘Class Racism’*, przeł. Ch. Turner, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London-New York 1991, s. 204–216.

<sup>2</sup> Por. E. Traverso, *Rasizm klasowy*, [w:] E. Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 147–162.



oto fantazmatyczne zrównanie „klas pracujących” z „klasami niebezpiecznymi”, połączenie kategorii społeczno-ekonomicznej z kategorią antropologiczną i moralną, co posłuży jako podstawa dla wszystkich wariantów determinizmu socjobiologicznego (a także psychiatrycznego) poprzez wyprowadzenie pseudonaukowych wniosków z Darwinowskiej teorii ewolucji, anatomii porównawczej i psychologii tłumu, ale szczególnie poprzez inwestycję w ściśle powiązaną sieć instytucji nadzoru społecznego i kontroli<sup>3</sup>.

Ten drugi, idąc częściowo za Balibarem, skupia się głównie na Francji drugiej połowy XIX wieku:

Niemal równoczesny (między 1860 a 1890 rokiem) rozkwit nowych dyscyplin, takich jak mikrobiologia (Pasteur), medycyna eksperymentalna (Claude Bernard), antropologia (Paul Broca, Paul Topinard), eugenika i antropologia ras (Vacher de Lapouge), antropologia kryminalna (Lacassagne), neurologia (Charcot), psychologia mas (Le Bon, Tarde) czy socjologia (Durkheim), umożliwił zespolenie się nauki i polityki w postaci np. biologicznego spojrzenia na zachowania społeczne czy swego rodzaju medykalizacji strategii władz<sup>4</sup>.

Chociaż Balibar w cytowanym wyżej fragmencie nie przywołuje konkretnych nazwisk, wymienione przez niego słowa klucze (socjaldarwinizm, anatomia porównawcza, psychologia tłumu) zdają się odsyłać do tych samych badaczy, którzy pojawiają się w wyimku z autora *Europejskich korzeni przemocy nazistowskiej*. Traverso w toku dalszych rozważań precyzuje wprawdzie, że głównymi francuskimi teoretykami rasizmu klasowego byli Gustave Le Bon i Georges Vacher de Lapouge<sup>5</sup>, niemniej ich tezy — być może ze względu na przekrojowy charakter swojego tekstu — przedstawia dosyć ogólnikowo. W niniejszym artykule postaram się nieco szerzej scharakteryzować rasizm klasowy w myśli obydwu dziewiętnastowiecznych „uczonych”, omawiając ponadto poglądy ich prekursora: Arthura de Gobineau. Następnie zaś uzyskane wnioski skonfrontuję z wybranymi pracami trzech polskich lekarzy-antropologów z końca XIX i początku XX wieku: Władysława Olechnowicza, Juliana Talko-Hryncewicza i Leona Rutkowskiego, którzy w swoich badaniach również uwzględniali podziały społeczne. Celem tekstu jest więc z jednej strony opisanie zjawiska rasizmu klasowego na przykładzie konkretnych fragmentów dzieł francuskich autorów, z drugiej wskazanie podobieństw i różnic względem nich w rozprawach polskich uczonych, a co za tym idzie postawienie problemu urasowienia stratyfikacji klasowej w rodzimej antropologii przełomu wieków.

<sup>3</sup> É. Balibar, 'Class Racism'..., s. 209.

<sup>4</sup> E. Traverso, *Rasizm klasowy...*, s. 147.

<sup>5</sup> Por. *ibidem*, s. 151.



## Część I. „Wielka trójca”

## „Rasa książąt” Gobineau

O Arthurze de Gobineau (1816–1882) mówi się współcześnie jako o ojcu, prekursorze czy pionierze rasizmu. Tymczasem palmę pierwszeństwa zdaje się on dzierżyć przede wszystkim w kwestii urasowania mitu aryjskiego, to jest wprowadzenia segregacji w obrębie „białej rasy”, co przyczyniło się do rozwoju nacjonalizmu niemieckiego<sup>6</sup>. Jeśli zaś chodzi o przekonanie o niższości pozostałych „ras”, francuski arystokrata miał wielu poprzedników<sup>7</sup>, w gronie zarówno uczonych (między innymi Georges-Louis Leclerc de Buffon, Pierre Louis de Maupertuis, Georges Cuvier<sup>8</sup>), jak i pseudouczonych (na przykład Robert Knox), nie wspominając już o zapatrywaniach starożytnych myślicieli na ludzi o odmiennym kolorze skóry. Niewątpliwie jednak główne dzieło Gobineau, czterotomowy *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Szkic o nierówności ras ludzkich] wydany w latach 1853–1855, stanowił swoistą syntezę rasistowskich poglądów epoki opatrzonej historiozoficzną refleksją<sup>9</sup>. Ponadto w odróżnieniu od na przykład koncepcji poligenisty Knoxa, który w 1850 „rasy ciemne” przedstawił jako pole do działań eksterminacyjnych<sup>10</sup>, teoria Gobineau miała monogenistyczny charakter, co w drugiej połowie XIX wieku nie było pozbawione znaczenia<sup>11</sup>.

Gobineau (za Cuvierem<sup>12</sup>) podzielił ludzkość na trzy „rasy”: białą, żółtą i czarną. Najwyższa według niego jest oczywiście „rasa biała”, cechująca się między innymi dużą inteligencją, małą zmysłowością, bezinteresownością, honorem, zdolnościami organizacyjnymi (ustanawianie hierarchii), twórczym (cywilizacyjnym) potencjałem oraz tężyzną fizyczną. „Rasa żółta” — pośrednia — odznacza się między innymi pracowitością, przeciętną inteligencją, nastawieniem praktycznym, brakiem idealizmu, trójkątnym kształtem twarzy oraz czaszką o wypukłym i szerokim czole. I w końcu „rasa najniższa” — „czarna”, charakteryzuje się małą inteligencją, dominacją zmysłowości nad duchem, dużą uczuciowością, która przekłada się na uzdolnienia estetyczne, rozwiniętym zmysłem węchu, prognatyzmem, niskim czo-

<sup>6</sup> Por. J. Balicki, *Dyskryminacja rasowa, przeszłość i teraźniejszość*, Lublin 1986, s. 49.

<sup>7</sup> Znamienne, że w *Wytępić cale to bydło* Sven Lindqvist ani razu nie wspomina o Gobineau.

<sup>8</sup> Por. M. Krzyżanowski, *Teorie rasowe Arthura de Gobineau jako przykład zmiany postrzegania Chin w społeczeństwie zachodnim*, „Koło Historii” 2014, nr 14, s. 170–172.

<sup>9</sup> Por. *ibidem*, s. 170.

<sup>10</sup> S. Lindqvist, *Wytępić cale to bydło*, przeł. M. Haykowska, Warszawa [b.r.], PDF, fragmenty 118–121, 141; E. Traverso, „Wyniszczenie ras”, [w:] E. Traverso, *Europejskie korzenie...*, s. 77.

<sup>11</sup> Warto tu zaznaczyć, że w trwającym na przestrzeni wieków sporze o to, czy ludzie o różnych kolorach skóry są przedstawicielami jednego czy różnych gatunków, myśliciele postępowi (między innymi Giordano Bruno, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau) byli zazwyczaj, ze względu na niechęć do biblijnej wykładni, poligenistami. Na ten temat pisał — mający skądinąd rasistowskie (antysemickie) poglądy — Karol Stojanowski, *Rasizm przeciw słowiańszczyźnie*, Poznań 1934, s. 28–31.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 31; M. Krzyżanowski, *Teorie rasowe...*, s. 172.

łem oraz kształtem miednicy podkreślającym zwierzęcość<sup>13</sup>. Przy czym „uczony” zaznaczył, że wyróżnione przez niego „rasy” nie występują już w stanie czystym, zmieszały się one między innymi na skutek ruchów migracyjnych<sup>14</sup>. Co więcej, w wyniku zachodzących przez wieki rozmaitych krzyżowań nieliczni tylko ludzie o białej skórze są powiązani więzami krwi z pierwotną „rasą białą” — „rasą aryjską”. Pierwiastki aryjskie obecne są jeszcze u wyższych warstw anglosaskich, germańskich, a zwłaszcza ariogermańskich, czyli u szlachty i arystokracji francuskiej<sup>15</sup>.

Dochodzimy tym samym do sedna poglądów Gobineau, którym okazuje się rasizm klasowy przejawiający się swoistą fiksacją na punkcie krwi szlacheckiej, jej mieszania z krwią plebejską i zwyrodnienia:

Nawet jeśli przyznamy, że lepiej jest przekształcić niezliczoną ilość zdegenerowanych istot w przeciętnych ludzi niż zachować rasę książąt, których krew [w przypadku pierwszej opcji — P.W.R.] będzie skażona i zubożona przez cierpienie spowodowane tą haniebną przemianą, to wciąż jednak zachodzi niepomyślny fakt, że przemiana będzie postępować dalej; bo przeciętni ludzie, raz stworzeni kosztem znakomitych, łączą się z innymi miernotami, a z takich związków, coraz bardziej i bardziej zdegenerowanych, rodzi się zamęt, który, jak na wieży Babel, kończy się całkowitą niemocą i prowadzi społeczeństwa w otchłań nicości, skąd żadna siła na ziemi nie może ich uratować<sup>16</sup>.

Jedyna nadzieja dla „białej rasy” to utrzymanie „czystości” krwi szlacheckiej (zwłaszcza arystokratycznej), bo tylko w niej znajduje się domieszka krwi aryjskiej. Ta ostatnia jest zaś niejako gwarantem przetrwania ludzkości. Historia uczy bowiem, że wielkie cywilizacje (a wszystkie były przynajmniej współtworzone przez Ariów) zachowywały swą świetność dopóty, dopóki ich warstwy „wyższe” nie zaczęły krzyżować się z warstwami „niższymi”. Pewnego rodzaju wzorem postępowania może być system kastowy Indii<sup>17</sup>.

Omawiana teoria, jak zauważył jeszcze przed II wojną światową Stanisław Ossowski, powstała więc „dla obrony prestiżu stanowego, a nie prestiżu etnicznego. Hrabie Gobineau szło o gloryfikację arystokracji, o obronę ustroju społecznego dawnej, przedrewolucyjnej Francji, a nie o gloryfikację narodu niemieckiego”<sup>18</sup>. O tym ostatnim Gobineau nie miał zresztą zbyt dobrego zdania<sup>19</sup>. Podobnie jak i o Słowianach, nie licząc oczywiście (w obydwu przypadkach) warstw uprzywile-

<sup>13</sup> Por. A. de Gobineau, *The Inequality of Human Races*, przeł. A. Collins, wstęp O. Levy, London 1915, s. 205–207; T. Szczurkiewicz, *Kierunek rasowo-antropologiczny w socjologii*, [w:] T. Szczurkiewicz, *Rasa, środowisko, rodzina. Szkice socjologiczne*, Warszawa-Poznań 1938, s. 22–23.

<sup>14</sup> Por. A. de Gobineau, *The Inequality...*, s. 208 n.; K. Stojanowski, *Rasizm...*, s. 31; T. Szczurkiewicz, *Kierunek rasowo-antropologiczny...*, s. 22.

<sup>15</sup> Por. T. Szczurkiewicz, *Kierunek rasowo-antropologiczny...*, s. 24–25.

<sup>16</sup> A. de Gobineau, *The Inequality...*, s. 210.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, s. 210 oraz 34–35. Zob. też S. Ossowski, *Dziela*, t. 2. *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, red. N. Assorodobraj, Warszawa 1966, s. 124 [prwdr. — 1939].

<sup>18</sup> S. Ossowski, *Dziela*, t. 2, s. 133.

<sup>19</sup> Por. J. Balicki, *Dyskryminacja rasowa...*, s. 52; M. Sobeski, *Kwiat złoty. Gobineau Redivivus*, Poznań 1925, s. 42.

jowanych: „Rosjanie, Polacy i Serbowie [...] chociaż o wiele bliżsi nam niż murzyni, są tylko z pozoru cywilizowani; ich klasy wyższe same uczestniczą w naszych ideach, dzięki stałej domieszce krwi angielskiej, francuskiej i niemieckiej”<sup>20</sup>.

Analogiczne poglądy autor *Essai sur l'inégalité* głosił także — o czym na ogół się nie pamięta — w utworach literackich. Adolf Strzelecki, tłumacz na język polski obszernej dialogowanej powieści Gobineau *Odrodzenie*, zaznaczył we wstępie do niej, że:

[w]e wszystkich dziełach jego przebija się jedna i ta sama myśl przewodnia, jedna idea, którą zawsze i wszędzie przeprowadzić usiłuje. Tą ideą jest „arystokratyzm”, czyli pojęcie o rasie wybranej i uprzywilejowanej od natury, a przeznaczonej do rządzenia światem i panowania nad resztą ludzkości, a za taką uważa on rasę aryjską, na której apoteozę składają się wszystkie jego pisma<sup>21</sup>.

Raczej pesymistyczna w wymowie powieść<sup>22</sup>, której głównym bohaterem jest Michał Anioł, operuje, jeśli chodzi o urasawianie podziałów społecznych, zabiegami podobnymi do tych obecnych w polskiej beletryście z drugiej połowy dziewiętnastego wieku<sup>23</sup>. Mamy więc — co raczej nie stanowi zaskoczenia — podkreślenie „wielkości” krwi bohaterów ze sfer arystokratycznych („Ale jesteś z rodu Borgiów; masz w żyłach krew najszlachetniejszą”<sup>24</sup>; „Ojciec duchowny [...] szlachetna krew płynie w Waszych żyłach...”<sup>25</sup>) czy dosyć wymowne utożsamienie rodu z „rasą”: „A ja ci mówię, że to jeden z najstarszych i najlepszych rodów w Bordeaux. Gdy, stary Eyquem ojciec jego kupił zamek Montagne koło Bordeaux, to wszyscy bez wyjątku cieszyli się, że stare gniazdo przeszło w ręce dobrej rasy”<sup>26</sup>.

### „Skała niewzruszonych różnic naturalnych” Le Bona

Nazwanie Gustave’a Le Bona (1841–1931) wyłącznie teoretykiem rasizmu klasowego (jak uczynił Traverso) zakrawa na dużą niesprawiedliwość. Był on bowiem (podobnie zresztą jak Gobineau i Lapouge) przeciwnikiem równości na wszystkich możliwych polach: rasistą w klasycznym tego słowa znaczeniu („tępa ta rasa murzyńska”<sup>27</sup>), mizoginem („kobieta dzisiejsza, zapominając o głębokich różnicach

<sup>20</sup> A. de Gobineau, *The Inequality...*, s. 74.

<sup>21</sup> A. Strzelecki, *Wstęp*, [w:] A. de Gobineau, *Odrodzenie. Sceny historyczne*, przeł. A. Strzelecki, Warszawa 1908, s. 29 [prwdr. oryg. — 1877]. Mając przekonanie o ścisłym związku języka ze światopoglądem postanowiłem nie uwspółcześniać — ani w tytułach, ani w cytatach — ortografii, fleksji czy interpunkcji dawniej wydanych tekstów.

<sup>22</sup> Na temat różnych wykładni *Odrodzenia* zob. M. Sobeski, *Kwiat złoty...*, s. 101 n.

<sup>23</sup> Por. T. Budrewicz, *Rasa jako kategoria waloryzująca i estetyczna (na przykładzie opisu postaci)*, „Przegląd Humanistyczny” 62, 2018, nr 3, zwł. s. 72–73.

<sup>24</sup> A. de Gobineau, *Odrodzenie...*, s. 139.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 283.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>27</sup> G. Le Bon, *Psychologia rozwoju narodów*, przeł. J. Ochorowicz, Kraków 2017, s. 70 [prwdr. oryg. — 1894]. W wydaniu tym zachowano pisownię dziewiętnastowiecznego przekładu.

umysłowych, jakie ją oddzielają od mężczyzny, dopomina się równych praw<sup>28</sup>), antysemitą („to przecież dałoby się osiągnąć [...] gdyby w pierw wytępiono wszystkich synów Izraela osiadłych w tamtych stronach<sup>29</sup>) itd. Swoją niechęć do idei egalitarnych francuski socjolog wyjaśniał — co w omawianym kontekście nie do przecenienia — naturą: „Marzenia [socjalistów — P.W.R.] o wszechrówności, nie byłyby może gorsze od starych złudzeń, jakimi kierowaliśmy się dawniej, gdyby nie to, że niezadługo muszą się rozbić o skałę niewzruszonych różnic naturalnych<sup>30</sup>”.

Chociaż Le Bon sam używał niekiedy pojęcia „rasy” dla opisu odmiennych cech fizycznych (o czym świadczy na przykład przywołany cytat o „rasie murzyńskiej”), zasadniczo uważał, że wskazują one na występowanie różnych gatunków ludzkich<sup>31</sup> (mówiąc inaczej, był poligenistą). Jak zauważył Julian Ochorowicz, tłumacz *Psychologii rozwoju narodów* na język polski, dla francuskiego badacza, „rasy przyrodników są właściwie gatunkami, a dopiero narody lub plemiona, rasami<sup>32</sup>”. Nie znaczy to jednak, że i pomiędzy tymi ostatnimi nie występują różnice, zarówno duchowe, jak i cielesne. Kategoria „rasy” w dziełach autora *Francuza w Tatrach* ma bowiem charakter psychofizyczny<sup>33</sup>. Z jednej strony „[o]na to [psychologia — P.W.R.] wykazuje, że poza instytucjami, sztukami, religiami i przewrotami politycznymi każdego ludu, znaleźć można pewne znamiona moralne i intelektualne, decydujące o jego rozwoju. Ogół tych znamion stanowi to, co można nazwać *duszą rasy*”. Z drugiej — „ustrój psychiczny” jest „równie stały jak jej [rasy — P.W.R.] anatomia. Że pierwszy znajduje się w pewnym związku ze szczegółową budową mózgu, to zdaje się być niewątpliwem [...]”<sup>34</sup>.

Co więcej, „rasa” (a więc i owe znamiona „moralne i intelektualne”, bo nimi przede wszystkim zajmuje się Le Bon) jest dziedziczona, jest „głosem zmarłych” obecnym w kolejnych pokoleniach i determinuje wszystkie inne kwestie<sup>35</sup>. Badacz wyróżnia cztery grupy „ras”: 1) pierwotne, „w których nie znajdziemy żadnych śladów kultury” (mieszkańcy Ziemi Ognistej i „Australczycy”); 2) niższe, „zdolne do pewnej cywilizacji, ale tylko bardzo niedołążonej” („Murzyni”); 3) średnie, „typy wysokich cywilizacji, tylko przez Europejczyków przewyższone” (Chińczycy, Japończycy, Mongołowie, ludy semickie); 4) wysokie, które „wykazały uzdolnienie do wielkich wynalazków w sztukach, naukach i przemyśle<sup>36</sup> (ludy indoeuropejskie).

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 12–13.

<sup>29</sup> G. Le Bon, *Francuz w Tatrach. Wycieczka antropologiczna w r. 1879*, przeł. anonim, wstęp i przyp. W. Siarzewski, Zakopane 2009, s. 56 [prwdr. oryg. — 1881]. W wydaniu tym zachowano pisownię dziewiętnastowiecznego przekładu, który ukazał się na łamach „Wędrowca” (1887, nr 15–20).

<sup>30</sup> G. Le Bon, *Psychologia rozwoju narodów...*, s. 15.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 18–19.

<sup>32</sup> J. Ochorowicz, *Przedmowa tłumacza*, [w:] G. Le Bon, *Psychologia rozwoju narodów...*, s. 7.

<sup>33</sup> Por. E. Traverso, *Rasizm klasowy...*, s. 151.

<sup>34</sup> G. Le Bon, *Psychologia rozwoju narodów...*, s. 19.

<sup>35</sup> Por. *ibidem*, zwł. s. 24, 44, 86, 102.

<sup>36</sup> Wszystkie cytaty — *ibidem*, s. 30.

Jeśli ktoś chciałby przekonać się, jakimi cechami odznaczają się „niższe rasy”, nie musi jednak udawać się w „egzotyczną” podróż, wystarczy przechadzka w dół po szczeblach drabiny społecznej:

U ras pierwotnych i niższych — a nie ma potrzeby zwracać się aż do prawdziwych dzikich, żeby je znaleźć, gdyż najniższe warstwy społeczeństw europejskich niewiele się od nich różnią — widzimy zawsze, większą lub mniejszą nieudolność rozumowania, to znaczy brak zdolności kojarzenia, celem porównania i ocenienia, podobieństw i różnic, w pojęciach wytworzonych przez dawne wrażenia z pojęciami wytworzonymi przez wrażenia obecne. Z tej nieudolności myślenia wynika wielka łatwowierność i brak zmysłu krytycznego. U istot wyższych przeciwnie, umiejętność kojarzenia pojęć i wyprowadzania wniosków jest wielka, a zmysł krytyczny, oraz ścisłość mogą dojść do wysokiego rozwoju<sup>37</sup>.

Jakimże jednak cudem w obrębie cywilizacji stworzonej przez „wyższe rasy” znajdują się istoty zbliżone poziomem do „ras pierwotnych” czy „niskich”? Le Bon i na to ma odpowiedź, która znakomicie wpisuje się w jego antyrównościową teorię, a wiąże się z badaniami kranologicznymi:

Objętość czaszki jest w stosunku ścisłym z inteligencją [...] Porównując czaszki różnych ras ludzkich, w teraźniejszości i przeszłości, widzimy, że rasy, których czaszki przedstawiają największe różnice indywidualne, należą do najwyższych; że im bardziej cywilizuje się dana rasa, tem więcej różnicuje się, że więc nie do równości dąży człowiek, lecz do coraz to głębszej nierówności. Równość anatomiczna i fizyologiczna istnieje tylko między osobnikami ras najniższych. Między członkami jednego plemiona dzikiego, oddającymi się jednakowej pracy, różnice indywidualne są z konieczności najmniejsze. Między wieśniakiem, posiadającym tylko trzysta wyrazów w swym słowniku, a uczonym, który ich ma sto tysięcy, wraz z odpowiadającymi im pojęciami, różnica jest przeciwnie olbrzymia<sup>38</sup>.

„Warstwy niższe” społeczeństw europejskich są więc u Le Bona niejako „niższymi rasami”. Pod względem psychologicznym odznaczają się nieudolnością rozumowania (niezdolność kojarzenia, brak zmysłu krytycznego), szczątkową kulturą (niezdolność do „przyjęcia zbyt wysokiej dla nich cywilizacji”<sup>39</sup>) oraz ubogim słownictwem. Pod względem fizycznym charakteryzują się zaś małą objętością czaszek<sup>40</sup>.

Czy jednak mniejsza objętość czaszki i stanowiąca jej następstwo niższa inteligencja są według Le Bona przyrodzone danym warstwom (jak będzie głosił Lapouge), czy raczej wynikają — jak nieco wcześniej twierdził Paul Broca<sup>41</sup> — głównie z braku edukacji? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Przykład z profesorem i wieśniakiem sugerowałby wersję bliższą Broce. Podobnie

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 40–41.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>40</sup> O wątpliwej jakości kranimetrycznych pomiarów Le Bona wspomina, co prawda w popularnonaukowej książce, Jon Ronson, *#WstydzSię! O jednej z najbardziej niedocenianych sił rządzących światem*, przeł. K. Dudzik, O. Siara, Kraków 2017, s. 105.

<sup>41</sup> Por. K. Popowicz, *Lamarkizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*, Warszawa 2009, s. 164.

poniższe — mimo całej swej „mocy” — zdanie z *Francuza w Tatrach*: „Mogliśmy naprzykład dowieść, opierając się jedynie na cyfrach, iż co do stosunku objętości czaszki, można we Francji ustanowić następujący porządek: uczeni i literaci, mieszczenie paryscy, szlachta dawnych rodów, służba, chłopci”<sup>42</sup>. Z drugiej strony nie wolno zapominać o „naturalnych różnicach”, które podważają wszelkie teorie egalitarne, ale także o tym, iż badani przez Le Bona górale podhalańscy, odznaczający się według niego dużymi czaszkami i dużą inteligencją<sup>43</sup>, do ludzi wykształconych na pewno nie należeli. Jak zatem usytuować autora *Podróży do Nepalu* na mapie kraniometrycznego radykalizmu? Wydaje się on — ze względu na ewolucję poglądów lub pewną niekonsekwencję — o krok dalej niż Broca, ale jednocześnie krok przed Lapougem.

W głośnej *Psychologii thumu* (1895), a także w późniejszej o kilka lat *Psychologii socjalizmu* (1898), francuski uczony nie powołuje się już na badania antropometryczne<sup>44</sup>, niemniej cechy umysłowe przedstawicieli „warstw niższych” przedstawia podobnie jak w poprzednich pracach:

Robotnik paryski zbliża się do jednostek prymitywnych przez swą impulsywność, nieprzewidywalność, odmowę podporządkowania się i zwyczaj kierowania się chwilowym impulsem instynktu. Ma jednak pewien zmysł artystyczny i niekiedy krytyczny, subtelny jak na środowisko, w którym żyje. Poza swoim zawodem, który wykonuje bardzo dobrze — choć bardziej z gustem niż dokładnie — rozumuje mało lub źle, pozostając niedostępny logice innej niż uczuć<sup>45</sup>.

Obok sygnalizowanych już wcześniej problemów z rozumowaniem (choć tu jednocześnie wspomina się o uchwytym niekiedy zmyśle krytycznym), kierowaniu się instynktami, nie logiką i podobieństwie do „jednostek prymitywnych”, w powyższej charakterystyce pojawia się jedna nowa cecha: odmowa podporządkowania się. Winę za jej uaktywnienie ponosi zaś — przynajmniej częściowo — oświata, która z jednej strony sprawia, że wbrew urodzeniu chłop nie chce już być chłopem, robotnik robotnikiem<sup>46</sup>, ale która — z drugiej strony — „wcale nie zmienia ich odziedziczonych po przodkach instynktów i namiętności”<sup>47</sup>. Le Bon formułuje te uwagi w czasie, kiedy dzięki rozwojowi socjalizmu „klasy niższe” przekształcają się (zresztą nie po raz pierwszy<sup>48</sup>) w „klasy niebezpieczne”. Nic więc dziwnego, że niesubordynacja staje się kolejną ich „esencjonalną” właściwością.

<sup>42</sup> G. Le Bon, *Francuz w Tatrach...*, s. 82.

<sup>43</sup> Por. *ibidem*, s. 79, 82. Więcej na temat *Francuza w Tatrach* można znaleźć w artykule Andrzeja Tadeusza Staniszewskiego, *Gustave Le Bon „w tej krainie nie bardzo oswojonej z cywilizacją”*: *podróż do Tatr w 1879 roku, rasizm naukowy i wiek XIX*, „Tematy z Szewskiej” 2014, nr 4, s. 64–74.

<sup>44</sup> Por. K. Popowicz, *Lamarkizm społeczny...*, s. 186.

<sup>45</sup> G. Le Bon, *Psychologia socjalizmu*, przeł. M. Osiński, Warszawa 1997, s. 50.

<sup>46</sup> Por. G. Le Bon, *Psychologia thumu*, przeł. B. Kaprocki, Kęty 2019, s. 47.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>48</sup> Por. É. Balibar, *‘Class Racism’...*, s. 210.



## „Antropologiczne miernoty” według Vachera de Lapouge’a

Georges Vachera de Lapouge’a (1854–1936) w rozmaitych opracowaniach wymienia się jednym z twórcą *Odrodzenia*<sup>49</sup> (i zazwyczaj jeszcze z Houstonem Stewartem Chamberlainem) oraz przedstawia jako kontynuatora myśli Gobineau. Jakkolwiek owa inspiracja nie ulega wątpliwości, trzeba pamiętać, że Lapouge był równocześnie darwinistą<sup>50</sup>. Mówiąc nieco inaczej, jednego i drugiego łączy z pewnością przekonanie, że przedstawiciele „rasy aryjskiej” znajdują się wśród wyższych sfer społeczeństw europejskich, dzieli ich natomiast rozłożenie akcentów w sposobie „udowadniania” tej tezy. O ile Gobineau — choć sięga też po badania antropometryczne (na przykład dotyczące objętości czaszek czy kąta twarzowego<sup>51</sup>) — oddaje się częściej nieskrępowanym wywodom historyzoficznym, o tyle Lapouge odwrotnie, skupia się zwłaszcza na rozmaitych wskaźnikach antropologicznych (zwłaszcza indeksie cefalicznym<sup>52</sup>) i dopiero w oparciu na nich dokonuje „dziejowych” rozrządzeń.

W obrębie społeczeństw europejskich autor *L’Aryen* wyróżnia trzy „rasy”: *Homo Europaeus*, którą określa również mianem „czystej rasy aryjskiej”, *Homo Alpinus* — „rasa alpejska” oraz *Homo Mediterraneus* — „rasa śródziemnomorska”. Według niego *Homo Europaeus* (oczywiście „rasowo” najwyższy) odznacza się przede wszystkim długogłowością, wysokim wzrostem i blond włosami, a występuje między innymi wśród ludności Anglii, Skandynawii i północnych Niemiec. *Homo Alpinus* cechuje krótkogłowość, średni wzrost i czarne włosy, a żyje on między innymi we Francji, Szwajcarii, północnej Polsce, ale i na przykład na Kaukazie. Z kolei cechy *Homo Mediterraneus* to zwłaszcza średniogłowość, niski wzrost i ciemna barwa włosów, terenami zamieszkiwania są zaś głównie południowe Włochy, a poza tym również Azja<sup>53</sup>. Jak jednak przytoczona klasyfikacja ma się do podziałów klasowych?

<sup>49</sup> Por. K. Popowicz, *Lamarckizm społeczny...*, s. 186.

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, s. 187.

<sup>51</sup> Por. A. de Gobineau, *The Inequality...*, s. 108–113. Kąt twarzowy (zwany też wskaźnikiem prognatyzmu) określał stopień wysunięcia naprzód szczęki górnej w stosunku do części czaszki mózgowej.

<sup>52</sup> Indeks cefaliczny, zwany też wskaźnikiem głównym, głowowym lub szerokościowo-długościowym obliczało się w milimetrach poprzez podzielenie szerokości czaszki przez jej długość, a następnie pomnożenie uzyskanego wyniku przez 100. Najczęściej przyjmowano, że czaszki mające indeks w przedziale od około 65 do 75 charakteryzują się długogłowością (dolichocefalią), od około 76 do 80 — średniogłowością (mezocefalią), a od około 81 do 90 — krótkogłowością (brachycefalią). Por. A. Malinowski, W. Bożiłow, *Podstawy antropometrii. Metody, techniki, normy*, Warszawa 1997, s. 181–182; J. Czekanowski, *Człowiek w czasie i przestrzeni*, Warszawa [1934], s. 30–31.

<sup>53</sup> Por. G. Vacher de Lapouge, *The Fundamental Laws of Anthropo-sociology*, przeł. C.C. Clouston, „Journal of Political Economy” 6, 1897, nr 1, s. 58–61; T. Szczurkiewicz, *Kierunek rasowo-antropologiczny...*, s. 25–26.

W *Les sélections sociales* [Selekcjach społecznych] (1896) francuski antropolog przedstawia — na podstawie dokonanego przez siebie pomiaru indeksu cefalicznego czaszek pochodzących z dwóch historycznych regionów — następujące zestawienie<sup>54</sup>:

Montpellier		Notre-Dame-de-Londres	
czaszki arystokracji	74,70	panowie	76,00
czaszki pospólstwa	78,31	chłopi	82,17

Według Lapouge’a istniały i istnieją zatem w obrębie społeczeństw istotne różnice fizyczne, większe niż pośród narodów, dlatego też badacz stawia znak równości między „klasą wyższą” a „rasą wyższą” (aryjską) oraz między „niższymi klasami” i „niższymi rasami”<sup>55</sup>.

Oczywiście rzekoma „rasowa” odrębność warstw społecznych przekłada się jego zdaniem także na poziom uzdolnień i inicjatywy. Jak zauważył Ludwik Krzywicki:

Lapouge, wychodząc z obliczeń de Candolle’a, zestawia dzielność umysłową różnych warstw społeczeństwa francuskiego. Szlachta francuska, stanowiąca 0,58% wśród ludności kraju, wydała 35% całego ogółu uczonych; burżuazja, stanowiąca 11,6% dostarczyła 42% uczonych; wreszcie lud, zawierający w sobie 87,9% ludności, dał tylko 11%. Innymi słowy, szlachta francuska pod względem pobudki i interesu umysłowego wyżej stoi niż inne warstwy: jeden szlachcic wart pod tym względem tyle, co 20 mieszczan lub 200 ludzi spośród gminu. Poza obrębem Francji stosunek ten przedstawia się jeszcze gorzej dla warstw niższych. Tam jeden szlachcic wart tyle, co 8 mieszczan i 600 synów ludu<sup>56</sup>.

Pomijając już pytanie o metodologię tych obliczeń, trzeba zaznaczyć, że twórca *Race et milieu social* nie tylko nie bierze pod uwagę innych, poza „rasowymi”, uwarunkowań (na przykład ekonomicznych), ale twierdzi nawet, iż współczesna mu Francja umożliwia wybicie się każdej zdolnej jednostki, co jest dla niego dodatkowym potwierdzeniem „antropologicznej miernoty” u „niższych warstw-ras”<sup>57</sup>.

Aby pokazać poziom niekonsekwencji Lapouge’a, a zarazem radykalność jego tez, warto przyjrzeć się uważniej fragmentom pracy *Les lois fondamentales de l’Anthropo-sociologie* [Fundamentalne prawa antroposocjologii]. Jedno z nich —

<sup>54</sup> Por. G. Vacher de Lapouge, *Les sélections sociales. Cours libre de science politique professé à l’Université de Montpellier*, Paris 1896, s. 40. Zob. też L. Krzywicki, *Dobory społeczne*, [w:] L. Krzywicki, *Dzieła*, t. 9. *Szkice socjologiczne*, cz. 1, red. H. Hołda-Różewicz, Warszawa 1974, s. 96 [prwdr. „Prawda” 1896, nr 15–17]; L. Krzywicki, *Kurs systematyczny antropologii II. Rasy psychiczne*, [w:] L. Krzywicki, *Dzieła*, t. 7. *Prace antropologiczne*, red. H. Hołda-Różewicz, Warszawa 1969, s. 563 [prwdr. — 1902].

<sup>55</sup> Por. J. Balicki, *Dyskryminacja rasowa...*, s. 53–54.

<sup>56</sup> L. Krzywicki, *Kurs systematyczny antropologii II...*, s. 563.

<sup>57</sup> Por. L. Krzywicki, *Antropologia w historiozofii i socjologii*, [w:] L. Krzywicki, *Dzieła*, t. 4. *Artykuły i rozprawy 1888–1889*, red. A. Osiańczak-Molska, Warszawa 1960, s. 22 [prwdr. „Wisła” 1888, nr 3].



„prawo rozwarstwienia” — mówi: wśród „klas wyższych”, w porównaniu z „niższymi”, indeks cefaliczny jest niższy, a odsetek długogłowych wyższy<sup>58</sup>. Abstrahując nawet od faktu, że za długogłowych autor uważa w omawianej rozprawie wszystkich mających wskaźnik poniżej 80 (pomija więc średniogłowość), przytoczone dane dla Włoch (zestawianie klas inteligentnych, pracowników fizycznych i chłopów pod względem wzrostu i indeksu głowowego z podziałem na prowincje) potwierdzają rzekome prawo tylko dla północy, ale nie dla południa Italii. Co prawda sygnalizowane rozbieżności Lapouge mętnie tłumaczy dominacją „rasy śródziemnomorskiej” na południu, ale w konsekwencji stwierdza, że nawet tam wzrost badanych jest ściśle skorelowany z pozycją społeczną (im wyższy wzrost, tym wyższa pozycja), a zatem jest to bardziej uniwersalny miernik rozwarstwienia niż indeks cefaliczny<sup>59</sup>...

Inne prawo antroposocjologii, „prawo klas inteligentnych”, głosi z kolei: wśród pracowników umysłowych bezwzględne wymiary głowy, a zwłaszcza jej szerokość, są większe niż u ogółu<sup>60</sup>. Zacytujmy dłuższy fragment:

Prawo to zostało sformułowane dawno temu przez Duranda de Grosa, który pracując w Rodezje zbadał długość i szerokość głowy wśród osób wykształconych — odpowiednio 187 mm i 155 mm; wśród niewykształconych odpowiednio 180 i 151. Od tego czasu zostało ono zweryfikowane w wielu krajach poprzez porównanie studentów z ogółem ludności. Większa wielkość głowy wśród klas inteligentnych nie wynika z rozszerzenia mózgu przez jego ćwiczenie i aktywność; różnica jest, według moich własnych badań, równie wyraźna między małymi dziećmi z klas inteligentnych [w porównaniu do dzieci z innych klas — P.W.R.], jak i między dorosłymi członkami tych samych grup<sup>61</sup>.

U Lapouge’a, inaczej więc niż u Broki, różnica w objętości czaszki między ludźmi wykształconymi a niewykształconymi stanowi efekt nie tyle aktywności intelektualnej, co przede wszystkim kwestii „rasowych”<sup>62</sup>. Przedstawiciele jednej „klasy-rasy” są niejako predestynowani do pracy umysłowej (bo już od dziecka mają pojemniejsze czaszki), przedstawiciele innych — nie. Dla „badacza”:

Status społeczny jest zatem skorelowany z wymiarami głowy, podobnie jak ze wzrostem. Do tej pory zostały opublikowane na ten temat skromne statystyki, ale posiadane przeze mnie w rękopisie dane wskazują na następującą kolejność zawodów: studenci nauk ścisłych, literatury, rolnictwa; studenci prawa, kupcy i pracownicy administracji publicznej, rzemieślnicy, robotnicy fabryczni, najemnicy i chłopci<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Por. G. Vacher de Lapouge, *The Fundamental Laws...*, s. 87.

<sup>59</sup> Por. *ibidem*, s. 89.

<sup>60</sup> Por. *ibidem*, s. 90.

<sup>61</sup> *Ibidem*. W oryginale francuskim mowa dokładnie o różnicy między dziećmi z klasy inteligentnej i klasy robotniczej w wieku od 1 do 5 roku życia: „[...] l'écart est le même entre enfants de 1 à 5 ans de la classe intellectuelle et de la classe ouvrière” — G. Vacher de Lapouge, *Les lois fondamentales de l'Anthropo-sociologie*, „Revue Scientifique” 8, 1897, nr 18, s. 551.

<sup>62</sup> Piszę „przede wszystkim”, gdyż kolejny fragment (cytowany zresztą w tekście głównym) o większej szerokości czaszki pracownika umysłowego w stosunku do jego klasowych pobratymców sugeruje też możliwość jej zwiększania się w wyniku aktywności intelektualnej.

<sup>63</sup> G. Vacher de Lapouge, *The Fundamental Laws...*, s. 90–91.

Czy jednak „prawo klas inteligenckich” nie stoi aby w sprzeczności z „prawem rozwarstwienia”? Według Lapouge’a konflikt ten jest pozorny, gdyż:

Pracownik umysłowy ma tendencję do posiadania wyjątkowej szerokości głowy, bardziej uchwytną niż wyjątkowa długość. Jest on wtedy możliwie mniej długogłowy niż ogół jego klasowych pobratymców i może posiadać pewien stopień szerokogłowania, które łatwo da się pomylić z krótkogłowiem<sup>64</sup>.

W niektórych więc przypadkach duża szerokość czaszki nie jest oznaką brachycefalii, ale eurycefalii, która jednak nie wyklucza całkowicie dolichocefalii. Co więcej, napomykając o większej szerokości głowy wśród ludzi tej samej klasy, Lapouge sugeruje pewien (nawet jeśli tylko drugorzędny) wpływ pracy umysłowej na ową szerokość<sup>65</sup>, co przeczy nieco wcześniejszej mocnej konstatacji. Ukoronowaniem wywodów o „prawie klas inteligenckich” jest następujący wniosek: „w regionie, w którym rasa krótkogłowa nie występuje w znacznym stopniu, klasy wyższe mogą wykazywać średni wskaźnik cefaliczny wyższy od mas”<sup>66</sup>. Wniosek ten — wyraźnie już kolidujący z „prawem rozwarstwienia” — Lapouge formułuje, opierając się na statystykach dla Hiszpanii i Anglii, które pokazują, że w owych krajach właśnie klasy ludowe są bardziej długogłowe niż klasy inteligenckie (utożsamiane oczywiście z wyższymi).

Mimo wszystkich sprzeczności, trzeba jednak przyznać, że istnieje jedna kwestia, w której francuski antropolog wykazuje niezłomną konsekwencję. Niezależnie bowiem od badanych obszarów, pomiarów i przytaczanych statystyk, Lapouge za każdym razem dowodzi — dzięki swobodnemu posługiwaniu się indeksem cefalicznym, wzrostem, wielkością czaszki itd. — „rasowej” odrębności między przedstawicielami różnych warstw społecznych. Poziom argumentacji autora *Race et milieu social* nie przeszkodził mu w karierze. W swoim czasie mocno oddziaływał on zarówno na światową antropologię, socjologię, jak i na eugenikę (postulował między innymi tworzenie dziedzicznych kast zawodowych, dobór kazirodzcy<sup>67</sup> czy w końcu zastąpienie „»niższych« ras kolonialnych oraz niższych klas białej rasy rasą »wyższą«”<sup>68</sup>). O ugruntowanej pozycji może świadczyć chociażby fakt, że jeszcze w 1937 roku Tadeusz Szczurkiewicz, informując o śmierci Lapouge’a, pisał o nim jako o wybitnym umyśle, który mimo pewnych kontrowersji był i pozostanie jednym z klasyków socjologii<sup>69</sup>. Prognoza ta szczęśliwie się nie sprawdziła.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>65</sup> Prawdopodobnie za tą sugestią poszedł Krzywicki, niesłusznie wskazując rozszerzanie się czaszki pod wpływem pracy intelektualnej jako istotne założenie Lapouge’a. Por. L. Krzywicki, *Kurs systematyczny antropologii II...*, s. 561, 572.

<sup>66</sup> G. Vacher de Lapouge, *The Fundamental Laws...*, s. 91.

<sup>67</sup> Por. L. Krzywicki, *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, [w:] L. Krzywicki, *Dziela*, t. 7, s. 268, 322 [prwdr. — 1893].

<sup>68</sup> J. Balicki, *Dyskryminacja rasowa...*, s. 54.

<sup>69</sup> Por. T. Szczurkiewicz, *Jerzy Vacher de Lapouge*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 17, 1937, nr 3, s. 679–680. Nieco bardziej krytycznie o Lapouge’u Szczurkiewicz pisał w przytaczanym już szkicu *Kierunek rasowo-antropologiczny w socjologii*.

## Część II. „Mała trójca” O trzech polskich lekarzach-antropologach

O ile dwa najważniejsze, a także pomniejsze, traktaty Le Bona przełożone zostały na język polski przed końcem XIX wieku<sup>70</sup>, o tyle uczone dzieła Gobineau i Lapouge’a nie doczekały się (z tego, co udało mi się ustalić) przekładów<sup>71</sup>. Powszechna znajomość języka francuskiego wśród ludzi wykształconych tamtego czasu czyniła je jednak względnie dostępnymi, a ponadto były one — podobnie zresztą jak prace pokrewnych „myślicieli” (między innymi Otta Ammona, Johna Beddoe’go, Carlosa C. Clossona) — na bieżąco referowane w polskim obiegu naukowym i popularnonaukowym, chociażby w artykułach i książkach Ludwika Krzywickiego.

Najciekawszy, najbardziej złożony jest skądinąd stosunek tego ostatniego do Lapouge’a. Z jednej strony mamy do czynienia z niewątpliwą fascynacją (wyrażoną niekiedy wprost, na przykład „najnowsza jego praca [...] sprawiła mi przyjemność, jakiej dawno nie doświadczyłem”<sup>72</sup>), z drugiej z krytycznym spojrzeniem („trzeba tam niemal na każdej stronie zrobić jakieś zastrzeżenie”<sup>73</sup>). Warto jednak podkreślić, że mimo uznania (głównie dla odwagi w formułowaniu pomysłów mających doprowadzić do „ulepszenia” społeczeństwa), autor *Ludów* zawsze krytycznie podchodził do „klasowo-rasowych” wniosków Lapouge’a, wskazując na różnego rodzaju czynniki, których ten nie brał pod uwagę<sup>74</sup>. I nawet jeśli polski badacz przychylnym okiem patrzył na pomysły z pogranicza „łagodnej inżynierii społecznej” (z czego robi mu się niekiedy zarzut<sup>75</sup>), był on absolutnym przeciwnikiem eugeniki mającej „postać arystokratyczną”<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Pierwsze polskie tłumaczenie *Psychologii rozwoju narodów* ukazało się w 1897, a *Psychologii tłumy* w 1899 roku. Prace Le Bona chętnie publikowano też na łamach czasopism. Przykładowo „Wędrowiec” w 1887 drukował zarówno *Francuza w Tatrach*, jak i *Podróż do Nepalu* (nr 29 n.).

<sup>71</sup> Natomiast wzrost zainteresowania twórczością literacką Gobineau nastąpił w dwudziestolecium międzywojennym. Obok wcześniej opublikowanego *Odrodzenia* (które cieszyło się chyba pewnym powodzeniem, skoro w 1912 miało drugie, a w 1919 trzecie wydanie) na język polski przełożono nowele: *Gamber-Ali* (1922, inny przekład — 1925); *Tancerka Szemaka* (1924); *Kochankowie z Kandaharu i Dostojny czarodziej* (wspólne wyd. — 1924), a także *Polowanie na Karybu i inne wspomnienia z podróży* (1925). W roku ukazania się tej ostatniej pozycji opublikowano również jedyną polską monografię twórczości Gobineau, przywoływany już *Kwiat złoty* Sobieskiego. W dwudziestolecium międzywojennym na teorie francuskiego arystokraty powoływali się też polscy eugenicy. Por. M. Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego (1880–1952)*, Warszawa 2003, s. 48, 149.

<sup>72</sup> L. Krzywicki, *Dobory społeczne...*, s. 89–90.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 90.

<sup>74</sup> Por. *ibidem*, s. 97. Zob. też L. Krzywicki, *Kurs systematyczny antropologii II...*, s. 564.

<sup>75</sup> Por. M. Gawin, *Rasa i nowoczesność...*, s. 50. Zob. też D. W. Makuch, *Kłopoty z „rasą” — przypadek Ludwika Krzywickiego*, „Przegląd Humanistyczny” 62, 2018, nr 3, zwł. s. 44–45.

<sup>76</sup> Por. L. Krzywicki, *Dobory społeczne...*, s. 101; L. Krzywicki, *Ludy...*, s. 323, 325.

Czy jednak na ziemiach polskich prowadzone były badania inspirowane teoriami francuskich (pseudo)naukowców lub przynajmniej zbliżone do nich? Rzetelna odpowiedź na pytanie o inspirację wymagałaby pogłębionych studiów. Na pewno jednak rodzimi uczeni dokonywali pomiarów antropometrycznych z uwzględnieniem podziałów społecznych. Pewnego rodzaju zarys tych badań daje właśnie Krzywicki, kiedy zgłaszając zastrzeżenie do tezy Lapouge'a o powszechnej przewadze długogłowych wśród wyższych warstw, stwierdza:

Nie szukając daleko, możemy przytoczyć kraj nasz, jako stale wyłamujący się spod tego uogólnienia. Badania dra Wł. Olechnowicza wykazały dla pewnych okolic naszego kraju zjawisko wręcz odwrotne. Mianowicie w gub. lubelskiej i w powiecie szczuczynskim obfitość krótkich czaszek jest większą u szlachty niż u włościan, a odpowiednio do większej długogłowości i barwa błękitna oczu zdarza się częściej w stanie włościańskim. Nadto, wśród włościan rzadziej dają się spostrzegać mieszane barwy oka, co świadczy o mniejszym zmieszaniu żywołów antropologicznych. Z pomiarów dra L. Rutkowskiego w powiecie płońskim wynika, że „szlachta różni się w ogóle od chłopów większą krótkogłowością”, że „kobiety i u szlachty i u chłopów okazują mniejszy procent długogłowych” (mianowicie przeciętnie Ws, cz. u mężczyzn włościan wynosi 81,74, u szlachty 82,62). Wśród szlachty polskiej na Ukrainie, według badań dra J. Talko-Hryncewicza, „typ krótkogłowy występuje jednakowo często jak u szlachty lubelskiej i ludu ukraińskiego, a stalej niż u szlachty i włościan łomżyńskich i lubelskich”<sup>77</sup>.

W sygnalizowanych przez Krzywickiego pracach częściej mamy do czynienia z „suchymi danymi” niż ze śmiałymi wnioskami. Niemniej wszystkie te prace zakładają *a priori* fizyczną (choć różnie motywowaną) odrębność między szlachtą a włościanami.

„Organ rozwijany w danym kierunku w ciągu wielu pokoleń ulega niejako przerostowi”,  
czyli rozpoznania Olechnowicza

Władysław Olechnowicz (1848–1918), uzasadniając wprowadzenie w swojej rozprawce o guberni lubelskiej (1893) kryterium pochodzenia społecznego, stwierdza, że warunki fizyczne i umysłowe, w jakich przez wieki żyli chłopci i szlachta „już z góry zapowiadały znaczne różnice tak w budowie ogólnej, jak i w rozmiarach czaszki”<sup>78</sup>. Zapowiedzi te potwierdza oczywiście szereg badań (między innymi wzrostu, rozwartości rąk, odcienia skóry, barwy oczu, koloru włosów, indeksu cefalicznego, kształtu nosa). I o ile na przykład odmienne odcienie skóry tłumaczy się warunkami środowiskowymi (odżywianiem, sposobem pielęgnacji i przede wszystkim narażeniem na promienie słoneczne<sup>79</sup>), o tyle już uzasadnienie

<sup>77</sup> L. Krzywicki, *Kurs systematyczny antropologii II...*, s. 562.

<sup>78</sup> W. Olechnowicz, *Charakterystyka antropologiczna ludności Guberni Lubelskiej z dodatkiem uwag o wskaźnikach głównych u Sławian na północ i wschód od Karpat zamieszkałych*, Kraków 1893, s. 3.

<sup>79</sup> Por. *ibidem*, s. 10.

dotyczące budowy czaszek zmierza w bardziej niebezpieczną stronę. Porównując długość, szerokość i obwód głowy uczoney stwierdza:

Widzimy więc, że czaszki Szlachty i przy równym wzroście są większe od czaszek Włościan we wszystkich wymiarach. Wynik ten był zresztą do przewidzenia. Znany już jest fakt w antropologii, że ludzie należący do sfer inteligencji mają czaszki większe. Ten więc fakt równie wybitnie występuje w naszych stosunkach, ponieważ Szlachta, wskutek znanych historycznych warunków przez wiele pokoleń, stanowi warstwę inteligentną narodu polskiego<sup>80</sup>.

Oczywiście fragmentowi temu przyświeca przywołany już pogląd o powiększaniu się czaszki pod wpływem pracy intelektualnej, ale owa przewidywalność wyniku, a także podkreślenie roli dziedziczenia cech nabytych („organ rozwijany w danym kierunku w ciągu wielu pokoleń ulega niejako przerostowi i następnie stanowi właściwą cechę”<sup>81</sup>) są wymowne. Trzeba jednak zaznaczyć, że Olechnowicz mimo przekonania o swoistym społeczno-biologicznym determinizmie sam podkreśla „rasową” jedność szlachty i chłopów, polemizując z przypuszczeniami o niesłowiańskim pochodzeniu warstwy uprzywilejowanej<sup>82</sup>. Kryterium (jak można wnioskować — bo wprost to nie pada — ze wzmianki o różnicy „rasowej” między długogłową arystokracją germańskiego pochodzenia a krótkogłowym ludem celtyckim we Francji!) okazuje się indeks cefaliczny. I choć w badaniach Olechnowicza chłopci (♂ 83,6; ♀ 83,4), ale także mieszczenie (♂ 82,5; ♀ 84,1), wykazują średnio nieco większą dolichocefaliczność niż szlachta (♂ 83,8; ♀ 84,4), wszystkie warstwy należą oczywiście do krótkogłowych<sup>83</sup>.

#### „Udoskonalenia pierwotnego typu” według Talko-Hryncewicza

Drugi z wymienionych uczonych, Julian Talko-Hryncewicz (1850–1936), który studium o szlachcie ukraińskiej<sup>84</sup> (1897) rozpoczyna od zdania: „[w]iadomem jest, że szlachta niemal w krajach całej Europy wyróżnia się swą fizyczną budową od ludu”<sup>85</sup>, podkreśla, że do jego napisania zainspirowały go badania Olechnowicza. Badania te są ponadto stałym punktem odniesienia w rozprawie. Stosując

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 26. Zob. też s. 33–34.

<sup>82</sup> Por. *ibidem*, s. 2, 9. W kolejnej pracy badacz wymienia *Lechicki początek Polski* Karola Szajnochy, będący jednym z rodzimych wariantów „teorii podboju” — zob. W. Olechnowicz, *Charakterystyka antropologiczna szlachty drobnej gminy Grabowo w powiecie szczuczyńskim, guberni łomżyńskiej*, Kraków 1894, s. 2.

<sup>83</sup> Por. W. Olechnowicz, *Charakterystyka antropologiczna ludności Guberni Lubelskiej...*, s. 16, 18, 26–27.

<sup>84</sup> Badacz definiuje ją następująco: „Szlachta polska na Rusi, jak to wiadomo z dziejów przeszłych, jest pochodzenia miejscowego, z pewną przymieszką krwi polskiej, z niejakim odsetkiem wsiąckiej doń krwi niemieckiej i zapewne żydowskiej” — J. Talko-Hryncewicz, *Szlachta ukraińska. Studium antropologiczne*, Kraków 1897, s. 2.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 1.

identyczne kryteria („podług instrukcyi wydanej przez Akademię Umiejętności w Krakowie”), Talko-Hryncewicz przedstawia rezultaty pomiarów ludności „głównie z powiatu żwinogrodzkiego, a w części i z sąsiednich: humańskiego, toroszczańskiego, kijowskiego i innych”<sup>86</sup>, i jednocześnie zestawia je z wynikami dla guberni lubelskiej oraz łomżyńskiej (Grabowa).

Badacz nie wyklucza co prawda możliwości występowania „obcoplemiennych pierwiastków” u szlachty ukraińskiej, ale chodzi mu o „przymieszkę krwi”, a nie o odrębne pochodzenie *sensu stricto*<sup>87</sup>. Zresztą podkreśla on kilkakrotnie wymieszanie się „żywiołów antropologicznych” u obydwu warstw. Przykładowo pod względem barwy (kolor skóry, oczu, włosów) tak wśród szlachty (52,2%), jak i chłopów ukraińskich (59,2%) dominują „rasowi” mieszańcy typu jasnego i ciemnego<sup>88</sup>. Podobnie (nie wchodząc już w szczegóły) wygląda sytuacja w przypadku warstwy uprzywilejowanej, gdy mowa o klasyfikacji uwzględniającej połączenie barwy z indeksem cefalicznym i kształtem twarzy — typ mieszany obejmuje 62,8%<sup>89</sup>.

Wnioski Talko-Hryncewicza są następujące:

Praca niniejsza wykazała wspólność krwi, łączącą szlachtę ukraińską z ludem ukraińskim taką samą, jak drobnej szlachty łomżyńskiej z jej włościanami, a bodaj większą, niż szlachty większych posiadaczy ziemskich lubelskich z ich włościanami. Nie mniejsze pokrewieństwo antropologiczne zachodzi pomiędzy szlachtą ukraińską i lubelską wyróżniając je od drobnej szlachty łomżyńskiej<sup>90</sup>.

Mówiąc inaczej, istotne „rasowe” różnice nie występują ani między ludem ukraińskim i jego szlachtą, ani między szlachtą polską i ukraińską, a zatem nie występują też między „niższymi klasami” obu nacji. Drobni szlachcice łomżyńscy różnią się zaś od lubelskich i ukraińskich „posiadaczy ziemskich” cechami drugorzędnymi (na przykład częstotliwością „pierwiastka jasnego” w typie mieszanym<sup>91</sup>), ale także tym, że o ile ci ostatni w porównaniu do włościan ze swoich okolic odznaczają się większym wzrostem i większymi rozmiarami czaszek, o tyle w przypadku szlachty i chłopów z Grabowa dyferencje w tej materii są mniejsze. Badacz zdaje się zresztą nieco sztucznie mnożyć niewielkie rozbieżności między zamożną a ubogą szlachtą (*casus* indeksu cefalicznego, który „średnio” dla wszystkich badanych grup mieści się w przedziale 81,3–83,8<sup>92</sup>), zmierza bowiem do następującej konkluzji:

<sup>86</sup> Obydwa cytaty — *ibidem*, s. 2.

<sup>87</sup> Por. *ibidem*, s. 2, 7, 26, 31.

<sup>88</sup> Por. *ibidem*, s. 26, 28.

<sup>89</sup> Por. *ibidem*, s. 52–54.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>91</sup> Por. *ibidem*, s. 58.

<sup>92</sup> Por. *ibidem*, s. 32, 36. Podany przedział obejmuje dane dla szlachty i włościan ukraińskich, lubelskich oraz łomżyńskich płci męskiej. Jeśli chodzi o kobiety wygląda to nieco inaczej (co w przypadku indeksu cefalicznego nie jest niczym dziwnym), ale zestawienia te nie są „miarodajne”, gdyż jak podkreśla sam uczony liczba zbadanych szlachcianek ukraińskich (19) była zbyt mała.



W naszej pracy stwierdzamy wszędzie analogiczny stosunek pomiędzy szlachtą i włościanami w większym wzroście i znaczniejszych rozmiarach czaszki u szlachty, które zwiększają się ze stopniem odosobnienia się szlachty od włościan, jak to widzieliśmy z jednej strony u szlachty i włościan ukraińskich i lubelskich, a z drugiej strony u drobnej szlachty i włościan łomżyńskich, u których pomimo, iż te warstwy wskutek socjalno-społecznych przegród nie wstępują z sobą w związku krwi, jednak pod względem antropologicznym są zbliżone, a co może mieć przyczynę w podobnych warunkach życia. Zachodząca różnica pomiędzy szlachtą a ludem nie leży w ich odmiennym pochodzeniu, lecz raczej w warunkach zewnętrznych, które — nie zmieniając budowy zasadniczej ustroju i ich kształtów (jak na przykład nie zmieniają długogłowych w krótkogłowych, lub niskolicych w wązkolicych) — przyczyniać się mogły do udoskonalenia pierwotnego typu, rozwinięciem składowych jego części (jak na przykład wzrost większy przy zachowaniu proporcjonalności składowych części ciała, ta sama budowa czaszki, lecz większe jej rozmiary i t. d.) u szlachty<sup>93</sup>.

Można więc zaryzykować stwierdzenie, że chociaż w wyjaśnianiu fizycznych różnic między warstwami Talko-Hryncewicz nie jest całkowicie wolny od społeczno-biologicznego determinizmu (udoskonalenie „pierwotnego typu”), to jednak główny nacisk kładzie na warunki życia<sup>94</sup>.

#### „Inne, rasowe pochodzenie szlachty” według Rutkowskiego

Ostatnią wspomnianą przez Krzywickiego pracą jest<sup>95</sup> artykuł Leona Rutkowskiego (1862–1917) opublikowany w „Prawdzie” w 1900 roku<sup>96</sup>. W przypadku tego uczonego skupię się jednak głównie na jego późniejszej o sześć lat rozprawie, która przedstawia rezultaty rozszerzonych (wykonanych na większej próbie) badań ludności powiatu płońskiego i okolic<sup>97</sup>. Rezultaty te Rutkowski zestawia z wcześniejszymi swymi pomiarami<sup>98</sup> oraz z badaniami Olechnowicza (zwłaszcza dla guberni lubelskiej), co zdaje się dowodzić, że mimo upływu czasu nie przybywało w polskiej nauce prac antropometrycznych uwzględniających pochodzenie

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>94</sup> Kluczowy wpływ warunków życia na „różnice antropometryczne” potwierdzali później dwudziestowieczni uczeni. Zob. np. W. Kula, J. Kochanowicz, *Kim są chłopi?*, „Znak” 37, 1985, nr 1–2, s. 25–26.

<sup>95</sup> Jak udało mi się ustalić na podstawie przytoczonego przez Krzywickiego cytatu, bo autor *Ludów* odnośników bibliograficznych na ogół nie dawał.

<sup>96</sup> Por. L. Rutkowski, *Przyczynek do antropologii krajowej (Powiat płoński)*, „Prawda” 1900, nr 25, s. 300–302.

<sup>97</sup> Por. L. Rutkowski, *Charakterystyka antropologiczna ludności okolic Płońska i sąsiednich powiatów guberni plockiej. (Kobiety z ludu, mężczyźni i kobiety ze szlachty)*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne” 8, 1906, s. 4–68 (+ tabele).

<sup>98</sup> Chodzi zwłaszcza o wcześniej opublikowane wyniki badań dotyczące włościan płci męskiej. Zob. L. Rutkowski, *Charakterystyka antropologiczna ludności wiejskiej (nieszlacheckiej) płońskiego i sąsiednich powiatów, guberni plockiej*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 5, 1901, s. 3–30 (+ tabele).

społeczne. W wielu kwestiach rozpoznania Rutkowskiego pokrywają się z rozpoznaniem wyżej wspomnianych lekarzy-antropologów (na przykład „Czaszkę naszą szlachta ma dłuższą i szerszą i o większym, niż chłopci, obwodzie”<sup>99</sup>), ale pojawia się też jedna istotna rozbieżność.

Już w artykule z „Prawdy” Rutkowski, zastanawiając się nad różnicami we wzroście i kształcie głowy między przedstawicielami poszczególnych warstw społecznych, zasugerował (przywołując skądiną „ustalenia” Franciszka Piekosińskiego<sup>100</sup>), że być może jest to wynik odmiennego pochodzenia szlachty<sup>101</sup>. Jego dalsze badania rozwijają tamtą sugestię:

Z [...] różnic pomiędzy ludem a szlachtą, niektóre dałyby się objaśnić lepszymi warunkami bytu materialnego, jak n. p. większa waga, krótsze ręce (wskutek mniejszej potrzeby pracy fizycznej), słabszy rozwój klatki piersiowej (który objaśnić można i mniejszą pracą fizyczną i możliwością utrzymania przy życiu dzieci słabiej rozwiniętych), a może nawet wbrew twierdzeniu [William Zebina — P.W.R.] Ripleya i większy wzrost. Tymi jednak lepszymi warunkami bytu już nie zdołamy objaśnić sobie n. p. silniej rozwiniętych kończyn dolnych, które właśnie powinnyby się silniej wykształcać u zmuszonego do ciągłego chodzenia pieszo ludu, a nie u szlachty, która nie tylko teraz, ale i dawniej mogła spędzać co najmniej czwartą część swego życia na koniu; nie możemy też objaśnić sobie obecnymi lub dawniejszymi odmiennymi warunkami bytu więcej krótkawego kształtu głowy, wyższego i węższego czoła, krótszej twarzy z szerzej rozstawionymi kośćmi licowymi, z więcej prostymi lub garbatymi nosami, a wreszcie i większego procentu piwnych oczów. Cechy te, odmiennie od spotykanych wśród naszego ludu, pomimowoli nasuwają przypuszczenie, że źródło ich ukrywa się w innym, rasowym pochodzeniu szlachty<sup>102</sup>.

„Rasowe” dyferencje między szlachtą a ludem uczony widzi nie tylko w Płońsku, ale także w Lubelskiem<sup>103</sup>, w czym polemizuje oczywiście z Olechnowiczem, choć zdarza mu się podciągać pod swoją tezę — mimo odrębnych konkluzji — badania tego ostatniego. Znamienne też, że „średnia” różnica około stopnia między szlachtą (♂ 82,54; ♀ 82,96) a chłopami (♂ 81,74; ♀ 81,73) w indeksie cefalicznym<sup>104</sup>, do której Olechnowicz nie przywiązywał większej wagi, Rutkowskiego skłania do dalszych roztrząsań. Biorąc pod uwagę pomiary czaszek z dawnych cmentarzy rządowych, autor wysnuwa przypuszczenie, iż współczesna

<sup>99</sup> L. Rutkowski, *Charakterystyka antropologiczna ludności okolic Płońska...*, s. 37. Rozpoznanie tego typu stanowiły i tak wyraz „postępu”. Jan Stanisław Bystron wspominał bowiem jakoby „któryś z lekarzy w osiemnastym jeszcze wieku twierdził, że u chłopów kości w głowie mają kształt pługów i innych narzędzi rolniczych” — J. S. Bystron, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976, s. 146 [prwdr. — 1933].

<sup>100</sup> Piekosiński był kolejnym (obok wspomnianego Szajnochy) zwolennikiem „teorii podboju” w rodzimej historiografii. Więcej na ten temat zob. A. Wierzbicki, *Jak powstało państwo polskie? Hipoteza podboju w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2019.

<sup>101</sup> Por. L. Rutkowski, *Przyczynki do antropologii krajowej...*, s. 301–302. Na s. 301 badacz wspomina też, że według Lapouge’a tylko długogłowi przyczyniają się do postępu ludzkości.

<sup>102</sup> L. Rutkowski, *Charakterystyka antropologiczna ludności okolic Płońska...*, s. 53.

<sup>103</sup> Por. *ibidem*, s. 24, 27, 33.

<sup>104</sup> Por. *ibidem*, s. 53, 55.



mu „wyższa warstwa” z Płońskiego jest mieszaniną (głównie w wyniku formalnych i nieformalnych związków) obcej „rasowo” szlachty krótkogłowej (84–84,9) z miejscowym ludem podkrótkogłowym (80–82)<sup>105</sup>. Przepuszczenie to prowadzi do wniosków sformułowanych co prawda w koncyliacyjnym duchu („obecna nasza szlachta nie jest w całości bynajmniej jakąś obcą, odrębną od ludu naleciałością”<sup>106</sup>), ale nie unieważnia rozpoznań o „innem, rasowym” pochodzeniu obu warstw.

### Część III. Podsumowanie

Zarówno francuscy, jak i polscy (anty)bohaterowie niniejszego artykułu — niezależnie od zachodzących między nimi różnic w ujęciu kwestii klasowych — zdają się zasadniczo pojmować „rasę” w znaczeniu antroposocjologicznym. Zgodnie z nim: „Cała ludzkość w przestrzeni i w czasie dzieli się na rasy antropologiczne, tzn. zbiory jednostek ludzkich, posiadających pewne tożsame wrodzone, dziedziczne i jakościowo niezmiennie cechy [...]”<sup>107</sup>. W niektórych z omówionych wykładni są to jednak cechy głównie fizyczne, w innych tak fizyczne, jak i psychiczne.

Do „wielkiej trójcy” da się zastosować (choć też nie na takich samych prawach) uwagę Balibara, który podkreślając różnice między dziewiętnastowiecznym rasizmem klasowym a wcześniejszymi formami urasowień społecznych, zaznacza, że w odniesieniu do „niższych” klas: „pojęcie rasy zostaje oderwane od jego konotacji historyczno-teologicznych, aby wejść na pole ekwiwalencji między socjologią, psychologią, wyimaginowaną biologią i patologią »ciała społecznego«”<sup>108</sup>. Jakkolwiek cytowane zdanie w trochę mniejszym stopniu niż do Le Bona i Lapouge’a przystaje do Gobineau, to nawet on historiozoficzno-teologiczne wywody przywoływane w *Essai sur l'inégalité* (na przykład o synach Noego jako protoplastach ludności na trzech kontynentach<sup>109</sup>) starał się uzgadniać z „naukowymi” już uzasadnieniami, między innymi z pomiarami antropometrycznymi.

Jeszcze inaczej sprawa wygląda w przypadku prac polskich lekarzy-antropologów, mimo ich *stricte* „uczzonego” charakteru. Co prawda wszyscy trzej badacze zgodnie podkreślają większe (pod każdym względem) rozmiary czaszki u szlachty niż u chłopów, ale żaden z nich nie łączy tych różnic — przynajmniej

<sup>105</sup> Por. *ibidem*, s. 55–60.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>107</sup> T. Szczurkiewicz, *Kierunek rasowo-antropologiczny...*, s. 20. Wyróżnienie w tekście pochodzi od autora.

<sup>108</sup> É. Balibar, ‘Class Racism’..., s. 209. Więcej na temat różnic między rasizmem klasowym a innymi formami urasowień społecznych — zob. P.W. Ryś, *Rasizm klasowy i terminy pokrewne. Próba uporządkowania pojęć*, „Dyskurs & Dialog” 9, 2022, nr 1, s. 23–43; P.W. Ryś, *Błędne utożsamienie. O wątpliwym związku między sarmackim mitem etnogenetycznym a szlacheckim protorasizmem stanowym*, „Litteraria Copernicana” 45, 2023, nr 1, zwł. s. 35–36.

<sup>109</sup> Por. A. de Gobineau, *The Inequality...*, s. 118 n.

wprost — z „przyrodzoną” inteligencją czy zdolnościami<sup>110</sup>. Wyjaśnienia są też odmienne. Talko-Hryniewicz dyferencje uzasadnia przede wszystkim warunkami życiowymi. Olechnowicz, obok tych ostatnich, wskazuje także na pewnego rodzaju determinizm społeczno-biologiczny. Rutkowski zaś, poza kwestiami bytowymi, wypukła „rasową” odrębność. Czy można zatem pozwolić sobie na jakiś uogólniający wniosek? Na pewno żaden z przywołanych polskich uczonych nie formułował tak radykalnie urasawiających tez jak Gobineau, Le Bon czy Lapouge, niemniej u każdego z nich (najmniej u Talko-Hryniewicza) również widać tendencje do biologizowania podziałów społecznych.

## The skulls of the commoners and the skulls of the “upper” classes: The “great trinity” of 19th-century French class racism theorists and three Polish anthropologists

### Abstract

The paper, inspired by the works of Étienne Balibar and Enzo Traverso, attempts to characterize class racism in the treatises of three 19th-century French thinkers: Arthur de Gobineau, Gustave Le Bon and Georges Vacher de Lapouge, recognized as the main theoreticians of this extremely elitist phenomenon. The results obtained in this manner are then confronted with selected works of three Polish physicians-anthropologists from the turn of the 19th and 20th centuries: Władysław Olechnowicz, Julian Talko-Hryniewicz and Leon Rutkowski, who also took into account social divisions in their research.

Keywords: class racism, race, class, peasants, nobility, intelligentsia

## Bibliografia

- Balibar É., ‘*Class Racism*’, przeł. Ch. Turner, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London–New York 1991, s. 204–216.
- Balicki J., *Dyskryminacja rasowa, przeszłość i teraźniejszość*, Lublin 1986.
- Budrewicz T., *Rasa jako kategoria waloryzująca i estetyczna (na przykładzie opisu postaci)*, „Przeгляд Humanistyczny” 62, 2018, nr 3, s. 69–82, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0012.7677>.

<sup>110</sup> Taki związek podkreślano w klasyfikacjach „rasowo-antropologicznych” z dwudziestolecia międzywojennego. Ówczesni badacze, między innymi Ludwik Jaxa Bykowski i Jan Czekanowski, dowodzili, że wśród szlachty częściej występuje uzdolniony umysłowo typ nordyczny lub sub-nordyczny (sarmacki), a wśród ludu — znacznie bardziej ograniczony — presłowiański. Zob. np. L. Jaxa Bykowski, *Właściwości antropologiczne a psychotechnika*, „Psychotechnika” 1928, nr 5, s. 9; J. Czekanowski, *Zarys antropologii Polski*, Lwów 1930, s. 526–529.

- Bykowski L. Jaxa, *Właściwości antropologiczne a psychotechnika*, „Psychotechnika” 1928, nr 5, s. 8–10.
- Bystron J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1, Warszawa 1976.
- Czekanowski J., *Człowiek w czasie i przestrzeni*, Warszawa [1934].
- Czekanowski J., *Zarys antropologii Polski*, Lwów 1930.
- Gawin M., *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego (1880–1952)*, Warszawa 2003.
- Gobineau A. de, *The Inequality of Human Races*, przeł. A. Collins, wstęp O. Levy, London 1915.
- Gobineau A. de, *Odrodzenie. Sceny historyczne*, przeł. A. Strzelecki, Warszawa 1908.
- Krzywicki L., *Antropologia w historiozofii i socjologii*, [w:] L. Krzywicki, *Dziela*, t. 4. *Artykuły i rozprawy 1888–1889*, red. A. Osiadacz-Molska, Warszawa 1960, s. 7–25.
- Krzywicki L., *Dobory społeczne*, [w:] L. Krzywicki, *Dziela*, t. 9. *Szkice socjologiczne*, cz. 1, red. H. Hołda-Róźiewicz, Warszawa 1974, s. 89–101.
- Krzywicki L., *Dziela*, t. 7. *Prace antropologiczne*, red. H. Hołda-Róźiewicz, Warszawa 1969.
- Krzyżanowski M., *Teorie rasowe Arthura de Gobineau jako przykład zmiany postrzegania Chin w społeczeństwie zachodnim*, „Koło Historii” 2014, nr 14, s. 169–181.
- Kula W., Kochanowicz J., *Kim są chłopi?*, „Znak” 37, 1985, nr 1–2, s. 19–32.
- Le Bon G., *Francuz w Tatrach. Wycieczka antropologiczna w r. 1879*, przeł. anonim, wstęp i przyp. W. Siarzewski, Zakopane 2009.
- Le Bon G., *Psychologia rozwoju narodów*, przeł. J. Ochorowicz, Kraków 2017.
- Le Bon G., *Psychologia socjalizmu*, przeł. M. Osiński, Warszawa 1997.
- Le Bon G., *Psychologia tłumy*, przeł. B. Kaprocki, Kęty 2019.
- Lindqvist S., *Wytępić całe to bydło*, przeł. M. Haykowska, Warszawa [b.r.], PDF.
- Makuch D. W., *Kłopoty z „rasą” — przypadek Ludwika Krzywickiego*, „Przegląd Humanistyczny” 62, 2018, nr 3, s. 37–55, <https://doi.org/10.5604/01.3001.0012.7670>.
- Malinowski A., Bożiłow W., *Podstawy antropometrii. Metody, techniki, normy*, Warszawa 1997.
- Olechnowicz W., *Charakterystyka antropologiczna ludności Guberni Lubelskiej z dodatkiem uwag o wskaźnikach głównych u Sławian na północ i wschód od Karpat zamieszkałych*, Kraków 1893.
- Olechnowicz W., *Charakterystyka antropologiczna szlachty drobnej gminy Grabowo w powiecie szczuczyńskim, guberni łomżyńskiej*, Kraków 1894.
- Ossowski S., *Dziela*, t. 2. *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, red. N. Assorodobraj, Warszawa 1966.
- Popowicz K., *Lamarkizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*, Warszawa 2009.
- Ronson J., *#WstydzSię! O jednej z najbardziej niedocenianych sił rządzących światem*, przeł. K. Dudzik, O. Siara, Kraków 2017.
- Rutkowski L., *Charakterystyka antropologiczna ludności okolic Płońska i sąsiednich powiatów guberni plockiej. (Kobiety z ludu, mężczyźni i kobiety ze szlachty)*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 8, 1906, s. 4–68 (+ tabele).
- Rutkowski L., *Charakterystyka antropologiczna ludności wiejskiej (nieszlacheckiej) płońskiego i sąsiednich powiatów, gub. plockiej*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne” 5, 1901, s. 3–30 (+ tabele).
- Rutkowski L., *Przyczynek do antropologii krajowej (Powiat płoński)*, „Prawda” 1900, nr 25, s. 300–302.
- Ryś P.W., *Błędne utożsamienie. O wątpliwym związku między sarmackim mitem etnogenetycznym a szlacheckim protorasizmem stanowym*, „Litteraria Copernicana” 45, 2023, nr 1, s. 33–45, <https://doi.org/10.12775/LC.2023.002>.
- Ryś P.W., *Rasizm klasowy i terminy pokrewne. Próba uporządkowania pojęć*, „Dyskurs & Dialog” 9, 2022, nr 1, s. 23–43.
- Sobeski M., *Kwiat złoty. Gobineau Redivivus*, Poznań 1925.

- Staniszewski A. T., *Gustave Le Bon „w tej krainie nie bardzo oswojonej z cywilizacją”: podróż do Tatr w 1879 roku, rasizm naukowy i wiek XIX*, „Tematy z Szewskiej” 2014, nr 4, s. 64–74.
- Stojanowski K., *Rasizm przeciw słowiańszczyźnie*, Poznań 1934.
- Szczurkiewicz T., *Jerzy Vacher de Lapouge*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 17, 1937, nr 3, s. 379–380.
- Szczurkiewicz T., *Kierunek rasowo-antropologiczny w socjologii*, [w:] T. Szczurkiewicz, *Rasa, środowisko, rodzina. Szkice socjologiczne*, Warszawa–Poznań 1938, s. 19–86.
- Talko-Hryncewicz J., *Szlachta ukraińska. Studium antropologiczne*, Kraków 1897.
- Traverso E., *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011.
- Vacher de Lapouge G., *Les lois fondamentales de l’Anthropo-sociologie*, „Revue Scientifique” 8, 1897, nr 18, s. 545–552.
- Vacher de Lapouge G., *Les sélections sociales. Cours libre de science politique professé à l’Université de Montpellier*, Paris 1896.
- Vacher de Lapouge G., *The Fundamental Laws of Anthro-po-sociology*, przeł. C.C. Closson, „Journal of Political Economy” 6, 1897, nr 1, s. 54–92.
- Wierzbicki A., *Jak powstało państwo polskie? Hipoteza podboju w historiografii polskiej XIX i XX wieku*, Warszawa 2019.

\* \* \*

Paweł Wiktor Ryś — literaturoznawca, antropolog literatury, doktor nauk humanistycznych. Na Wydziale Polonistyki UJ obronił rozprawę doktorską „*Dobra krew*”. *Podziały społeczne a kategoria „rasy” w Trylogii i powieściach współczesnych Henryka Sienkiewicza*. Interesuje się prozą przełomu XIX i XX wieku, problematyką rasizmu klasowego, dychotomią „pana”/„chama” w rodzimej kulturze, „zwrotem plebejskim” w najnowszej polskiej humanistyce. Współpracuje z Uniwersytetem w Białymstoku w ramach grantu „*Pisma*” Henryka Sienkiewicza. *Edycja krytyczna pierwsza* (11H 20 0153 88).

Adrianna Kus

ORCID: 0000-0002-9842-691X

Szkoła Doktorska Uniwersytetu Śląskiego

# Relacja wieś–miasto w górnośląskich miasteczkach przemysłowych — na przykładzie Radzionkowa

**Abstrakt:** W niniejszym artykule pragnę skoncentrować się na ukształtowaniu przemysłowych miasteczek na Górnym Śląsku, które łączą w sobie nakładające się na siebie struktury wsi i miasta. Struktury te uwidaczniają się w znakach obecnych w krajobrazie kulturowym, ukształtowaniu przestrzennym miasteczka i praktykach mieszkańców, unieważniając tym samym opozycję wieś–miasto. Nasuwają się więc pytania: w jaki sposób dawna wieś przekształciła się w przemysłowe miasteczko? W jaki sposób struktury te ujawniają się w krajobrazie kulturowym — jakie zawiera znaki? Gdzie ujawnia się wiejski rodowód miasteczka? W jaki sposób relacja wieś–miasto wpłynęła na mieszkańców miasteczka? Aby odpowiedzieć na te pytania, posłużę się koncepcją habitusu Pierre’a Bourdieu. Artykuł ten jest oparty na wstępnych wynikach antropologicznych, jakościowych badań terenowych przeprowadzonych w latach 2019–2021 w Radzionkowie. Radzionków stanowi wyjątkową przestrzeń, która umożliwia prześledzenie długiego procesu zmian, które zaszły w przemyśle oraz wywarły wpływ na habitus mieszkańców. Miasteczko przez wieki rozwijało się przestrzennie i urbanistycznie jako wieś. Dopiero rozwój górnictwa i hutnictwa w XIX i XX wieku stopniowo przyczynił się do zmiany charakteru wsi, uprzemysłowienia jej i zmiany habitusu radzińczan. Wzory kultury wiejskiej nadal są jednak obecne w codziennych praktykach zadomowionych mieszkańców, podtrzymywane przez cielesną *hexis*. Wezmę także pod uwagę stosunek zadomowionych mieszkańców do nowej zabudowy miejskiej (np. nowy rynek, bloki mieszkalne), który odzwierciedla ich nastawienie do przestrzeni aspirującej do miejskości.

Słowa-kлючe: wieś, miasteczko, Górny Śląsk, habitus, krajobraz kulturowy

## Wprowadzenie

Ukształtowanie przemysłowych miasteczek na Górnym Śląsku ujawnia nakładające się na siebie struktury wsi i miasteczka przemysłowego. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie wydarzeń mających wpływ na przemianę wsi w przemysłowe miasteczko, ukazanie wiejskiego rodowodu tkwiącego wciąż w praktykach mieszkańców i znakach w krajobrazie kulturowym.

Opieram się na materiale pozyskanym w antropologicznych, kwestionariuszowych, jakościowych badaniach terenowych przeprowadzonych pomiędzy trzema pokoleniami radzińczan w latach 2019–2021 w Radzionkowie, który przeanalizowałam, opierając się na koncepcji habitusu Pierre’a Bourdieu. Habitus wytwarza praktyki kulturowe, które posiadają ukryte sensory i ujawniają wartości, jakie kryją się za schematami ruchowymi<sup>1</sup>. Habitus to pewien porządek społeczny (ustrukturyzowane struktury) wpisany w ciało, który tworzy schematy klasyfikacji (strukturujące struktury). Jest wynikiem historii i jednocześnie tworzy historię, matrycując doświadczenia. Relacja pomiędzy strukturą a praktyką uwypukla znaczenie miejsca zamieszkania i klasę warunków egzystencji, w obrębie której tworzy się charakterystyczny habitus. To właśnie konkretne uwarunkowania i okoliczności, które towarzyszą danej klasie warunków życia wytwarzają habitusy. Według Yi-Fu Tuana, kulturowe spojrzenie na krajobraz jest próbą wychwycenia, w jaki sposób obszar i jego wygląd nasycone są znaczeniami<sup>2</sup>. W związku z tym znaczenia, wytwarzane w wyniku praktyk użytkowników krajobrazu kulturowego, składają się ze struktur nieustannie przyswajanych oraz wytwarzanych przez radzińczan i ujawniają diachroniczny rozwój habitusów w historii miasteczka. Miejsce zamieszkania, jego krajobraz i warunki ekonomiczne wpływają bezpośrednio na charakter habitusu mieszkańców. W niniejszym artykule przedstawię więc pokrótce najistotniejsze wydarzenia historyczne dla omawianego przeze mnie tematu, przykłady nakładającej się struktury miejskiej na wiejską, praktyki mieszkańców oraz elementy krajobrazu kulturowego posiadające konkretne znaczenia. To pozwoli scharakteryzować i wyodrębnić trzy rysy habitusu radzińczan, który uwypukla relację wsi i miasta.

## Przeszłość w teraźniejszości — wpływ historii na habitus radzińczan

Historia jest niezwykle istotnym czynnikiem kształtującym habitus. Jej wpływ jest trudny do wyartykułowania z uwagi na to, że stała się quasi-naturą człowieka, chociaż wpływ ten jest nieustannie, czynnie obecny. Praktyki pozostają względnie niezależne wobec zmieniających się czynników, które jednocześnie nadają nowe struktury kolejnym praktykom i kształtują zmysł praktyczny. Wcielenie historii to praktyczna nauka wynikająca z przeszłych uwarunkowań charakterystycznych dla miejsca, w którym człowiek żył i żyje. Ta względna niezależność tworzy się z przeszłości, a ta zaś funkcjonuje jako zakumulowany kapitał. To proces wy-

<sup>1</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 73.

<sup>2</sup> Y.F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987.

tworzenia historii na bazie historii, co staje się zasadą ciągłości w zmianie, która sprawia, że jednostkowy agens staje się światem w świetle<sup>3</sup>.

Radzionków przez wieki rozwijał się przestrzennie i urbanistycznie jako wieś. Obecnie jest niewielkim miastem graniczącym między innymi z Bytomiem, Tarnowskimi Górami i Piekarami Śląskimi. Rozwój górnictwa i hutnictwa w XIX i XX wieku na tym terenie stopniowo przyczyniał się do zmiany charakteru wsi, uprzemysłowienia jej na szeroką skalę i przekształcenia charakteru habitusu radzińczan. Uprzemysłowieniu uległa głównie dzielnica Radzionkowa — Rojca, która do tej pory przez mieszkańców traktowana jest jako osobna miejscowość. Motorem napędowym zmieniającego się oblicza Radzionkowa było założenie kopalni „Radzionków” w 1871 roku. Hugon Henckel von Donnersmarck uzyskał zgodę na jej budowę, co stanowiło przyczynek do zgłębiania pierwszego szybu „Gräfin Laura”. W 1883 roku zaczęto budowę huty cynku „Łazarz”, która powstała po dwóch latach obok kopalni „Radzionków”<sup>4</sup>. Łączenie praktyk rolniczych i tych związanych z wydobywaniem surowców, nie było dla radzińczan sytuacją nową, gdyż godzili oni oba te zajęcia już od XVI wieku<sup>5</sup>, choć na zdecydowanie mniejszą skalę. W 1951 roku Radzionków uzyskał prawa miejskie, zaś po ponad 20 latach został przyłączony do Bytomia. W 1998 roku powrócił na mapę Polski jako odrębne miasto.

W przestrzeni miasteczka widoczne jest nakładanie się struktury miejskiej na wieś. Dawne ukształtowanie przestrzenne Radzionkowa koncentrowało się wokół dużych rozmiarów placu, określanego mianem nawsia. Najstarsze części charakteryzują się nieregularnym, ciasnym i niemalże chaotycznym rozmieszczeniem domów, pomiędzy którymi przebiegają wąskie, kręte uliczki zwane „gonkami”. Pomiędzy polami mieściły się miedze, a małe dróżki oddziaływały od siebie zagrody. Dróżki te potocznie zwane były właśnie „gonkami”, a nazwa ta funkcjonuje do dziś. „Gonki” po czasie przekształciły się w drogi dojazdowe do poszczególnych domów. Według Jarosława Krawczyka, istnienie „gonków” jest skutkiem dawnej, niezorganizowanej parcelacji gruntów ogrodowych i ornych pod zabudowę, która powstawała w czasie uprzemysłowienia dla szybko rosnącej liczby nowych mieszkańców<sup>6</sup>. Dynamiczny rozwój przemysłu w Radzionkowie datowany jest na koniec XIX wieku. Krawczyk zauważa, że proces powstawania „gonków” nadal postępuje z uwagi na rozbudowę Radzionkowa i tendencję do zabudowy porolniczych gruntów prywatnych wzdłuż wąskich poletek.

Wciąż widoczne są też dawne stodoły i zabudowania gospodarcze oraz liczne, stare domostwa. Przykładem miejskiej zabudowy są między innymi bloki mieszkalne częściowo powstałe na miejscu wyburzonych domów, przekształcone domy

<sup>3</sup> P. Bourdieu, *Zmysł...*, s. 76.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 285.

<sup>5</sup> Zob. *ibidem*, s. 20.

<sup>6</sup> J.A. Krawczyk, *Rozwój przestrzenny i zmiany terytorialne Radzionkowa*, [w:] *Dzieje Radzionkowa*, J.A. Krawczyk, M. Minas, P. Tyczka, J. Wroński, Radzionków 2002, s. 41.



robotnicze w bloki mieszkalne oraz nowy rynek, wybudowany niedawno na uboczu centrum Radzionkowa, który w opinii mieszkańców nie spełnia swojej funkcji. W wyobrażeniu mieszkańców centralna część miejscowości — funkcjonująca do niedawna jako rynek — znajduje się na historycznym placu, wokół którego powstały pierwsze zabudowania. Tam też umieszczone zostały tablice informacyjne opisujące historię tego placu i nieistniejących jego elementów takich, jak kapliczka.

Rozwój największej dzielnicy Radzionkowa — Rojcy — ukazuje swoistą warstwowość krajobrazu o dużym zróżnicowaniu. Zawiera w sobie stare, wiejskie zabudowania, kostki polskie, budowane na miejscu dawnych pól uprawnych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, przemysłowe tereny, na których znajduje się między innymi mini skansen górniczy, bloki, zabytkowe kolonie robotnicze, niewielkie, zabytkowe kamienice oraz współczesne domy. Sporadycznie wkomponowywano kostki polskie w zabytkową część miejscowości, na wydzielonych działkach rodzinnych. Taka struktura zabudowy sprawiała, że sąsiedzi byli jednocześnie rodziną. Zdaniem Andrzeja Grzybowskiego, od połowy lat sześćdziesiątych aż do końca lat osiemdziesiątych XX wieku w Polsce, dominowało budownictwo osiedli z „wielkiej płyty”, co sprawiło, że powstało środowisko mieszkaniowe, które pozbawione było cech indywidualnych czy kontekstu miejsca<sup>7</sup>. Na marginesie tych budów znajdowała się zabudowa jednorodzinna, wolnostojąca. Najczęściej wykorzystywanym wzorem domu z tamtego okresu był prostopadłościenny, sześcienny budynek przykryty płaskim dachem, który znany jest pod nazwą „kostka polska”<sup>8</sup>. Było to odbicie międzynarodowej architektury modernistycznej w uproszczonej formie i uchodziło za wyraz nowoczesności. Grzybowski zauważa, że „ubóstwo formy architektonicznej pogłębiały braki materiałowe. Z powodu chronicznego braku materiałów budowlanych dostęp do nich był utrudniony, a wiele podstawowych materiałów było reglamentowanych”<sup>9</sup>. Utworzenie kilku kolonii patronackich na terenie Rojcy podyktowane było stale rosnącym zapotrzebowaniem na siłę roboczą w lokalnej hucie i kopalni. Do dzielnicy przybywali nowi robotnicy otrzymując od zakładów mieszkania znajdujące się wokół nich. Mieszkania te fundowane były przez właścicieli kopalni — rodzinę Henckel von Donnersmarcków. Kolejna fala migracji nastąpiła w latach siedemdziesiątych, kiedy nowi mieszkańcy zaczęli osiedlać się w blokach fundowanych przez kopalnię.

Pomiędzy radzińczanami wciąż funkcjonują podziały miejscowości i mieszkańców ze względu na dobra ziemskie, które kiedyś posiadali. Przykładem jest najstarsza część tak zwany Stary Koniec — jej mieszkańcy określani są mianem gospodarzy (z uwagi na to, że przez wiele pokoleń zamieszkują te tereny), posiadaczy największych majątków ziemskich oraz „siodłoków”, z powodu posiadanych

<sup>7</sup> A. Grzybowski, *Współczesna architektura inspirowana regionalnym budownictwem Górnego Śląska na przykładach własnych projektów domów jednorodzinnych z końca XX wieku i początku XXI wieku*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach” 8, 2016, s. 10.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.



dawniej koni, które siodłali. W wyobrażeniu mieszkańców wyraźnym podziałem podlega też blokowisko i tereny nowych domów jednorodzinnych traktowane jako miejsca zamieszkania nie-swoich, obcych. W pamięci starszych mieszkańców Radzionkowa rysuje się nieco inna mapa znaczeń ukrytych w krajobrazie odbiegająca od tego, jak jest on obecnie ukształtowany. Ich wspomnienia koncentrują się głównie wokół miejsc związanych z rolnictwem — istnienie młyna, miejsca postoju wozów konnych, piekarnie, do których dostarczano ciasto chlebowe do wypieczenia, pola uprawne, targowiska z żywą trzodą chlewną i drobiem.

## Dom — ostoja habitusu wiejskiego

Do habitusu wiejskiego po czasie dołączył ten związany z przemysłem. Mieszkańcy przez lata łączyli pracę w gospodarstwach rolnych z pracą w tutejszych zakładach przemysłowych, funkcjonując, jak określa to Alfons Mrowiec, jako „chłoporobotnicy”. Ostoją chłopskiego habitusu jest dom, w którym ujawniane i realizowane są praktyki, które przetrwały z czasów, gdy Radzionków był wsią, na przykład zamiatanie podwórka, podział działki na obejście, ogródek i zabudowania gospodarcze, posiadanie przez niektórych „paradnej izby” oraz pozostawianie otwartych drzwi wejściowych. „Paradna izba” była pomieszczeniem określanym przez informatorów jako święte i niedostępne dla domowników w toku codziennego życia. Było zamykane na klucz, szczególnie z myślą o bawiących się dzieciach. Był to pokój, w którym zawsze panował porządek, zaś zabrudzenie go lub zniszczenie elementu jego wystroju było ściśle niedozwolone. Jego przeznaczenie wiązało się z przyjmowaniem ważniejszych gości, takich jak ksiądz czy lekarz. Jak podaje jeden z informatorów:

Do był taki pokój na kołędu taki albo na przyjście lekarza. *Jak Pan myśli, skąd wziął się taki pokój?* Znaczy, ja czegoś takiego nie miałem, natomiast mogę powiedzieć co mi się tylko wydaje. *Mhm.* Wydaje mi się, że to wynikało z tego, że w takim śląskim poczuciu ładu i porządku zaproszeniem kogoś do niewysprzątanego, niewyglancowanego pokoju byłoby gańbą, wstydem, obciachem, a z drugiej strony jeżeli ma się kilkoro dzieci do tego obowiązki domowe, zawodowe, no to ciężko jest utrzymać w każdym z tych pomieszczeń taki cały czas porządek, no bo dzieci, wiadomo, coś tam paskudzą, broją i tak dalej. No więc ten jeden pokój był takim pokojem, do którego dzieci nie mogły wchodzić i z którego się na co dzień nie korzystało po to, że gdyby zaszła właśnie jakaś potrzeba skorzystania z tego pokoju, to on był zawsze posprzątany i taki zadbane i czysty. I tam się przyjmowało tych ludzi, którzy nie musieli widzieć tej naszej codzienności, że coś tam rozlane, jakaś plama. *A czy słyszał Pan, że zapraszało się do takiego pokoju znajomych czy sąsiadów oprócz księdza i lekarza?* Nieee, skąd!<sup>10</sup>

Czystość zatem kojarzona była z ważnymi uroczystościami i niecodziennymi wydarzeniami. Opis ten pokazuje również hierarchię osób istniejącą w Radzionkowie, na której szczycie znajdował się ksiądz, lekarz, nauczyciel itd. Były to osoby

<sup>10</sup> Archiwum Prywatne Adrianny Kus (APAK 1062/F/10).

uprzywilejowane, dysponujące znacznym kapitałem symbolicznym. Należały więc do odświętnej sfery życia. Informator doszukuje się przyczyny wyodrębnienia „trzeciej izby” w praktycznym podejściu do praktyk porządkowania.

Oprócz hierarchii panującej w społeczności radzińczan, widzimy też wokół których wydarzeń koncentrowała się odświętność. Należały do nich kolędy, urodziny, jubileusze, rocznice ślubu i święta kościelne obchodzone w domach. Tylko te wydarzenia (oprócz kolędy i wizyty lekarza czy innych ważnych gości) uprawniały do wejścia do tego pomieszczenia. Dowodzi to też rangi takich uroczystości i względnej kodyfikacji praktyk gościny. Osobne wejście do „trzeciej izby” umożliwiało ominięcie prywatnych części domu i bezpośrednie przejście do *sacrum*, do odświętności. Reszta domu pozostawała tym samym niedostępna dla odwiedzających, a zasada bezpośredniego przechodzenia przez sień do „trzeciego pokoju” była powszechnie znana — goście wiedzieli, jak poruszać się wtedy po domu. Oprócz tego, podczas gościny obowiązują pewne zasady proksemiczne, które są specyficzne dla kultury górnośląskiej i często pozostają niezrozumiałe dla innych ludzi:

A tam jest znowu inne podejście, że skoro wychodzę wcześniej, to mi się nie podoba. Więc dobrze widziane jest siedzieć jak najdłużej. I tutaj właśnie w tych radzionkowskich jest ta sama zasada. Jak wychodzę szybko, to znaczy, że się źle bawiłam i to jest wina gospodarza i ja go obrażam tym takim podejściem. Jak on mnie zaprasza, to mam się dobrze bawić i siedzieć jak najdłużej. I mnóstwo jedzenia, stół zastawiony. Teściowa zawsze mówi, że woli, żeby zostało po urodzinach, niż żeby ktoś wychodził głodny. A moja mama z kolei z tego kresowego korzenia, ma takie podejście, że skoro wszyscy zjedli, to znaczy, że wystarczająco się najedli i to dobrze, bo to znaczy, że się najedli. (APAK 1347/J/9 — APAK 1348/J/10)

Na podstawie tych różnic, zaobserwowanych przez informatorkę, widzimy zasadnicze wartości wyrażone poprzez cielesną *hexis*. Bourdieu postrzegał *hexis* jako „wcieloną mitologię polityczną”, która przekształciła się w trwałą dyspozycję i rodzaj posługiwania się ciałem, przybierania postaw, sposobu poruszania się i mówienia, co bezpośrednio łączy z określonym sposobem myślenia i odczuwania<sup>11</sup>. Jest to więc w pewnym sensie zewnętrzny, cielesny wymiar habitusu. Zwraca to uwagę na rolę, jaką Bourdieu przypisuje ciału, które w jego teorii staje się nośnikiem wartości i struktur socjosymbolicznych społeczeństwa, uzewewnętrznionych poprzez strategie i schematy posługiwania się ciałem. Do proksemicznych zasad gościa należy jak najdłuższa obecność na zorganizowanym przyjęciu, która oznacza udaną zabawę i jest jednocześnie pochwałą gospodarza. Zaś do zasad gospodarza należy przygotowanie jak największej ilości jedzenia tak, aby każdy mógł najeść się do syta, co zaś jest wyrazem szacunku wobec gości<sup>12</sup>.

Dawny, wiejski rodowód miasteczka widoczny jest nadal w strukturze domu. Niegdyś, w większych domach, istniała druga kuchnia, tak zwana „brudna kuchnia”

<sup>11</sup> P. Bourdieu, *Zmysł...*, s. 95.

<sup>12</sup> Por. I. Bukowska-Floreńska, *Rodzina na Górnym Śląsku*, Katowice 2007, s. 213–214.

lub „ciapera”, która mieściła się tuż przy „paradnej”, właściwej kuchni lub w piwnicy. Odbýwały się tam wszelkie czynności, które naruszały porządek w domu:

To była taka izba zwana ciaperą, że była kuchnia taka bardziej paradna, a ciapera to była taka do ciaprania, że się tam gotowało dla domowników, jak były zwierzątka, to też się tam gotowało dla nich. Taki gorszy pokój, o! Taka kuchnia, nie-kuchnia. Nazywali to ciaperem. Zawsze mnie wkurzało to, że ktoś coś takiego miał, bo uważałem, że to jest obciach. Uważałem, że jak się miało kuchnia, to rób to w kuchni, a nie w takim miejscu. *Czyli to było pomieszczenie przy kuchni?* Tak. Takie gorsze. Ciapera od ciaprania. *W wielu domach w Radzionkowie tak było?* W większości to było w takich, co mieli większy dom i mogli sobie pozwolić na coś takiego, bo niekiedy ta ciapera mogła być przy kuchni, a niekiedy, jak mieli piwnicę, to było to jedno z pomieszczeń piwnicznych. (APAK 1163/G/49)

Wyraźnie widać w tym przypadku regułę zakrywania tego, co brudne. To zaś, co można pokazać i co mogą dostrzec inni, powinno pozostać czyste. Reguła ta obowiązuje też podczas przyjmowania gości. Bezwzględny porządek jest koniecznością narzucaną przez habitus. „Ciapera” stanowiła więc najbardziej intymne pomieszczenie w większych domach, do którego wstępu nie mieli goście. Właściwa kuchnia wyposażona była częstokroć w stół z krzesłami, szafki kuchenne i umywalkę, jednak praktyki związane z przygotowaniem posiłku nie były w niej wykonywane<sup>13</sup>. Wydzielenie osobnego pomieszczenia spełniającego rolę drugiej, brudnej kuchni prawdopodobnie ma swoje korzenie w oczyszczaniu, krojeniu i porcjowaniu mięsa z hodowanych we własnym gospodarstwie zwierząt, co wiązało się z zanieczyszczeniem pomieszczenia krwią. Tam też przygotowywano kielbasy, kaszanki (*krupnioki*), smalec oraz pasztetową, które pasteryzowano w słoikach i przechowywano przez dłuższy czas:

Ale robiło się te przetwory, tak że nie powiem. U nos nigdy nie było głodu, bo jak był zabity ten wieprzek, to z tego były przetwory. Była pełno piwnica zawsze. Tam były te pasztetowe, krupniok też był w słoikach, ta słonina się topiło, to stała we wiadrach. Wiadro musiało być emaliowane, w środku białe, a ta słonina w tym była i było czym smarować. Zawsze były kury, więc były te jajka, swoje ziemniaki były, swoje zboże było. Te pole to było tak: połowa były

<sup>13</sup> (APAK 1350/J/12 — APAK 1351/J/13): „Babcia [podała imię] ma do dzisiaj dwie kuchnie, moja teściowa już przeszła w jedną, ale też długi czas miała dwie. Nie pamiętam, jak to wygląda u drugiej babci, bo jedna tylko ostała. I jedna kuchnia była brudna, do codziennego użytku i tam niespecjalnie są piękne szafki i meble, często jest kaflok, w którym się gotuje. I do tego jest druga kuchnia. Tam wypada zaprosić kogoś, przyjąć księdza, lekarze i przyjąć kogoś. A na co dzień gotuje się w tej brudnej kuchni. Ta brudna czasami jest w piwnicy, a czysta jest na piętrze taka ładna, utrzymana w czystości. *A wiesz kiedy gotuje się w tej tzw. czystej?* Tam się nie gotuje w ogóle. Babcia [podała imię] nie ma kuchenki. Są szafki, jest stół, są krzesła, jak w kuchni. Jest umywalka, ale nie ma tam kuchenki. *Myślisz, że jest to związane z zapraszaniem gości?* Tak, to jest z tym związane. Zapraszali do ładnej kuchni. A poza tym kiedyś był inwentarz w domu, w świniach na przykład, to trzeba było gdzieś to obrobić. Jeśli ktoś nie miał do tego odpowiedniego pomieszczenia, żeby kroić tę świnie, to robił to w piwnicy i od razu te kawałki mięsa gotował, czy robił jakieś wyroby, kielbasy. To wszystko w tej brudnej kuchni. Babcia [podała imię] mówi na to workuchnia. Możliwe, że to jakaś jej rodzinna nazwa, a może nie. *A spotkałaś się z tym, że obrabialo się te ubite zwierzęta w ogródku?* Tak, to też”.

ziemniaki, połowa zboże. *Tylko u państwa na polu tak było?* Nie, wszędzie. Tak sobie ludzie radzili, a pomagali sobie w ten sposób, że chodzili jeden drugiemu pomagali. (APAK 902/D/10)

W domach, które nie miały wydzielonej drugiej kuchni, świniobicie odbywało się w przydomowym ogródku i określane było jako wielkie wydarzenie lub rytuał<sup>14</sup>. Odbywało się zwykle w okresie jesienno-zimowym, a informatorzy wspominają, że miało konkretny przebieg. Często wynajmowano masarza do zabicia uprzednio kupionej na targu i specjalnie tuczonych świń.

## Industrializacja a struktury wiejskie

Przemysłowy charakter habitusu wytworzony został poprzez utworzenie zakładów przemysłowych i objawiał się między innymi w nowej organizacji czasu wymuszonej przez zmianowy system pracy, w praktykach wzajemnej pomocy sąsiedzkiej przy pracach w polu, w wykształceniu wielopokoleniowej tradycji wykonywania jednego zawodu czy nowego podziału na zajęcia damskie i męskie, co informatorzy określają jako podział tradycyjny. Pod koniec XIX wieku zaczęto rozbudowywać największą dzielnicę Radzionkowa — Rojcę — w celu utworzenia osiedla robotniczego dla Huty Cynku „Łazarz” oraz Kopalni Węgla Kamiennego „Radzionków”. W początkowej fazie działalności kopalni, zatrudniano jedynie miejscowych ludzi do pracy, jednak w miarę jej rozwoju, do Radzionkowa zaczęli przybywać mieszkańcy okolicznych wsi<sup>15</sup>. W późniejszym czasie, wśród ludności napływowej, znaleźli się mieszkańcy terenów polskich, które znalazły się pod innym zaborem — dominowali głównie mieszkańcy zaboru austriackiego<sup>16</sup>. W związku z szybkim wzrostem liczby osób chętnych do pracy w hucie i kopalni, zaszła potrzeba ulokowania pracowników w nowych domach robotniczych. Komisja socjalna przy Górnośląskim Związku Przemysłowców Górniczo-Hutniczych zajęła się akcją budowy kolonii robotniczych<sup>17</sup>. Pierwsze przykopalniane domy

<sup>14</sup> (APAK 1666/O/8): „Wspominamy nieraz z braćmi. To było całe wydarzenie. To był rytuał. To było bardzo ważne wydarzenie. Do tego się wcześniej przygotowywali. Trzeba było zamówić wcześniej masarza. Dziadek szedł ze mną wcześniej do piekarza. Byłam taka w przedszkolu czy podstawówce. Z taką wielką torbą i kupował mnóstwo bułek i kroił perfekcyjnie na identyczne kosteczki te bułki. Do bułczanki, do żymloków całe góry tych bułek. A potem przychodził ten masorz. Weznie rano zarzynali tę świnię. Słyszałam ten kwik [ukryła twarz w dłoniach]. A potem krew spuszczali do tego koryta, a potem babcia gotowała w wielkim garze podroby i zupę z tego gotowali Taką bardzo tłustą. No i potem w tej kuchni na dole u tej babci te wszystkie były segregowane. Wszystkie części tej świni na różne przetwory. A potem wisały z kolei w innym pokoju czy komórce. Wisały na takich drągach kielbasy zrobione już suszyły się, salceson, pasztet. Przepyszne”

<sup>15</sup> A. Mrowiec, *Dzieje Kopalni Węgla Kamiennego „Radzionków” w Radzionkowie (1871–1971)*, Radzionków 1972, s. 28.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 31.

robotnicze oddano do użytku w 1876 roku, kolejne zaś w 1903 roku — Kolonia Mariańska przy ulicy Lawendowej<sup>18</sup>. Były one jednocześnie patronackimi koloniami, wybudowanymi dla pracowników właściciela kopalni, hrabiego Henckel von Donnersmarcka, który stał się ich patronem.

Według Marty Chmielewskiej kolonie robotnicze to obiekty urbanistyczne składające się jedynie z domów mieszkalnych przeznaczonych dla pracowników zakładów przemysłowych<sup>19</sup>. W przeciwieństwie do osiedli robotniczych, kolonie nie posiadały instytucji użyteczności publicznej i w tym zakresie uzależnione były od innych, większych ośrodków. Jak pisze Anna Sulimowska-Ociepka, kolonie robotnicze zakładane były w niedalekim sąsiedztwie zakładów przemysłowych z daleka od centrum miasta, stając się „katalizatorami rozwoju kulturowego obszaru, na którym brak było znaczących ośrodków miejskich. Z drugiej strony były narzędziem w rękach właścicieli przemysłu, bezwzględnie podporządkowując mieszkańców rygorowi i rytmowi pracy w macierzystych zakładach”<sup>20</sup>. Zakłady przemysłowe były zatem głównym organizatorem życia mieszkańców kolonii patronackich oddalonych od centrum miasta. Kolejne kolonie znajdujące się na tym terenie powstały przy obecnej ulicy Wandy (Kolonia Wandy), przy ulicy Wawelskiej (Kolonia Mariańska), przy ulicy Artura (Kolonia Artura), przy ulicy Kużaja (tak zwana Kolonia Hugona). Alfons Mrowiec, cytując „Gazetę Robotniczą” z 1907 roku, zauważa, że domy robotnicze stanowiły kajdanki dla górników w czasie ewentualnego strajku<sup>21</sup>. Wiązały pracowników z miejscem pracy. Zauważa, że w Radzionkowie przeważała grupa pracowników kopalni i huty, która wpisywała się zarówno w model chłopski, jak i robotniczy<sup>22</sup>.

Kolonie robotnicze stanowiły skupiska homogeniczne pod względem przynależności klasowo-zawodowej i regionalnej, co przekładało się na ujednolicenie społeczne i kulturowe mieszkających w nich rodzin, a to zaś przejawiało się w dużej stabilności życia — codzienności i odświętności mieszkańców<sup>23</sup>. Marian Gerlich podaje, że utworzenie zakładów przemysłowych na terenach stosunkowo wolnych od zabudowy często uruchamiało proces miastotwórczy, a w tradycyjnych społecznościach górniczych tworzyły się wyraźne wzory zachowań<sup>24</sup>. Wyzolowani od miasta mieszkańcy kolonii, posiadający podobne doświadczenia związane

<sup>18</sup> J. Knosała, *Parafia Radzionkowska...*, s. 71–72.

<sup>19</sup> M. Chmielewska, *Osiedla i kolonie robotnicze w Katowicach — identyfikacja, rozmieszczenie i stan zachowania*, „Acta Geographica Silesiana” 6, 2009, s. 9.

<sup>20</sup> A. Sulimowska-Ociepka, *Kłopotliwe dziedzictwo — historyczne osiedla robotnicze Górnego Śląska*, „Przegląd Kulturoznawczy” 27, 2016, nr 1, s. 62.

<sup>21</sup> A. Mrowiec, *Dzieje...*, s. 31.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>23</sup> W. Mrozek, *Tradycyjna rodzina górnicza — jej cechy społeczne i kierunki przeobrażeń*, [w:] *Górnicy stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. Bożena Grodzińska-Ciałowicz, Katowice 1988, s. 116.

<sup>24</sup> M. Gerlich, *Rytm i obyczaj. Cztery szkice o tradycyjnej kulturze górniczej*, Zabrze 2003, s. 21, 23.

z pracą i żyjący w jednakowym rytmie szybko nawiązali bliskie relacje stając się zintegrowaną społecznością<sup>25</sup>. Biorąc pod uwagę integralność tych wszystkich elementów (miejsce pracy, kolonie patronackie, wspólne doświadczenia życiowe mieszkańców), można stwierdzić, że punktem, w którym się splatają, jest specyficzny habitus wtórny.

Przykład Radzionkowa pokazuje, że proces industrializacji i adaptacja miejskich wzorów nie wyparły ostatecznie struktur habitusu wiejskiego, który trwał znacznie dłużej, niż ten wykształcony podczas gwałtownej industrializacji tych terenów. Jak już wcześniej zaznaczyłam, struktury związane z praktykowaniem górnictwa i rolnictwa funkcjonowały w Radzionkowie od stuleci. Model ten był już powszechny wśród radzińczan i wynikał z ich dawnego rodowodu. Zresztą, licznych przykładów takiego modelu dostarczają Józef Ligęza i Maria Żywirska, przedstawiając między innymi trzy typy osadnictwa górniczego, w które wpisują się wsie położone w pobliżu kopalni<sup>26</sup>. Ich rozwój przestrzenny oparty był na zasadzie dziedziczenia ziemi, na której domy budowali górnicy, przekształcając tym samym dotychczasową, rolniczą strukturę wsi w osady górnicze z zachowaniem wyraźnych tradycji chłopskich<sup>27</sup>. A zatem rozwój wsi w dużej mierze opierał się na przełożeniu więzów krwi i powinowactwa na więzy terytorialne. Dopiero w okresie międzywojennym powstawały prywatne, piętrowe, niewielkie kamienice wyposażone w wiele mieszkań, które wynajmowali przyjezdni górnicy. Ten typ zabudowy charakterystycznej dla miast, sięgał do wzorów budownictwa kolonii robotniczych, które pojawiły się na Śląsku w wyniku industrializacji. Budowa nowych, większych domów, wpisywała się w proces rozdrabniania własności rolnej, co zdaniem Ligęzy i Żywirskiej, zachodziło niemal we wszystkich wsiach śląskich<sup>28</sup>.

Mimo że kopalnia i huta w Radzionkowie zostały zamknięte, do tej pory odbywają się Barbórki, w ramach których organizowane są między innymi pobudki górnicze. Likwidacja zakładów pracy poskutkowało swego rodzaju dezorientacją wśród radzińczan, którzy wielopokoleniowo wykonywali ten sam zawód. Zaczęli oni szukać pracy w innych hutach i kopalniach, otwierali własne firmy, częstokroć zatrudniając tylko tych, którzy utracili dotychczasową pracę. Przez lata zakłady te organizowały większość zajęć robotników, począwszy od pracy, a skończywszy na czasie wolnym i wakacjach. Część mieszkańców musiała zaś zmierzyć się z kryzysem bezrobocia. Wydarzenia te poskutkowało więc nagłą zmianą stylu życia i wytworzeniem nowego charakteru habitusu. Postępująca urbanizacja na Górnym Śląsku, mająca swoje podłoże w intensywnej i szybko zachodzącej industrializacji rozpoczętej pod koniec XIX wieku, sprzyjała łączeniu się wzorów

<sup>25</sup> M. Gnieciak, *Mieszkania robotnicze na terenie Górnego Śląska — przeszłość i teraźniejszość*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 10, 2010, s. 141.

<sup>26</sup> J. Ligęza, M. Żywirska, *Zarys kultury górniczej*, Katowice 1963, s. 76–78.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 61.



wiejskich i robotniczych. Po likwidacji zakładów przemysłowych, rozwinięty urbanistycznie Radzionków stał się małym miastem, wciąż przechowując w habitusie mieszkańców struktury wiejskie i robotnicze, ostatecznie przekształcając je w spójny na pierwszy rzut oka habitus mieszkańców małego miasta. Także obecnie badacze dostrzegają procesy dyfuzji kulturowej między miastem i wsią, a obszarów zacierania się różnic, pomiędzy środowiskiem miejskim i wiejskim, upatrują w warunkach mieszkaniowych<sup>29</sup>. Ponadto, małe miasteczka zlokalizowane niegdyś w górniczych mikroregionach, często pozostają w zasięgu oddziaływania ważniejszych, regionalnych ośrodków miejskich; z tego powodu, trudno jest ocenić rolę małych miast w oderwaniu od nadrzędnej struktury osadniczej<sup>30</sup>. Zauważalne stają się też zjawiska, takie jak suburbanizacja czy reurbanizacja, które wchodzą w interakcję ze specyficznymi efektami likwidacji zakładów przemysłowych, co wpływa nie tylko na gospodarkę regionalną, ale także wiąże się z transformacją systemu społecznego oraz krajobrazu<sup>31</sup>.

Dom stanowił nie tylko ostoję wiejskiego habitusu, ale też przestrzeń sprzyjającą przechowywaniu i utrwalaniu struktur, które wytworzyły się jeszcze przed gwałtownym rozwojem industrialnym Radzionkowa. Znajduje to odzwierciedlenie także w wymiarze symbolicznym domu, który uwidacznia się w jego strukturze, o czym przekonamy się w kolejnym przykładzie. Demony, półdemony i strachy wchodzą w szeroki zakres wierzeń demonologicznych, obejmujących wszelkie nadnaturalne istoty nie należące do powszechnie głoszonych religii i często są wywiedzione z wierzeń niemal całej Słowiańszczyzny<sup>32</sup>. Część z tych istot zagrażała przestrzeni zadomowionej i w związku z tym obserwuje się znaki w obrębie domu, które są materialnym wytworem praktyk zabezpieczających, magicznych. Należą do nich krzyż, uformowany z cegieł, wkomponowany w elewację i kapliczka wnękowa. W Radzionkowie często zauważamy takie krzyże, będące zazwyczaj częścią zabudowań gospodarczych (obory, chlewu, stodoły), które włączone są w bryłę domu (na przykład ulica Jana III Sobieskiego niedaleko ulicy Klasztornej). Oprócz tego, w przypadku wielu kamienic (na przykład Rojca, ulica Gwarków) i starych domów (na przykład „Stary Koniec”, ulica Kowalska) widzimy wnęki po świątkach lub z zachowanymi świątkami. Takie praktyki zabezpieczające domostwo, motywowane były potrzebą zapewnienia sobie szczęścia, bezpieczeństwa i błogosławieństwa. Na Górnym Śląsku krzyż i wizerunki świętych miały spro-

<sup>29</sup> K. Leśniak-Moczuk, A.D. Leśniak-Moczuk, *Kontrasty w domostwie małego miasta i wsi mieleckiej*, [w:] *Małe miasta. Dom polski w refleksji badawczej*, red. M. Zemło, Białystok 2021, s. 93.

<sup>30</sup> A. Vaishar, Z. Lipovská, M. Šťastná, *Small towns in post-mining regions*, [w:] *Post-Mining Regions in Central Europe. Problems, Potentials, Possibilities*, red. P. Wirth, B. Černič Mali, W. Fischer, München 2012, s. 159.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>32</sup> D. Simonides, *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 239.

wadzać na dom i domowników potrzebne łaski i chronić od nieszczęść<sup>33</sup>. Obecnie w Radzionkowie zauważa się w większości puste wnęki, lecz tam, gdzie jest nadal świątek, wykonuje się cyklicznie konkretne praktyki:

Myje się je na święta. One są tylko wmurowane w fasadę domu i za szkłem. One i tak cały czas się kurzą w sumie. *Kto o to dba?* Mieszkańcy tych domów. Wiem, że dbają o te figurki. To też nie w każdym domu. To jest w takich starych-starych domach. Szczególnie na Gwarków. Jak już nie ma figurek, to na pewno zauważysz miejsca, gdzie te figurki były. Niektóre jeszcze dalej są. Jakbyś weszła od strony Nieznanego Żołnierza, to tam niektóre te kamienice zaraz na początku mają te figurki. *Co jeszcze ci ludzie robią z tymi figurkami?* Mnie się wydaje, że wyciągają je na święta, szczególnie na Wielkanoc. Nie wiem dlaczego, ale dla ludzi Wielkanoc jest ważniejsza, niż Boże Narodzenie. Te figurki po prostu są częścią domu. Mnie się wydaje, że ludzie im przypisują jakieś ochrony itd. Tak, jak teraz te palmy się święci i trzyma przez cały rok, żeby był urodzaj. *W domach?* Tak. U mnie palmy trzyma się cały rok. Od święcenia do święcenia. I się wcześniej nie wyrzuca. Kiedyś się trzymało, teraz nie. (APAK 1303/I/37)

Widzimy zatem, że praktyki ochronno-magiczne zrosnięte są z praktykami religijnymi i wpisują się w konkretne ramy czasowe. Tym sposobem, praktyki scalone są z przestrzenią i wytwarzają konkretne znaki w krajobrazie kulturowym, dzięki czemu możliwe staje się odczytanie wielu informacji o samym domu i o domownikach, a także o wartościach, jakie wyznają. Praktyki te zaliczają się do tak zwanych *apotropeionów* (środków chroniących przed złem)<sup>34</sup>. Dom według Danuty Benedyktowicz gromadzi niebezpieczne moce. Jak zauważa Małgorzata Dziura, przestrzeń i miejsce zadomowione cechuje poczucie bezpieczeństwa i uwolnienie od lęków, a bezpieczne zamieszkiwanie wynika z wiedzy człowieka o otaczającej go przestrzeni<sup>35</sup>. *Apotropeiony* i wszelkie środki zabezpieczające dom, miały więc wzmacniać poczucie bezpieczeństwa, Bożej opieki, a jednocześnie wzmacniać poczucie zadomowienia tak w domu, jak i w całym jego otoczeniu. Na przykładzie wypowiedzi informatorki można też zaobserwować, w jaki sposób nakłada się skala regionalna na skalę lokalną w postaci wspólnych wierzeń, skonkretyzowanych obaw i zorkiestrowanych praktyk.

## Podsumowanie

Możliwe jest zatem wyodrębnienie trzech rysów habitusu. Habitus „wiejski”, „przemysłowy” i „poprzemysłowy”, które skumulowane ujawniają się w praktykach. Te zaś wpływają na poszczególne elementy krajobrazu. Obecny habitus radzińczan strukturuje między innymi praktyki dostosowywania struktur domów

<sup>33</sup> K. Lach, *In hoc signo vinces. Znaki krzyża na elewacjach domów w powiecie raciborskim*, „Rocznik Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie” 7, 2019, s. 31.

<sup>34</sup> D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992, s. 16.

<sup>35</sup> M. Dziura, *Rola i znaczenie dźwięku dzwonów w kształtowaniu poczucia zadomowienia*, „Journal of Urban Ethnology” 17, 2019, s. 274.



i zabudowań gospodarczych do nowych potrzeb — tworzenie garaży z dawnych stodoł, przebudowa domów, organizowanie suszarni ubrań w tak zwanych „fiślach” niegdyś służących do suszenia siana lub drewna. Zmianie uległa więc funkcja starych zabudowań. Radzionków, będący obecnie miasteczkiem, charakteryzuje się też niskim poziomem anonimowości wśród zadomowionych mieszkańców, co przetrwało z czasów, gdy jeszcze był wsią. Historia Radzionkowa i jego rozwój urbanistyczny wyraźnie ukazują splecenie się struktury domu ze strukturą społeczną i przestrzenną. Dom nie jest więc wyizolowany i autonomiczny, ale pozostaje w zawilej sieci relacji i powiązań. Wszystkie te przykłady pokazują też silne przywiązanie mieszkańców do własnej ziemi, do miejsca urodzenia, dorastania i starzenia się. Jak zauważyliśmy, z praktyk mieszkańców miasteczka można było wyczytać wiele więcej, niż jedynie pragmatyczne potrzeby ich wykonywania. Czynnikiem, który o tym decyduje jest funkcjonowanie *hexis*, czyli — najogólniej mówiąc — pamięci ciała. Forma zamieszkiwania jest przechowywana w ludzkiej, cielesnej *hexis*, która wraz z habitusem kształtuje się pod wpływem schedy wypracowanej przez wiele pokoleń. Charakter habitusu zamieszkiwania uwidacznia się zaś w dyspozycjach oraz umiejętnościach ukształtowanych w procesie zamieszkiwania, a ich wytworzenie jest efektem uczelnia się, przyswajania i „wcielania” konkretnych struktur. Główną dyspozycją radzińczan, wynikającą z habitusu zadomowienia, jest skłonność do harmonijnego życia we wspólnocie tworzącej się pomiędzy członkami wsi, a więc małej społeczności. W ten zakres wchodzi znajomość reguł pracy, życia w rodzinie i pomiędzy rodzinami, umiejętność wcielenia wzorów zachowań w kontaktach społecznych oraz w określonych rodzajach przestrzeni itd. Dziedzictwo kulturowe, które posiada Radzionków, ma charakter wiejski, chociaż istnieje w ramach miasta. Bez odczytania kontekstu, w którym to dziedzictwo się kształtowało, można odnieść wrażenie niedopasowania do obecnej rzeczywistości.

Proces industrializacji Radzionkowa, sprawił, że dotychczasowy wiejski habitus zyskał nowe struktury — robotnicze. Habitus robotniczy opierał się na bliskich relacjach międzyludzkich (współpraca w trudnych warunkach, wspólne spędzanie czasu po pracy, zacieśnianie więzi podczas wydarzeń organizowanych przez zakład pracy, wspólne wczasy również organizowane przez te zakłady) odpowiadały układowi struktur dotychczasowego habitusu. Przemiany te obejmowały w dużej mierze głównie mężczyzn. Dziedziczenie pracy w przemyśle odbywa się w męskiej linii pokoleniowej rodziny; w tym zakresie również praktyki i zespół wartości przenoszony jest na kolejnych mężczyzn w rodzie, mimo zamknięcia huty i kopalni w Radzionkowie (organizowane pobudki górnicze, Barbórki itd.). W przypadku wielu kobiet habitus zrosnięty był z przestrzenią domu, rolą matki i żony. Wzór idealny, który utrwalano w procesie uczenia praktyk (praktycznej *mimesis*), niósł ze sobą pewien zestaw cech. Kształtowała się zatem osobowość podstawowa w oparciu na powszechnych zasadach panujących w miasteczku i właśnie w przypadku kobiet pozostawała względnie stała — oparta na wiejskich wzorach. Objawiało się

to przede wszystkim ich stylem życia, którego struktura dostosowała się do rytmu pracy męża. Zatem sfera życia kobiet i przestrzeń domu pozostała ostoją wiejskiego habitusu, co znajduje obecnie odzwierciedlenie w domowych praktykach i stosunku do dziedzictwa Radzionkowa (na przykład chodzenie w stroju ludowym podczas uroczystych mszy i pielgrzymek kobiet między innymi do Piekar). Industrializacja Radzionkowa — poprzez mechanizm przemocy symbolicznej — wpłynęła zatem na przekształcenie habitusu mieszkańców i wykształcenie nowej klasy „chłopo-robotników”. Stało się to przyczynkiem do wprowadzenia nowych elementów kultury, które obecnie zaliczane są do tradycji miasteczka. Po likwidacji radzińskiej kopalni i huty, nastąpiła dezintegracja w sferze zawodowej. Sytuacja ta często zmuszała do przerwania ciągłości uznawanego za tradycyjny podziału ról na damskie i męskie — kobiety podejmowały różne prace, także w sąsiednich miastach, aby wspomóc domowy budżet. Mężczyźni o wykształconym habitusie wiejsko-robotniczym przekazywanym przez kolejne pokolenia, poszukiwali pracy w przemyśle. Jednocześnie trudna sytuacja zawodowo-ekonomiczna i kryzys bezrobocia pogłębiły różnice między mieszkańcami najstarszej części Radzionkowa a rojczanami. Różnice te podtrzymywane są poprzez zróżnicowaną strukturę przestrzenną, wpływającą na funkcjonowanie Rojcy jako „miasteczka w miasteczku” (osobna parafia z cmentarzem, filie różnych instytucji, struktura przestrzeni dostosowana do dawnego, industrialnego charakteru tej dzielnicy w tym między innymi kolonie robotnicze). Obecnie zauważalne są zjawiska postępującej anonimowości za sprawą nowych mieszkańców o odrębnych habitusach, co przejawia się w odmiennych wartościach, praktykach i stylach życia. W wielu przypadkach nie następuje też integracja zadomowionych mieszkańców z nowoprzybyłymi. W przestrzeni społecznej zachodzi więc stopniowo dezintegracja, co godzi w podstawowe reguły zadomowionej społeczności tego miasteczka. Tworzy to utajnioną sytuację konfliktową i wzmaga manifestację tożsamości ludności rodzimej.

Spojrzenie na relację wieś-miasto w górnośląskich miasteczkach poprzemysłowych przez pryzmat koncepcji habitusu umożliwia zrozumienie ich obecnej kondycji i wpływu szybko zachodzących zmian na społeczność lokalną. Rozwój habitusu jest wynikiem pewnej ciągłości historycznej, co pozwala dostrzec przemianę wsi w miasteczko z uwzględnieniem perspektywy długiego trwania. Zażyłość relacji w społeczności lokalnej radzińszczan gwarantuje względną spójność habitusów i wytwarzanych przez nie praktyk. Praktyki strukturyzowane przez kształtujący się na przestrzeni wieków habitus ujawniają zapisane w nich wartości i przekonania. Są więc pamięcią ciała, która przechowuje wiedzę przekazywaną przez pokolenia i uwypukla wiejski rodowód miasteczka wciąż tak silnie zakorzeniony w mieszkańcach.

# The rural–urban relationship in Upper Silesian post-industrial towns — the example of Radzionków

## Abstract

In this article, I want to focus on the formation of post-industrial towns in Upper Silesia, which combine the overlapping structures of village and city. These structures become apparent in the signs present in the cultural landscape, the spatial shaping of the township and the practices of the residents, thus invalidating the rural–urban opposition. This raises the questions: how did the former village transform into a post-industrial town? How do these structures reveal themselves in the cultural landscape—what signs does it contain? Where does the rural origin reveal itself? How has the rural–urban relationship affected the town’s residents? To answer these questions, I will use Pierre Bourdieu’s concept of habitus. This article is based on the preliminary results of anthropological, qualitative field research conducted in 2019–2021 in Radzionków. Radzionków represents a unique space to trace the long process of changes that have taken place in the industry and influenced the habitus of its residents. For centuries the town developed spatially and urbanistically as a village. Only the development of mining and metallurgy in the 19th and 20th centuries gradually contributed to changing the character of the village, industrializing it and changing the habitus of Radzionków inhabitants. The patterns of village culture are still present in the daily practices of the settled residents, sustained by the *hexis*. I will also consider the attitudes of settled residents toward new urban development (e.g., a new market, blocks of flats), which reflects their attitudes toward space aspiring to urbanity.

Keywords: village, small town, Upper Silesia, habitus, cultural landscape

## Bibliografia

### Źródła wywołane (wywiad kwestionariuszowy)

Archiwum Prywatne Adrianny Kus: APAK 765/A/1 — APAK 1715/O/57  
Stacjonarne badania terenowe nt. habitusu zamieszkania w tradycji Górnego Śląska, prowadzone w Polsce (Radzionków, Bytom) — 2019–2021.

## Literatura

- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z., *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.  
Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008.  
Chmielewska M., *Osiedla i kolonie robotnicze w Katowicach — identyfikacja, rozmieszczenie i stan zachowania*, „Acta Geographica Silesiana” 6, 2009, s. 9–14.  
Drabina J., *Radzionków*, [w:] *Z dziejów dzielnic Bytomia*, red. J. Drabina, Bytom 1991.  
Dziura M., *Rola i znaczenie dźwięku dzwonów w kształtowaniu poczucia zamieszkania*, „Journal of Urban Ethnology” 17, 2019, s. 259–278.  
Bukowska-Floreńska I., *Rodzina na Górnym Śląsku*, Katowice 2007.  
Gerlich M., *Rytm i obyczaj. Cztery szkice o tradycyjnej kulturze górniczej*, Zabrze 2003.

- Gniewiak M., *Mieszkania robotnicze na terenie Górnego Śląska — przeszłość i teraźniejszość*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 10, 2010, s. 139–150.
- Grzybowski A., *Współczesna architektura inspirowana regionalnym budownictwem Górnego Śląska na przykładach własnych projektów domów jednorodzinnych z końca XX wieku i początku XXI wieku*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach” 8, 2016, s. 9–29.
- Knosala J., *Parafja Radzionkowska. Jej dawniejsze i dzisiejsze stosunki*, Katowice 1926.
- Krawczyk J.A., *Rozwój przestrzenny i zmiany terytorialne Radzionkowa*, [w:] *Dzieje Radzionkowa*, J.A. Krawczyk, M. Minas, P. Tyczka, J. Wroński, Radzionków 2002.
- Lach K., *In hoc signo vinces. Znaki krzyża na elewacjach domów w powiecie raciborskim*, „Rocznik Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie” 7, 2019, s. 30–44.
- Leśniak-Moczuk K., Leśniak-Moczuk A.D., *Kontrasty w domostwie małego miasta i wsi mieleckiej*, [w:] *Małe miasta. Dom polski w refleksji badawczej*, red. M. Zemło, Białystok 2021.
- Ligęza J., Żywirska M., *Zarys kultury górniczej*, Katowice 1963.
- Mrowiec A., *Dzieje Kopalni Węgla Kamiennego „Radzionków” w Radzionkowie (1871–1971)*, Radzionków 1972.
- Mrozek W., *Tradycyjna rodzina górnicza — jej cechy społeczne i kierunki przeobrażeń*, [w:] *Górniczy stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach*, red. B. Grodzińska-Ciałowicz, Katowice 1988.
- Simonides D., *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989.
- Sulimowska-Ociepka A., *Kłopotliwe dziedzictwo — historyczne osiedla robotnicze Górnego Śląska*, „Przegląd Kulturoznawczy” 27, 2016, nr 1, s. 60–72.
- Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987.
- Tyczka P., *Położenie Radzionkowa*, [w:] *Dzieje Radzionkowa*, J.A. Krawczyk, M. Minas, P. Tyczka, J. Wroński, Radzionków 2002.
- Vaishar A., Lipovská Z., Šťastná M., *Small towns in post-mining regions*, [w:] *Post-Mining Regions in Central Europe. Problems, Potentials, Possibilities*, red. P. Wirth, B. Černič Mali, W. Fischer, München 2012.

\* \* \*

Adrianna Kus — magister kulturoznawstwa, doktorantka w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Związana z Zespołem Teorii i Historii Kultury. W swoich zainteresowaniach badawczych uwzględnia małe, górnośląskie miasteczka, ich przestrzeń kulturową i krajobraz kulturowy, a także habitusy mieszkańców.

Katarzyna Łatała

ORCID 0000-0003-4087-9673

Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium

Kamil M. Wielecki

ORCID 0000-0003-0211-9884

Uniwersytet Warszawski

## Dwie nowoczesności Nowej Huty

**Abstrakt:** Teza, której bronimy w artykule, jest dwojaka. Po pierwsze, twierdzimy, że Nowa Huta przeszła przez dwie nowoczesności — socjalistyczną i postsocjalistyczną. Krakowska dzielnica jest punktem węzłowym, w którym te dwie nowoczesności — a być może i więcej — splatają i ścierają się ze sobą. Po drugie, argumentujemy, że Nowa Huta stanowi materialny znak ciągłości i zerwań polskiej historii. Stoi ona w centrum polskich sporów tożsamościowych, w których strony zawsze muszą się jakoś ustosunkować do socjalistycznej przeszłości.

Dla jednych — symbol zbrodniczego systemu narzuconego przez radzieckiego okupanta, inżynierii, której poddano polskie społeczeństwo i synonim szpetoty. Choć również miejsce walki o krzyż i oporu, który klasa robotnicza stawiała rzekomo reprezentującej ją partii. Dla drugich — element dziedzictwa kulturowego, które trzeba chronić; realizacja progresywnych ideałów sprawiedliwości społecznej, a współcześnie najbardziej zielona dzielnica Krakowa.

Teoretycznymi podstawami naszej argumentacji są teoria wielu nowoczesności Shmuela Eisenstadta oraz teoria dwóch nowoczesności Susanne Brandtstädter. Rozpoczynamy od omówienia nowoczesności okresu socjalistycznego w Nowej Hucie opierając się na treściach ówczesnej sztuki propagandowej oraz krytycznej, tworzących narrację o dzielnicy. Następnie przechodzimy do okresu postsocjalistycznego, analizując zmiany, którym w wyniku transformacji ustrojowej podlegała Nowa Huta i dyskurs o niej. Na zakończenie porównujemy nowoczesność postsocjalistyczną do socjalistycznej.

**Słowa-kлючe:** Nowa Huta, socjalizm, postsocjalizm, nowoczesność, zmiana społeczna, planowanie przestrzenne

### Wstęp

Nowoczesność oznacza zerwanie. Odcięcie się od tego, co dawne, przeżyte, przestarzałe i zacofane. Nowoczesność jest domeną nowych ludzi, świadomie odróżniających się od przodków i pragnących kształtować swoją egzystencję w autonomiczny sposób, nieulegający determinizmom poprzedzających epok. Więcej

nawet, kończąc z przesadami i zabobonem, ludzie ci budują nie tylko swoje biografie, ale życie całych społeczeństw i to w sposób — przynajmniej w swoim pojęciu — racjonalny i realistyczny. Problem jednak w tym, że dzieciom często się wydaje, że żyją w zupełnie innych czasach i że — ogólnie rzecz biorąc — są mądrzejsze od rodziców. Ludzie uważali się za nowoczesnych już w XII wieku, za panowania Karola Wielkiego, a także w wiekach następnych, z naszego punktu widzenia zupełnie nienowoczesnych<sup>1</sup>. Choć sięganie tak daleko wstecz w poszukiwaniu genezy nowoczesności może wydać się bezcelowe, to za każdym razem chodzi o ten sam kluczowy czynnik: świadomość nowej epoki. Dodatkowo, patrząc w tak długiej perspektywie, można prześledzić proces pewnego wyłaniania się nowoczesności. Wtedy staje się ona nie zerwaniem, a ciągłością<sup>2</sup>.

Wyznaczyć cezurę nowoczesności, jak w przypadku każdej epoki, jest niełatwo. Kryteria zawsze będą jakoś arbitralne. Szczególnie trudno wyznaczyć jej początek w przypadku pogmatwanej i pełnej nieciągłości polskiej historii. Czy będzie go znamionować: rewolucja przemysłowa na ziemiach polskich, modernizm w sztuce, odzyskanie niepodległości w 1918 roku, koniec II wojny światowej, a może dopiero przełom roku 1989? Bodaj największe wyzwanie stanowi konceptualizacja okresu socjalistycznego i wkomponowanie go w koherentną narrację historyczną. *Czy Peereł jest częścią polskiej historii?* — pytał swego czasu Wawrzyniec Rymkiewicz<sup>3</sup>. Patrząc linearnie — oczywiście tak. Z drugiej jednak strony, w okresie ponad 40 lat trwania Polski Ludowej widzi się często — tak często, że można tu mówić o oficjalnie obowiązującej wersji polskiej historii — pewnego rodzaju dziurę. Wyłom, który wespół z niemiecką okupacją wyrzucił polskie społeczeństwo z kolein naturalnego kapitalistycznego rozwoju. Dopiero rok 1989 pozwolił przerzucić pomost nad tą kilkudziesięcioletnią wyrwą i namaścić *Trzecią Rzeczpospolitą* jako kontynuację tej *Drugiej*. Takie ujęcie nie jest zresztą specyficzne jedynie dla Polski, dotyczy również innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej<sup>4</sup>.

Jak chcemy pokazać w niniejszym artykule, Nowa Huta jest symptomatyczna nie tylko dla polskiej historii, ale też dla nowoczesności jako takiej. Jak pisał Shmuel Eisenstadt, nowoczesność tym właśnie różni się od epok poprzednich, że

<sup>1</sup> J. Habermas, *Modernizm — niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 27.

<sup>2</sup> Widać to w terminologii stosowanej w świecie anglojęzycznym. Chronologia prowadzi od *early modernity* (nowożytności) przez *modernity* do *late* lub *second modernity*. Różne są natomiast ramy czasowe nakładane na owe epoki. Por. M. Berman, *Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu. Rzeczy o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006. S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność jako odrębna cywilizacja*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. 2, Warszawa 2006, s. 760.

<sup>3</sup> W. Rymkiewicz, *Czy Peereł jest częścią polskiej historii?*, „Kronos. Metafizyka-Kultura-Religia” 2008, nr 4, s. 259–274; por. *Spór o PRL*, red. P. Wandycz Kraków 1996, R. Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008.

<sup>4</sup> Por. S. Rausig, *Re-constructing the 'normal': Identity and the consumption of Western goods in Estonia*, [w:] *Marketes and Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, red. R. Mandel, C. Humphrey, Oxford 2002, s. 127–142.

nie występuje w niej jeden dominujący paradygmat, a pełna jest różnorodnych — rozchodzących się z biegiem czasu, a często wręcz sprzecznych — prądów myślowych, koncepcji politycznych czy filozofii społecznych. Tak dalece, że faktycznie nie można mówić o jednej spójnej nowoczesności: faktycznie obcujemy ze zwielokrotnymi i rozbieżnymi nowoczesnościami<sup>5</sup>. Z takim zwielokrotnieniem mamy do czynienia w przypadku Nowej Huty.

Teza, której tu bronimy, jest dwojaka. Po pierwsze, twierdzimy, że Nowa Huta doświadczyła dwóch nowoczesności — socjalistycznej i postsocjalistycznej. Krakowska dzielnica stanowi punkt węzłowy, w którym te dwie nowoczesności — a być może i więcej — splatają i ścierają się ze sobą. Po drugie, argumentujemy, że Nowa Huta reprezentuje materialny znak ciągłości i zerwań polskiej historii. Staje się ona także emblematica dla polskich sporów tożsamościowych, w których strony zawsze muszą się jakoś ustosunkować do socjalistycznej przeszłości. Dla jednych — symbol zbrodniczego systemu narzuconego przez radzieckiego okupanta, inżynierii, której poddano polskie społeczeństwo, i synonim szpetoty. Choć również miejsce walki o krzyż i oporu, który klasa robotnicza stawiała rzekomo reprezentującej ją partii. Dla drugich — dziedzictwo kulturowe, które trzeba chronić; realizacja progresywnych ideałów sprawiedliwości społecznej, a współcześnie najbardziej zielona dzielnica Krakowa. Wobec Nowej Huty nie można być obojętnym.

Niniejszy artykuł rozpoczniemy od zarysowania teoretycznych podstaw naszej argumentacji — teorii wielu nowoczesności Shmuela Eisenstadta oraz teorii dwóch nowoczesności Susanne Brandtstädter<sup>6</sup>. Następnie omówimy nowoczesność okresu socjalistycznego w Nowej Hucie opierając się na treściach ówczesnej sztuki propagandowej oraz krytycznej, tworzących narrację o dzielnicy. Przejdziemy później do okresu postsocjalistycznego analizując zmiany, którym w wyniku transformacji ustrojowej podlegała Nowa Huta i dyskurs o niej. Wybraliśmy symboliczne i dyskursywne reprezentacje dzielnicy na materiał badawczy, ponieważ ukazują one narrację władz socjalistycznych i postsocjalistycznych o realizowanych przez siebie projektach politycznych. Projektach, które nazwano nowoczesnymi. Na zakończenie zwięźle podsumowujemy zaznaczone tu wątki.

## Wiele nowoczesności

Teoria Eisenstadta<sup>7</sup> nie tylko głosi występowanie zwielokrotnionych i rozbieżnych nowoczesności, ale także określa kapitalizm i socjalizm jako ich główne przy-

<sup>5</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 759.

<sup>6</sup> S. Brandtstädter, *Transitional spaces: Postsocialism as a cultural process. Introduction*, „Critique of Anthropology” 2007, nr 2, s. 131–145.

<sup>7</sup> S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.



kłady. Nowoczesność jest według tego badacza odrębną cywilizacją, kulturowo-politycznym programem opierającym się na nowym sposobie interpretacji świata. Program ten zakłada ludzką podmiotowość, której podstawę stanowi możliwość świadomego kształtowania biegu dziejów. Zdaniem Eisenstadta, nowoczesność jest zatem antropocentryczna: cechują ją przekonanie o panowaniu człowieka nad naturą oraz wiara w sekularne utopie społeczne. Te ostatnie są często realizowane drogą przemocy i inżynierii społecznej zakrojonej na wielką skalę. Nowoczesność to także zmienność ludzkich tożsamości, możliwość podejmowania różnych ról społecznych i przynależności do międzynarodowych wspólnot. Kolejnym jej przejawem jest absolutyzacja ideologiczna, spory polityczne oraz napięcie pomiędzy totalizującą a pluralistyczną wizją życia społecznego. Instytucjonalne i ideologiczne modele podlegają dynamicznym zmianom, często za sprawą działalności ruchów społecznych. Element nowoczesności stanowi także to, co nazywamy zazwyczaj modernizacją: uprzemysłowieniem, urbanizacją, masową edukacją czy rozbudową sieci komunikacyjnych. Cywilizacja nowoczesności ma swoje korzenie w świecie Zachodu i rozprzestrzeniła się wraz z jego ekspansją. Jej globalny rozwój przebiega jednak niejednorodnie. Lokalne postaci mają ambiwalentny stosunek do zachodniego pierwowzoru, selekcionując i reinterpreterując jego składowe jako nowe programy nowoczesności. Obejmuje ona zarówno kapitalizm, jak i socjalizm. Więcej nawet: ruchy fundamentalistyczne i antyzachodnie są także nowoczesne. Wszystkie te odmiany łączy bowiem wspólne przekonanie o centralnym miejscu człowieka w świecie, wiara w jego moce sprawcze, a także świadomość odmienności od epok poprzednich. Ludzie uważają siebie za nowoczesnych i dlatego właśnie tacy są.

Z kolei w teorii dwóch nowoczesności, socjalistycznej i kapitalistycznej, Brandtstädter zwraca uwagę na fakt, że zarówno społeczeństwa socjalistyczne, jak i postsocjalistyczne nazywają same siebie „przejściowymi”<sup>8</sup>. Takie społeczeństwa charakteryzują się czasową inwersją, gdzie idealne, wymarzone przyszłości, a nie niedoskonałe teraźniejszości, kształtują spojrzenie na historię, społeczeństwo i zmianę społeczną. Ruchy socjalistyczne radykalizowały marzenie o nowoczesności oraz postępie. Socjalizm miał być bardziej nowoczesny niż ów burżuazyjny przeżytek — skompromitowany kapitalizm. Przez racjonalistycznie zaplanowaną transformację elity tych społeczeństw odcinały się od przeszłości i dążyły do komunizmu, który oznaczał dla nich koniec historii. Wzorcem był tu radziecki model modernizacji — odgórnie narzucony z Moskwy, lecz w wielu miejscach także wdrażany oddolnie<sup>9</sup>. Można tu dodatkowo zauważyć, że marksizm jako filozofia społeczna wywodzi się oczywiście z Europy Zachodniej, choć — w swej Leninowskiej wersji — realizowany był, wbrew przewidywaniom samego Karola Marksa, w Rosji i w bloku wschodnim. Jak zauważa Brandtstädter, powyższe

<sup>8</sup> S. Brandtstädter, *Transitional Spaces...*, s. 131.

<sup>9</sup> Por. P. Kenney, *Budowanie Polski Ludowej. Robotnicy a komuniści 1945–1950*, przeł. A. Dzierzowska, Warszawa 2015.



stwierdzenia o nowoczesności, postępie, racjonalizmie, transformacji społecznej, końcu historii, elitach wpatrzonych w zagraniczny wzorzec, a także o stagnacji i zepsuciu poprzedniego systemu, występują także w transformacji postsocjalistycznej. Z tą tylko odmianą, że zacofaną przeszłością staje się tu socjalizm, a świetlaną przyszłością, ku której dążymy — kapitalizm. Ustanawiając nowy hegemoniczny język społecznej rzeczywistości, oba systemy wykluczały z udziału w nim resztę „analfabetycznych”, czyli nienowoczesnych głosów<sup>10</sup>. Kraje bloku wschodniego doświadczyły w XX wieku dwóch nowoczesnych „rewolucji”, które określały się w opozycji do siebie nawzajem<sup>11</sup>. Według Brandtstädter socjalizm i kapitalizm toczyły ze sobą walkę kulturową o znaczenie i przynależność nowoczesności<sup>12</sup>.

## Nowoczesność socjalistyczna

Decyzja o budowie nowego kombinatu im. Lenina oraz miasta pod Krakowem została ogłoszona w 1949 roku przez rząd powojennej Polski. Nowa Huta miała być flagowym projektem planu „budowy podstaw socjalizmu”, tak zwanego planu sześcioletniego, którego cel stanowiła intensywna industrializacja państwa. Budowa miasta rozpoczęła się w 1949 roku, a już w 1951 zostało ono przyłączone do Krakowa jako jego nowa dzielnica. Przesłanki projektu są oceniane jako polityczne. Jerzy Sulimski<sup>13</sup> i Jacek Salwiński<sup>14</sup> za cel przedsięwzięcia uznają zwiększenie znaczenia klasy robotniczej w strukturze społecznej Krakowa. Miało to doprowadzić do przemiany ideologicznej miasta z feudalno-burżuazyjnego w socjalistyczne. Za tym wnioskiem przemawia szybkie włączenie Nowej Huty w obręb Krakowa, a nie ustanowienie jej jako osobnego miasta.

Miejsce wyznaczone na budowę nowego miasta zajmowały wsie rolne. Wywłaszczono i zrównano z ziemią łącznie cztery tysiące gospodarstw<sup>15</sup>. Propagandowy film *Kierunek — Nowa Huta!* autorstwa Artura Międzyrzeckiego przedstawia lokalizację sprzed budowy jako „czarny las i czarną ludzką biedotę” poniżającą godność<sup>16</sup>. Na pytanie, czy był tam czas na radość, narrator odpowiada, iż „czas na radość będzie dziełem człowieka”, budującego „nowe życie pod starymi murami

<sup>10</sup> S. Brandtstädter, *Transitional Spaces...*, s. 133–134.

<sup>11</sup> Brandtstädter używa określenia „rewolucja” za de Certeau, w znaczeniu projektu radykalnej inżynierii społecznej, skonstruowania zupełnie nowego społecznego, politycznego i ekonomicznego porządku.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>13</sup> J. Sulimski, *Kraków w procesie przemian*, Kraków 1976, s. 36.

<sup>14</sup> J. Salwiński, *Powstanie i rozwój Nowej Huty w drugiej połowie XX wieku*, [w:] *Kraków. Nowe studia nad rozwojem miasta*, red. J. Wyrozumski, Kraków 2007, s. 729–730.

<sup>15</sup> Z. Myczkowski *et al.*, *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta*, etap I, cz. 1, Urząd Miasta Krakowa 2015, s. 99.

<sup>16</sup> A. Międzyrzecki (scenariusz i tekst), A. Munk (realizacja), *Kierunek — Nowa Huta!*

Krakowa”. Z jednej strony powyższe cytaty ukazują politykę historyczną opartą na zakłamaniu lokalnej historii i tradycji, usprawiedliwiającej ich unicestwienie i zapomnienie. W rzeczywistości wsie mieściły się na żyznych glebach i były bogate pod względem zarówno ekonomicznym, jak i kulturowym. Z drugiej strony cytaty te wychwalają nowość Nowej Huty w opozycji do starego Krakowa. Obie kwestie są typowo nowoczesne, świadczą o przekonaniu o sprawczości człowieka i możliwości kształtowania przez niego nie tylko przyszłości, ale także obrazu przeszłości. Nowa Huta miała zostać radykalnie odcięta od lokalnej historii. Miała też przyczynić się do transformacji Krakowa przez totalną rekonstrukcję zbiorowej tożsamości jego mieszkańców. Obie tendencje — historyczna i społeczna — są według Eisenstadta charakterystyczne dla nowoczesności<sup>17</sup>.

Według Moniki Golonki-Czajkowskiej film *Kierunek — Nowa Huta!* opowiada o tworzeniu „Nowego Świata”<sup>18</sup>. Propaguje on budowę Nowej Huty jako budowę socjalizmu. Opisuje ją słowami: młodość, przyszłość, nowy dzień, jasne dni jutra, wielki plan, wielka wizja, droga, szosa, budowa, praca, bitwa, norma, ilość. Są to słowa określające nowoczesność, rozumianą jako świadome planowanie przyszłości, a także fetyszyzację nowości i młodości. W wizji nowoczesności przedstawianej w filmie, kluczowe jest złożone pojęcie pracy. Występuje ono w znaczeniach: etosu pracy, umożliwiającego awans społeczny<sup>19</sup>, a także dającego poczucie wspólnoty i przywiązania do budowanej dzielnicy; wyśrubowanych norm i współzawodnictwa; realizacji planu sześcioletniego, w którym to industrializacja pociąga za sobą urbanizację (to „dla kombinatu powstaje miasto”<sup>20</sup>); i wreszcie ilości produkcji, będącej elementem rywalizacji pomiędzy blokiem wschodnim a zachodnim.

Sztuka propagandowa wychwala rozwiązania urbanistyczne Nowej Huty. Film *Kierunek — Nowa Huta!* określa ją jako „jasne miasto bez suterren i poddaszy”. Wiersz Wisławy Szymborskiej *Na powitanie budowy socjalistycznego miasta* opisuje ją z kolei jako miasto „bez przedmieść i bez zaułków”<sup>21</sup>. Artyści zwracają w ten sposób uwagę na aspekty nowoczesnego planowania, mające na celu poprawę warunków życia w zakresie higieny, zdrowia i bezpieczeństwa oraz kontrastują je z mankamentami tradycyjnej zabudowy. Budowa kombinatu i otaczających go osiedli wpisywała się tym samym w modernistyczne ideały architektury: funkcjonalności, równości społecznej i postępu. Tak jak w propagandzie politycznej wzniesienie Nowej Huty było metaforą budowy socjalizmu, tak w sztuce propagandowej

<sup>17</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 757.

<sup>18</sup> M. Golonka-Czajkowska, *Kierunek — Nowa Huta! Nowe Miasto w perspektywie mitu socjalistycznego*, [w:] M. Golonka-Czajkowska, *Nowe miasto nowych ludzi. Mitologie nowohuckie*, Kraków 2013, s. 27–37.

<sup>19</sup> Zob. M. Szcześniak, *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*, Warszawa 2023.

<sup>20</sup> A. Międzyrzecki, *Kierunek — Nowa Huta!*...

<sup>21</sup> W. Szymborska, *Na powitanie budowy socjalistycznego miasta*, [w:] W. Szymborska, *Dlatego żyjemy*, Warszawa 1952.

była ona metaforą dobra, odwagi, radości, świadomości, transformacji i twórczości, czyli wizją nowoczesnej utopii<sup>22</sup>. Szymborska pisała: „Z asfaltu i woli wytrwałej będzie szerokość ulic. Z cegieł i dumnej odwagi będzie wysokość budynków. Z żelaza i świadomości powstaną przęsła mostów. Z nadziei będzie drzew zieleń. Z radości — świeża biel tynku. Miasto socjalistyczne miasto dobrego losu”<sup>23</sup>.

Z kolei w *Młodym mieście* Sławomir Mrożek nazywa budowniczych Nowej Huty „nieświadomymi poetami”, piszącymi największy „poemat przemysłowy” w dziejach Polski<sup>24</sup>. Sztuka współtworzyła w ten sposób mit założycielski miasta, przedstawiając jego budowę jako doniosłe przedsięwzięcie, a budowniczych jako ludzi szlachetnych. Bohaterami nie są wybitne jednostki, lecz kolektyw. Poeci wywyższają klasę robotniczą Nowej Huty i łączącą ją pracę przy budowie miasta, chcąc wzmocnić tożsamość wspólnoty i związaną z nią dumę. Według Eisenstadta ruchy społeczne stawiające sobie za cel radykalną zmianę porządku społecznego i zbiorowej tożsamości, w tym wychwalany powyżej ruch socjalistyczny, są strukturą typowo nowoczesną<sup>25</sup>.

Spółeczność budująca nowe miasto składała się początkowo głównie z młodych mężczyzn pochodzenia wiejskiego. Sztandarową grupą propagandy byli junacy, czyli członkowie Powszechnej Organizacji „Służba Polsce”, do której obowiązkowo dołączali wszyscy Polacy i Polki w wieku od 16 do 21 lat. Miała ona poprzez naukę zawodu i etosu pracy wychowywać młodzież w duchu socjalistycznym<sup>26</sup>. Mrożek opisuje entuzjastyczną młodzież, której uczestnictwo w budowie Nowej Huty zapewnia edukację w zakresie rewolucyjnej ideologii, szkolenie zawodowe i awans społeczny<sup>27</sup>.

Propaganda przedstawia wizję nowoczesnej modernizacji: industrializacji, urbanizacji oraz powszechnej oświaty. Świadczy też o tym, iż nowe miasto miało być narzędziem kształtowania i dyscyplinowania społeczeństwa przez państwo, o czym pisał Charles Drożynski. Partia zamierzała za pomocą inżynierii społecznej stworzyć nową klasę robotniczą. Miała wyniknąć z tego nowoczesna zmiana tożsamości, w tym wypadku klasowej<sup>28</sup>. Za niepowodzenia władza winiła bumelantów i sabotażystów<sup>29</sup>, tworząc tym samym wrogów społecznych, którymi nazywane były osoby niepodporządkowane władzy. Ideologizacja przemocy i terroru to kolejna widoczna w propagandzie cecha nowoczesności, opisywana przez Eisenstadta<sup>30</sup>.

<sup>22</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 756.

<sup>23</sup> W. Szymborska, *Na powitanie...*

<sup>24</sup> S. Mrożek, *Młode miasto*, „Przekrój” 1950, nr 30.

<sup>25</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 759.

<sup>26</sup> K. Janas, *Nowa Huta...*, s. 218.

<sup>27</sup> S. Mrożek, *Młode miasto...*

<sup>28</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 756.

<sup>29</sup> S. Mrożek, *Młode miasto...*

<sup>30</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 763.

Po okresie stalinizmu nastąpiła odwilż, pozwalająca na częściowe rozliczenie i ograniczoną krytykę pierwszego okresu socjalizmu. 21 sierpnia 1955 roku w „Nowej Kulturze” opublikowany został *Poemat dla dorosłych* Adama Ważyka<sup>31</sup>, dotychczasowego pisarza socrealistycznego. Krytykuje on założenia i niepowodzenia Nowej Huty. O jej mieszkańcach pisze: „wypchnięta nagle z mroków średniowiecza masa wędrowna, Polska nieczłowiecza wyjąca z nudy w grudniowe wieczory”; „karmiona pustką wielkich słów, żyjąca dziko [...] z niej się wytapia robotnicza klasa”; „są ludzie spracowani, są ludzie z Nowej Huty, którzy nigdy nie byli w teatrze”.

Ważyk dostrzega w nowym mieście złe warunki życia, szkodliwą inżynierię społeczną, kłamliwą propagandę, a także brak instytucji kulturalnych. Nowohucian widzi jako „nieczłowieczych”, odbierając im podmiotowość. Podaje przykłady demoralizacji: stręczycielstwa, prostytucji, rozwiązłości seksualnej, zabijania noworodków, chuligaństwa i pijaństwa. *Poemat* kończył postulat: „Upominamy się na ziemi o ludzi spracowanych [...] o proste odróżnianie słowa od czynu”<sup>32</sup>. Zwraca tym samym uwagę na los mieszkańców Nowej Huty oraz na niewspółmierność propagandy z rzeczywistością. *Poemat dla dorosłych* wzbudził ostrą reakcję władz — z jednej strony odwołanie redaktora „Nowej Kultury” i intensyfikację propagandy, z drugiej dymisję zarządu lokalnej PZPR i budowę pierwszego teatru w Nowej Hucie.

W odpowiedzi na *Poemat dla dorosłych*, miesiąc później „Sztandar Młodych” opublikował reportaż Ryszarda Kapuścińskiego *To też jest prawda o Nowej Hucie*<sup>33</sup>. On również opisał niemoralność nowohucian wynikającą z problemów systemowych. Kapuściński, sprzeciwiając się nazwaniu przez Ważyka nowohucian Polską „nieczłowieczą”, przekonywał: „W Nowej Hucie mieszkają prawdziwi ludzie. Uczciwi, pracowici i wytrwali”. Dodawał następnie, że „żaden z mieszkańców Nowej Huty nie jest legendarnym bohaterem, wszyscy są zwyczajni, często niepozorni”. Zaznaczał też, że mieszkańcy ci to „ludzie, którzy uczą się żyć, którym trzeba pomóc”. Domagał się od władz, ale też szerzej od elit, opieki nad nowohucianami, którzy jak do tej pory byli pozostawieni sami sobie: „Ale nie daliśmy im wychowawcy, surowej opinii kolektywu, żywej ludzkiej tradycji”.

Mimo sformułowanej przez Kapuścińskiego krytyki Ważyka, *Poemat dla dorosłych* i *To też jest prawda o Nowej Hucie* mają podobny wydźwięk. Oba teksty odnoszą się do niemoralności klasy ludowej, a przede wszystkim należącej do niej kobiet. Katherine Lebow pisze, że obaj autorzy wyrażają zdegustowanie praktykami klasy ludowej<sup>34</sup>. Nakreślają oni homogeniczny, stereotypowy obraz mieszkańców Nowej Huty jako prostych, czy nawet prostackich. Oskarżając system

<sup>31</sup> A. Ważyk, *Poemat dla dorosłych*, „Nowa Kultura”, 21.08.1955.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> R. Kapuściński, *To też jest prawda o Nowej Hucie*, „Sztandar Młodych” 1955, nr 234.

<sup>34</sup> K. Lebow, *The enlightenment of Kasza*, [w:] K. Lebow, *Unfinished Utopia: Nowa Huta, Stalinism, and Polish Society, 1949–56*, Ithaca 2013.

o demoralizację i krzywdzenie robotników, równocześnie odbierają im podmiotowość: w przypadku *Poematu...* przez nazwanie ich „nieczłowieczą kaszą”, a w *To też jest prawda...* skrajny protekcjonalizm. Obaj autorzy oskarżają elitę polityczną o niezapewnienie odpowiednich warunków życia w Nowej Hucie, a jako elita intelektualna, widzą swoją rolę w poprawie sytuacji jej mieszkańców. Kapuściński wzywa elity do odpowiedzialności za wychowanie moralne i kulturowe klasy ludowej, powtarzając nowoczesny postulat kierowania społeczeństwem. Teoria zwielokrotnionych i rozbieżnych nowoczesności zawiera w swoich ramach spory ideologiczne i polityczne; następujące starcie pomiędzy wizją totalizującą a pluralistyczną, napięcie pomiędzy moralnością, utopią a technokracją<sup>35</sup>. Właśnie tym aspektem nowoczesności, które uwidoczniły się w czasie odwilży, dali wyraz Ważyk i Kapuściński.

## Nowoczesność postsocjalistyczna

Nowa Huta stanowi jedną trzecią powierzchni, a jej mieszkańcy jedną trzecią ludności Krakowa. Historyczny obszar dzielnicy w 1990 roku został podzielony na pięć samorządowych dzielnic: Czyżyny, Mistrzejowice, Bieńczyce, Wzgórza Krzesławickie i Nową Hutę. W 1991 roku kombinat zmienił patrona z Władimira Lenina na Tadeusza Sendzimira, inżyniera o polsko-amerykańskich korzeniach. W latach 1990–1994 zmniejszono w nim zatrudnienie z 27 do 17 tysięcy, oferując załozde pracę w spin-offowych spółkach, a także przyznając pakiety kompensacyjne i wczesne emerytury. W 2005 roku rozpoczęto prywatyzację kombinatu, który przeszedł w ręce międzynarodowego koncernu ArcelorMittal. Dziesięć lat później liczba pracowników kombinatu wynosiła już tylko 3,5 tysiąca<sup>36</sup>. Mimo prywatyzacji i restrukturyzacji największego pracodawcy w Nowej Hucie bezrobocie wśród jej mieszkańców pozostało na niskiej stopie. Praca w prywatnych spółkach nie zapewnia jednak takiego bezpieczeństwa, świadczeń i korzyści, jakie gwarantował państwowy zakład<sup>37</sup>. Nie znajdując wielu nowych ofert miejsc pracy w swojej dzielnicy, dlatego nowohucianie częściej szukają zatrudnienia w innych rejonach Krakowa<sup>38</sup>. Charakter Nowej Huty zmienił się przeto z miasta przemysłowego na dzielnicę rezydencjonalną.

Transformacja postsocjalistyczna obejmuje zmianę systemową z socjalizmu na kapitalizm, a w ramach tego drugiego z modelu fordowsko-keynesowskiego,

<sup>35</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 757–758.

<sup>36</sup> K. Pozniak, *A model socialist steel town enters the neoliberal age: The changing political economy of Nowa Huta, Poland*, „Economic Anthropology” 2015, nr 2, s. 72.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 73. Zob. A. Leyk, J. Wawrzyniak, *Cięcia*, Warszawa 2020.

<sup>38</sup> A. Stenning, *Re-placing work: Economic transformations and the shape of a community in post-socialist Poland*, „Work, Employment and Society” 2005, nr 2, s. 245.

którego podstawą była produkcja, na model neoliberalny, opierający się na konsumpcji<sup>39</sup>. Jak pisze Kinga Pozniak<sup>40</sup>, Nowa Huta straciła w jej wyniku swoją uprzywilejowaną pozycję strategicznej przestrzeni socjalistycznej, podlegając stopniowej degradacji. Miasto nie inwestowało w rozwój dzielnicy, co poskutkowało zaniedbaną infrastrukturą miejską. Zniknęło wiele miejsc usług i wypoczynku, co spowodowało obniżenie jakości życia mieszkańców. W okresie transformacji dzielnica była przedstawiana w mediach jako miejsce, które charakteryzują wybrki pseudokibiców i wysoka przestępczość, mimo że statystyki nie potwierdzają tego stereotypu<sup>41</sup>.

Alison Stenning widzi źródła krzywdzącego dyskursu w historycznych antagonizmach pomiędzy Krakowem a Nową Hutą, a także w neoliberalnej tendencji do stygmatyzacji klasy robotniczej<sup>42</sup>. W publicznym dyskursie transformacji klasa robotnicza przedstawiana jest jako beżycieczna i bezwartościowa — przeszkoda dla demokratycznej i kapitalistycznej przemiany. Przestrzenie przez nią zamieszkiwane są kojarzone z PRL-em i opisywane jako szare, ponure, niebezpieczne<sup>43</sup>. Postsocjalistyczna dewaluacja robotników i ich kultury przypomina kampanię przeciwko burżuazji i ziemiaństwu jako wrogom klasowym, powstrzymującym społeczną, polityczną i ekonomiczną przemianę z okresu socjalizmu. Michał Buchowski określa robotników mianem *nowych i nowych transformacji*<sup>44</sup>, a Brandtstädter resztą *alfabetycznych głosów* nowego hegemonicznego języka społecznej rzeczywistości<sup>45</sup>. Funkcjonują także jako kozioł ofiarny, który obarczany jest winą za niepowodzenia systemu, i przeciwko któremu społeczeństwo się jednoczy.

Robotniczy, kolektywistyczni i egalitarni bohaterowie socjalizmu zostali zastąpieni bohaterami kapitalistycznego wolnego rynku — przedsiębiorczą, indywidualistyczną i konsumpcjonistyczną klasą średnią. Jak pisze Stenning, w dyskursie transformacyjnym została ona uznana za kontynuatorkę polskich tradycji, takich jak patriarcalna rodzina i katolicyzm, których, podobnie jak w narracji historycznej, aberracją miał być okres PRL-u<sup>46</sup>. Natomiast miasta i dzielnice prze-

<sup>39</sup> K. Pozniak, *Reinventing a model socialist steel town in the neoliberal economy: The case of Nowa Huta, Poland*, „City & Society” 2013, nr 1, s. 120.

<sup>40</sup> K. Pozniak, *A model socialist steel town...*, s. 73.

<sup>41</sup> K. Pozniak, *Reinventing a model socialist steel town...*, s. 118, J.B. Klakla et al., *Przestępczość w Krakowie w latach 2016–2017. Analiza przestrzenna*, „Archiwum Kryminologii” 41, 2019, nr 1, s. 325–380.

<sup>42</sup> A. Stenning, *Post-socialism and the changing geographies of the everyday in Poland*, „Transactions of the Institute of British Geographers, New Series” 2005, nr 1, s. 120.

<sup>43</sup> A. Stenning, *Where is the post-socialist working class? Working-class lives in the spaces of (post-) socialism*, „Sociology” 39, 2005, s. 990–991.

<sup>44</sup> M. Buchowski, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recycling Idei” 10, 2008, s. 101.

<sup>45</sup> S. Brandtstädter, *Transitional spaces...*, s. 133–134.

<sup>46</sup> A. Stenning, *Where is the post-socialist working class?...*, s. 992.



mysłowe, takie jak Nowa Huta, zajmujące uprzywilejowane miejsce w dyskursie oraz polityce socjalizmu, zostały zastąpione w kapitalizmie przestrzeniami biznesu, usług i konsumpcji — biurami, strefami ekonomicznymi, centrami handlowymi i supermarketami<sup>47</sup>.

Institucje, praktyki i geografie socjalizmu, które według dyskursu transformacyjnego poniosły klęskę, miały zostać zlikwidowane lub zmarginalizowane, a zastąpić je miał nowy, budowany od zera system społeczny, ekonomiczny i polityczny<sup>48</sup>. Dyskredytacja socjalistycznej przeszłości jako okresu represji, oporu, nieskuteczności i niedoboru służyła, zdaniem Pozniak, legitymizacji reform politycznych i gospodarczych oraz zapobiec krytyce wiążących się z nimi niedogodności i nieszczęść<sup>49</sup>. Odcięcie się od przeszłości i rozpoczęcie od nowa miało prowadzić do lepszej przyszłości. Tę charakterystyczną dla nowoczesności postawę przemiana postsocjalistyczna dzieli z przemianą socjalistyczną. Tak jak porównywanie rzeczywistych wypaczeń poprzedniego systemu z wyobrażeniem idealnej przyszłości nowego, służące usankcjonowaniu przeprowadzanej transformacji. Michael Burawoy nazywa taką praktykę fałszywym porównaniem<sup>50</sup>, a Brandtstädter<sup>51</sup> — inwersją czasową

Przestrzeń Nowej Huty, jako wyjątkowo naznaczona ideologią socjalistyczną, została objęta intensywną dekomunizacją. Nazwy ulic sławiące poprzedni porządek zostały zmienione na nazwy upamiętniające postaci i ruchy, które stawiały mu opór lub walczyły o niepodległość państwa we wcześniejszej historii. Na przykład aleja Planu 6-letniego została przemianowana na aleję Jana Pawła II, aleja Lenina na aleję Solidarności, a ulica Majakowskiego na ulicę Obrońców Krzyża. Pomnik Lenina, który znajdował się na alei Róż, w centralnym punkcie dzielnicy, został usunięty. Powstały natomiast trzy pomniki na część Solidarności oraz memoriał upamiętniający walkę o krzyż. W 2004 roku radni miasta Krakowa zagłosowali za zmianą nazwy Placu Centralnego na Plac im. Ronalda Reagana, aby uczcić antykomunistycznego amerykańskiego prezydenta. Jednak pod wpływem sprzeciwu nowohuckich aktywistów i mieszkańców postawiono na niejaki kompromis i nazwano to miejsce Placem Centralnym im. Ronalda Reagana. Podane przykłady ilustrują walkę różnych wizji nowoczesności oraz kluczową dla nich kwestię orientacji wobec Zachodu. Pisał o tym Eisenstadt<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 991. Por. A. Leder, *Przeżniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

<sup>48</sup> A. Stenning, *Re-placing work...*, s. 236–237.

<sup>49</sup> K. Pozniak, *Reinventing a model socialist steel town...*, s. 121.

<sup>50</sup> M. Burawoy, *Multicase ethnography: Tracking the demise of state socialism*, [w:] M. Burawoy, *The Extended Case Method: Four Countries, Four Decades, Four Great Transformations, and One Theoretical Tradition*, Berkeley 2009, s. 200.

<sup>51</sup> S. Brandtstädter, *Transitional spaces...*, s. 132.

<sup>52</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 760.

Jest to przykład nowoczesnego konfliktu pomiędzy wizją totalizującą, podporządkowującą całą przestrzeń hegemonicznej narracji, a wizją pluralistyczną, pozwalającą wybrzmieć wielu, także marginalnym głosom<sup>53</sup>. Zmiany toponimów w Nowej Hucie są wyrazem polityki historycznej sprawiedliwości okresu przejściowego. Zostały nie tylko zdekomunizowane poprzez usunięcie nazw związanych z poprzednim reżimem, ale także zmienione na nazwy kompensacyjne, upamiętniające walkę z nim. Zmiana toponimów znaczących Nową Hutę z socjalistycznych na antysocjalistyczne, wtórnie zideologizowała przestrzeń.

Miejska polityka przestrzenna przyjęła też strategię popularyzacji przedsocjalistycznego dziedzictwa kulturowego Nowej Huty. Składają się na nie: Opactwo Cystersów, Dworek Jana Matejki, Kościół w Krzesławicach, Dwory Badenich w Branicach oraz pozostała zabytkowa zabudowa dawnych wsi. Ta ostatnia została w większości zrównana z ziemią, zdevaluowana lub zignorowana przez reżim socjalistyczny w ramach polityki historycznej odcinającej się od przeszłości. Promocja zabytkowej zabudowy w okresie transformacji postsocjalistycznej miała służyć wyrównaniu krzywd, zerwaniu z polityką historyczną PRL-u, a także tworzeniu własnej polityki historycznej. Opiera się ona na narracji o ciągłości pomiędzy przedsocjalistyczną i postsocjalistyczną historią Polski, gdzie socjalizm był wyłomem dziejowym.

Jednak również architektura okresu socjalizmu, przede wszystkim modernistyczny układ urbanistyczny i zabudowa Nowej Huty, zyskują na uznaniu i popularności. Miasto objęło obszar tak zwanej „starej” Nowej Huty programem Parku Kulturowego Nowa Huta. Instytut Architektury zainicjował natomiast projekt Krakowskich Szlaków Architektury Modernistycznej. Jeden z nich wiedzie przez Nową Hutę, obejmując układ urbanistyczny dzielnic Nowa Huta, Bieńczyce i Mistrzejowice. Niemniej jednak, wartość architektury okresu socjalizmu jest kwestią wciąż społecznie sporną — biorącą udział w walce o znaczenie i przynależność nowoczesności<sup>54</sup>.

Korzystając ze wzrostu zainteresowania architekturą i kulturą okresu socjalizmu, przedsiębiorstwa turystyczne zaczęły oferować wycieczki po Nowej Hucie. Większość z nich przedstawia dzielnicę jako symulację doświadczenia życia w PRL-u. Mechanizm symulacji wykorzystywany był w Nowej Hucie już w czasie przemiany socjalistycznej, w propagandzie budowy miasta. Przedstawiała ona utopijne robotnicze miasto przyszłości, które we współczesnej symulacji traktowane jest z ponowoczesną ironią — jako zatrzymane w czasie, dystopijne i absurdatne. Według Łukasza Stanka, z miejsca gdzie wytwarzane były awangardowe wyobrażenia, Nowa Huta zmieniła się w miejsce, gdzie są one konsumowane, a ich charakter odziedziczony jest po okresie socjalizmu<sup>55</sup>. Agnieszka

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 757–758.

<sup>54</sup> Por. S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 755–756; S. Brandtstädter, *Transitional spaces...*, s. 133–134.

<sup>55</sup> Ł. Stanek, *Simulation or hospitality — beyond the crises of representation in Nowa Huta*, [w:] *Encountering Urban Places*, red. L. Frers, London 2007, s. 135–139.



Pudełko<sup>56</sup> zauważa, iż strona internetowa Crazy Guides prezentuje Nową Hutę zagranicznym turystom jako skansen socjalizmu. Takie przedstawienie dyskredytuje zarówno złożoną i zmienną przeszłość, jak i teraźniejszość Nowej Huty oraz odbiera podmiotowość jej mieszkańcom. Wycieczki skupiają się wokół nieustannej zabawy, ukazując zdeformowany, uproszczony i chwytliwy obraz życia w PRL-u<sup>57</sup>. Stanek dostrzega źródła symulacyjnych inicjatyw organizowanych w Nowej Hucie w kryzysie jej reprezentacji<sup>58</sup>. Badacz ten zanalizował wystawę zorganizowaną w 2001 roku w Nowej Hucie przez SocLand, fundację założoną między innymi przez Krystynę Zachwatowicz oraz Andrzeja Wajdę. Wydarzenie miało, wedle statutu organizacji, zapewnić uczestnikom najbardziej typowe doświadczenie życia w PRL-u — szarości, lichości, zależności i rywalizacji o bezwartościowe dobra — przyjmując formę parku rozrywki oferującego mrozące krew w żyłach chwile. Stanek twierdzi, iż wystawa stworzyła dystans pomiędzy odwiedzającymi, którzy mogli wcielić się w rolę turysty, historyka, socjologa lub reportażysty, a mieszkańcami Nowej Huty, którzy mieli do wyboru postaci kolaboranta, ofiary, aktora lub żywej skamieliny. Przyczyniła się tym samym do utrzymania i wzmocnienia obrazu nowohucian jako zatrzymanych w czasie *Innych*. Badacz za cel inicjatywy uznał uczczenie końca komunizmu w Nowej Hucie, rozumianej jako pozostająca w przeszłości ciekawostka<sup>59</sup>.

W 2009 roku powstał pomysł uczczenia 60. urodzin Nowej Huty. Jednak radni miejscy, zarówno z PiS-u, jak i z PO, uznali dzielnicę za problematyczną i kontrowersyjną ze względu na jej socjalistyczne pochodzenie<sup>60</sup>. Początkowo członkowie PiS-u wyrażali wręcz pogląd, iż świętowanie jubileuszu powstania Nowej Huty jest równoznaczne z zabronionym przez prawo propagowaniem komunizmu. Radni Krakowa zgodzili się, iż obchody powinny być skromne, koncentrować się na przeszłości i przedstawiać ją wybiórczo. Sprawdzili też teczki istotnych dla powstania Nowej Huty postaci w Instytucie Pamięci Narodowej, aby nie uwzględniać w narracji historycznej sylwetek osób powiązanych z tajnymi służbami reżimu.

Jubileuszowi nadano tytuł *Miasto walki i pracy*, zgodny z popularnym dyskursem historycznym. Promowanie przez miasto hegemonicznego i homogenicznego dyskursu o Nowej Hucie, a wręcz eliminowanie i cenzurowanie alternatywnych narracji, jest przejawem nowoczesnej absolutyzacji ideologicznej, o której pisał Eisenstadt<sup>61</sup>. Wyznaczenie Nowej Huty na przestrzeń sprawiedliwości okresu przejściowego uzasadniały cnotliwe pobudki — potępienie dawnego reżimu. We-

<sup>56</sup> A. Pudełko, *Tematyizacja rewitalizowanej przestrzeni — problem czy konieczność?*, „Zarządzanie w Kulturze” 16, 2015, s. 389–401.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 398.

<sup>58</sup> Ł. Stanek, *Simulation or hospitality...*

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 143–144.

<sup>60</sup> R. Kozik, R. Radłowska, *Kto się boi Nowej Huty*, „Wyborcza” Kraków, 6.02.2008, <https://wyborcza.pl/7,75410,4901763.html>.

<sup>61</sup> S.N. Eisenstadt, *Nowoczesność...*, s. 755–756.

dle zamysłu radnych z idealnego miasta socjalistycznego Nowa Huta miała stać się dzielnicą antysocjalistyczną w akcie zadośćuczynienia za własną przeszłość. Jej nową tożsamość zaczęto budować właśnie wokół tej przemiany. Rada miasta przejawiała paternalistyczny stosunek wobec Nowej Huty i jej mieszkańców, odgórnie decydując o charakterze i przesłaniu obchodów jubileuszu. Nowohucianie tak przez władze III RP, jak wcześniej przez władzę PRL-u, potraktowani zostali jako przedmiot podlegający ich polityce, a nie sprawczy podmiot ją współtworzący. Ponownie zmaterializowała się nowoczesna wiara w panowanie nad i sterowanie społeczeństwem<sup>62</sup>.

## Podsumowanie

Podając najkrótszą z możliwych definicji epoki, Władimir Lenin głosił, że socjalizm to władza rad i elektryfikacja. Nowy rodzaj ustroju sprzężony został z symbolem postępu technicznego i dał w rezultacie początek nowym czasom. W ten sposób definiowany socjalizm plasował się w porządku modernizacji i społecznego postępu. *Nota bene*, w biegu dziejów miał zastąpić kapitalizm, a więc być — można by stwierdzić — ponowoczesny. Widać to w przypadku Nowej Huty. Postawiona w miejsce kilku wysiedlonych wsi odcinała się ona od feudalno-kapitalistycznego dziedzictwa II RP. Stanowiła przeciwwagę dla królewskiego i konserwatywnego Krakowa. Zarazem wpisywała się w tradycję budowy wielkich kompleksów przemysłowych z okresu międzywojennego. Także planowanie przestrzenne i architektura nowej krakowskiej dzielnicy zostały wykonane w duchu modernistycznym. Nowa Huta zatem zarówno zrywała z przeszłością, jak i stanowiła jej kontynuację.

Jak staraliśmy się pokazać w niniejszym artykule, na przestrzeni swej stonkowo krótkiej historii Nowa Huta doświadczyła dwóch nowoczesności. Od samego początku była kontrowersyjna i taka pozostaje po dziś dzień. W dyskursie publicznym i politycznym jej obszar został naznaczony przez socjalizm. Przeszłość tę postrzega się bądź jako brzemień odpowiadające za rzekomą patologiczność i kryminogenność dzielnicy, bądź jako zasób, który można spieniężyć w branży turystycznej, rozrywkowej i kulturalnej. Jedni cenią ją za modernizm i śmiałość rozmachu, drudzy sarkają na dosłowność i toporność socrealizmu. Dla jednych dzielnica stanowi symbol radzieckiej opresji i okaleczających cięć dokonanych na żywej tkance polskiego społeczeństwa, dla innych niemal odwrotnie — to tam w praktyce wykuwały się ideały solidarności i patriotyzmu, które przesądziły o fiasku komunistycznej inżynierii społecznej. Bodaj najważniejszy jest jednak fakt, że niezależnie od sporów wokół dziedzictwa Nowa Huta dla jej mieszkańców to przede wszystkim współczesne rezydencjonalne miejsce do życia, rozwijające się

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 756–757.

dynamicznie pod względem zarówno gospodarczym, jak i kulturalnym<sup>63</sup>. Osiedla z okresu PRL-u docenia się jako dobrze, społecznie zaplanowane, a dzielnica uważana jest za najbardziej zieloną i przyjazną rodzinom z dziećmi część Krakowa. Zarazem mieszkańcy uskarżają się na niedofinansowanie ze strony władz miasta, w tym brak środków na remont dziurawych ulic i chodników<sup>64</sup>. Status Nowej Huty pozostaje zatem niepewny i wieloznaczny, a jak by to ujął Eisenstadt — jej nowoczesność jest rozbieżna i zwielokrotniona.

Jak stwierdziła Kirsten Hastrup: „Pamięć nie zachowuje przeszłości, lecz dostosowuje ją do obecnie panujących warunków [...] pamięć zawsze zaczyna się od odbicia terażniejszości i biegnie w tył czasu. Pamięć niezależnie do tego, czy ustna czy zapisana, zbiorowa czy indywidualna, stale jest przetwarzana w procesie przypominania przeszłości”<sup>65</sup>. Innymi słowy, pamięć jest formą odpowiedzi, w której przywołuje się przeszłość, na pytania stawiane przez terażniejszość. W zależności od konkretnego pytania i potrzeby za nim stojącej odpowiedź ta będzie się różnić — mimo że odnosi się do tego, co z pozoru znieruchomiałe i niepodlegające już zmianom. Pamięć o socjalistycznej Nowej Hucie jest prawdopodobnie zbyt żywa, by wytworzyć jedną, spójną wizję tego, co się stało, i jakie to miało znaczenie. Dotyczy przecież aktualnie żyjących ludzi i pozostaje nieustannie przetwarzana w procesie zaspokajania bieżących potrzeb. Dlatego właśnie Nowa Huta stanowi tak ważny temat w polskich dyskusjach tożsamościowych, które zawsze muszą wpierw zdiagnozować przeszłość, by znaleźć remedium na bolączki terażniejszości i sprostać wyzwaniom przyszłości. Skąd przychodzimy, kim jesteśmy i do czego dążymy? I choć strony sporu zasadniczo zgadzają się co do faktów, to ich interpretacje będą je jeszcze długo dzielić.

## Two modernities of Nowa Huta

### Abstract

The thesis we defend in this article is twofold. Firstly, we argue that Nowa Huta has gone through two modernities—one socialist and one post-socialist. This district of Kraków is a nodal point where these two modernities—and perhaps more—intertwine and clash with each other. Secondly, we claim that Nowa Huta is a material sign of the continuity and rupture of Polish history. It stands at the center of Polish disputes over identity, in which the sides always have to somehow take a stance on the socialist past.

For some, Nowa Huta is a symbol of a criminal system imposed by the Soviet occupier, of the social engineering to which Polish society was subjected, and a synonym of ugliness. Albeit also

<sup>63</sup> K. Pozniak, *A model socialist steel town...*, s. 84.

<sup>64</sup> Stowarzyszenie Pracownia Obywatelska, *Raport z konsultacji społecznych w sprawie zamiaru utworzenia Parku Kulturowego Nowa Huta*, Kraków 2017, s. 54.

<sup>65</sup> K. Hastrup, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1–2, 1997, s. 27.

the place of the “struggle for the cross” and resistance which the working class put up to the party which allegedly represented it. For others—a site of cultural heritage which needs to be protected, implementation of progressive ideals of social justice, and currently the greenest district of Kraków.

The theoretical foundations of our thesis are Shmuel Eisenstadt’s theory of multiple modernities and Susanne Brandtstädter’s theory of two modernities. We begin by describing the socialist modernity in Nowa Huta, based on the narratives of the propaganda and critical art of the period. Then, we move on to the post-socialist modernity and analyse the changes that the district of Nowa Huta and the discourse about it underwent as a result of the political and social transformation. Finally, we compare post-socialist modernity with socialist modernity.

Keywords: Nowa Huta, socialism, post-socialism, modernity, social change, urban planning

## Bibliografia

- Berman M., *Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu. Rzeczy o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2006.
- Brandtstädter S., *Transitional spaces: Postsocialism as a cultural process. Introduction*, „Critique of Anthropology” 2007, nr 2, s. 131–145.
- Buchowski M., *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swego*, „Recycling Idei” 10, 2008, s. 98–107.
- Burawoy M., *Multicase ethnography: Tracking the demise of state socialism*, [w:] M. Burawoy, *The Extended Case Method: Four Countries, Four Decades, Four Great Transformations, and One Theoretical Tradition*, Berkeley 2009.
- Eisenstadt S.N., *Nowoczesność jako odrębna cywilizacja*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, t. 2, Warszawa 2006, s. 754–768.
- Eisenstadt S.N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- Golonka-Czajkowska M., *Nowe miasto nowych ludzi. Mitologie nowohuckie*, Kraków 2013.
- Habermas J., *Modernizm — niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 25–46.
- Hastrup K., *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1997, nr 1–2, s. 22–28.
- Janas K., *Nowa Huta. Przestrzeń tożsamości*, Warszawa 2020.
- Kenney P., *Budowanie Polski Ludowej. Robotnicy a komuniści 1945–1950*, przeł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2015.
- Lebow K., *Unfinished Utopia: Nowa Huta, Stalinism, and Polish Society, 1949–56*, Ithaca 2013.
- Leder A., *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa 2014.
- Legutko R., *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008.
- Leyk A., Wawrzyniak J., *Cięcia*, Warszawa 2020.
- Myczkowski Z. et al., *Plan ochrony Parku Kulturowego Nowa Huta, etap I, cz. 1*, Urząd Miasta Krakowa 2015.
- Pozniak K., *A model socialist steel town enters the neoliberal age: The changing political economy of Nowa Huta, Poland*, „Economic Anthropology” 2, 2015, s. 63–83.
- Pozniak K., *Reinventing a model socialist steel town in the neoliberal economy: The case of Nowa Huta, Poland*, „City & Society” 1, 2013, s. 113–134.

- Pudełko A., *Tematyzacja rewitalizowanej przestrzeni — problem czy konieczność?*, „Zarządzanie w kulturze” 16, 2015, s. 389–401.
- Rausig S., *Re-constructing the ‘normal’: Identity and the consumption of Western goods in Estonia*, [w:] *Marketes and Moralities: Ethnographies of Postsocialism*, red. R. Mandel, C. Humphrey, Oxford 2002.
- Rymkiewicz W., *Czy Peerel jest częścią polskiej historii?*, „Kronos. Metafizyka-Kultura-Religia” 2008, nr 4, s. 259–274.
- Salwiński J., *Powstanie i rozwój Nowej Huty w drugiej połowie XX wieku*, [w:] *Kraków. Nowe studia nad rozwojem miasta*, red. J. Wyrozumski, Kraków 2007.
- Spór o PRL*, red. P. Wandycz Kraków 1996.
- Stanek Ł., *Simulation or hospitality — beyond the crises of representation in Nowa Huta*, [w:] *Encountering Urban Places*, red. L. Frers, London 2007.
- Stenning A., *Post-socialism and the changing geographies of the everyday in Poland*, „Transactions of the Institute of British Geographers, New Series” 2005, nr 1, s. 113–127.
- Stenning A., *Re-placing work: economic transformations and the shape of a community in post-socialist Poland*, „Work, Employment and Society” 2005, nr 2, s. 235–259.
- Stenning A., *Where is the post-socialist working class? Working-class lives in the spaces of (post-)socialism*, „Sociology” 39, 2005, s. 983–999.
- Sulimski J., *Kraków w procesie przemian*, Kraków 1976.
- Szcześniak M., *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*, Warszawa 2023.

\* \* \*

Katarzyna Łatała — doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Instytucie Etnologii Europejskiej na Ludwig-Maximilians-Universität München. Stypendystka Schroubek Fonds Östliches Europa. Pracuje w polsko-norweskim projekcie CoAdapt: Communities for Climate Change Action. Studiowała na Goldsmiths, Hebrew University i University of British Columbia. W ramach pracy doktorskiej, prowadzi badania terenowe z najstarszymi działkowiczami i działkowiczkami w ogródkach w Nowej Hucie. Interpretuje kontynuacje praktyk działkowych jako sposób radzenia sobie w zmieniającej się rzeczywistości. Interesuje się antropologią socjalizmu i postsocjalizmu, moralnymi ekonomiami i ekologiami, splątaniem pomiędzy kulturą cielesną, materialną, afektywną i dyskursywną, zmianami społecznymi i rezyliencją.

Kamil Wielecki — doktor, antropolog kultury i filozof społecznym. Pracuje na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Prowadził długoterminowe badania terenowe w Mołdawii, Kirgistanie i Rosji. Jego zainteresowania skupiają się wokół studiów postsocjalistycznych, antropologii ekonomicznej i filozoficznej oraz studiów nad migracjami i kapitalizmem. Profil naukowy: <http://uw.academia.edu/kamilwielecki>.



Małgorzata Myślińska

niezależna artystka wizualna i filozofka

## Fotografia chłopska w zakładach fotograficznych w okresie transformacji. Na podstawie książki *Dworki i pałace* oraz czasopisma branżowego „Twoje Studio”

Abstrakt: W ramach rezydencji w Centrum Kultury Zamek w Poznaniu i projektu *Zakład Fotograficzny* (2018) przeprowadziłam inwentaryzację wyposażenia wielkopolskich zakładów fotograficznych: przede wszystkim teł wykonywanych przez malarzy rzemieślników oraz rekwizytów. Na jej podstawie, wspólnie z kolektywem wydawniczym Ostrów opracowałam książkę fotograficzną *Dworki i pałace*.

Artykuł poświęcony jest kulturze wizualnej odwiedzonych przeze mnie zakładów fotograficznych, czasopismu branżowemu „Twoje Studio”, a także sesjom scenkowym, w których brały udział tła i rekwizyty. Badam wytwarzaną za ich pomocą tożsamość — szlacheckie *imaginarium* posiadającej chłopskie korzenie i aspirującej do lepszego życia fantomowej klasy średniej. Wcielanie się do nowej grupy społecznej odbywało się zgodnie z panującymi wówczas normami widzialności — na drodze naśladowania, gdzie rolę tak zwanej konwencji przebieranki odgrywały między innymi sesje scenkowe inspirowane kulturą arystokratyczno-ziemiańską. Wizerunki wytwarzane za pomocą teł, rekwizytów, choreografii i gestów miały legitymizować nową pozycję społeczną, pomagać w pięciu się w górę po drabinie społecznej.

Korzystając z narzędzi radykalnego programu socjologii wizualnej — kategorii patrzenia „przez” oraz „za” zdjęcie — pokazuję, że fotografię związaną z kulturą wizualną zakładów fotograficznych można zaliczyć do fotografii chłopskiej. Jedną z jej cech jest niemożliwość zaprzeczenia, że czegoś nie było, że ktoś nie istniał. Fotografia chłopska, której najważniejszą cechą było upamiętnienie, służyła, jak udowadniam, silnemu zapominaniu: wspólnych korzeni — chłopskiej genealogii.

Słowa-klucze: fotografia chłopska, zakład fotograficzny, *imaginarium*, klasa średnia, radykalny program socjologii wizualnej

W ramach projektu *Zakład Fotograficzny* (2018) rezydencji artystycznej w Centrum Kultury Zamek w Poznaniu dokonałam inwentaryzacji wyposażenia zakładów fotograficznych, teł wykonywanych przez malarzy rzemieślników oraz rekwizytów wykorzystywanych do sesji studyjnych. Przez okres trwania rezydencji udało mi się odwiedzić ponad 25 miejsc w Wielkopolsce. Moja praca stanowiła

rodzaj mikrobadań w ramach, jak nazwałby to Roch Sulima, antropologii codzienności<sup>1</sup>. Zgromadzony materiał złożył się na fotograficzne archiwum, którego większa część posłużyła do stworzenia książki fotograficznej *Dworki i palace*. Premierze książki towarzyszyła wystawa, na której pokazywałam wybrane fotografie, między innymi *Kamienie*. Zorganizowałam także cykl spotkań, przykładowo wykład Antoniny Gugały dotyczący fotografii rzemieślniczej oraz projektu artystki — *Fotograf warszawski* (2015)<sup>2</sup>.

Sądę, że fotografię studyjną z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku wraz z fenomenem sesji scenkowych oraz wykorzystywane w niej tła i rekwizyty należy zaliczyć do fotografii chłopskiej, którą rozumieć można następująco: osoby o ludowym pochodzeniu stanowią podmiot inicjujący powstanie zdjęć i mający na nią wpływ, jej cechą charakterystyczną jest upamiętnianie, a głównym motywem wykonywania zdjęć — obrzędy religijne: śluby, chrzty, komunie<sup>3</sup>. Fotografię chłopską badam jako zjawisko polegające na wcielaniu się osób o chłopskim pochodzeniu do klasy średniej za pomocą konwencji naśladowania i przebieranki — głównych kategorii widzialności okresu transformacji, służących klasowym awansom<sup>4</sup>. Zwracając uwagę na charakter powstałych za pomocą tych konwencji wizerunków, pokazuję, że zaliczyć je można do sarmatyizmu masowego wypełniającego pustkę symboliczną po ziemiaństwie, dającego emocjonalne spełnienie oraz uwspólnienie przeszłości<sup>5</sup> w obliczu zmian, jakie przyniosła „przeżniona rewolucja”<sup>6</sup>.

Sięgam do radykalnego programu socjologii wizualnej Marka Krajewskiego i Rafała Drozdowskiego, której podstawą jest założenie, że zainteresowanie fotografią powinno być jak najszersze i traktowane jako system działań, reguł, przedmiotów ludzkich i nie-ludzkich, a nie tylko jako system wizualnych reprezentacji<sup>7</sup>. Teoretycznym odniesieniem dla tych założeń jest teoria Terrence’a Wrighta, w której ujęciu na fotografii można spoglądać na trzy sposoby: „przez zdjęcie”, „na zdjęcie”, „za zdjęcie”, Mnie interesuje w szczególności pierwsza i trzecia kategoria.

<sup>1</sup> R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

<sup>2</sup> Projekt Antoniny Gugały polegał na wizytach u warszawskich fotografów i zleceniu wykonania w nich zdjęcia dyplomowego. Artystka w ramach praktyk, które można zaliczyć do archeologii fotografii, dokumentowała również identyfikację wizualną zakładów, między innymi akcydensy graficzne, i fotografowała ich witryny. Zob. <https://culture.pl/pl/dzielo/antonina-gugala-praca-z-wystawy-fotograf-warszawski> (dostęp: 15.11.2021).

<sup>3</sup> J. Bartuszek, *Między reprezentacją a „martwym papierem”*. *Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*, Warszawa 2005.

<sup>4</sup> M. Szcześniak, *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*, Warszawa 2016, s. 64.

<sup>5</sup> P. Czaplinski, *Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyizmu masowego*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1.

<sup>6</sup> A. Leder, *Przeżniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

<sup>7</sup> R. Drozdowski, M. Krajewski, *Za fotografię! W stronę radykalnego programu socjologii wizualnej*, Warszawa 2011, s. 7.





Ilustracja 1. Widok wystawy „Zakład Fotograficzny”, Centrum Kultury Zamek w Poznaniu, 11–14.04.2018, fot. Krystian Daszkowski

Źródło: [www.kdaszkowski.com](http://www.kdaszkowski.com).



Ilustracja 2. Widok wystawy „Zakład Fotograficzny”, Centrum Kultury Zamek w Poznaniu, 11–14.04.2018, fot. Krystian Daszkowski

Źródło: [www.kdaszkowski.com](http://www.kdaszkowski.com).

Pierwszy sposób, czyli patrzenie „przez zdjęcie”, zakłada między innymi, że zdjęcia nie reprezentują rzeczywistości, nie są jej odbitką, ale są nią samą — same stano-

wią rzeczywistość, jej ślad. Do takiej metody — w świetle programu — zaliczają się silnie skonwencjonalizowane obrazy fotograficzne, powstające w wypracowanym przez lata kanonie: identyfikacje, aspiracje, wyobrażenia. Patrzenie „za zdjęcie” to zwrócenie uwagi na rządzące fotografiami reguły społeczno-kulturowe, zbadanie jakie, właściwości perswazyjne, performatywne, regulacyjne one posiadały.

Myślę, że niniejszy artykuł stanowi ciekawe dopełnienie badań, jakie przeprowadził Andrzej Wajda, w 1956 roku dokumentujący i opisujący ekrany fotografów ulicznych na łamach czasopisma „Polska Sztuka Ludowa” (zaliczający je do sztuki z pogranicza sztuki ludowej i robotniczej), pytając o to, w jaki sposób odzwierciedlały one dążenia i ambicje ludu<sup>8</sup>.

## Fotografia chłopska

Temat fotografii chłopskiej podejmuje Joanna Bartuszek w publikacji *Między reprezentacją a martwym papierem* zawierającej efekty badań terenowych autorki i przeprowadzonych przez nią wywiadów pogłębionych. Fotografiami chłopską nazywa fotografie wykonywane z inicjatywy mieszkańców wsi od końca XIX wieku aż po czasy współczesne oraz fotografie osób pochodzących z warstwy chłopskiej. Bartuszek przeprowadza ciekawe studium tego zjawiska i pokazuje wiele istotnych cech fotografii chłopskiej, w tym główną — upamiętnianie. Jako inną z tych cech wskazuje ona „tendencję do mylenia rzeczywistości z jej przedstawieniem, do utożsamiania wizerunku i osoby na nim wyobrażonej, co powoduje jej uobecnienie i wywołuje różnego rodzaju reakcje na ten obraz”<sup>9</sup>. Autorka podkreśla tę rolę, cytując Rocha Sulimę:

Ważną cechą światopoglądu chłopskiego jest kryterium prawdy naocznej, zastępującej moc słowa mówionego, które polega na traktowaniu fotografii jako śladu rzeczywistości, wiernego i obiektywnego zapisu wydarzenia. Umiejscawianie tego, co widać, i poruszanie się w dycho-  
tomiach „podobne–niepodobne”, „prawdziwe–nieprawdziwe”<sup>10</sup>.

Osoby, które wzięły udział w badaniu Bartuszek (54 wywiady oraz 240 zdjęcia), to w większości mieszkańcy wsi mający wykształcenie podstawowe, zawodowe lub średnie. Wydaje się zatem, że autorka nie uwzględniła dynamiki klasowej oraz przebudowy struktury społecznej, jaka dokonała się pod wpływem przemian polityczno-społeczno-gospodarczych w Polsce<sup>11</sup>. Pomija w tych badaniach miesz-

<sup>8</sup> A. Wajda, *Ekrany fotografów ulicznych*, „Polska Sztuka Ludowa” 1956, nr 1, s. 3.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 10–11.

<sup>10</sup> R. Sulima, *Fotografia chłopów polskich*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1987, nr 1–4, s. 114.

<sup>11</sup> Zdaniem Andrzeja Ledera w Polsce dokonała się narzucona z zewnątrz rewolucja, która trwale zmieniła strukturę społeczną. Okoliczności, w jakich nastąpiła — terror i przemoc — doprowadziły do jej zbiorowego wyparcia. Rewolucja ta miała polegać na porzuceniu mentalności wiejskiej i fol-

kańców miast pochodzących ze wsi i posiadających rodowód chłopski. Autorka poświęca uwagę głównie pamięci i wspomnieniom oraz indywidualnemu podejściu do fotografii. W mniejszym stopniu podejmuje temat norm kulturowych, jakie można odczytać w fotografii chłopskiej oraz ich znaczenia dla zbiorowości.

O tym, że fotografii chłopskiej należałoby szukać zarówno na wsi, jak i mieście, świadczyłyby wyniki konkursu redakcji tygodnika „Nowa Wieś” i kwartalnika „Fotografia” z 1985 roku pod tytułem „Fotografia polskiej wsi” (obejmujący fotografie do 1948 roku), na który napłynęło ponad 6000 zdjęć od niemal 600 osób<sup>12</sup>. Apel konkursowy brzmiał następująco:

Interesują nas portrety chłopskie, zdjęcia dzieci i dorosłych, starców, architektura nie tylko zagród wiejskich, otwarcie szkoły, poświęcenie mostu, budowa kościoła lub gminy, zebrania, defilady i procesje, uroczystości rodzinne i publiczne, strajki, przemarsze wojsk, partyzantka, nadziały ziemi [...], codzienna praca, życie kulturalne, obrzędy ludowe, zwyczaje, dwory i chałupy, bieda i dostatek, losy jednostkowe i zbiorowe<sup>13</sup>.

Co ciekawe, ogromną część tych fotografii (prawie połowa) nadesłały osoby z miasteczek i dużych miast, choć apel został skierowany do mieszkańców i mieszkankę polskiej wsi. Zaskoczyło to organizatorów konkursu, tym bardziej że — jak zauważają — liczba ta byłaby znacznie większa, gdyby inaczej prezentowała się struktura kolportażu „Nowej Wsi”. Autorki zwróciły uwagę, że: „Liczby te świadczą o mobilności społeczeństwa wiejskiego i potwierdzają znane skądinąd zjawisko przenoszenia się ludności pochodzenia chłopskiego do miast”<sup>14</sup>. Zgromadzony materiał pozwala więc prześledzić migracje w poszukiwaniu awansu z obszarów wiejskich na tereny miejskie, a także pokazuje drogi awansu społecznego chłopskich rodzin.

## Zakład fotograficzny

W swojej pracy w ramach wspomnianego projektu skupiałam się na aktualnej ofercie zakładów i odwiedzałam tylko te miejsca, w których tła i rekwizyty należały do stałego wyposażenia studio. Zwracałam również uwagę na wszelkie praktyki z nimi związane, między innymi sesje fotograficzne. Trzeba pamiętać również o rozproszonym archiwum rodzinnym, znajdującym się w naszych do-

---

warczej na rzecz mentalności miejskiej i miejskiego stylu życia, który usankejonował późniejsze powstanie i istnienie klasy średniej. Zob. A. Leder, *Prześlona rewolucja...*, Warszawa 2014, s. 7.

<sup>12</sup> Finałem konkursu była wystawa w warszawskiej Zachęcie (1993), na której pojawiły się wyselekcjonowane z nadesłanych materiałów zdjęcia oraz towarzyszące im teksty. Powstał także album *Fotografia chłopów polskich* (1993) zawierający teksty Aleksandry Garlickiej i Marii Bijak. W 1987 roku w kwartalniku „Konteksty” pojawił się także tekst Rocha Sulimy *Fotografia chłopów polskich*, odnoszący się do konkursu i wystawy.

<sup>13</sup> A. Garlicka, M. Bijak, *Fotografia chłopów polskich*, Warszawa 1993, s. 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 11.



mach, w prywatnych albumach, na które składają się fotografie wykonane w czasie ogromnej popularności zakładów.

W pierwszej kolejności dokonałam usytuowania zakładów na mapie i w czasie. Moje wizyty miały dotyczyć nie tyle geograficznych, co czasowych peryferii<sup>15</sup>. Część z nich znajdowała się na granicy bankructwa, część została na drodze sukcesji przekazana kolejnemu pokoleniu<sup>16</sup>. Niektóre zakłady funkcjonowały w ten sam sposób co 20 lat temu, niektóre zdążyły przejść przez wszystkie stadia fotograficznych mód oraz wykorzystywać dawne tła i rekwizyty — nadając im drugie życie<sup>17</sup>. Niektóre z odwiedzonych przeze mnie zakładów zamknęły się całkiem niedawno<sup>18</sup>. Często dostawałam też propozycję wykupienia teł<sup>19</sup>, bo chociaż mocno zużyte, przez lata wciąż wydawały się czymś cennym.

W zakładzie fotograficznym w Pępowie — skąd pochodzę — działającym w gminie liczącej około sześć tysięcy mieszkańców, znajdowało się pięć teł. Fotografie powstałe z ich użyciem wypełniały archiwa rodzinne tej społeczności przez ostatnie 30 lat. Jeśli tematem tła jest wieś (polna ścieżka, wnętrze budynku gospodarczego), przeważnie mamy do czynienia z obrazem wyidealizowanym, a portretowana z ich użyciem osoba przywołuje na myśl reprezentację właściciela majątku — pana, a nie chłopca, chama. Wśród rekwizytów znalazły się: ławka, balustrada, kolumnienka, latarnia, klęcznik i kwiaty.

W trakcie wizyt natrafiłam na branżową gazetkę „Twoje Studio”, wydawaną w latach dwutysięcznych. Skupiała ona środowisko fotografów-rzemieślników z całej Polski. O tym, jaką popularnością cieszyły się ich usługi w danym czasie, przekonuje jeden z jej współredaktorów:

Od wschodu na zachód i od północy na południe, w każdej miejscowości fotografowie, wykonując codzienne usługi, tworzą największe archiwum fotograficzne czasów, w których żyjemy. Dokumentują naszą historię, zatrzymują czas<sup>20</sup>.

Gazetka stanowiła przewodnik po nowościach technologicznych, zwłaszcza wchodzącej wówczas na rynek fotografii cyfrowej, udzielała wskazówek dotyczących wyposażenia studio i jego obsługi. Informowała o warsztatach, szkoleniach

<sup>15</sup> Odwiedzając zakłady w trakcie mojego projektu, nie dostrzegłam znaczących różnic pomiędzy dużym miastem (Poznaniem) a małym miasteczkiem (na przykład Pleszewem), co wskazywałoby na to, że granica między kulturą ludową a miejską, centrum a peryferiami nie przebiega w przypadku fotografii studyjnej między wsią a miastem.

<sup>16</sup> Na przykład w Kępnie odwiedziłam dwa zakłady, z których jeden należał do starszego małżeństwa świadczącego usługi od zakończenia wojny. Wszystko wskazywało na to, że właściciele skłaniają się raczej ku zamknięciu działalności. Drugi zakład, po rodzinnej sukcesji, przejęty przez syna dawnych właścicieli, prosperował bardzo dobrze, posiadał bardzo duże studio i ogromną liczbę teł.

<sup>17</sup> Przykładem takiego zakładu jest studio w Nowym Tomyślu.

<sup>18</sup> Takim przykładem jest zakład w miejscowości Buk.

<sup>19</sup> Taką ofertę złożyła mi właścicielka zakładu w Miłosławiu.

<sup>20</sup> P. Parvi, *Zakończenie do wydania specjalnego*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne, s. 137.

i konkursach oraz zawierała relacje i fotodokumentacje z tych spotkań<sup>21</sup>. Do tego wytyczała trendy i upodobania poprzez szczegółowe instrukcje, jak zadowolić klientów. Radziła fotografom, jak zwiększyć dochody i jak przetrwać w warunkach silnej konkurencji, w okresie szczytu popularności sesji studyjnych. Co ciekawe, jeden z jej współzałożycieli i redaktorów, fotograf pochodzący z Ostrowa Wielkopolskiego, był współwłaścicielem rodzinnej firmy *Bea* produkującej tła fotograficzne. Pozwala to przypuszczać, że wydawany na całą Polskę branżowy magazyn mógł nie tylko zwiększać sprzedaż tego towaru, lecz także dzięki gustotwórczej i edukacyjnej roli gazetki tworzyć pewien kanon, a także go upowszechniać.

Z raportu zamieszczonego na łamach gazetki dowiadujemy się, że w 1990 roku w polskich cechach było zarejestrowanych ponad 2000 zakładów fotograficznych:

Jak Polska długa i szeroka, w miastach, miasteczkach i osiedlach spotykamy widoczne z daleka napisy „Foto”, „Fotograf”, „Agfa”, „Fuji”, „Kodak” i inne, prowadzące klientów do punktów usługowych, związanych ze zdjęciami<sup>22</sup>.

Podstawą ich działalności — obok zdjęć legitymacyjnych i paszportowych, a także wywoływania filmów i robienia odbitek — była fotografia pamiątkowa, głównie okolicznościowa: z okazji ślubów, komunii i chrztów. Niektóre zakłady fotograficzne w Polsce funkcjonowały nieprzerwanie od 20 lat. Od połowy lat siedemdziesiątych XX wieku mamy do czynienia z pojawianiem się bardzo dużej liczby nowych miejsc, co umożliwiała stopniowa transformacja gospodarcza w stronę gospodarki wolnorynkowej<sup>23</sup>, wraz z towarzyszącymi jej normami zachowań — samodyscypliną i kontrolą wizerunku, aspiracjami i wiarą w jednostkowe kreowanie własnego losu. Największy „boom” na zakłady przypadła na późne lata osiemdziesiąte i wczesne lata dziewięćdziesiąte XX wieku. Zakłady dzieliły się wówczas na te należące do fotografów amatorów, którzy w obliczu przemian politycznych i związanych z nimi konsekwencji gospodarczych przewidzieli niszę na rynku oraz podążali ścieżką zautomatyzowanego procesu tworzenia i wywoływania zdjęć<sup>24</sup>, i te, które kontynuowały wielopokoleniową tradycję, jak przeczytać możemy na łamach gazetki:

Wiele nazwisk takich jak Melcerowie, Nasierowscy, Niesporkowie i wielu innych, którzy kontynuują rodzinne tradycje, przejmując i pokazując swoje warsztaty pracy z pokolenia na pokolenie, na stałe wpisani są w polską twórczość rzemieślniczą i artystyczną<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Fotograficzne środowisko branżowe gromadziło się na szkoleniach, warsztatach i imprezach, między innymi w lokalu U Pana Michała w Warszawie albo na wyjazdach integracyjnych w Wysowej lub Łebie.

<sup>22</sup> P. Parvi, *Przedmowa do wydania specjalnego*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne, s. 4.

<sup>23</sup> M. Gdula, *Odważyć się być średnim. Genealogia i przyszłość polskiej klasy średniej*, „Krytyka Polityczna” 2015, nr 42.

<sup>24</sup> Właściciele zakładów używali w tym celu określenia, że zakłady fotograficzne powstawały w latach dziewięćdziesiątych „jak grzyby po deszczu”.

<sup>25</sup> K. Niesporek, *Komunia — wyzwanie dla mistrza*, „Twoje Studio” 2001, nr 3, s. 42.

*Twoje studio* zdradza poniekąd warunki życia okresu przemian gospodarczych i społecznych. Dowiadujemy się, jaki był status materialny zarówno właścicieli zakładów, jak i klientów. Rok 2000 to był rokiem transformacji z fotografii analogowej i laboratoryjnej obróbki zdjęć — w stronę matryc cyfrowych, nośników pamięci. W przejściu na technologię cyfrową widziano przede wszystkim przyspieszenie i ułatwienie pracy oraz niższe koszty produkcji. W ogłoszeniu konkursu *Foto Lato* z 2001 roku możemy przeczytać: „Miejscowi mawiają: »Latoś buraki obrodzili«, co w wolnym tłumaczeniu oznacza, że lato trwało cały rok (»tego roku jest urodzaj na buraki« — przyp. tłumacza), fotograficzne również”<sup>26</sup>. Urodzaj na buraki zdawał się jednak z roku na rok maleć.

Zmiany nadeszły, gdy w związku z kryzysem gospodarczym spadło zainteresowanie usługami, spowodowane: zubożeniem ludności, bezrobociem, słabym przepływem pieniądza i brakiem płynności finansowej dużych i małych przedsiębiorstw. „Czasy obecne to zmiana przyzwyczajzeń i zdecydowanie mniejsze zasoby finansowe polskiej rodziny”<sup>27</sup>. Na łamach gazetki zadawano sobie pytanie: „Czy polski przemysł związany z branżą fotograficzną ma szansę rozwoju i funkcjonowania przy dzisiejszym stanie gospodarki?”<sup>28</sup>. W 2001 roku dało się w efekcie odczuwać coraz trudniejszą sytuację i kondycję przedsiębiorstw, w tym zakładów fotograficznych. Odzwierciedla to sytuacja Daniela, opisana przez socjologa Marka Szymaniaka w reportażach z mniejszych miast. Daniel jest mieszkańcem Bartoszyca i około 2005 roku został zwolniony przez swojego szefa — właściciela zakładu fotograficznego, którego „nie było już dłużej stać na pracownika”<sup>29</sup>.

Nadążanie za zmianami, utrzymywanie wysokiej jakości usług i wyróżnienie godnych uwagi z powiększającego się na fali popularności fotografii cyfrowej grona amatorów nadzorowała firma Kodak — jeden z największych koncernów na świecie zajmujących się produkcją sprzętu fotograficznego i filmowego, którego kapituła w Polsce przyznawała prestiżową nagrodę — certyfikat *Promise of Excellence*, wpisujący się w wolnorynkowy porządek czasu transformacji. Sesje w zakładach miały nie tylko obiecywać wyjątkowe, artystyczne, nieszablonowe portrety, lecz także gwarantować ich skuteczność w awansie do wyższych sfer i do lepszego życia zgodnie z obowiązującymi chwytami reklamowo-marketingowymi<sup>30</sup>.

Wraz z rewolucją cyfrową powiększył się znacznie wachlarz możliwości manipulowania obrazem. Pojawiały się też nowe technologie druku i nowe rodzaje papieru. W akcji promocyjnej mającej zwiększyć sprzedaż nowego metalicznego papieru sprawiającego wrażenie trójwymiarowości przekonywano, że jego

<sup>26</sup> S. Kornatowski, *Foto Lato*, „Twoje Studio” 2001, nr 9, s. 2.

<sup>27</sup> K. Niesporek, *Komunia — wyzwanie dla mistrza...*, s. 43.

<sup>28</sup> P. Parvi, *Cyfrowy Puszczyców*, „Twoje Studio” 2001, nr 9/10, s. 40.

<sup>29</sup> M. Szymaniak, *Zapaść. Reportaże z mniejszych miast*, Wołowiec 2021, s. 69.

<sup>30</sup> Pierwszy certyfikat „obietnicy wyjątkowości”, został przyznany w 2000 roku panu Wacławowi z zakładu Foto Studio z Pszowa przy ulicy Pszowskiej.



użycie „ograniczone jest jedynie przez wyobraźnię fotografa”<sup>31</sup>. Gazetka radziła, jak skutecznie przyciągnąć klientów. Wykładała podstawy dotyczące kompozycji, koloru i światła, objaśniając je „na chłopski rozum”<sup>32</sup>. Również dzięki organizowanym warsztatom i kursom „uczyła myślenia”, ponieważ najlepszej jakości sprzęt nie mógł zastąpić umiejętności fotografa. Wygrywał ten, kto potrafił z tych nowych narzędzi korzystać. Warsztaty dodawały otuchy, odwagi, wiary we własne siły, czasem podsuwały gotowe receptury, na przykład takie jak ta:

Wykonując zdjęcia plenerowe czy studyjne, zadbajcie o parę trików, dorzućcie do zdjęcia filtra naśladowający dowolny styl malarski. Zdjęcie, na którym będą widoczne ślady pędzla, przeniesione na płótno da zaskakujący, bardzo wiarygodny efekt. Nie zaszkodzi, aby w widocznym miejscu na sztalugach stało tego typu powiększenie oprawione na blejtram, obok może leżeć paleta z farbami i pędzle [...] tego typu scenografia da złudzenie dopiero co dokończonego obrazu<sup>33</sup>.

Autorzy dodają jeszcze, aby pamiętać, że klient musi mieć świadomość, że kupuje fotografię, a nie obraz<sup>34</sup>, co świadczyć może o głębokim przekonaniu o iluzoryczności tych przedstawień.

## Sesje scenkowe

Do jednej z głównych ofert zakładów należały także sesje w studio, czyli tak zwane scenki. Dotyczyły one zdjęć okolicznościowych upamiętniających ważne momenty z życia, przede wszystkim śluby, nieco rzadziej komunie i chrzty. Powstałe w ten sposób fotografie umieszczano później w albumie lub na ścianie. Z relacji fotografów i fotografek dowiedziałam się, że w szczytowym momencie popularności sesje okolicznościowe w studio cieszyły się tak dużą popularnością, że na sobotnie sesje dla nowożeńców przeznaczano zaledwie pół godziny. Sezon przypadał na miesiące jesienno-zimowe, a kończył się latem: „na początku lipca następuje spadek zleceń prawie do zera. Zarówno w studio, jak i laboratorium. Jest to znak, że zaczęły się wakacje. Wakacje również dla fotografa”<sup>35</sup>. Scenki stanowiły prawdziwe wyzwanie, także pole do popisu umiejętności związanych z posiadanym warsztatem: ustawieniem i oświetleniem modeli, aranżacją studia. Im większy wybór tła i rekwizytów, tym większa była szansa na przyciągnięcie klientów: „Na zapleczu, zbierano gigantyczne stopy foteli, ławek, stołów, bukie-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>32</sup> K. Kosińska, *Kolor — narzędzie i symbol*, „Twoje Studio” 2001, nr 1, s. 25.

<sup>33</sup> S. Kornatowski, *Gorzko, gorzko*, „Twoje Studio” 2001, nr 9, s. 48.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Nie udało mi się zbadać tego dokładnie, ale przypuszczam, że skoro okres późnego lata to jednocześnie czas żniw, więc unikano organizowania wówczas wesel.

tów, sztucznych kwiatów, skrzypiec, patefonów, książek i wiele innych ciekawych przedmiotów przypominających rekwizyty teatralne<sup>36</sup>.

W świetle radykalnego programu socjologii wizualnej sesje scenkowe odkrywały status społeczny jednostki<sup>37</sup>. Odpowiednie manipulowanie, zarządzanie ciałami oraz przedmiotami — obiektami materialnymi — ubiorem, rekwizytami, podążając dalej za Drozdowskim i Krajewskim, miało moc wpływania na własny los, genealogię, życiowe szanse<sup>38</sup>. Fotografie mogły zdradzać nas i dyskredytować<sup>39</sup>. Ważne było więc, by tę materialność odpowiednio okiełznać. Dzięki odpowiedniemu zarządzaniu przedmiotami każdy miał szansę być tym, kim chciał<sup>40</sup>.

Wcześniejsze fotografie, na których młodzi stoją statycznie — ramię w ramię — zostały zastąpione z czasem przez swobodne — choć nieraz nieco sztuczne i wymuszone — wielowątkowe, narracyjne pozy. Gazetka „Twoje Studio” proponowała pomysły i wyznaczała trendy. W sprawozdaniu z warsztatów, które odbyły się w Warszawie, redaktor gazetki daje następujące wskazówki:

Starajmy się zaferować naszym klientom coś więcej, dodajmy trochę marzeń i wprowadźmy elementy dynamiki obrazu, stwórzmy wrażenie ruchu i zwiewności, a zdjęcie przestanie być zwykłą fotografią ślubną i stanie się pełnym życia obrazem<sup>41</sup>.

W namowach do poszukiwania własnego i rozpoznawalnego stylu w ustawieniu modeli i aranżacji pojawia się określenie „choreografia”<sup>42</sup>. Tego typu praktyki byłyby tu przejawem raczej „gustu barbarzyńskiego” w terminologii Pierre’a Bourdieu, dla którego publiczność ludowa odrzuca wszelkiego rodzaju formalne poszukiwania oraz efekty, które dzięki wprowadzaniu dystansu wobec uznanych konwencji zmierzają raczej do odseparowania widza od widowiska, uniemożliwiając wejście w grę i całkowite utożsamienie się z postaciami. Lud preferuje raczej takie wytwory, których może stać się uczestnikiem, gdzie może wcielać się w postacie i się z nimi utożsamiać<sup>43</sup>.

## Tła i rekwizyty

Regularnie, niemalże w każdym numerze czasopisma „Twoje Studio”, pojawiały się reprodukcje najnowszych, malowanych teł wykonywanych przez firmę Bea. W trakcie warsztatów, organizowanych przez twórców wspomnianej gazet-

<sup>36</sup> P. Parvi, *Zakończenie do wydania specjalnego*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne, s. 137.

<sup>37</sup> R. Drozdowski, M. Krajewski, *Za fotografię! W stronę radykalnego programu socjologii wizualnej*, Warszawa 2011, s. 183–184.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 187.

<sup>41</sup> K. Jankowski, *Male studio*, „Twoje Studio” 2001, nr 11, s. 31.

<sup>42</sup> K. Niesporek, *Komunia — wyzwanie dla mistrza...*, s. 43.

<sup>43</sup> P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, s. 13.

ki, pokazywano, jak takie tła odpowiednio stosować i oświetlać. Ich dystrybucją zajmował się między innymi jeden ze współredaktorów, współorganizator imprez branżowych i szkoleń.

Firma Bea z Ostrowa Wielkopolskiego została założona w 1992 roku i jako jedna z pierwszych zajęła się produkcją tła fotograficznych na dużą skalę. Zaopatrywała większość miejsc, które odwiedziłam. Autorami tła byli głównie anonimowi twórcy — regionalni artyści. Jak przyznała współwłaścicielka firmy: „Udało się uzyskać dobrej jakości produkty, a przy tym wypełnić lukę na rynku”<sup>44</sup>. W owym czasie firma prosperowała bardzo dobrze, o czym świadczy następujący fragment:

Pierwsza pracownia była niewielka, pracowaliśmy na kilku stanowiskach jednocześnie. Zapotrzebowanie było tak duże, że przez pewien czas musieliśmy przeznaczyć nawet część swojego mieszkania na malowanie tła<sup>45</sup>.

Ówczesne techniki malarskie pozwalały na ich łatwe reprodukowanie, tworzenie serii. Wykonywano je z papieru lub na wytrzymałej, elastycznej tkaninie, aby uniknąć załamania i zagnieceń podczas nawijania na aluminiową oś. Według informacji zawartych w gazetce firma Bea wyposażyła w tła ponad tysiąc zakładów:

Z czasem popyt na tła był tak duży, że podjęto decyzję o rozbudowie i modernizacji firmy. Powstała doskonale wyposażona hala produkcyjna o powierzchni prawie 500 mkw. Uruchomiono kilka stanowisk<sup>46</sup>.

Tła jak na ówczesne czasy były dosyć drogie i o tym, czy zakład przyciągnie klientów, decydowała ich liczba w studio. Właściciele i właścicielki na wyposażeniu zakładu posiadali przeważnie około pięć tła. Cena jednego tła wynosiła około 1000 złotych, co stanowiło wówczas kosztowną inwestycję.

Na łamach gazetki znajdowały się również reklamy rekwizytów, najczęściej kolumniek — stanowiących obowiązkowy element wyposażenia studio. Służyły one głównie równoważeniu kompozycji zdjęcia, ale można było również z ich pomocą ustawić modela w kontrapoście, co dodawało osobie portretowanej pewnej swobody. Sam element doskonale uzupełniał tła, pasował zarówno do tych przedstawiających wnętrza, jak i park. Często w tworzeniu rekwizytów wspierało się własną wyobraźnią, wynajdując gotowe przedmioty, albo wyobraźnią lokalnych majsterkowiczów i rzemieślników, którzy wykonywali dany rekwizyt na zamówienie, na przykład ławkę czy latarnię. Popularne było też zaopatrywanie się w wyposażenie studio na międzynarodowych targach fotograficznych, między innymi *Polfoto* w Warszawie lub targach *Photokina* w Kolonii, skąd pochodzą między innymi plastikowe, szare kolumniki — często spotykane w fotograficznych atelier. Ceniono ich funkcjonalność — lekkie i łatwe w przestawianiu, stanowiły ułatwienie podczas wytężonej pracy i dużej liczby następujących po sobie sesji.

<sup>44</sup> M. Pawłowska, *Firma Bea*, „Twoje Studio” 2004, nr 1, s. 51.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.



Ilustracja 3. Fragment książki artystycznej Małgorzaty Myślińskiej, *Dworki i palace*, Poznań 2018

W pierwszej połowie ubiegłego stulecia scenografię w studio stanowiły malowane obrazy, wiszące zasłony i kotary. Potem, tuż po wojnie, przyszła moda na kolorowe ekrany wędrownych fotografów ulicznych, a później tła gładkie, gdzie jedynym dodatkowym elementem na zdjęciu był bukiet kwiatów. Następnie, mniej więcej w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku, wraz z upowszechnieniem się fotografii kolorowej, wróciła moda na tła barwne, malowane, nawiązujące formalnie do tła z początku wieku i kolorowych ekranów. Do najpopularniejszego motywu można zaliczyć zamki, pałace, dworki oraz parki. Są to między innymi wnętrza komnat, bibliotek, gabinetów, schodów, na których widać zegary, gabloty, obrazy, balustrady. Czasem są to wnętrza zmyślane, a czasem malowane na wzór istniejącej architektury, na przykład zamku Książ koło Wałbrzycha. Bohaterowie i bohaterki uczestniczący w scenkowych sesjach zdjęciowych na tle tych wnętrz przypominają przeistaczającego się z parobka w jaśnie pana bohatera powieści Wiesława Myślińskiego *Pałac* (1970), który przechadzając się z pokoju do pokoju, stopniowo popada w coraz większe urojenia i zaczyna się utożsamiać z przodkami dziedzica spoglądającymi na niego z wiszących na ścianach portretów<sup>47</sup>.

## Translacja struktury

Po 2000 roku rewolucja cyfrowa w zakładach fotograficznych stopniowo zaczęła wypierać malowane tła i rekwizyty, między innymi ze względu na dużo łatwiejszy proces obróbki zdjęć. Używano do tego celu tak zwane *blue* i *green screeny*. Dawało to nieskończone możliwości symbolicznego podnoszenia swojego statusu poprzez manipulowanie obrazem, jak przekonuje jeden z redaktorów:

Jeśli przeprowadzimy operację umiejętnie i z wyczuciem, możemy umieścić naszych klientów np. na środku nowojorskiej ulicy lub śródziemnomorskiej plaży i nikt nie zorientuje się, że fotografowani stali w rzeczywistości na tle niebieskiej ściany w zakładzie fotograficznym w Pci-miu Dolnym<sup>48</sup>.

Patrząc „za fotografię”, dostrzeżemy, że „społeczne definicje normalności — to, co jest przedstawione na zdjęciu, znajduje się na nim zazwyczaj dlatego, że zostało [...] społecznie obłaskawione”<sup>49</sup>. Wielki projekt transformacji kraju nobilitował sukces i dostatnie życie, z kolei piętnował klasę robotniczą i figurę *homo sovieticus* obarczanego winą za spowalnianie reform rynkowych<sup>50</sup>, dlatego, jak piszą dalej autorzy radykalnej socjologii wizualnej, „wszelkiego typu czynności manipulacji

<sup>47</sup> W. Myśliński, *Pałac*, Szczecin 1988.

<sup>48</sup> J. Marczyk, *Fotografia cyfrowa w zakładzie fotograficznym*, „Twoje Studio” 2001, nr 3, s. 59.

<sup>49</sup> R. Drozdowski, M. Krajewski, *Za fotografię!*, s. 25.

<sup>50</sup> K. Świrak, *Różnica klasowa: symboliczna, wyobrażeniowa i realna*, „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 30, 2021, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2021/30-wizualnosc-klas-spoecznych-struktury-i-relacje/roznica-klasowa> (dostęp: 15.11.2021).



i zabiegi retuszerskie ujawniają społeczne matryce winy i wstydu”<sup>51</sup>, pokazując, co wolelibyśmy zakryć, wymazać.

Z czasem tak zwane scenki wyszły z kanonu, zaczęto je postrzegać w kategoriach kiczu, utożsamiając sztuczne pozy ze sztucznością zdjęcia. Zdjęcie miało być naturalne, prawdziwe i przekonujące. Na pytanie: „Czy zmierzamy do naturalności?” Krzysztof Niesporek odpowiada w wywiadzie: „Myślę, że tak, to jest ta droga, którą powinniśmy pójść w tej chwili. Wszystkie takie powyginane pozy, które były jeszcze parę lat temu modne, już w tej chwili nie mają żadnego uzasadnienia”<sup>52</sup>. Około 2002 roku wróciła moda na zdjęcia monochromatyczne czarno-białe i w sepii, stylizowane na lata dwudzieste XX wieku. Pojawiły się też fotografie w tak zwanej technice *crossu* — czyli mocno kontrastowych zdjęć w zimnej tonacji i ze zmiękcżającą kontury poświatą. Później sesje studyjne zostały zastąpione przez plenerowe sesje zdjęciowe<sup>53</sup>.

Sądzę, posługując się ponownie terminologią Bourdieu, że mamy tu do czynienia z translacją struktury — niezmiennego dystansu pomiędzy panującymi a podporządkowanymi, odtwarzającego się przez „zmianę miejsca” i polegającą na tym, że „klasy nieuprzywilejowane sądzą, że osiągają pozycje dawniej dla nich niedostępne, podczas gdy nie mają one już tej wartości i tego miejsca, jakie przyznawano im w systemie wcześniejszym”<sup>54</sup>. Gdy sesje scenkowe z wykorzystaniem scenografii w fotograficznym atelier, popularne wcześniej wśród klasy wyższej, stają się szeroko dostępne migrującym w górę z niższych warstw społecznych masom, znajdujące się wyżej w hierarchii społecznej grupy osób wynajdują inne reprezentacje, innego rodzaju dystynkcje, ustanawiają nowe, obowiązkowe dla uzyskania pożądanej szacowności gusta.

W trakcie prowadzonych badań szukałam odpowiedzi na pytanie, czy kształtowanie gustów było rolą fotografów, czy też odpowiadali oni raczej na potrzeby klientów? Na pewno fotografowie byli dla swoich klientów usługodawcami. Klienci w fotografii tej byli aktywnym podmiotem, jak to ma miejsce w fotografii chłopskiej. Z jednej strony możemy stwierdzić, że odpowiedzialność za sesje i podążanie z duchem czasu leżała po stronie fotografów. Z drugiej strony, do dobrych praktyk obiecujących powrót klientów i rentowność zakładu należało wysłuchiwanie ich potrzeb:

Pozwólcie waszym klientom na czynne uczestniczenie w projektowaniu zarówno zaproszeń, jak i naklejek. Poczują się bardzo ważni, że mają wkład w przygotowanie do ważnego wydarzenia. Liczmy się z ich zdaniem<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> R. Drozdowski, M. Krajewski, *Za fotografię!*, s. 25.

<sup>52</sup> K. Jaworska, *Fotografia ślubna*, rozm. przepr. K. Niesporek, „Twoje Studio” 2004, nr 1, s. 78.

<sup>53</sup> Miejsce, gdzie odbywała się moja rezydencja artystyczna — dawny Zamek Cesarski w Poznaniu w stylu neoromańskim, obecnie Centrum Kultury Zamek (instytucja w latach 1962–1996 funkcjonująca jako Pałac Kultury), stanowi jedno z takich popularnych „teł”.

<sup>54</sup> D. Eribon, *Droga do Reims*, przeł. M. Ochab, Kraków 2019, s. 161.

<sup>55</sup> S. Kornatowski, *Gorzko, gorzko*, „Twoje Studio” 2001, nr 9, s. 48.

Można przypuszczać, że upowszechnienie się fotografii cyfrowej, oraz pojawienie się nowej konkurencji — fotografów amatorów — wzmacniało strategię pracy opartą na naśladowaniu i działaniu wedle życzeń klientów. Z kolei próby kształtowania gustów mogły się podejmować zakłady posiadające renomę. Bardzo dobrze ścieranie się gustu profesjonalistów i odbiorców oddaje komentarz do wydania specjalnego „Twojego Studia”, w którym właściciele doświadczonego studia Mami Foto Studio, państwo Mikołajczykowie, przyznali:

Byłoby ideałem, gdyby klienci w pełni akceptowali naszą wizję, ale to utopia. W naszym studiu z uwagą wsłuchujemy się w ich oczekiwania, sugerując jednocześnie własny punkt widzenia oraz wyobrażenia i kreacje stylistyczne odbiegające od konwencji. Raz nam się udaje, raz nie, ale podejmujemy próby. Gdyby fotograficy zaniechali dyskretnego kształtowania gustów klientów, to do tej pory robilibyśmy retuszowane „monidła”, jakie oferowano naszym dziadkom<sup>56</sup>.

Fragment ten wskazuje na próby zdystansowania się do praktyki utożsamianej z fotografią chłopską — wykonywania monidła. Fotograf podejmuje rolę gustotwórczą, ma doradzić w kwestii wizerunkowej, ale czy udało się poskromić chłopską fantazję? Hubert Francuz, którego uwagę przyciągnęły podczas spaceru po mieście rzędy zdjęć w witrynie zakładu fotograficznego stanowiące jego wizytówkę, prezentację dorobku mającą przyciągnąć klientów, pisze:

Jeśli na moment odłączyć respiratory zapotrzebowania rynku, gustów, upodobań i technicznej sprawności, to możemy znaleźć się wprost przed hipnotycznym ciągiem obrazów, tą samą opowieścią w nieskończonych wariantach. Zsynchronizowany układ zębatek marzeń, oczekiwań, potrzeb, konwencji i konieczności zaczyna działać na zwiększonych obrotach<sup>57</sup>.

Właśnie na ten ciąg hipnotyczny, nie na sam gust, ale na ten powielany masowo ciąg obrazów należy tu zwrócić uwagę. Przedmioty i tła oprócz tego, że zaspokajały pewne potrzeby klientów, utrwały również obecne wśród nich schematy myślenia. Nie tylko stanowiły one przejaw niewinnej jarmarcznej estetyki<sup>58</sup>, ale odgrywały również rolę legitymizowania hegemonii nowej grupy — fantomowej klasy średniej i stanowiły odbicie jej marzeń i aspiracji.

Jak starałam się pokazać, poszukując przykładów fotografii chłopskiej, nie powinniśmy się ograniczać do osób i grup zamieszkujących tereny wiejskie. Po inwentaryzacji zakładów wielkopolskich mogę stwierdzić, że nie odnalazłam szczególnych różnic pomiędzy zakładami znajdującymi się w Poznaniu a tymi w mniejszych miejscowościach. Sądzę również, że obserwacje te potwierdziłyby rodzinne archiwa.

<sup>56</sup> M. Mikołajczyk, *Krótką prezentacja zakładu*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne, s. 72.

<sup>57</sup> H. Francuz, *Miasto. Twarz. Masyw*, [w:] *Hawaikum. W poszukiwaniu istoty piękna*, red. M. Kozień, M. Miskowicz, A. Pankiewicz, Kraków 2015, s. 129.

<sup>58</sup> F. Springer, *Brakujące słowo*, [w:] *Hawaikum...*, s. 9.



Główna rola fotografii chłopskiej — upamiętnianie, o którym pisze Bartuszek, wiąże się tu z równie silną mocą (zbiorowego) zapomnienia: chłopskiej genealogii. Umożliwiały to wspomniane cechy, takie jak kryterium prawdy naocznej, czyli silne utożsamianie reprezentacji i wizerunku z prawdą, z rzeczywistością. Podobnie jak ekranizacja *Trylogii* Henryka Sienkiewicza, która zyskała w tym samym czasie popularność dzięki nowym mediom: kinu, telewizji, nośnikom VHS, i która — jak ocenił Przemysław Czapliński — stanowi przejaw sarmatyzmu masowego, mającego moc jednoczenia i unifikacji<sup>59</sup>, tak sesje scenkowe stały się szeroko dostępne dla mas dzięki nowym technologiom fotograficznym. Fotografia kolorowa dodatkowo potęgowała emocje, przyciągała (na wzór ekranów ulicznych), hipnotyzowała tak jak kolorowe ekrany, uwodziła śliskim i błyszczącym papierem, kolorowym albumem, fotomontażem. Scenografia — tła i rekwizyty — wprowadzała elementy iluzji przy jednoczesnej dużej mocy reprezentacji. Scenki stanowiły też pewnego rodzaju rytuał pozwalający za pomocą konwencji przebieranki wejść w buty pana, rozsiaść się w fotelu jak bohater powieści Myśliwskiego *Pałac*, wcisnąć w za ciasny garnitur<sup>60</sup>.

## Peasant photography in photo parlours during the transformation period: Based on the book *Dworki i pałace* and the trade magazine *Twoje Studio*

### Abstract

Within the artist residency in Zamek Culture Centre in Poznań, and my artistic research *The Photo Parlour* (2018), I made an inventory of equipment and paraphernalia of photo parlours in the Greater Poland region, mainly backdrops made by painters-craftspeople and props. The collected material let me build a photographic archive, on which my photography book *Dworki i Pałace* [Manors and Palaces]—prepared in tandem with the self-publishing collective Ostrøv—is based.

The article is devoted to the visual culture of photo parlours and the identity they have built, a common *imaginarium* of a phantom middle class—rooted in its peasant ancestry, but nonetheless aspiring to live a “better life.” This process of coallescing into a new social group was spurred by visual norms prevalent during the transformation period—with imitation chief among them. In the field, I have investigated the role of playing dress-up, playing so called “scenes sessions,” inspired by cultural norms of the aristocracy and the gentry. The images created with backdrops, props, choreographies and gestures legitimized new social positions, which were then applied by social climbers during their ascent.

<sup>59</sup> P. Czapliński, *Plebejski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1, s. 21.

<sup>60</sup> J. Berger, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999, s. 48.

Using theoretical tools of a “radical program of visual sociology” and the category of looking “behind the image” I argue that the visual culture of photo parlours can be classified as peasant photography. One of the features of peasant photography is its inability to deny someone’s existence. Peasant photograph, one of the major characteristics of which was commemoration, served as a means of a collective “unremembering,” or intentional forgetting—of one’s peasant origins.

Keywords: peasant photography, photo parlour, *imaginarium*, middle class, radical program of visual sociology

## Bibliografia

- Bartuszek J., *Między reprezentacją a „martwym papierem”*. Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej, Warszawa 2005.
- Berger J., *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005.
- Czapliński P., *Plebajski, populistyczny, posthistoryczny. Formy polityczności sarmatyzmu masowego*, „Teksty Drugie” 2015, nr 1, s. 21–45.
- Drozdowski R., Krajewski M., *Za fotografię! W stronę radykalnego programu socjologii wizualnej*, Warszawa 2011.
- Erbibon D., *Droga do Reims*, przeł. M. Ochab, Kraków 2019.
- Francuz H., *Miasto. Twarz. Masyw*, [w:] *Hawaikum. W poszukiwaniu istoty piękna*, red. M. Kozień, M. Miskowicz, A. Pankiewicz, Kraków 2015.
- Garlicka A., Bijak M., *Fotografia chłopów polskich*, Warszawa 1993.
- Gdula M., *Odważyć się być średnim. Genealogia i przyszłość polskiej klasy średniej*, „Krytyka Polityczna” 2015, nr 42, s. 42–56.
- Kruczkowski L., *Kordian i cham*, Warszawa 1963.
- Leder A., *Przeźniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Warszawa 2014.
- Myśliwski W., *Pałac*, Szczecin 1988.
- Springer F., *Brakujące słowo*, [w:] *Hawaikum. W poszukiwaniu istoty piękna*, red. M. Kozień, M. Miskowicz, A. Pankiewicz, Kraków 2015.
- Sulima R., *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.
- Szcześniak M., *Normy widzialności. Tożsamość w czasach transformacji*, Warszawa 2016.
- Szymaniak M., *Zapaść. Reportaże z mniejszych miast*, Wołowiec 2021.
- Wajda A., *Ekrany fotografów ulicznych*, „Polska Sztuka Ludowa” 1956, nr 1, s. 3–19.

## Artykuły źródłowe online

- Gugała A., *Fotograf warszawski*, Warszawa 2015, <https://culture.pl/pl/dzielo/antonina-gugala-praca-z-wystawy-fotograf-warszawski>.
- Myślińska M., *Dworki i pałace*, Poznań 2018, <https://player.vimeo.com/video/388349720>.
- Świrek K., *Różnica klasowa: symboliczna, wyobrażeniowa i realna*, [w:] „Widok. Teorie i Praktyki Kultury Wizualnej” 2021, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2021/30-wizualnosc-klas-spoecznych-struktury-i-relacje/roznica-klasowa>.

## Magazyn branżowy „Twoje Studio”

- Jankowski K., *Małe studio*, „Twoje Studio” 2001, nr 11.  
 Jankowski K., KołECKI K., *Promise of Excellence*, „Twoje Studio” 2003, nr 2.  
 Jaworska K., Niesporek K., *Fotografia ślubna*, „Twoje Studio” 2004, nr 1.  
 Kornatowski S., *Foto Lato*, „Twoje Studio” 2001, nr 9–10.  
 Kornatowski S., *Gorzko, gorzko*, „Twoje Studio” 2001, 9–10.  
 Kornatowski S., *Nowy papier fotograficzny Kodak*, „Twoje Studio” 2001, nr 11.  
 Kornatowski S., *Orzeł czy reszka — warsztaty Elfo*, „Twoje Studio” 2002, nr 1.  
 Kosińska K., *Kolor — narzędzie i symbol*, „Twoje Studio” 2001, nr 1.  
 Marczyk J., *Fotografia cyfrowa w zakładzie fotograficznym*, „Twoje Studio” 2001, nr 3.  
 Marczyk J., *Olympus wraca do studia*, „Twoje Studio” 2000, nr 2.  
 Michalski S., Parvi P., *Promise of Excellence*, „Twoje Studio” 2001, nr 11.  
 Mikołajczyk M., *Krótką prezentacja zakładu*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne.  
 Niesporek K., *Komunia — wyzwanie dla mistrza*, „Twoje Studio” 2001, nr 3.  
 Parvi P., *Przedmowa do wydania specjalnego*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne.  
 Parvi P., *Zakończenie do wydania specjalnego*, „Twoje Studio” 2002, wyd. specjalne.  
 Pawłowska M., *Firma Bea*, „Twoje Studio” 2004, nr 1.

## Źródło finansowania

Program Rezydencji Artystycznych Centrum Kultury ZAMEK w Poznaniu.

\* \* \*

Małgorzata Myślińska (ur. 1988) — doktora, artystka wizualna i filozofka. Absolwentka Uniwersytetu Artystycznego im. Magdaleny Abakanowicz i Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W projektach artystyczno-badawczych zajmuje się kulturą wizualną okresu transformacji, tożsamością indywidualną i zbiorową, w tym dziedzictwem chłopskim i szlacheckim imaginariem. Pracuje kolektywnie, lokalnie, włącza do swojej pracy praktyki związane z ciałem. Rezydentka Centrum Kultury ZAMEK (2018), OSTRALE Biennale (2016). Udział w festiwalach: Begehungen Festival, Malta Festival, Ostrale Biennale, Valletta International Visual Arts Festival.



# Szkice krytyczne



Monika Bobako

ORCID: 0000-0001-8509-8139

Wydział Psychologii i Kognitywistyki UAM

## Ludowa historia Polski, czyli jak nie pisać o rasie

Abstrakt: Celem artykułu jest polemika z tezami Kacpra Pobłockiego zawartymi w jego tekście „Jak Polacy stali się biali”, który ukazał się w tomie zbiorowym *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W*. Tom ten towarzyszył projektowi artystycznemu o tym samym tytule, zaprezentowanemu w pawilonie polskim podczas Biennale w Wenecji w 2015 roku. Autorka krytycznie analizuje podjętą przez Pobłockiego próbę nałożenia kategorii „czarni” i „biali” na relacje między chłopami pańszczyźnianymi a szlachtą i pokazuje nieuwzględnione przez autora, problematyczne implikacje takiego zabiegu. Swoją analizę umieszcza w kontekście współczesnych „studiów nad białością”.

Słowa-klucze: białość, rasizm, pańszczyzna, niewolnictwo, ludowa historia Polski

Jednym ze stałych motywów, który pojawia się w opracowaniach dotyczących sytuacji chłopów pańszczyźnianych w Polsce, jest porównanie jej do amerykańskiego systemu niewolniczego powstałego w wyniku atlantyckiego handlu trójkątnego. W różnych tekstach porównanie to pełni różne funkcje. W niektórych przypadkach jest zabiegiem, który poprzez podkreślenie różnic i podobieństw między zestawianymi zjawiskami pozwala lepiej wydobyć charakter systemu pańszczyźnianego a także doprecyzować pojęcia służące do jego opisu. W innych staje się elementem argumentacji wykazującej strukturalne powiązania między tymi systemami oraz ich wpisanie w szerszy globalny porządek, w ramach którego podlegały one tym samym mechanizmom i relacjom przyczynowo-skutkowym. W jeszcze innych przypadkach porównanie to ma głównie funkcję perswazyjną: poprzez zasugerowanie podobieństwa między pańszczyzną a amerykańskim niewolnictwem, znanym z brutalności i dehumanizacji milionów ludzi, ma ono za zadanie obudzenie w odbiorcach krytycznej postawy wobec polskiej przeszłości, na ogół przedstawianej w nadmiernie wygładzony sposób. Efektem jest tutaj podbicie moralnych, a często także politycznych, stawek wiążących się z taką postawą.

Porównanie pańszczyzny do amerykańskiego kontekstu pojawia się także wtedy, gdy przedmiotem analizy staje się „różnica antropologiczna” pomiędzy chłopstwem i szlachtą, którą wytworzył i zinstytucjonalizował porządek pań-



szczyżniany. Różnica ta wyrażana była w kategoriach rzekomej przynależności do odmiennych „ras” mających nie tylko inne pochodzenie i charakterystykę, ale także odmienną społeczną rolę czy przeznaczenie w hierarchicznie zbudowanym społeczeństwie. Wielu badaczy określa praktyki i dyskursy zaangażowane w wytwarzanie i stabilizowanie tej różnicy jako rasizm. Staje się to dodatkowym czynnikiem sprawiającym, że stawianie pytań o analogie między relacjami rasowymi obecnymi w historii Karaibów czy USA a urasowionymi relacjami między stanem chłopskim i szlacheckim w dawnej Polsce wydaje się uzasadnione.

W poniższym tekście interesuje mnie właśnie ten ostatni typ pytań i porównań. W pełni uznając poznawczą wartość badań komparatystycznych oraz eksploracji spod znaku historii globalnej, chciałabym skupić się na niebezpieczeństwach, które w moim przekonaniu łączą się ze zbyt powierzchownym kojarzeniem relacji pańszczyżnianych z amerykańskimi relacjami rasowymi. Osia moich rozważań chciałabym uczynić analizę tekstu Kacpra Poblóckiego *Jak Polacy stali się biali*, który ukazał się w tomie zbiorowym zatytułowanym *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W, C.T. Jasper, Joanna Malinowska*<sup>1</sup>. Tom ten, zredagowany przez Magdalenę Moskalewicz, wydany został przez Narodową Galerię Sztuki Zachęta w dwóch wersjach językowych — po angielsku w roku 2015 i po polsku w 2016. Był on pokłosiem projektu artystycznego dvojga twórców — C.T. Jaspера oraz Joanny Malinowskiej — który polegał na wystawieniu opery „Halka” autorstwa Stanisława Moniuszki w wiosce Cazale na Haiti. Filmową dokumentację tego przedstawienia prezentowano następnie w pawilonie polskim podczas Biennale w Wenecji w 2015 roku.

Celem moich rozważań jest polemika z tezami wyrażonymi w artykule Poblóckiego. Skupiam się na tym artykule z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że opublikowany został w prestiżowej publikacji towarzyszącej wysokobudżetowemu projektowi artystycznemu, który zyskał międzynarodowy rozgłos. Jest to więc tekst o znacznie większej widoczności niż w przypadku standardowej publikacji akademickiej czy popularyzatorskiej. Drugim powód to fakt, iż pomimo że artykuł ten powstał przed wielkim boorem spod znaku „ludowej historii Polski”, można go traktować jako egzemplifikację sygnalizowanego powyżej problemu dotyczącego łączenia w literaturze tematyki chłopskiej z kwestią rasową. Trzeci powód jest bardziej partykularny: jako osoba realizująca projekt badawczy NCN zatytułowany *Genealogie peryferyjnej białości. Polskie tożsamości w perspektywie teorii urasawiania* podejmuję dyskusję z artykułem *Jak Polacy stali się biali* z zawodowego obowiązku.

Interesujący mnie tekst Poblóckiego znalazł się we wspomnianym tomie nieprzypadkowo. Jak pokazuje Magdalena Moskalewicz, redaktorka tomu, a także kuratorka wystawy na weneckim Biennale 2015, projekt artystyczny *Halka/*

---

<sup>1</sup> *Halka/Haiti: 18 48'05"n 72 23'01"W. C.T. Jasper, Joanna Malinowska*, red. M. Moskalewicz, Warszawa 2016.

*Haiti* łączył wątki dotyczące polskiej historii i tożsamości narodowej z historią europejskiej kolonizacji i atlantyckiego niewolnictwa. Fabuła Moniuszkowskiej *Halki*, przedstawiająca tragiczną historię niemożliwego romansu między chłopką i szlachcicem, przywoływała kwestię nierówności stanowych w dawnej Polsce. Pomysł wystawienia opery w Cazale nawiązywał natomiast do na poły zmityzowanych związków między Polską a Haiti, których początki tkwią w wydarzeniach Rewolucji Haitańskiej z przełomu XVIII i XIX wieku. To wtedy około pięć i pół tysiąca polskich legionistów wysłanych zostało przez Napoleona na wyspę w celu stłumienia rebelii. Część z nich przeszła na stronę rewolucjonistów, a następnie, uhonorowana przez władze niepodległego Haiti obywatelstwem i przydziałem ziemi, postanowiła związać z tym krajem swoje losy. Cazale, w którym osiedli, stało się symbolem polskiej obecności w haitańskiej historii. Do dziś mieszkają tam osoby, które przedstawiają się jako potomkowie polskich legionistów.

Moskalewicz słusznie podkreśla, że żołnierze, którzy zostali na wyspie, byli najprawdopodobniej ludźmi niższego stanu, o chłopskim pochodzeniu. Fakt otrzymania praw obywatelskich i ziemi na własność oznaczał, że na Haiti doświadczyli emancypacji, która w państwu polskim długo jeszcze nie byłaby im dostępna. Antyniewolnicza i antykolonialna Rewolucja Haitańska stanowiła więc pierwsze wydarzenie w historii, które przyniosło polskim chłopom — pewnej ich grupie — wolność.

Ani Moskalewicz, ani Pobłocki nie wspominają jednak o jednym elemencie tej emancypacji: mianowicie o tym, że stając się pełnoprawnymi obywatelami Haiti, Polacy zostali włączeni w politycznie ukonstytuowaną kategorię „Czarnych”. Jak głosił 14 artykuł Konstytucji Haiti z roku 1805, w jednej rodzinie i wobec jednego ojca, jakim jest szef państwa, nie ma miejsca na podziały według koloru skóry, a Haitańczycy będą odtąd określani wyłącznie jako Czarni („les Haïtiens na seront désormais connus que sous la dénomination générique de noirs”)<sup>2</sup>.

## Jak Polacy stali się biali według Pobłockiego

Kacper Pobłocki rozpoczyna swój tekst od anegdoty zamieszczonej w książce Elizabeth Dunn *Prywatyzując Polskę*, w której amerykańska badaczka opowiada o szoku, jaki przeżyła, słysząc z ust swoich rozmówców stwierdzenie „nie jesteśmy ludźmi tylko murzynami”. Zdumiewający był dla niej fakt, że słowa te — odnoszące się do złego traktowania doświadczanego w miejscu pracy — wypowiedziano w Polsce z całkowitą nieświadomością ich rasistowskiego charakteru. Pobłocki traktuje anegdotę jako punkt wyjścia do zastanowienia się, czy w wypowiedziach w rodzaju tej, która zaszokowała Dunn, nie kryje się jakaś dawniejsza „struktura odczuwania” i w tym kontekście w formie pytania stawia swoją hipotezę: „Być

<sup>2</sup> T. Lępkowski, *Haiti. Początki Państwa i Narodu*, Warszawa 1964, s. 260.

może niektórzy Polacy, tak jak Irlandczycy i Żydzi w Ameryce, rzeczywiście byli kiedyś »czarni«?»<sup>3</sup>

Hipoteza Pobłockiego bezpośrednio nawiązuje do powstałej na gruncie północnoamerykańskim literatury dotyczącej awansu społecznego, którego w toku XX wieku doświadczyły poszczególne grupy imigrantów w USA. Awans ten oznaczał, że w hierarchicznej strukturze amerykańskiego społeczeństwa zorganizowanej wokół podziału czarni/biali grupy te w wyniku własnych wysiłków asymilacyjnych, ale przede wszystkim dzięki dynamice podziałów rasowych (podlegającej zasadzie „dziel i rządź”), a także między innymi, programom realizowanym w USA pod hasłem New Deal, osiągnęły status społeczny, który umożliwił im wtopienie się w dominującą, białą część społeczeństwa. Pobłocki przenosi formułę o „stawianiu się białym” z kontekstu amerykańskiego na polską historię i sugeruje, że historia ta została „oczyszczona» rasowo i stała się nieprzerwanie »biała«” w wyniku pominięcia czy zbagatelizowania obecnego w niej doświadczenia niewolnictwa. W tym kontekście stwierdza: „żeby zrozumieć, w jaki sposób Polacy stali się biali, najpierw musimy się dowiedzieć i zrozumieć, jak doszło do tego, że niektórzy z nich byli kiedyś »czarni«”<sup>4</sup>.

Odpowiadając na ten postawiony przez siebie postulat, Pobłocki poświęca znaczną część swojego tekstu na przywołanie faktów i teorii, które wskazują na obecność w polskiej przeszłości różnych form niewolnictwa (czy raczej — formacji społecznych opartych na zniewoleniu). Píše więc o średniowiecznym handlu niewolnikami, którzy rekrutowali się między innymi z plemion słowiańskich i o roli, jaką odegrali w nim Arabowie. Sygnalizuje możliwość, że to niewolnictwo stanowiło bazę tworzącej się od X wieku polskiej państwowości i w tym celu przywołuje badania Karola Modzelewskiego na temat „niewolnictwa państwowego” stanowiącego element systemu gospodarczego w tamtym okresie. Następnie sugeruje związek, jaki mógł łączyć średniowieczne niewolnictwo z systemem poddaństwa, który na ziemiach polskich rozwinął się w XVI wieku. Rozważania te Pobłocki wpisuje w szerszą, globalną perspektywę, w ramach której przywoływani przez niego autorzy kwestionują eurocentryczne rozumienie historii z jego wizją stadialności i silnym oddzieleniem zjawisk takich jak praca najemna (w Wielkiej Brytanii), niewolnictwo (w Ameryce Północnej i Południowej) i poddaństwo (w Europie Wschodniej). Pobłocki szkicuje szeroką historyczną panoramę mającą pokazać, że zjawiska te „są formami tego samego zniewolenia, różnią się jednak jego stopniem”<sup>5</sup>, mają przy tym „wspólne korzenie” i „są wzajemnie konstytutywne”<sup>6</sup>. Swój tekst kończy sugestią, że „to właśnie instytucja niewolni-

<sup>3</sup> K. Pobłocki, *Jak Polacy stali się biali?*, [w:] *Halka/Haiti...*, s. 109.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 113.

ctwa — przybierająca różne formy, także współcześnie — niczym autor-widmo pisała polską historię ostatnich tysiąca lat. Podobnie jak na całym świecie”<sup>7</sup>.

Gdzie w tej historii Polacy, którzy stają się biali? Jak wielu innych badaczy, Pobłocki zauważa fakt, że kształtowaniu się systemu poddaństwa w Rzeczpospolitej Obojga Narodów towarzyszył rozwój przekonań na temat odrębnego od chłopstwa pochodzenia szlachty, które zakładały, że szlachta należy do oddzielnej rasy cechującej się lepszą krwią oraz nadanymi jej przez Boga nobilitującymi cnotami i uprawnieniami. Tym, co autor dokłada do tego obrazu, jest skojarzenie urasowionych relacji między szlachtą a chłopstwem z hierarchią czarność/białość. Ruch ten uzasadnia faktem, iż w przypadku zarówno Czarnych niewolników w USA, jak i chłopów pańszczyźnianych stosowano biblijną opowieść o przekleństwie Chama, która miała dawać religijną legitymację podporządkowaniu obu grup. Paralelna popularność zastosowań tej opowieści w tych dwóch odległych kontekstach geograficznych staje się w jego ujęciu podstawą dla metaforycznego określenia chłopów pańszczyźnianych jako „czarnych”.

Wbrew obietnicy, jaką daje tytuł tekstu Pobłockiego, nie dowiadujemy się z niego „jak Polacy stali się biali”. Jedyne fragmenty, które w jakikolwiek sposób nawiązują do tytułu, dotyczą okresu po 1945 roku, bynajmniej jednak nie odnosi się do reformy rolnej, dopełnienia procesów demontażu systemu pańszczyźnianego, oficjalnej ideologii upodmiotowienia chłopów i robotników czy sposobów, w jakie definiowano białość w kraju, który budował antyimperialistyczne sojusze z ruchami antykolonialnymi na Globalnym Południu. Autor skupia się na zupełnie innej kwestii i głosi, że wtedy, po 1945 roku, „doszło do uniwersalizacji kultury szlacheckiej, wskutek czego stała się ona dominującym idiomem kultury narodowej. I dopiero w tym okresie większość Polaków »stała się biała«”<sup>8</sup>. Trudno mi analizę Pobłockiego a także jej konkluzję traktować inaczej niż poznawczy ślepy zaułek, do którego zaprowadziła autora nierozważnie zastosowana metaforyka rasy, czarności i białości.

## Biała skóra, czarne maski, czyli konceptualny *blackface*

Problemy z zaproponowaną przez Pobłockiego konceptualizacją jest wiele. Jednym z nich jest słabość podstaw, na których oparł on swój pomysł przepisania relacji szlachta/chłopi w kategoriach czarność/białość. Trudno bowiem za wiarygodną podstawę uznać obserwację dotyczącą tego, że zarówno wobec chłopów, jak i czarnych niewolników stosowano opowieść o przekleństwie Chama. Opowieść ta była bowiem elastyczną formułą, w której w różnych kontekstach w roli głów-

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 112.

nych bohaterów dramatu (Jafeta, Sema i Chama) obsadzano różne zbiorowości, co zresztą pokazują przywołane przez Poblóckiego przykłady. Fakt, że formuła ta pojawiała się w obu interesujących autora przypadkach, pokazuje przede wszystkim jej użyteczność do sankcjonowania rozmaitych form zniewolenia, niewątpliwie też stanowi ważną ilustrację tego, jak przez stulecia tradycja biblijna przyczyniała się do stabilizowania porządku społecznego opartego na hierarchiach i podporządkowaniu. Wydaje się, że tym, co byłoby warte bliższej analizy, jest raczej relacja między antychłopskim i „antymurzyńskim” wariantem tej formuły w polskiej kulturze. Być może taka analiza pozwoliłaby uchwycić moment, w którym „cham” jako figura zniewolenia zostaje zastąpiony przez „murzyna”. Nawet jednak jeśli moment ten zinterpretowalibyśmy jako punkt, w którym (niektórzy) „Polacy stali się biali”, nie znaczyłoby to, że wcześniej byli „czarni”.

Kolejny problem związany z próbą nałożenia na relacje szlachta-chłopi schematu czarność/białość polega na ahistoryczności czy raczej odhistorycznieniu tkwiącym w tym zabiegu. Można argumentować, że zabieg ten jest metaforą, a więc środkiem retorycznym, i nie musi podlegać wymogom badań historycznych. Rzecz jednak w tym, że odhistorycznienie cechujące opartą na tej metaforze analizę Poblóckiego prowadzi go na manowce nie tylko w sensie poznawczym, ale także etyczno-politycznym. Fakt, że zwłaszcza ten drugi aspekt pozostał całkowicie niezauważony przez czytelniczki i czytelników tekstu Poblóckiego, w tym osoby przygotowujące publikację *Halka / Haiti*, traktując jako ilustrację tego, jak bardzo w polskim kontekście problematyka rasy ciągle jest nieprzemyślana.

Jak wspominałam, autor rozpoczyna swoją analizę od przywołania anegdoty pokazującej nieświadomość, z jaką w Polsce lat dziewięćdziesiątych wypowiadano stwierdzenia, które stan degradacji i odpodmiotowienia identyfikowały z „byciem murzynem”. Jego kolejnym krokiem jest sugestia, że tego typu stwierdzenia mają swoje korzenie w odległej polskiej przeszłości, a dokładnie w zapomnianym doświadczeniu niewolnictwa. Jednocześnie dokonuje on semantycznego przesunięcia (którego w żaden sposób nie uzasadnia) od „murzyna” do „czarnego” i formułuje następujące stwierdzenie: „Dlatego też wszelkie wzmianki o byciu czarnym, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się niestosowne lub wyłącznie rasistowskie, odgrywają ważną rolę — naprowadzają nas bowiem na ślady niewolnictwa w polskiej historii”<sup>9</sup>. W tym kontekście umieszcza cytowane już przez mnie zdanie „żeby zrozumieć, w jaki sposób Polacy stali się biali, najpierw musimy się dowiedzieć i zrozumieć, jak doszło do tego, że niektórzy z nich byli kiedyś »czarni«”<sup>10</sup>. Jednocześnie w całym tekście nie podaje żadnego przykładu, który wskazywałby na określanie doświadczających zniewolenia mieszkańców dawnej Polski mianem „czarnych” (w nielicznych przykładach pojawia się termin Murzyn). Czarność i białość są więc w tekście kategoriami analitycznymi, nie mającymi charakteru

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

emicznego, lecz, zgodnie z przyjętym w antropologii rozróżnieniem, etyczny (pochodzą od zewnętrznego obserwatora).

Zasadnicza intelektualna operacja, którą można dostrzec w rozumowaniu Poblóckiego, polega na utożsamieniu niewolnictwa z „czarnościami”: niektórzy Polacy według autora byli kiedyś „czarni”, ponieważ byli niewolnikami (lub chłopami pańszczyźnianymi). „Stanie się białym” to wydobyć się z tego stanu, choćby na poziomie ideologicznym — poprzez uwewnętrznienie formuł kultury szlacheckiej. Tym, co najbardziej zdumiewa w powyższym rozumowaniu, jest fakt, że autor nie dostrzega, iż na poziomie swojej analizy powtarza dokładnie to, co rzekomo tej analizie poddaje — mechanizm rasistowskiej etniczacji zniewolenia i dehumanizacji wyrażający się w zdaniu „nie jesteśmy ludźmi tylko murzynami”. W istocie robi znacznie więcej: ponieważ sięga po termin „czarny” (a nie „murzyn”) i buduje relację ekwiwalencji czarny = niewolnik, w konsekwencji rozszerza działanie mechanizmu rasistowskiej etniczacji zniewolenia i dehumanizacji także na ten termin, który zarówno w języku angielskim, jak i w polskim jest preferowanym określeniem tożsamościowym dla osób posiadających afrykańskie korzenie. Nie tylko więc polski „Murzyn” — słowo, które powoli trafia na śmietnik historii — ale także „czarny” stanowi u Poblóckiego synonim niewolnika i nie-osoby. Pisząc o poddaństwie w dawnej Polsce, Poblócki z jakiegoś powodu nakłada chłopom czarne maski, nie jestem jednak pewna, czy ten *minstrel show* przynosi nam jakąkolwiek poznawczą wartość.

Wspomniane powyżej odhistorycznienie obecne w analizie Poblóckiego polega na tym, że nie dokonuje on historycznego i geograficznego usytuowania procesu, który doprowadził do urasowania pewnej określonej formy niewolnictwa i powiązania jej z kolorem skóry. Jego tekst wypełniają opisy różnorodnych, wyłaniających się jedna z drugiej i wzajemnie powiązanych form zniewolenia, wśród których wyróżnia on niewolnictwo, pracę najemną i poddaństwo, po to tylko, żeby za chwilę włączyć je w uogólnioną i obejmującą „cały świat” metaforyczną formułę „tysiąc lat niewolnictwa”. Poblócki wspomina, że starożytne i średniowieczne formy niewolnictwa nie były urasowane, nie ma jednak nic do powiedzenia na temat genezy oraz przebiegu urasowania, które nastąpiło w przypadku niewolnictwa atlantyckiego. Bez precyzyjnego uhistorycznienia związku pomiędzy tą konkretną formą niewolnictwa a czarnym kolorem skóry budowana przez niego pojęciowa ekwiwalencja czarność-niewolnictwo zaczyna funkcjonować jak quasi-universalna, samooczywista prawidłowość. Założenie dotyczące takiej prawidłowości to właśnie rdzeń rasizmu wymierzonego w Czarnych<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Nicco inny wariant tego problemu można znaleźć w tekstach Michała Rauszera, które także wpisują się w nurt „ludowy”. Rauszer nie tylko wiąże czarność z chłopskim podporządkowaniem, ale także z samym fenomenem rasizmu. W książce *Sila podporządkowanych* z 2021 roku w podrozdziale „Dystynkcje protorasowe i sarmatyzm” autor ten pisze: „Czarność» chama niekoniecznie od początku wiązała się z kolorem skóry. Chodziło raczej o wewnętrzną czarność, jakąś skazę gatunkową. W ideologii szlacheckiej chłopci taką wewnętrzną czarność posiadali, co miało oznaczać,



Ironią jest to, że w kontekście Haitańskiej Rewolucji, będącej jednym z punktów odniesienia projektu, w ramach którego powstał tekst Poblóckiego, (prawdopodobna) emancypacja pewnej grupy polskich chłopów dokonała się wraz z tym, jak na mocy konstytucji swojego nowego kraju „stali się czarni”<sup>12</sup>.

że należeli do odrębnego gatunku” (M. Rauszer, *Sila podporządkowanych*, Warszawa 2021, s. 147). Autor nie podaje żadnych historycznych dowodów na to, jak w „ideologii szlacheckiej” funkcjonowała teza o „wewnętrznej czarności” chłopów. Ponieważ jednak we wspomnianym podrozdziale próbuje wyeksplikować sens antychłopskiego rasizmu a najwyraźniej w jego rozumieniu rasizm jest tematem, który musi w taki lub inny sposób wiązać się z kwestią czarności, włącza ten nieudokumentowany motyw do swojej argumentacji. To samo niesproblematyzowane założenie o połączeniu: rasizm-czarność leży u podstaw pojawiającej się w jego tekstach sugestii, że sam termin „czerni” używany na określenie pewnych grup ukraińskiego czy ruskiego chłopstwa (a w bardziej ogólnym rozumieniu oznaczający motłoch) może być zestawiany z angielskim słowem *negro* (s. 137) i w jakiś sposób koresponduje z mechanizmami amerykańskiego rasizmu wymierzonego w Czarnych. Por. M. Rauszer, *Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 101, 2017, s. 122. Problemem w książce Rauszera jest nie tyle sam fakt, że teza o roli, jaką „w ideologii szlacheckiej” miała odgrywać idea „wewnętrznej czarności” chłopów, nie zostaje przez niego poparta materiałem historycznym. Z mojej perspektywy ważniejsze jest coś innego. Mianowicie fakt, że bezrefleksyjnie przyjmując skojarzenia rasizm-czarność, autor *implicite* zakłada, że w czarności tkwi coś w rodzaju szczególnej „podatności” na wywoływanie rasizmu. Ponieważ, podobnie jak Poblócki, w żaden sposób nie sytuuje — geograficznie i historycznie — procesów, które doprowadziły do splecenia bycia czarnym z doświadczeniem rasizmu, w efekcie, wbrew swoim intencjom, naturalizuje tę formę rasizmu. Jest to o tyle paradoksalne, że na poziomie deklaracji Rauszer identyfikuje się ze stanowiskiem autorów, którzy podkreślają, że to nie ponadhistoryczny rasizm (jako rzekomo „naturalna” reakcja na inność, zwłaszcza tę związaną z kolorem skóry) stanowił podstawę amerykańskiego niewolnictwa, ale że, przeciwnie, to mechanizm wyzysku i konieczność jego stabilizacji w konkretnym miejscu i czasie spowodowały wytworzenie się rasizmu wymierzonego w Czarnych. Myślę, że jednym z źródeł problemów z rozumieniem czarności przez Rauszera (i częściowo także przez Poblóckiego) może być niesproblematyzowanie relacji między historycznie uwarunkowanymi procesami urasowania atlantyckiego niewolnictwa a opisywanym przez antropologów zjawiskiem polegającym na kojarzeniu czarność z tym, co nieczyste, ciemne i grzeszne. Kwestia tej relacji podejmowana jest przez badaczy rasizmu, którzy często wskazują na faktyczną różnorodność kulturowych znaczeń, jakie wiązały się z czarnością w różnych kontekstach historycznych. Zob. G.M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, New York 2003, s. 28–29. Inni z kolei podkreślają napięcie czy nawet konflikt między, z jednej strony, tezami stwierdzającymi rzekomo antropologiczną „prawidłowość” polegającą na powstawaniu „naturalnego” dystansu i niechęci wobec osób o ciemnym kolorze skóry, a z drugiej, próbami historycznego wyjaśniania systemu niewolniczego w Ameryce Północnej. Jeszcze inni zwracają uwagę na to, w jaki sposób odwołania do tego typu antropologicznych „prawidłowości” korelowały w amerykańskich dyskusjach na temat rasy i rasizmu z konserwatywną orientacją polityczną. Zob. *Introduction*, [w:] T.W. Allen, *The Invention of the White Race*, London-New York 1994.

<sup>12</sup> O ambiwalencjach tego faktu pisze między innymi Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014.



## Pułapka metaforyzacji

Czy powyższe oznacza, że autor jest rasistą? Oczywiście, że nie. Oznacza tylko, że nie w pełni zapanował nad grą pojęć i metafor, które przyszły mu do głowy. Co więc sprawiło, że jego myśl zabłąkała się do opisanego przeze mnie ślepego zaułka? Myślę, że odpowiedzi na to pytanie jest kilka.

Jak już wspominałam, pomysł na tytuł tekstu i przedstawioną w nim tytułową konceptualizację autor zaczerpnął z obszaru badawczego rozwijanego głównie w USA, który określany jest mianem „studiów nad białością”. Poza przywoływaną przez Poblóckiego książką Noela Ignatieva *How the Irish Became White* w obszar ten wpisują się prace takie, jak *How Jews Became White Folks and What That Says about Race in America* autorstwa Karen Brodtkin z 1998 czy *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs* Davida R. Roediger, D.R. z 2006 roku (oraz wiele innych). W ostatnich latach pokrewne problematykacje można znaleźć w literaturze, która skupia się na sposobach, w jakie migranci, także z Polski, adaptują się do hierarchii rasowych obecnych w postkolonialnych społeczeństwach Zachodniej Europy. Do literatury tej nawiązuje też wydana w 2022 roku książka Ivana Kalmara *White But Not Quite: Central Europe's Illiberal Revolt*.

Wspomniana literatura jest niejednorodna i opiera się na badaniach i metodologiach o bardzo zróżnicowanym charakterze. Łączy je rozumienie białości i czarność, które odrywa się od myślenia o rasie (wyłącznie) w kategoriach fenotypu i biologicznej właściwości, jaką jest kolor skóry. Białosc w niej to przede wszystkim pozycja w urasowanej strukturze władzy, historycznie uwarunkowanym systemem społecznych, ekonomicznych oraz politycznych możliwości i przywilejów a także dominująca rama odniesienia dla hegemonicznej amerykańskiej lub zachodniej kultury. Na gruncie tych badań między różnymi podejściami do białości istnieje jednak poważne napięcie, zwłaszcza między stanowiskami sytuującymi się bliżej jej konstruktywistycznego rozumienia a podejściami zorientowanymi bardziej „fenomenologicznie”, które skupiają się na kwestii ucieleśnienia hierarchii rasowych. Wiele z ujęć zaproponowanych w ramach badań nad białością doczekało się zresztą silnej krytyki<sup>13</sup>.

Jednym z powodów tego, że dokonany przez Poblóckiego transfer konceptualizacji z opisanego przeze mnie obszaru badawczego na polski grunt trudno uznać za sukces, jest radykalne uproszczenie tej konceptualizacji. Czarność, białosc i „stawanie się białym” pozostają w jego tekście hasłami o niesprecyzowanych znaczeniach, które w większym stopniu nawiązują do potocznych skojarzeń aniżeli jakichkolwiek ustaleń badawczych. Przykładowo: niuansem, którego nie udało się Poblóckiemu dostrzec w amerykańskich badaniach nad procesami „stawania się

<sup>13</sup> E. Arnesen, *Whiteness and the historians' imagination*, „International Labor and Working-Class History” 60, 2001, s. 3–32.

białym”, jest fakt, iż punktem wyjścia tych procesów nie musi być czarność. Przywołany przeze mnie David R. Roediger, jeden z nestorów „studiów nad białością”, zestawia pojawiające się w literaturze przedmiotu terminy służące do określania grup, które w toku XX wieku „stały się białe”<sup>14</sup>. Zestawienie to pokazuje, że terminy te starają się uchwycić raczej niestabilny stan bycia pomiędzy kategoryzacjami rasowymi obecnymi w amerykańskim społeczeństwie, a nie „czarność” traktowaną jak mechaniczny rewers „białości”.

Brak niuansów nie jest jednak jedynym problemem, który wiąże się z próbą nakładania na relacje szlachta–chłopi schematu czarność–białość. Podstawową kwestią jest bowiem to, że w amerykańskim społeczeństwie „stawanie się białym” jest procesem przebiegającym w rzeczywistości, która jest silnie ustrukturyzowana przez kategorie biały–czarny. Od początku amerykańskiej państwowości kategorie te były wbudowane w system prawny, porządek ekonomiczny, polityczny, w szkolnictwo, kulturę, we wzory ludzkich relacji. Rasa, nawet jeśli jest postrzegana w sposób konstruktywistyczny, to pojęcie ucieleśnione i zinstytucjonalizowane. Czarność i białłość w amerykańskim społeczeństwie nie są metaforą. Są nią natomiast w przypadku nakładania ich na urasowane relacje między szlachtą a chłopami. W kontekście tych relacji owa metafora stwarza jednak więcej problemów niż rozwiązań. Jak się wydaje, dostrzegł to także sam Pobłocki: szósty rozdział jego książki *Chamstwo*, zatytułowany „Ludzie ciemniejsi” i bazujący na motywach z tekstu „Jak Polacy stali się biali”, opowieści o polskiej „czarność” czy „stawaniu się białym” już nie zawiera.

## Poza metaforą

Powyższe nie oznacza, że frazy o „stawaniu się białym” nie da się zasadniczo zastosować do doświadczeń będących udziałem Polaków. Przeciwnie, choćby w książce Roedigera fraza ta obejmuje także Polaków, którzy przybywając do USA na początku XX wieku, tworzyli liczną mniejszość tak zwanych nowych imigrantów. Wielu z nich zresztą wywodziło się z warstwy chłopskiej. Jako grupa o niestabilnym statusie prawnym i społecznym, niezintegrowana z amerykańskim społeczeństwem, początkowo nie wpisywali się oni jednoznacznie w funkcjonującą w nim strukturę hierarchii rasowych. Jak pisze Roediger, nie byli biali, ale nie byli też nie-biali. Ciekawą ilustracją tego faktu jest wspomniany przez niego stosunek Polaków do zamieszek na tle rasowym, które miały miejsce w Chicago w 1919 roku. Polacy w nich nie uczestniczyli, bo, jak pisała tamtejsza polska prasa, były one sprawą między „białymi i Murzynami”. Polską postawę dystansu i obojętności wobec problemów i klasyfikacji rasowych organizujących amerykańskie życie

<sup>14</sup> D.R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*, New York 2006.

społeczne odnotowywali także ówczesni amerykańscy socjologowie. Sytuacja ta zmieniła się w późniejszych latach, wraz z tym, jak zmieniła się polityka wewnętrzna w USA i związany z nią model zarządzania różnorodnością kulturową kraju. Stworzyła ona warunki do tego, że Polacy „stali się biali”<sup>15</sup>.

Inny przykład tego, jak Polacy „stali się biali” przedstawia książka Jochena Lingelbacha *On the Edges of Whiteness. Polish Refugees in British Colonial Africa During and After the Second World War*<sup>16</sup>. Opisuje ona pobyt około 20 tysięcy polskich uchodźców, głównie kobiet i dzieci, w brytyjskich koloniach wschodniej i środkowej Afryki w latach 1942–1950. Były to przede wszystkim rodziny żołnierzy, którzy rekrutowali się z ludzi deportowanych przez władze ZSRR na wschód, a następnie zwolnionych na mocy układu Sikorski–Majski i przerwanych do Iranu, potem do Afryki. Lingelbach pokazuje, w jaki sposób obecność tej grupy uchodźczej w koloniach komplikowała obecne tam, napięte, relacje rasowe. Jako ludność w większości o chłopskich korzeniach, wywodząca się z zacofanych peryferiów Europy, utrzymywana przez władze brytyjskie i organizacje międzynarodowe, w znacznym stopniu sfeminizowana i silnie doświadczona przez okoliczności wojny, grupa ta stanowiła bowiem poważne zagrożenie dla tego, co określano „białym prestiżem”.

Z jednej strony korzystała z przywilejów i wysokiego standardu życia zapewnianego przez Brytyjczyków, którzy nie chcieli dopuścić do tego, żeby osoby reprezentujące „białą rasę” oglądane były przez lokalną, czarną ludność w sytuacjach materialnej degradacji. Z drugiej — grupa ta nieustannie naruszała podtrzymywaną przez kolonizatorów hierarchię i granicę między białymi i czarnymi poprzez fraternizowanie się z Afrykańczykami, nawiązywanie z nimi relacji biznesowych i romantycznych, nieprzestrzeganie niezrozumiałej dla siebie kolonialnej etykiety. Opisywana przez Lingelbacha odpowiedź władz nadzorujących działanie obozów, w których przebywali polscy uchodźcy i uchodźczynie (obejmująca próby kontrolowania ich „transgresyjnej” seksualności, przeznaczanie ich do prac o wyższym statusie społecznym, a przede wszystkim dążenie do jak najszybszego pozbycia się ich z obszaru kolonii) może być interpretowana jako polityka — nie zawsze skutecznego — „dyscyplinowania” Polaków i Polek do „białości”.

Przywołuję te dwa przykłady — północnoamerykański i kolonialny — żeby pokazać konteksty, w których skomplikowane procesy „stawania się białym” przez (pewne grupy) Polaków znajdują swoją realną, historyczną egzemplifikację. Takich kontekstów jest oczywiście więcej, wspomniane procesy zachodzą bowiem wszędzie tam, gdzie identyfikacja z białością zaczyna określać doświadczenie pewnej grupy ludzi w sposób wcześniej nieobecny lub obecny tylko pośrednio. Dzieje się tak zarówno wtedy, gdy Polacy i Polki włączają się w życie społeczeństw, które

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> J. Lingelbach, *On the Edges of Whiteness: Polish Refugees in British Colonial Africa during and after the Second World War*, New York 2020.

z historycznych powodów zostały mocno naznaczone przez podział czarni/biali, jak i wtedy, gdy podział ten zaczyna wpływać na rzeczywistość w polskim społeczeństwie. To drugie zachodzi w ostatnich latach w związku z przybywającymi do naszego kraju migrantami z Globalnego Południa, coraz silniejszym włączeniem Polski w globalne obiegi ekonomiczne i kulturowe, a także przy okazji nacjonalistycznych i ksenofobicznych mobilizacji politycznych, w których hasła „białej władzy” nie są rzadkością.

\* \* \*

Jest dla mnie jasne, że we wszystkich tych kontekstach istotną rolę mogą odgrywać czynniki związane z historią klasowych i stanowych podziałów, które wpłynęły na procesy kształtowania się polskiego społeczeństwa. Z pewnością potrzebujemy analiz, które pozwolą, po pierwsze, lepiej zrozumieć, w jaki sposób podziały te były urasawiane, po drugie zaś — wpisać je w strukturę globalnych „relacji rasowych” (czy raczej — urasowionych relacji władzy), zarówno historycznych, jak i współczesnych. Powyższa analiza artykułu Poblóckiego pokazuje, że tego typu refleksji nie da się przeprowadzić przy pomocy gotowych konceptualizacji stworzonych do opisu innego kontekstu, w tym przypadku północnoamerykańskiego. Dowodzi jednak także, że taka refleksja nie ma szans powodzenia bez dokładnego wczytania się w pojęcia i dyskusje, które w tym kontekście (i wielu innych) toczą się na tematy rasy i rasizmu. Moim najogólniejszym wnioskiem po lekturze tekstu Poblóckiego, całego tomu *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W*, a także wydanych później prac poświęconych problematyce chłopskiej, jest to, że polska historia „rasy i klasy” to rozdział historii globalnej, który dopiero czeka na napisanie.

## A people's history of Poland or how not to write about race

### Abstract

This article is intended as a polemic with Kacper Poblócki's theses contained in his text "How Poles became white", which was published in the collective volume *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W*. This volume accompanied the art project of the same title, which was presented in the Polish pavilion at the 2015 Venice Biennale. Bobako critically analyses Poblócki's attempt to superimpose the categories of "black" and "white" on the relationship between serfs and the nobility and shows the problematic implications of such a procedure, which were not considered by the author. She places her analysis in the context of contemporary "whiteness studies".

Keywords: whiteness, racism, serfdom, slavery, people's history of Poland

## Bibliografia

- Allen T.W., *The Invention of the White Race*, London-New York 1994.
- Arnesen E., *Whiteness and the historians' imagination*, „International Labor and Working-Class History” 60, 2001, s. 3–32.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, Warszawa 2014.
- Fredrickson G.M., *Racism: A Short History*, New York 2003.
- Lingelbach J., *On the Edges of Whiteness: Polish Refugees in British Colonial Africa During and After the Second World War*, New York 2020.
- Łepkowski T., *Haiti. Początki Państwa i Narodu*, Warszawa 1964.
- Halka/Haiti: 18 48'05''n 72 23'01''W*. C.T. Jasper, Joanna Malinowska, red. M. Moskalewicz, Warszawa 2016.
- Pobłocki K., *Jak Polacy stali się biali?*, [w:] *Halka/Haiti: 18 48'05''n 72 23'01''W*. C.T. Jasper, Joanna Malinowska, red. M. Moskalewicz, Warszawa 2016.
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021.
- Rauszer M., *Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 101, 2017, s. 107–128.
- Rauszer M., *Sila podporządkowanych*, Warszawa 2021.
- Roediger D.R., *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*, New York 2006.

## Źródło finansowania

Tekst powstał w ramach projektu badawczego „Genealogie peryferyjnej białości. Polskie tożsamości w perspektywie teorii urasawiania”, finansowanego z grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2020/37/B/HS2/03370.

\* \* \*

Monika Bobako — filozofka, profesor UAM, absolwentka UAM oraz Uniwersytetu Środkowo-europejskiego w Budapeszcie. Jest autorką książek *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* (2017) oraz *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania* (2010), a także redaktorką tomu *Teologie emancypacyjne* („Praktyka Teoretyczna” 2013) oraz *Islamofobia. Konteksty* („Praktyka Teoretyczna” 2017). Interesuje się kwestiami rasy i rasizmu, w tym islamofobii i antysemityzmu, oraz problemami świata postkolonialnego, szczególnie społeczeństw muzułmańskich. W 2018 roku jej książka *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* wyróżniona została nagrodą im. Jana Długosza oraz nominacją do nagrody im. Tadeusza Kotarbińskiego. Jej obecny projekt badawczy finansowany przez Narodowe Centrum Nauki zatytułowany jest „Genealogie peryferyjnej białości. Polskie tożsamości w perspektywie teorii urasawiania”.



Kacper Pobłocki

ORCID: 0000-0002-1193-172X

Uniwersytet Warszawski

## Odpowiedź Monice Bobako

Dziękuję Monice Bobako, że pochyliła się nad moim szkicem *How Poles Became White* (2015). Tekst ten napisałem niemal dekadę temu na zamówienie kuratorki polskiego pawilonu na Biennale Sztuki w Wenecji. Miał on charakter eksploracyjny, a format publikacji pozwalał na nieco więcej twórczej swobody niż rygory tekstu naukowego. Fakt, iż miał on być jednocześnie przeglądowy i krótki, wymagał ode mnie potraktowania wielu kwestii bardzo ogólnikowo. Zwłaszcza że jego głównym odbiorcą był w domyśle czytelnik anglojęzyczny, któremu historia Polski — takie musiałem przyjąć założenie — jest zupełnie nieznana. Tytuł miał na celu zachęcenie czytelniczki do sięgnięcia do tego tekstu i oczywiście stanowił nawiązanie do słynnej książki Noela Ignatieva *How the Irish Became White*, będącej dla czytelnika anglojęzycznego odwołaniem oczywistym. Treść eseju — i tutaj jako autor liczyłem na zaskoczenie odbiorcy — miała jednak odbiegać od tego, czego oczekują i do czego przyzwyczajeni są czytelnicy anglosascy, gdyż główna teza mojego tekstu głosi, że to nie rasa, ale klasa jest najważniejszą kategorią, wokół której organizują się nierówności społeczne w Polsce. W tym sensie chciałem pokazać, że pomimo wspólnej historii związanej z globalnym dziedzictwem niewolnictwa, trajektoria Polski (raczej nieznana anglojęzycznej publiczności) różni się od doświadczenia świata atlantyckiego, w którym istotnym wydarzeniem było urasowanie instytucji niewolnictwa. „Tysiąc lat niewoli” w Polsce przebiegało innym torem.

Próba rewizji tysiącletnich dziejów Polski na kilkunastu stronach musi się zakończyć niepowodzeniem — a przynajmniej pozostawić u odbiorcy niedosyt lub przekonanie, że autor tekstu nad wieloma rzeczami się prześlizgnął lub na wiele pytań nie udzielił odpowiedzi. To symptomatyczne, że „polemika” Moniki Bobako jest dłuższa (35 tysięcy znaków) niż mój oryginalny tekst (28 tysięcy znaków). Szkoda tylko, że autorka nie uwzględniła w swojej krytyce publikacji, które ogłosiłem po 2015 roku. Szczegółowo rozwinałem w nich tezy, które zostały jedynie naszkicowane w tekście *How Poles Became White*. Chodzi mu tutaj zwłaszcza o dwie książki napisane dla czytelnika polskojęzycznego. Ideę „tysiącletniej historii niewoli” z tego eseju rozwijam w jednym z rozdziałów książki *Kapitalizm. Historia*



*krótkiego trwania* (2017). Cała ta monografia to w zasadzie analiza społeczno-ekonomicznej historii niewolnictwa — splotom niewolnictwa z historią Polski poświęcono jej trzy rozdziały (o numerach 14–16). Jedną z tez, które tam stawiam, to moje przekonanie, iż najważniejszą kategorią „towarzyszącą” budowaniu instytucji niewolnictwa/niewoli w Polsce (oraz państwa) są nierówności płciowe. Poświęcam temu zagadnieniu podrozdział zatytułowany „Patriarchat po polsku”.

Esaj *How Poles Became White* bazuje też na szczegółowych ustaleniach z mojej pracy doktorskiej *The Cunning of Class: Urbanization of Inequality in Post-War Poland* (2010). Już w tej pracy zajmowałem się pojęciem „chamstwa” stanowiącym w moim przekonaniu ciekawy przypadek tego, w jaki sposób globalne dyskursy nierówności zostały „zlokalizowane” w Polsce. W przeciwieństwie do świata atlantyckiego, w którym potomkowie Chama są wyróżniani właśnie za pomocą kategorii rasowych, Polska jest krajem, w którym pojawiło się potoczne pojęcie „chamstwa” nacechowane przede wszystkim (choć nie wyłącznie) klasowo. Rasa jest w tym pojęciu obecna, ale ma bardzo subtelny wydźwięk. Monografia *Chamstwo* (2021) jest rozwinięciem niniejszej myśli i istotnie znajduje się tam również rozdział *Ludzie ciemniejsi*, w którym szczegółowo opisuję przednowoczesne sploty rasy i klasy w Polsce. Robię to w sposób bardziej zniuansowany i szczegółowy niż mogłem to uczynić w tekście *How Poles Became White*. Myślę, że ów rozdział książki unika wielu z mielizn, na które zwraca uwagę prof. Bobako.

Piszę o tym dlatego, że czytelniczka „polemiki” Moniki Bobako mogłaby odnieść mylne wrażenie, że kwestie rasy są istotnym elementem moich analiz. Nie są i nigdy nie były. Nie da się ich zupełnie zignorować, gdyż — jak wiemy z rozpoznania myśli interesekcyjnej — różne kategorie nierówności nieuchronnie na siebie nachodzą. Ale książka *Chamstwo* jako całość (nie tylko we wspomnianym rozdziale poświęconym przednowoczesnemu „rasizmowi” polskiej szlachty) pokazuje, że w (przednowoczesnej) Polsce na absolutnie pierwszym planie znajdują się klasa oraz płeć, a rasa jedynie pobrzmiewa gdzieś w tle. Struktura całej tej książki zbudowana została wokół różnych kategorii tożsamości/różnicowania (oprócz rasy, płci i klasy są jeszcze różnice regionalne i etniczne, kwestia obywatelstwa, własności itd.), które składały się na wielowątkową i wielowymiarową strukturę nierówności w dawnej Polsce. Wyraźnie podkreślam, że moja teza dotyczy Polski przednowoczesnej (w *Chamstwie* nazywanej Polsczą, aby właśnie odróżnić ją od Polski współczesnej). To, w jaki sposób kategoria rasy „działa” we współczesnej Polsce oraz jaka jest genealogia nowoczesnego („naukowego”) rasizmu, świetnie pokazali Agnieszka Kościańska i Michał Petryk w książce *Odejdź. Rzecz o polskim rasizmie* (2022).

Tekstu *How Poles Became White* nie traktuję jako istotnego elementu mojego dorobku naukowego. Postrzegam go raczej jako swoisty „rozbieg” do dwóch monografii, które opublikowałem później i w których kwestie związku rasy, klasy i płci, relacji między państwową a niewolnictwem i tak dalej są szczegółowo i wyczerpująco (mam nadzieję) opisane. Zupełnie nie rozumiem, dlaczego Monika Bobako

zdecydowała się omówić tak drobiazgowo ów szkic, jednocześnie przemilczając to, w jaki sposób idee, które w formie embrionalnej pojawiają się w tymże tekście, rozwinięte zostały w dwóch późniejszych monografiach. Oczywiście można się ze mną nie zgadzać, ale to coś zupełnie innego niż omawianie jednego, przyczynkarskiego tekstu wyabstrahowanego z całego dorobku. Nie wydaje mi się, aby to posuwało do przodu dyskusję na wspomniane tutaj tematy.



Na warsztacie



Justyna Łukaszewska-Haberkowa

ORCID: 0000-0003-0939-5566

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

# Krakowska koronka klockowa. Opis niektórych działań służących reinterpretacji wiejskiej tożsamości koronczarek

**Abstrakt:** Konstruowanie współczesnej indywidualnej i zbiorowej tożsamości stanowi element konstytutywny niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Wykonywanie koronki klockowej pozwoliło przyjąć nową tożsamość mieszkankom miasta Krakowa, jako tradycja związana, ich zdaniem, z kulturą polskiej, podkrakowskiej wsi. W artykule przedstawione zostały pewne praktyki, które koronczarki — depozytariuszki krakowskiej koronki klockowej wpisanej na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2016 roku — podtrzymują jako wyraz swojej tożsamości. Tradycja wykonywania tego elementu niematerialnego dziedzictwa kulturowego stanowi wyraz poszukiwania nowej tożsamości, która także jest związana z współczesnym środowiskiem wiejskim i podmiejskim. Tekst powstał także na podstawie badań wykorzystujących metodę obserwacji towarzyszącej oraz opartych na sztuce.

**Słowa-kлючe:** niematerialne dziedzictwo kulturowe, koronka klockowa, partycypacja

## Kontynuacja

Jednym z elementów dziedzictwa kultury niematerialnej, który został wpisany na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2016 roku, jest krakowska koronka klockowa. Do grona depozytariuszek tego elementu należą mieszkanki województwa małopolskiego, w tym przede wszystkim Krakowa i jego okolic. Początkowo kobiety gromadziły się na zajęciach prowadzonych przez Jadwigę Węgoręk (ur. 1952), noszącą tytuł twórcy ludowego, jako uczestniczki Warsztatów Rękodzieła Artystycznego „Czar nici”<sup>1</sup>, natomiast od 2017 roku tworzą Stowarzyszenie Koronczarek Ziemi Krakowskiej.

<sup>1</sup> A. Sznajder, *Kobiece grupy rękodzieła: rola i znaczenie dla hobbystów, profesjonalistów i badaczy. Refleksje z obserwacji uczestniczącej w grupie „Czar Nici”*, [w:] *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi*, red. A.W. Brzezińska, Wrocław 2018.

Zajęcia prowadzone przez Węgorek stanowią kontynuację kursów koronki i haftu, które odbywały się w Centrum Młodzieży im. Henryka Jordana. W sposób ciągły kursy i warsztaty przekazywały tradycję zajęć prowadzonych w różnych miejscach przez Zofię Dunajczan i Olgę Szerauc. Ta ostatnia przed II wojną światową uzyskała wykształcenie jako instruktor kwalifikowany z zakresu między innymi koronki klockowej i przejęła obowiązki po Dunajczan (1904–1985)<sup>2</sup>. Szerauc (1908–2017) była nauczycielką Węgorek, a w początkowym okresie jej działalności uczestniczyła także w warsztatach<sup>3</sup>. Prowadzone przez nią zajęcia i kursy stanowiły zaś kontynuację prac podjętych przez Dunajczan. Żadna z wymienionych osób nie miała wykształcenia akademickiego, natomiast zdobyły i wybitnie rozwinęły umiejętności związane z rzemiosłem.

Dla wszystkich wspomnianych koronczarstwo stanowiło pewne źródło utrzymania i miało charakter pracy etatowej. Po II wojnie światowej ten rodzaj działalności wspierały rozmaite instytucje, szczególnie domy kultury.

Dzisiejsza działalność koronczarek, w tym przede wszystkim zrzeszonych w Stowarzyszeniu Koronczarek Ziemi Krakowskiej, ma nieco inny charakter. Nie utrzymują się one tylko z wykonywania koronek i prowadzenia zajęć. Natomiast czynnie kontynuują działalność, prowadząc warsztaty w ramach powstałego Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa, oddziału Muzeum Krakowa<sup>4</sup>, które jest także (od 2023 roku) siedzibą założonego przez nie stowarzyszenia.

Domenę działalności członkiń STKZ stanowi kontynuacja i przekaz umiejętności związanych z tradycyjną formą rzemiosła, czyli wykonywania koronek klockowych. Do stowarzyszenia należy obecnie około 20 kobiet podtrzymujących tradycję tego rodzaju: wydaje się, że nie są to wszystkie osoby z okolic Krakowa,

<sup>2</sup> Zofia Dunajczan przyczyniła się do popularyzacji koronczarstwa klockowego w Małopolsce. Ukończyła Szkołę Wydziałową im. Anny Jagiellonki w Krakowie, a następnie odbyła praktykę w Miejskim Muzeum Przemysłowym w Krakowie i otrzymała dyplom nauczycielki koronki klockowej w Państwowej Szkole Zawodowej Żeńskiej w Krakowie oraz w Technikum Przemysłu Odzieżowego. Od 1929 roku pracowała jako instruktorka koronek, między innymi w Państwowej Szkole Zawodowej Spisko-Orawskiej w Nowym Targu, prowadziła Państwowe Kursy Wędrownie Koronkarstwa i Haftu. W 1934 roku ukończyła kurs instruktorski organizowany przez Ministerstwo Wschodniego Rozwoju i Ochrony Przyrody. W latach 1935–1945 prowadziła Państwowe Wędrownie Kursy Koronek, następnie (lata 1945–1952) pracowała jako nauczycielka zawodu w Liceum Koronkarstwa i Haftu w Krakowie, od 1954 roku jako instruktor koronek.

<sup>3</sup> J. Węgorek, *Koronczarka. Wspomnienie o Oldze Szerauc*, „Małopolska. Regiony–Regionalizmy–Małe Ojczyzny” 19, 2017, s. 245–247.

<sup>4</sup> Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa Krakowa realizuje projekty i działania mające na celu ochronę, dokumentację i popularyzację zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego z obszaru Krakowa (szopkarstwo, Pochód Lajkonika, krakowska koronka klockowa). Realizowane zadania obejmują różne formy wsparcia depozytariuszy. Mają one na celu przede wszystkim wzmocnienie przekazu międzypokoleniowego i wsparcie dalszego twórczego rozwoju. Centrum prowadzi również pogłębione wywiady etnograficzne z depozytariuszami oraz rejestruje i opisuje ich twórczość, a także prowadzi różnorodne działania popularyzatorskie. Szczególnym projektem realizowanym przez Centrum jest *Opowiedz mi miasto*.





Ilustracja 1. Praca wykonana przez członkinie Stowarzyszenia Koronczarek Ziemi Krakowskiej w ramach warsztatów odbywających się w Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa, Muzeum Krakowa w roku 2022/2023, fot. Jakub Haberko

które znają technikę klockową, jednak wszystkie świadomie pojmujące wyjątkowy charakter tej praktyki. Umiejętność tę przekazuje się z pokolenia na pokolenie, co stanowi jej cechę charakterystyczną nie tylko w okolicach Krakowa, ale także z zasady dotyczy tej techniki już od XVII wieku<sup>5</sup>. Można tutaj przywołać tradycje nauczania koronek z Francji, Cypru, Włoch i Słowenii. Nauka rzemiosła przebiegała w ten sam sposób, często w postaci przekazu międzypokoleniowego.

Fenomen koronki klockowej w Krakowie<sup>6</sup> jest, jak się wydaje, historycznie nierozdzielnie związany z krakowskim domem mieszczańskim. To środowisko, które wykazywało większe zainteresowanie przedmiotami zbytkowymi. Inną grupę związaną z koronkami, stanowiły mieszkanki okolic Krakowa, które je wykonywały. W dzisiejszych czasach praktyka wykonywania koronek stanowi część tożsamości mieszanek Krakowa i jego okolic.

Współczesne i najlepiej opracowane dzieje koronki klockowej w Krakowie w najszerszym ujęciu można datować od końca XIX stulecia. W wieku XVII

<sup>5</sup> *Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Bielska-Łach, A. Manteuffel-Szarota, Warszawa 2016.

<sup>6</sup> Krakowska koronka klockowa należy do grupy koronek wieloparowych. Przy jej tworzeniu korzysta się z dużej ilości par klocków, tworząc wzór w całości. Główne elementy wzoru to: wachlarzyki, pajęczki, listki, warkoczyki, piktoki, kostki wypełnione płóciennym lub siekanką.

i XVIII główne ośrodki i szkoły uczące rzemiosła związane były z klasztorami (na przykład karmelitanek) lub ogólnie z Kościołem. Umiejętność wykonywania koronek klockowych wiązała się z pewnym statusem społecznym i wykształceniem. Najczęściej tego rodzaju prace posiadali w domach ludzie zamożni: szlachta lub mieszczenie. Natomiast późniejsze dzieje tego rzemiosła wiążą się w sposób szczególnie z Małopolską (szczególnie należy wskazać ośrodki w Zakopanem, Bobowej i Krakowie)<sup>7</sup>. W okresie austro-węgierskim na terenie całego państwa otwierano placówki edukacyjne, w tym również szkoły koronczarskie, przygotowujące do podjęcia zawodu; inne powstawały w wyniku działalności społecznej (na przykład H. Modrzejewska ufundowała Krajową Szkołę Koronkarską w Zakopanem<sup>8</sup>).

Od końca XIX wieku koronczarkami zostawały najczęściej młode, niezamożne, pochodzące ze wsi dziewczęta uczestniczące w rozmaitych kursach, odbywających się najczęściej w szkołach lub placówkach oświatowych. Za drobną opłatą, uiszczaną najczęściej w naturze (przykładowo w postaci produktów spożywczych) lub w formie barterowej, mogły one nauczyć się podstaw rękodzieła, otrzymać potrzebne materiały, wykonać prace i kontynuować ten rodzaj rzemiosła, zbierając środki na dalsze wykształcenie, część posagu czy inne potrzeby. Placówki kształcące zapewniały również zbyt towarów, dostarczały potrzebne materiały, udzielały dalszych wskazówek w zakresie rzemiosła.

System szkolnictwa zawodowego koronczarek właściwie w całym cesarstwie wyglądał dość podobnie: pierwsze nauczycielki, często dobrze urodzone, rekrutowały się spośród pań wykształconych na specjalistycznych kursach w Wiedniu, kolejne pokolenie nauczycielek przekazywało umiejętności uczennicom pochodzącym z mniej zamożnych środowisk. W ten sposób ograniczono koszty związane z nauką, jednak wiązało się to z pewnym ograniczeniem wzorców. W dalszej kolejności grono nauczycieli i uczniów coraz bardziej zawężało się do tego samego, lokalnego środowiska.

Wraz z rozwojem szkół koronczarskich na terenach dzisiejszej Małopolski (Zakopane 1883 rok<sup>9</sup>, Bobowa 1899 rok<sup>10</sup>) koronczarstwo zaczęło swoje samodzielne życie, powstała też potrzeba odróżnienia od siebie pań kontynuujących ten rodzaj działalności. W okresie międzywojennym tradycja tego rodzaju zajęć trwała z lepszym lub gorszym rezultatem, jednak nie wymagała właściwie żadnych dodatkowych form ochrony i podtrzymania. Nie brakowało uczennic chętnych do nauki, często w kursach uczestniczyły panny i dziewczęta, dla których ten rodzaj zajęcia stanowił odskocznik od codzienności. W okresie międzywojennym, co

<sup>7</sup> W. Krzyżanowska, *80 lat Żeńskiej Szkoły Odzieżowej w Krakowie*, Kraków 1965.

<sup>8</sup> M. Hankus, *Korona. Tradycja — reaktywacja*, Kraków 2018.

<sup>9</sup> J.R. Kowalska, *Koronki inspirowane sztuką ludu Podhala. Krajowa Szkoła Koronkarska w Zakopanem i jej wpływ na modę w ciągu pierwszego półwiecza jej istnienia*, „Rozprawy Muzeum Narodowego w Krakowie. Seria Nowa” 7, 2014, s. 27–48.

<sup>10</sup> W. Molendowicz, *Bobowa od A do Ż*, Bobowa 2009.

warto podkreślić, rola i znaczenie rzemiosła artystycznego były w społeczeństwie dość znaczące<sup>11</sup>.

Okres wojny w sposób naturalny zaburzył, o ile nie zniszczył, dotychczasowy sposób edukacji. Z drugiej jednak strony przyczynił się do wielu zmian, między innymi częstych migracji. W efekcie jednej z nich w Krakowie zamieszkała urodzona w Rosji Olga Szerauc<sup>12</sup>. Bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej na kilka lat powróciła idea i potrzeba prowadzenia kursów o charakterze zawodowym. Początkowo nauczano rzemiosła w trakcie rozmaitych szkoleń dokształcających, najczęściej organizowanych oddolnie przez osoby zainteresowane. Stopniowo wykonywanie koronek w celach zarobkowych stało się mało opłacalne, pracę tego rodzaju traktowano jako element nawiązujący do dawnej tradycji, w tym zależności społecznych źle widzianych w komunistycznej rzeczywistości. Tym niemniej działała na przykład szkoła zakopiańska. Po II wojnie światowej przywróciła jej świetność zasłużona nauczycielka, Maria Bujakowa, przy czym dziewczęta kształciły się w różnych dziedzinach rzemiosła, jak na przykład hafciarstwo, krawiectwo i tkactwo. Szkoła zmieniała nazwę w zależności od uwarunkowań politycznych, lecz została zamknięta po 125 latach działalności w 2008 roku<sup>13</sup>.

W Krakowie koronczarstwo upadło znacznie wcześniej jako przedmiot nauczania w szkole zawodowej. Przetrwało dzięki zajęciom nieprzerwanie prowadzonym w domach kultury<sup>14</sup>, choć w różnych lokalizacjach. Był to jednak przekaz przede wszystkim amatorski i prywatny: zajęcia organizowano dla dzieci lub emerytów jako jedną z form aktywności dostępnej w tego rodzaju placówkach.

Niewątpliwie osobą, która odegrała szczególne znaczenie w kultywowaniu omawianego rzemiosła w Krakowie w ciągu ostatniego ćwierćwiecza, jest Jadwiga Węgorok. To zarazem pierwsza kobieta, która została przyjęta do Stowarzyszenia Twórców Ludowych z zakresu koronki klockowej. Węgorok podjęła kontynuację nauczania koronki i próbowała odtworzyć tę sztukę w rozmaitych miejscach i okolicznościach, jakkolwiek nie uczęszczała na zajęcia prowadzone przez Zofię Dunajczan, pobierała indywidualną naukę u Olgi Szerauc, a w Krakowie zamieszkała pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku.

<sup>11</sup> A.K. Olszewski, *Dzieje sztuki polskiej 1890–1980 w zarysie*, Warszawa 1988; *Warsztaty Krakowskie 1913–1926*, red. M. Dziedzic, Kraków 2009.

<sup>12</sup> *Olga Szerauc. Biogram*, Dom Spotkań z Historią. Relacje Biograficzne. Wspomnienia świadków historii XX wieku, <https://relacjebiograficzne.pl/demo/video/140-olga-szerauc> (dostęp: 23.08.2023).

<sup>13</sup> J.R. Kowalska, *Koronki inspirowane...*

<sup>14</sup> M. Połubok, *Koronka klockowa — tradycyjne rękodzieło w Krakowie*, „Małopolska. Regiony—Regionalizmy—Małe Ojczyzny” 19, 2017, s. 297–302.

Jadwiga Węgorek, w przeciwieństwie do poprzedniczek prowadzących zajęcia o charakterze warsztatów, nie odebrała żadnego formalnego wykształcenia z zakresu koronczarstwa i haftu, jednak z tego rodzaju działalności uczyniła podstawę swojego utrzymania. Ze względu na wspomniany wyżej sposób edukowania i pewną tradycję koronczarstwa przekazywaną wśród mieszkańców wsi i okolic Krakowa, uznała, iż dobrą i właściwą formą uznania jej działalności będzie przynależność do Stowarzyszenia Twórców Ludowych. Powstałe w 1968 roku w Lublinie STL zrzesza pisarzy i twórców ludowych, a także szeroko rozumianych działaczy społeczno-kulturalnych. Podwaliną organizacji, która stanowi ewenement w skali europejskiej, była grupa pisarzy działających w Lublinie. Stowarzyszenie stopniowo rozrastało się przede wszystkim dzięki samym twórcom ludowym, a także dzięki przedstawicielom różnych środowisk, którzy uważali STL za instytucję niezbędną dla podtrzymania twórczości ludowej. Wprawdzie najważniejszy cel organizacji stanowiło podtrzymanie pisarstwa, plastyki i tradycyjnego rzemiosła, ale popularyzowała ona również inne formy artystyczne. Pośrednio STL miał się stać także swego rodzaju związkami zawodowym, którego celem byłyby ochrona i rozwój twórczości ludowej.

Wstępując do Stowarzyszenia, Węgorek jako główną domenę swej działalności wskazała koronczarstwo (koronki wykonywane na klockach) z okolic Krakowa. Ten rodzaj działalności nie był uznawany ani za ludowy, ani za związany z wsią, a nawet wręcz przeciwnie. Jednak tylko tak skonstruowana specjalizacja na poziomie indywidualnym stwarzała pewne możliwości zaistnienia w środowisku twórców ludowych. O przynależność do STL-u, o czym warto wspomnieć, mogą się ubiegać osoby, które nigdy nie otrzymały formalnego wykształcenia w dziedzinie uprawianej twórczości. Ze względów formalnych te koronczarki z Bobowej, które ukończyły tamtejszą szkołę zawodową, nie mogą należeć do STL-u.

Kształtując swoją tożsamość twórczą, Węgorek starała się odznaczyć na tle innych: przyjęła za swój styl koronki klockowe wykonywane techniką dwukolorową (szaro-białe), jakkolwiek ani prace Dunajczan, ani Szerauc nie miały jednoznacznie określonej kolorystyki i rodzaju wykorzystywanych nici. Materiały i środki do wykonywania koronek zmieniały się na przykład z powodu określonych warunków handlowych lub innych uwarunkowań kulturowych. Zwykle szkoła koronczarska, poza edukacją, stwarzała także możliwość zbytu i pozyskania potrzebnych nici i tym podobnych. Węgorek, choć urodzona w Hrubieszowie, mieszkała już wówczas od kilku lat w Krakowie i potraktowała wstąpienie do STL jako formę wsparcia swojej działalności.

Przykład nauczycielki sprawił, że niektóre z uczestniczek prowadzonych przez nią warsztatów — szczególnie te, które mieszkały lub mieszkają poza granicami miasta — również postanowiły wstąpić do stowarzyszenia. Przynależność do STL

odgrywa, jak się wydaje, dwie funkcje społeczne. Pierwsza z nich zasadza się na tym, by wesprzeć i dowartościować mieszkańców wsi lub rejonów podmiejskich, którzy starają się podejmować czynności wykraczające poza codzienne obowiązki rolnika. Choć stopniowo także i to ulega przeobrażeniom: w dzisiejszych czasach jest to zajęcie coraz bardziej zróżnicowane i wieloelementowe. Druga funkcja społeczna przynależności do STL-u to pewne wsparcie finansowe, opierające się na randze społecznej twórców. Od wielu lat działalność rękodzielnicza, w tym szczególnie twórczość związana z tradycyjnym wyrobem tkanin i obróbką tworzyw naturalnych, przynosi znikome wynagrodzenie. Stąd wskazanie, że działalność tego rodzaju ma charakter twórczy, z jednej strony zachęca, a z drugiej stanowi pewną formę wyróżnienia. W ten oto sposób Węgorek, budując niejako swoją nową rolę, wskazała pewną drogę innym koronczarkom<sup>15</sup>. W rezultacie grupa kobiet związanych z jej warsztatami, depozytariuszek krakowskiej koronki klockowej, to *metachłopki*<sup>16</sup>.

Określenie to, przejęte od Wojciecha Burszty i pełniej zdefiniowane przez Jana Wasiewicza, wskazuje na uznanie chłopskiego pochodzenia jako dominującego w doświadczeniu twórczym koronczarek<sup>17</sup>. Należy tutaj podkreślić, że omawiany przykład odtworzonej pamięci zbiorowej ma charakter budujący: odnosi się do przeszłości i tworzy relacje pokoleniowe oparte na wartościach, podkreśla pozytywne aspekty wspólnego dziedzictwa. Podkreślając swoje wiejskie pochodzenie koronczarki zaprzeczają powszechnej tendencji do „wyciszania” chłopskich korzeni.

Wykonanie koronki wymaga wielu godzin i ogromnej pracy. W związku z tym sprzedaż detaliczna, nawet częściowo wsparta przez przynależność do STL-u, nie pozwala w żaden sposób na utrzymanie się czy nawet regularny dopływ środków finansowych. Pewnym rozwiązaniem jest sprzedaż produktów na zamówienie, wciąż jednak pozostaje to zjawisko mało znane w Polsce. Inny sposób utrzymania z koronczarstwa polega na prowadzeniu działalności edukacyjnej i wystawienniczej. Przynależność do grona twórców ludowych koronczarki traktują jako swoiste wyróżnienie, które na przykład upoważnia je do prowadzenia własnych szkoleń i warsztatów oraz do pojawiania w miejscach publicznych i na oficjalnych spotkaniach w regionalnym stroju krakowskim. Ponadto niektóre z nich, między innymi Małgorzata Grochola, starają się w miarę możliwości uczestniczyć w rozmaitych festiwalach, jarmarkach, wydarzeniach lokalnych. Inne, jak na przykład Beata Jarema, prowadzą zajęcia indywidualne i warsztaty dla seniorów w jednej

<sup>15</sup> E. Klekot, *Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*, „Kultura Współczesna” 1, 2014, s. 86–99; P. Korduba, *Ludowość na sprzedaż: Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*, Warszawa 2013.

<sup>16</sup> J. Słodkowski, *I ty zostaniesz metachłopem — rozmowa o etnosobizmie z prof. Bursztą*, „Gazeta Wyborcza”, 22.02.2014, <https://wyborcza.pl/7,75248,15505779,i-ty-zostaniesz-metachlopem-rozmowa-o-etnosobizmie-z-prof.html> (dostęp: 18.08.2023).

<sup>17</sup> J. Wasiewicz, *Pamięć — chłopi — bunt*, Warszawa 2021.



z podkrakowskich gmin. Inne koronczarki — członkinie STL-u — okazjonalnie biorą udział w targach.

Najtrwalsza i istniejąca przez ostatnie prawie ćwierćwiecze formuła przekazywania tradycji koronczarskiej ma charakter warsztatów, które pozwalają na zachowanie bezpośredniego przekazu i relacji mistrz–uczeń. Należy jednak podkreślić kilka cech charakteryzujących warsztaty: prowadzenie zajęć poświęconych rękodziełu w ramach istniejącego oddziału muzeum (Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa, oddział Muzeum Krakowa) stwarza miejsce dla wielu osób uczestniczących i prowadzących zajęcia<sup>18</sup>. Działalność indywidualna jest trudna ze względu na to, iż wymaga znalezienia stosownego miejsca, zorganizowania grupy i przygotowania odpowiednich materiałów (stojaków i wałków do wykonywania koronek).

Depozytariuszki należące do Stowarzyszenia Koronczarek Ziemi Krakowskiej, czy to przez rozwinięcie działalności, czy przez udokumentowane członkostwo, czy przez inne działania podejmowane w niezależny sposób, tworzą nową tożsamość społeczną. Niezależnie od wspólnych warsztatów podejmują one działania indywidualne. Wśród koronczarek są takie, które samodzielnie prowadzą zajęcia, udzielają lekcji uczniom i osobom zainteresowanym, sporadycznie organizują warsztaty, inne wystawiają i sprzedają prace w czasie okolicznościowych targów o mniej lub bardziej lokalnym charakterze. Spotkania, także jako sposób wymiany umiejętności i wiedzy koronczarskiej, umocnienia tożsamości, stanowią element wiążący depozytariuszki. Potrzeba dzielenia się wspólnym dziedzictwem i zainteresowaniami stanowi dla nich ważny element życia. To właśnie działanie pozwala odnaleźć nową tożsamość i identyfikować się ze środowiskiem, ponieważ, jak zostało wspomniane, wiele z kobiet należących do Stowarzyszenia zamieszkało w Krakowie dopiero jako osoby dorosłe. Część depozytariuszek pochodzi spoza Małopolski (Jadwiga Węgorek z Hrubieszowa, Małgorzata Grochola z okolic Łowicza, Stanisława Kuczyńska z Oświęcimia). Dla niektórych, jak na przykład Beaty Jaremy, Anny Krzanik i innych, koronczarstwo jest okazją do integrowania się i żywej obecności w życiu społeczności lokalnej.

Beata Jarema w miejscowości, w której zamieszkała, prowadzi co roku zajęcia przeznaczone dla osób w różnym wieku. Wśród koronczarek są osoby z tytułem twórców ludowych, ale również inne, które nie należą do STL-u. Przykładowo Agnieszka Kozłowska jest absolwentką Uniwersytetu Ludowego we Wzdowie, natomiast czuje się mieszkanką Rybnej, podkrakowskiej miejscowości, gdzie osiadła jako dorosła osoba. Koronczarstwo stanowi dla niej jedną z form twórczości rzemieślniczej, na równi z lepieniem garnków i pisaniem okolicznościowych utworów poetyckich. Z tej samej miejscowości pochodzi również rodzina Anny Krzanik, która sama urodziła się i wychowała w Krakowie. Dla niej, należącej do STL-u,

<sup>18</sup> M. Połubok, *Koronka klockowa...*

wykonywanie koronek stało się okazją do powrotu w rodzinne strony. Krzanik podkreśla także wiejską tożsamość i pochodzenie swojej mamy, która wyjechała z Rybnej w młodym wieku. Obie opisane kobiety zajmowały się wykonywaniem koronek, uczestniczyły w wydarzeniach lokalnych i organizowały spotkania z innymi twórcami.

Wszystkie wzmiankowane osoby biorą aktywny udział w życiu społecznym, kontynuując lokalną tradycję, między innymi noszenia strojów krakowskich. Jest to przykład o tyle interesujący, że uznany został za element dziedzictwa kultury niematerialnej Polski.

## Transfiguracja i rewizja

Nie dziwi fakt, że zauroczenie i potrzeba „zachowania rzeczy i tradycji” dla przyszłych pokoleń zaowocowała różnymi inicjatywami. Zwykle potrzeba zachowania wiąże się z podstawowym i pierwotnym działaniem, jakim staje się uporządkowanie i opisanie historii zjawiska i jego charakterystyki. W szczególności także przedstawienie tego, w jaki sposób należy je zachować, co stanowi ich wartość fundamentalną, a co podlega pewnym zmianom. Działania, które można nazwać interpretacją dziedzictwa kulturowego, dzisiaj funkcjonują jako zasób rozwojowy i odgrywają znaczącą rolę między innymi jako źródło zatrudnienia<sup>19</sup>. Z drugiej strony wszystkie czynności podejmowane na rzecz podtrzymania elementów tegoż dziedzictwa w coraz większym stopniu przenikają się z prowadzonymi na ten temat badaniami. Co więcej, jak słusznie zauważyła Joanna Dziadkowiec-Greganić, pozwalają one depozytariuszom i badaczom na podjęcie współpracy w zakresie systemu ochrony dziedzictwa niematerialnego, mając charakter zarówno heterodoksyjny, partycypacyjny, jak i mediacyjno-facylitacyjny<sup>20</sup>. Krakowska koronka klockowa jako fenomen, nie tylko jako forma reinterpretacji wiejskiej genealogii, stanowi tego dobry przykład. Z drugiej jednak strony, już w kontekście przyszłych działań, należy ją traktować jako dobrą realizację pozytywnych scenariuszy Tunbridge’a w odniesieniu do interpretacji dziedzictwa kulturowego<sup>21</sup>. Koronkę można bowiem uznawać za pewną praktykę o charakterze dyskursywnym odnoszącą się do przeszłości (dawnej tradycji) i wokół niej koncentrującą, jednak

<sup>19</sup> G. Giannachi, *Documenting the participants' points of view: Re-thinking the epistemology of participation*, [w:] *Participatory Practices in Art and Cultural Heritage*, red. Ch. Rausch, R. Benschop, E. Sitzia, V. van Saaze, Cham 2022, s. 13–23.

<sup>20</sup> J. Dziadkowiec-Greganić, *Pomiędzy praktykami niematerialnego dziedzictwa kulturowego a działaniami na jego rzecz. Krytyczna perspektywa prakseologiczna*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*, red. A. Niedźwiedz, I. Okręglicka, Kraków 2021, s. 11–27.

<sup>21</sup> J.E. Tunbridge, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. A. Kamińska, red. R. Kusek, Kraków 2018.



odbywającą się i realizującą w teraźniejszości, a skierowaną w największym stopniu ku przyszłości. Ze względu na istotę rzemiosła i jego przekaz ma charakter ciągły. Jako tego rodzaju praktyka jest świadomym i refleksyjnym działaniem regulującym pewne elementy tożsamości kulturowej. Tę ostatnią realizują w różny sposób wszystkie koronczarki związane z rzemiosłem. Ma ono dla nich dużą wagę i stanowi wyraz ich tożsamości, a oba te aspekty wpisują się w definicję niematerialnego dziedzictwa kulturowego według konwencji UNESCO z 2003 roku.

Z tej perspektywy krakowska koronka kłocowa stanowi szczególny, a zarazem typowy przykład interpretacji dziedzictwa. Od chwili, gdy formalną opiekę nad koronczarkami przejęło Centrum Interpretacji Niematerialnego Dziedzictwa, czyli oddział Muzeum Krakowa, przeobrażenie tego elementu dokonało się według wskazanego przez Petera Vergo wzorca<sup>22</sup>. Zgodnie z zaproponowaną przez niego nową definicją instytucje tego rodzaju mają obowiązek akceptować fakt, że społeczeństwa podlegają ciągłym zmianom. Jednym z podstawowych zadań muzeów jest tworzenie rozwiązań odpowiadających na potrzeby środowiska, w którym dana instytucja ma działać. Być może najbardziej interesującą formą jest tak zwane ekomuzeum lub centrum interpretacji dziedzictwa. U podstaw tego typu obiektów leży przekonanie, że muzeum powinno budować i umacniać tożsamość poprzez współpracę z lokalną społecznością, co może mieć istotny wpływ na interpretację przeszłości i przyszłość.

Zgodnie z tym wzorcem można uznać, że najpierw koronczarki przyjęły nową tożsamość, a następnie depozytariuszki nie tylko chętnie zaakceptowały nową rolę muzeum jako instytucji, ale starają się nadać zjawisku koronczarstwa odrębność tożsamościową. Zjawisko to wiąże się poniekąd z dotychczasowym przeznaczeniem muzeum, które ma nadzorować i zachować dziedzictwo kulturowe, jednak wykracza w znacznym stopniu poza tak nakreślone ramy. Muzeum stało się miejscem edukacji i interpretacji dziedzictwa, które może zarazem dostarczać rozrywki, przede wszystkim intelektualnej, ale nie tylko. Największym osiągnięciem tak rozumianej działalności jest fakt, że bardzo wielu ludzi może wykazać swoje dziedzictwo i wskazać nową tożsamość. A także, co równie istotne, że rzemiosło można przekształcić w depozyt dziedzictwa kulturowego. W tym przypadku mowa o na nowo odkrywanej tożsamości koronczarek, które poprzez swoje umiejętności i wierność tradycji przekazywanego rzemiosła przywracają jego świetność. W ten sposób spuścizna koronki kłocowej staje się jednym z ważniejszych przedmiotów interpretacji dziedzictwa kulturowego<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> P. Vergo, *The reticent object*, [w:] *The New Museology*, red. P. Vergo, London 1989, s. 41–74.

<sup>23</sup> K.J. Dudek, S. Sikora, *Wytwarzanie dziedzictwa. Z Barbarą Kirschenblatt-Gimblett rozmawiają Karolina J. Dudek i Sławomir Sikora*, „Rocznik Muzealny” 57, 2016, s. 33–41.

# Kraków's bobbin lace: On some activities aimed at reinterpreting the rural identity of lace makers

## Abstract

Shaping of the contemporary individual and collective identity is a constitutive element of intangible cultural heritage. The bobbin lace-making allowed the inhabitants of the city of Kraków to adopt a new identity as a tradition related, in their opinion, to the culture of the Polish countryside. The article depicts certain practices that lace-makers—depositories of Kraków's bobbin lace, which became part of the national list of intangible cultural heritage in 2016—uphold as an expression of their rural identity. The tradition of making this element is an expression of the search for a new identity, which is also related to the contemporary rural and suburban environment. Theses given in the text revolve around the research conducted using participant observation and the art-based method.

Keywords: intangible cultural heritage, bobbin lace, participation

## Bibliografia

- Dziadowiec-Greganić J., *Pomiędzy praktykami niematerialnego dziedzictwa kulturowego a działaniami na jego rzecz. Krytyczna perspektywa prakseologiczna*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w teorii i praktyce*, red. A. Niedźwiedź, I. Okręglička, Kraków 2021, s. 11–27.
- Dudek K.J., Sikora S., *Wytwarzanie dziedzictwa. Z Barbarą Kirschenblatt-Gimblett rozmawiają Karolina J. Dudek i Sławomir Sikora*, „Rocznik Muzealny” 57, 2016, s. 33–41.
- Giannachi G., *Documenting the participants' points of view: Re-thinking the epistemology of participation*, [w:] *Participatory Practices in Art and Cultural Heritage*, red. Ch. Rausch, R. Benschop, E. Sitzia, V. van Saaze, Cham 2022, s. 13–23.
- Hankus M., *Koronka. Tradycja — reaktywacja*, Kraków 2018.
- Klekot E., *Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*, „Kultura Współczesna” 1, 2014, s. 86–99.
- Korduba P., *Ludowość na sprzedaż: Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*, Warszawa 2013.
- Kowalska J.R., *Koronki inspirowane sztuką ludu Podhala. Krajowa Szkoła Koronkarska w Zakopanem i jej wpływ na modę w ciągu pierwszego półwiecza jej istnienia*, „Rozprawy Muzeum Narodowe w Krakowie. Seria Nowa” 2014, nr 7, s. 27–48.
- Krzyżanowska W., *80 lat Żeńskiej Szkoły Odzieżowej w Krakowie*, Kraków 1965.
- Molendowicz W., *Bobowa od A do Ż*, Bobowa 2009.
- Olga Szerauc. *Biogram*, Dom Spotkań z Historią. Relacje Biograficzne. Wspomnienia świadków historii XX wieku, <https://relacjebiograficzne.pl/demo/video/140-olga-szerauc>.
- Pohubok M., *Koronka klockowa — tradycyjne rękodzieło w Krakowie*, „Małopolska. Regiony—Regionalizm—Małe Ojczyzny” 19, 2017, s. 297–302.
- Olszewski A.K., *Dzieje sztuki polskiej 1890–1980 w zarysie*, Warszawa 1988.
- Słodkowski J., *I ty zostaniesz metachłopem — rozmowa o etnosnobbizmie z prof. Bursztą*, „Gazeta Wyborcza”, 22.02.2014, <https://wyborcza.pl/7,75248,15505779,i-ty-zostaniesz-metachlopem-rozmowa-o-etnosnobbizmie-z-prof.html>.

- Słownik terminologiczny sztuk pięknych*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Bielska-Łach, A. Mantuffel-Szarota, Warszawa 2016.
- Sznajder A., *Kobiece grupy rękodziela: rola i znaczenie dla hobbystów, profesjonalistów i badaczy. Refleksje z obserwacji uczestniczącej w grupie „Czar Nici”*, [w:] *Współczesna problematyka badań nad strojami ludowymi*, red. A.W. Brzezińska, Wrocław 2018.
- Tunbridge J.E., *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. A. Kamińska, red. R. Kusek, Kraków 2018.
- Vergo P., *The reticent object*, [w:] *The New Museology*, red. P. Vergo, London 1989, s. 41–74.
- Warsztaty Krakowskie 1913–1926*, red. M. Dziedzic, Kraków 2009.
- Wasiewicz J., *Pamięć — chłopi — bunt*, Warszawa 2021.
- Węgorzek J., *Koronczarka. Wspomnienie o Oldze Szerauc*, „Małopolska. Regiony–Regionalizmy–Małe Ojczyzny” 19, 2017, s. 245–247.

\* \* \*

Justyna Łukaszewska-Haberkowa — filolog klasyczny i historyk kultury. Naukowo od lat zajmuje się historią i kulturą jezuitów w Polsce oraz dziedzictwem kulturowym. Jest prezesem Stowarzyszenia Koronczarek Ziemi Krakowskiej i praktykującą koronczarką. Prowadzi stronę: [www.haberkula.pl](http://www.haberkula.pl).

Agata Dymała

ORCID: 0009-0006-7582-1542

Uniwersytet Wrocławski

## Monidło na tle przemian kultury ludowej\*

Abstrakt: Tematem artykułu są ręcznie retuszowane portrety fotograficzne zwane monidłami, które trwale wpisały się w ikonosferę polskiej prowincji. W tekście nakreślona została geneza zjawiska, wywodzona z ulegającej na przełomie XIX i XX wieku silnym przeobrażeniom kultury ludowej, spowodowanym uwłaszczeniem chłopów, industrializacją, migracją ludności wiejskiej do miast oraz możliwością awansu społecznego. Opisane zostały praktyki tworzenia i dystrybucji monideł oraz realia, w jakich te obrazy funkcjonowały. Fenomen monideł pokazuje, jak w PRL-u nierówności społeczne podtrzymywane były za pomocą sądu smaku, rozumianego za Pierreem Bourdieu jako narzędzie społecznej dystynkcji. W końcowej części podjęte zostały próby wskazania przyczyn, dla których temat monideł był długotrwale pomijany w dyskursie naukowym.

Słowa-klucze: kultura ludowa, fotografia chłopska, prowincjonalność, awans społeczny, dystynkcja, kicz, nostalgia

Obok wizerunków świętych i makatki z jeleniem monidła stały się jednym z najbardziej charakterystycznych wizualnych symboli polskiej prowincji. Można je dostrzec we wnętrzach wielu wiejskich domów uwiecznionych przez Zofię Rydet w słynnym cyklu *Zapis socjologiczny 1978–1990*<sup>1</sup>. Te frapujące portrety, tworzone w zakładach fotograficznych ze zdjęć przez retuszera upodabniane do obrazów malarskich, cieszyły się dużą popularnością od końca XIX wieku do lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Nie wszystkim się jednak podobały — w środowiskach inteligenckich, wśród warstw aspirujących do społecznego awansu, uchodziły za przejaw złego gustu, budząc niechęć do tego stopnia, że ich fenomen doczekał się

---

\* Artykuł rozwija niektóre wątki podjęte przeze mnie w tekście *Omamieni monidłem — rzecz o pożądanym niewierności obrazu*, który ukazał się w publikacji *Do rzeczy! Szkice Kulturoznawcze*, red. J. Małczyński, R. Tańczuk, Wrocław 2011, s. 9–18, a także z mojej pracy magisterskiej *Monidło — próba analizy zjawiska*, napisanej pod kierunkiem prof. Stefana Bednarka, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet Wrocławski 2013.

<sup>1</sup> Fotografie Z. Rydet, na których widać monidła, zobaczyć można na stronie <https://zofiarydet.com/zapis/pl/library?page=1&sets=3&search=monid%C5%82o> (dostęp: 22.10.2023).

pierwszych omówień dopiero u schyłku swego istnienia. W niniejszym artykule opowieść o monidłach daje asumpt do namysłu nad rzeczywistością kulturową, w której obrazy te funkcjonowały. Chciałabym pokazać monidła jako wytwór kultury ludowej, która uległa silnym przeobrażeniom w XIX i XX wieku, oraz na ich przykładzie prześledzić, w jaki sposób utrzymujące się w PRL-u podziały społeczne podtrzymywane były za pomocą sądu smaku<sup>2</sup>.

## Geneza monideł

Kto miał w domu monidła? Jak należałoby określić zróżnicowaną grupę ludzi, wśród których byli zarówno rolnicy, jak i robotnicy, rzemieślnicy, a nawet przedstawiciele tak zwanej nowej inteligencji, zasilający szeregi administracji państwowej PRL-u; mieszkańcy wsi, ale także małych i dużych miast? Problem z wyróżnieniem klas w powojennej Polsce znany jest nie od dziś; zajmowali się nim intensywnie polscy badacze zwłaszcza z kręgu etnologii i antropologii kulturowej, którzy w obliczu wydarzeń XX wieku, przekładających się na niespotykaną wcześniej mobilność społeczną, stanęli przed wyzwaniem zredefiniowania przedmiotu swoich badań<sup>3</sup>. W tekście *Zapomniana genealogia Polaków* Marta Duch-Dyngosz nakreśla ramy przemian historycznych, które umożliwiły ludziom z warstw niższych nagły awans społeczny:

II wojna światowa [...] niczym rewolucja wywróciła przedwojenny porządek społeczny do góry nogami. Dotychczasowa hierarchia przestała istnieć — trzy warstwy: drobnomieszczenie, burżuazja i ziemiaństwo zniknęły. Można sobie wyobrazić, jakie były tego konsekwencje — po raz pierwszy w przestrzeni społecznej zaistniała szansa, by zmieniła pozycję w hierarchii i polepszyć swój stan posiadania kosztem zdegradowanych grup<sup>4</sup>.

Użyty przeze mnie w tytule termin „kultura ludowa” może się wydawać anachroniczny. Czesław Robotycki podkreślał zasadność odniesień do ludowości w badaniach nad kulturą współczesną: „kategorie wypracowane dla opisu kultury ludowej pozwalają na antropologiczną interpretację zjawisk z zakresu kultury masowej i wskazują, że cechy myślenia ludowego to kulturowo ukształtowane

<sup>2</sup> Kategorii sądu smaku używam w znaczeniu, jakie nadał jej Pierre Bourdieu w książce *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005. Inspiracją do podjęcia wątku sposobu, w jaki różnica społeczna podtrzymywana była w realiach PRL-u za pomocą sądu smaku, stały się dla mnie publikacja Ewy Klekot: *Kłopoty ze sztuką ludową*, Gdańsk 2021, a także artykuły autorki: *Sąd smaku a współczesna sztuka religijna*, „Sacrum et Decorum” 2009, nr 2, s. 31–37 oraz *Święte obrazy, Licheń i sąd smaku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 117–119.

<sup>3</sup> Warto zapoznać się z dylematami dyskutowanymi podczas Etnograficznej Konferencji Metodologicznej w 1956 roku w Krakowie, dotyczącymi tego, czy badanie kultury robotniczej powinno znaleźć się w polu zainteresowań etnografii. Zob. K. Barańska, *Muzeum etnograficzne. Misje, struktury, strategie*, Kraków 2004, s. 59.

<sup>4</sup> M. Duch-Dyngosz, *Zapomniana genealogia Polaków*, „Znak” 684, 2012, s. 10.

struktury długiego trwania”<sup>5</sup>. Ludwik Stomma zaproponował określenie „kultura typu ludowego”<sup>6</sup>. Magda Szcześniak w książce *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*, wskazując na złożoność problemu stratyfikacji społeczeństwa w PRL-u, posługuje się z kolei terminem „klasy ludowe” w odniesieniu do osób wywodzących się z przedwojennej klasy chłopskiej i robotniczej<sup>7</sup>.

W przyjętej przeze mnie perspektywie monidło traktuje się jako przejaw kultury ludowej, co pozwala zobaczyć je na tle estetycznego *continuum*, którego początków należałoby szukać w XIX-wiecznej ikonografii ludowej. Joanna Bartuszek, w pracy poświęconej chłopskiej fotografii rodzinnej, wskazała na istotną dla naszych rozważań kwestię:

Zwyczaj utrwalania swojego wizerunku był charakterystyczny dla wyższych warstw społeczeństwa. Od setek lat trudnili się tym malarze. To dzieła ich rąk i warsztatów pozwalały zachować dla potomnych wizerunek twarzy przodka. W dawnej obyczajowości wiejskiej nie było potrzeby dokumentacji wizerunku własnego czy osób najbliższych. [...] Nieznane są chłopskie portrety malarskie<sup>8</sup>.

Obok przyczyn ekonomicznych, brak tradycji utrwalania własnego wizerunku wśród chłopów wynikał również z faktu, iż w kulturze ludowej wspólnotę wynoszono nad jednostkę, a tożsamość człowieka kształtowana była głównie przez przynależność do wiejskiej gromady. Pamięć o członkach rodziny opierała się przede wszystkim na przekazie ustnym. W społecznościach wiejskich silnie zakorzenił się natomiast zwyczaj wieszania w domach obrazów z wizerunkami świętych z uwagi na ochronę, jaką miały one zapewniać mieszkańcom, oraz na znak ich pobożności. Drzeworyty o tematyce religijnej kupowano najczęściej u wędrownych sprzedawców zwanych obraznikami lub ochweśnikami<sup>9</sup>, którzy posługiwali się między sobą niezrozumiałym żargonem (tak zwaną kminą ochweśnicką) i stosowali swego rodzaju „techniki sprzedaży” *avant la lettre*, oparte na sztuczkiach i manipulacji. Relacja Wojciecha Wyderskiego, jednego z ostatnich żyjących ochweśników, unaocznia ten proceder:

Klękałem. Jak ludzie się zgromadzili, otwierałem obraz i mówię: „Przynoszę ja państwu patrona dla błogosławieństwa. Patrzcie, jak Bóg otwiera ręce i przemawia — „Pójdźcie do mnie

<sup>5</sup> C. Robotycki, *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska” 29, 1985, z. 1, s. 116. Na temat problematyczności pojęcia „kultura ludowa” zob. także J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Sejny 2004, s. 17.

<sup>6</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 147.

<sup>7</sup> M. Szcześniak, *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*, Warszawa 2023, s. 7 n.

<sup>8</sup> J. Bartuszek, *Między reprezentacją a „martwym” papierem. Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*, Warszawa 2005, s. 26.

<sup>9</sup> Prawdopodobnym źródłosłowem nazwy „ochweśnik” jest staroruskie określenie „afest” (афест), będące przekształceniem formy „ofest”, oznaczającej „krzyż”; w Imperium Rosyjskim obrazników nazywano „ofieniami”. Zob. В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, wydanie elektroniczne, <https://slovardalja.net/> (dostęp: 8.03.2024).



wszyscy, którzy spragnieni, utrudzeni jesteście, a ja was ochłodzę”. Patrzę, a tu kobiety fartuchami lży ocierają i pytają, ile to kosztuje. Wtedy jeszcze ceny nie podawałem. [...] „Obraz ten w czasie burzy lub nieszczęścia owije się wokół gromnicy”. Wtedy wszyscy krzyczą: „Panie, mnie, panie, mnie!”. Jeden przez drugiego kupuje. Jeśli zdarzyło się, że kto nie miał tych trzydziestu pięciu, to sprzedawało się po trzydziści. I tak był na tym duży zysk<sup>10</sup>.



Ilustracja 1. Kwasoryt Kajetana Kielisińskiego (1808–1849) z XIX wieku, przedstawiający obraźnika

Źródło: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Obra%C5%BAnik#/media/Plik:K-W-Kielisinski-Wedronny-obraznik-kwasoryt.jpg>, domena publiczna (dostęp: 20.12.2023).

Początkowo ochweśnicy tanimi technikami tworzyli obrazy i sami je sprzedawali, jednak w późniejszym czasie nastąpił podział ról na twórców i marszandów, którzy rozszerzyli asortyment o dewocjonaalia i drobne przedmioty codziennego użytku<sup>11</sup>. W latach czterdziestych XIX wieku pojawiły się oleodruki wykonywane

<sup>10</sup> S. Kosieleński, *Skulscy ochweśnicy*, <http://www.skulsk.pl/ochwesnicy.html> (dostęp: 4.05.2020).

<sup>11</sup> Głównymi ośrodkami obraźnictwa były Skulsk i Ślesin w powiecie konińskim oraz wieś Boberek nieopodal Krakowa, skąd handlarze docierali na teren całej objętej zaborami Rzeczypospolitej. Na temat tego zjawiska zob. M. Poprzęcka, *Ojciec ochweśników*, „Ziemia” 3 (5), 1957, s. 12–13; J. Wasilewska, *Ochweśnik*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 108, 2017, s. 319–328 oraz M. Gębarowicz, *Iluminowane inkunabuły w lwowskiej filii Biblioteki AN USRR. Referat wygłoszo-*



za pomocą chromolitografii, naśladowujące obrazy malowane farbą olejną które, zdaniem Janusza Dunina, doskonale wpisywały się w typowe dla estetyki ludowej „zamiłowanie do żywych, połyskliwych kolorów”<sup>12</sup>. W tym też czasie eksperymenty Niépce’a i Daguerre’a zaowocowały wynalezieniem fotografii. Pierwotne techniki, takie jak dagerotypia, kalotypia czy ambrotypia, były czasochłonne i kosztowne, jednak w kolejnych dekadach XIX wieku opracowano rozwiązania, które obniżyły koszty produkcji i ułatwiły wykonywanie zdjęć, upowszechniając zarazem dostęp do fotografii. Działo się to w okresie wielkich przemian społecznych i kulturowych, wywołanych przez rewolucję przemysłową oraz reformy gospodarcze, które zostały wówczas przeprowadzone w wielu krajach Europy. Bartuszek wskazuje na proces uwłaszczenia chłopów w latach 1808–1872 jako źródło istotnych przeobrażeń tradycyjnej kultury ludowej w Polsce, związanych z „przenikani[em] na wieś nowinek technicznych i miejskich stylów życia”<sup>13</sup>. Początkowo ludność wiejska miała kontakt z fotografią głównie poprzez prasę oraz instytucje ogólnopaństwowe — na przykład wymóg posiadania dowodu tożsamości lub książeczek członkowskich wiązał się z koniecznością wykonania zdjęcia. Często była to jedyna fotografia, jaką człowiek posiadał w ciągu całego życia. Wędrowni fotografowie rzadko docierali na wieś i zrobienie zdjęcia wymagało wyprawy do miasta. Jeden z rozmówców badaczki wspomina: „kiedyś się nie fotografowało. Był jeden fotograf na Nowym Targu i się szło jako było trza”<sup>14</sup>.

Susan Sontag również dostrzegła tę korelację: „fotografia staje się rytuałem życia rodzinnego właśnie wówczas, gdy w uprzemysłowionych krajach Europy i Ameryki sama instytucja rodziny przechodzi radykalne przeobrażenia”<sup>15</sup>. Wynikająca z warunków ekonomicznych fala migracji do miast i za granicę przyczyniła się do zerwania z tradycyjnym modelem wielopokoleniowej, skupionej na jednym obszarze rodziny chłopskiej. Wynalazek fotografii umożliwił zatem rozproszonym po całym kraju i świecie krewnym podtrzymywanie więzi rodzinnych. Bartuszek przytacza wypowiedzi respondentów z wiejskich obszarów Podkarpacia: „często [...] na pytanie, »po co robiło się kiedyś zdjęcia?«, padała odpowiedź: »żeby wysłać do Ameryki«”<sup>16</sup>.

W miarę rozwoju technik fotograficznych zaczęto eksplorować możliwości techniczne i artystyczne nowego medium. Wyzwaniem stanowiła niemożność oddania kolorów na monochromatycznej odbitce. Dopiero w latach trzydziestych XX wieku, wraz z opatentowaniem klisz Kodachrome i Agfacolor Neu, fotogra-

ny w dniu 29 października 1940 r. we Lwowie na sesji naukowej poświęconej pięćsetnej rocznicy wynalezienia druku, „Czasopismo Zakładu im. Ossolińskich” 1994, nr 4, s. 87–88.

<sup>12</sup> J. Dunin, *Te dawne, błyszczące obrazki*, „Prace Kulturoznawcze” 8, 2005 (*Aksjosemiotyka karty pocztowej II*, red. P. Banaś), s. 118.

<sup>13</sup> J. Bartuszek, *Między reprezentacją...*, s. 25.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 114, pisownia oryginalna.

<sup>15</sup> S. Sontag, *O fotografii*, przeł. S. Magała, Kraków 2009, s. 10.

<sup>16</sup> J. Bartuszek, *Między reprezentacją...*, s. 25.

fia kolorowa stała się ogólnodostępna. Do tego momentu zakłady fotograficzne oferowały usługę ręcznego kolorowania zdjęć, co z jednej strony wydawało się lepiej oddawać rzeczywistość, z drugiej zaś upodabniało fotografie do portretów malarskich. Źródło schematów estetycznych, według których retuszerzy barwili zdjęcia, stanowiły popularne oleodruki. Szczególną popularność zyskały portrety nowożeńców, często jednak zaślubiny nie mogły zostać ujęte na zdjęciu. Zakłady fotograficzne wyszły naprzeciw potrzebie uwiecznienia tak doniosłego momentu w życiu rodziny, oferując nowy rodzaj usług: zdjęcie wykonane *post factum*. Retuszer powiększał podobizny małżonków, pochodzące nierzadko z dokumentów; za pomocą fotomontażu zestawiał je razem, a następnie kolorował. Niektórzy stosowali szablony głów w strojach weselnych, w których wystarczyło zamieścić wizerunki portretowanych. Istniał również drugi rodzaj monidła, który tworzone poprzez kopiowanie zdjęcia na papier metodą kratkowania, a następnie całość malowano. Obok portretów ślubnych powstawały obrazy upamiętniające chrzciny, pierwszą komunię, zamawiano także monidła indywidualne, kawalerskie i panieńskie czy przedstawiające starszych ludzi. Cechą charakterystyczną monideł, wyróżniającą je na tle zwykłej ręcznie kolorowanej fotografii, była obecność dorysowanych elementów, które nie widniały na oryginalnym zdjęciu: kwiatów, biżuterii, kosztowniejszych czy bardziej odświętnych ubrań, będących emblematami swoiście rozumianej elegancji. Zamawiający mogli wybrać rodzaj fryzury, stroju i dodatków, które miały znaleźć się na obrazie. Zebrane od klientów zdjęcia akwizytor opatrywał na odwrocie adnotacjami, jakie elementy należało dorysować (pisownia oryginalna):

„Ślubny z gierlandą. Panu załorzyć krawat. Foto na dejdzie”.

„Zamówienie nr 3683/L. Ciemny 30x40. Ślubny z długim biustem, oryginał. Pani welon dorobić i wiązanek kwiatów. Panu krawat dorobić i koszulę”.

„N oo3288/B. 30X40, kolor (tło zielone), garnitur wizytowy, dodać włosy na łysinie, uczesanie na bok”<sup>17</sup>.

Trafne wydaje się zatem stwierdzenie, że monidła to „sklecony świat tęsknot”<sup>18</sup>.

## Monidła w PRL-u

Po II wojnie światowej produkcja monideł stała się zajęciem bardzo intratnym, a przy tym odbywała się za cichym przyzwoleniem władz. Jak twierdzy Ryszard Łęski: „Producenci Monideł zarabiali na owe czasy całkiem sporo, ale nie stanowili zagrożenia dla systemu. Było ich stosunkowo niewiele, przeto mogli pracować spokojnie, nie narażając się na nagonkę, domiary czy inspekcje jak inni przedstawiciele

<sup>17</sup> R. Kłosiewicz, *Monidło w salonie*, „Fotografia” 1977, nr 1–12 (25–36), s. 20.

<sup>18</sup> G. Romanowski, *Magia monidła. Sklecony świat tęsknot*, „Kronika miasta Łodzi” 1–2 (57/58), 2012, s. 208.

prywatnej inicjatywy, choćby przykładowi »badylarze«<sup>19</sup>. Tak, jak w przypadku działalności handlujących świętymi obrazkami ochweśników, wraz ze wzrostem popytu na monidła i umasowaniem ich produkcji w branży monidlarskiej również nastąpił podział ról na rzemieślników i akwizytorów. Zadanie tych ostatnich, zwanych często agentami — a w Warszawie: deklarzami — stanowiło werbowanie klientów. Jednym z legendarnych deklarzy był Wujek Kwiatkowski, który według relacji jednego ze współtowarzyszy handel zaczynał zawsze przyśpiewką „PUK PUK, HOP HOP, BO TO IDZIE FAJNY CHŁOP. Sprzedawał wszystko, od igły do parowozu, a szczególnie monidło”<sup>20</sup>. Podobną charyzmą i siłą perswazji wykazywał się agent z opowiadania Jana Himilsbacha<sup>21</sup>, którego w wersji filmowej w reżyserii Antoniego Krauzego zagrał Tadeusz Kwinta<sup>22</sup>.



Ilustracja 2. Kadr z filmu *Monidło* w reżyserii Antoniego Krauzego (1969) — agent zachęcający do zamówienia portretu

Na koniec wizyty, po ustaleniu wszystkich szczegółów, agenci pobierali kaucję, resztę sumy uiszczano zaś przy odbiorze. Zdjęcia trafiały do zakładu fotograficznego i tu do akcji wkraczali retuszerzy lub tak zwani portreciści. Wśród nich prym wiodli przyuczeni do zawodu rzemieślnicy o większych lub mniejszych

<sup>19</sup> Zob. R. Łęski, *Saga polskich Greenów*, <http://www.ciasna.jasnet.pl/MONIDLA/INDEX.HTM> (dostęp: 20.03.2021).

<sup>20</sup> M. Miłosz, *Ćwiartka z rana, czyli o Wesołym Romku*, „Rzeczpospolita”, 4.12.2009, <https://www.rp.pl/kultura/art15268361-cwiartka-z-rana-czyli-ballada-o-wesolym-romku> (dostęp: 12.08.2022).

<sup>21</sup> J. Himilsbach, *Monidło*, [w:] J. Himilsbach, *Monidło. Przepychanka*, Warszawa 1980. Pisarz sam przez pewien czas zajmował się w Warszawie „deklem”, czyli domokrażnym handlem, w tym także sprzedając monideł, pod auspicjami samego Wujka Kwiatkowskiego oraz Zbigniewa Bartosiewicza, który do historii polskiego kina przeszedł jako Wesoły Romek z *Misia Barei*. Zob. M. Miłosz, *Ćwiartka z rana...*

<sup>22</sup> *Monidło* [film], reż. A. Krauze, Studio Filmowe „Tor”, Polska 1969.

zdolnościach, ale zdarzali się także profesjonalni fotografowie, studenci szkół plastycznych i akademii sztuk pięknych, a nawet znani malarze<sup>23</sup>. Większość z nich działała jednak anonimowo, gdyż w środowisku artystów tworzących sztukę wysoką, paranie się monidłami uchodziło za chałturnictwo. Niekiedy opracowaniem portretu zajmowało się więcej osób; na odwrócie niektórych monideł znajdziemy podpisy poszczególnych twórców — w tym przypadku rzemieślnicy ujawnili swoje personalia: „Zdjęcie i powiększenie wyk. Jan Kozioł. Modelował Józef Lalewski. Retuszowała Lodzia Środowa”<sup>24</sup>. Znalezione na blogu wpis przywołuje wspomiany z nostalgią świat, którego już nie ma:

Sam, jako mały chłopiec, znałem producenta monideł i chodziłem do jego pracowni patrzeć z fascynacją, jak ze zdjęć legitymacyjnych (zdobywanych przez domokrażców) i szablonu z garniturem i suknią ślubną wyczarowuje obrazy. Powiększenie, trzykrotne naświetlanie wybranych fragmentów dużego papieru, a potem już pastele, filcowy rysik, gąbka i... noga królicza (ooooch!) do cieniowania. Na koniec — lakier do włosów, jak werniks. [...] Fantastyczne!<sup>25</sup>

Średni czas oczekiwania na zamówienie wynosił od dwóch tygodni do miesiąca. Gotowe, oprawione w ozdobną ramę portrety agent dostarczał klientom osobiście lub przesyłał pocztą.

Nieprzypadkowy był sposób, w jaki otrzymane monidło inkorporowano w domową przestrzeń. Wielu badaczy wskazuje na analogię do praktyk stosowanych dawniej na wsiach wobec obrazów religijnych. Tradycyjna wiejska chata składała się najczęściej z dwóch izb — w czarnej, zwanej też dymną, toczyło się życie codzienne domowników, nierzadko w towarzystwie trzymanyh w tym pomieszczeniu zwierząt; biała lub paradna izba była miejscem odświętnym, gdzie przyjmowano gości w ramach ważnych rodzinnych wydarzeń takich jak chrzest, wesele czy czuwanie przy zmarłym. Najważniejsze miejsce w białej izbie stanowił tak zwany „święty kąt”, „rodzaj domowego ołtarzyka”<sup>26</sup>, gdzie pośród ozdób wisiały obrazy religijne. Gdy pojawiły się monidła, w wiejskich chatach umieszczano je w „świętym kącie” wśród oleodruków z postaciami biblijnymi. Wraz z migracją ludności do miast i zmianą warunków mieszkaniowych monidła zaczęto wieszać najczęściej w sypialni lub salonie, pośród dewocjonałów, w miejscu przypominającym „święty kąt” i jego późniejsze transfiguracje, gdzie nierzadko pojawiał się również telewizor<sup>27</sup>. Historyczka sztuki Kamila Leśniak zwróciła uwagę na

<sup>23</sup> Olga Drenda opisuje widziane na wystawie monidło, którego kunszt zdradza wielki talent autora; zob. O. Drenda, *Róże i szparagus*, Dwutygodnik.com, lipiec 2021, <http://dwutygodnik.com/artykul/9606-roze-i-szparagus/html> (dostęp: 12.10.2023).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Dixi, wpis „Monidło”, <http://niepoprawni.pl/blog/29/monidlo> (dostęp: 12.06.2021).

<sup>26</sup> D. Tylkowa, *Wyposażenie mieszkań*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, red. M. Biernacka *et al.*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976, s. 340–341.

<sup>27</sup> Zob. przykłady [https://www.zofiarydet.com/pl/photo?page=1&sets=2&photo=zr\\_I\\_01\\_0036](https://www.zofiarydet.com/pl/photo?page=1&sets=2&photo=zr_I_01_0036) (dostęp: 2.04.2022), Małgorzata Mikołajczyk, *Zofia Rydet. Zapis 1978–1990 — Muzeum Sztuki*

„swoisty mistycyzm, jaki towarzyszy przedstawieniom przeszłości w kulturze ludowej”<sup>28</sup>, dostrzegając w nim

[J]edną z najważniejszych cech monideł, świadomie upodabnianych do popularnych przedstawień sakralnych. W ten sposób prowincjonalne portrety stawały się wizytówką „porządnej”, usankcjonowanej sakramentem rodziny. Taki właśnie obraz, wiszący w centralnym miejscu domostwa — niczym fundament tożsamości — miał napominać domowników oraz wzbudzać szacunek gości, a także kultywować pamięć o tych, którzy odeszli<sup>29</sup>.

Inną cechą religijności ludowej jest przypisywanie obrazom funkcji magicznych. Agnieszka Pajączkowska wspomina: „[monidła] czasami wisały nad łóżkiem małżeńskim i słyszałam, że był to rodzaj talizmanu na udane pożycie, bo pozwalał przypomnieć sobie kogoś, w kim się niegdyś człowiek zakochał”<sup>30</sup>. Przejawem mentalności ludowej był wreszcie sam zwyczaj nabywania portretów. Zdaniem badaczki, „ważnym aspektem zamawiania monideł jest otrzymywane w pakiecie poczucie przynależności do wspólnoty sąsiadów, u których wiszą podobne wizerunki”<sup>31</sup>.

Jeżdżąc kilka lat temu po Polsce peryferyjnej z projektem Wędrowny Zakład Fotograficzny, Pajączkowska widywała stare monidła w domach w całym kraju; zauważyła przy tym, że jej rozmówcy znacznie częściej posługiwali się określeniem „portret”. Andrzej Różycki twierdził, że nazwy „monidło” używali pierwotnie tylko retuszerzy w swoim żargonie. To kolejne podobieństwo do procederu ochweśników, których niezrozumiały argot ułatwiał z pewnością prowadzenie interesów. Etymologia słowa „monidło” odsyła do czasownika „monić”, czyli macić, oszukiwać: monidło, ni to zdjęcie, ni to malowidło, jest zatem obrazem, który zwodzi, każąc wierzyć w coś, co jest nieprawdą. Dla rzemieślników i wędrownych handlarzy, wykonywany tanimi środkami portret udający dzieło sztuki był towarem, dzięki któremu łatwo można było się wzbogacić. Nazwę tę rozpowszechniło dopiero opowiadanie Himilsbacha z 1967 roku oraz film w reżyserii Antoniego Krauzego, nakręcony dwa lata później. Dla ludzi zamawiających te obrazy pozostały one jednak „portretami”, bo tak chcieli je widzieć.

## Recepcja monideł: dwa obiegi

Jak zauważył Gustaw Romanowski, „przy pomocy fotomontażu dało się wykonać prawie wszystko, choć nie zawsze pewnie efekt końcowy bywał zgodny

*Nowoczesnej w Warszawie, Pisanie o Fotografii. Subiektywne artykuły o fotografii*, 15.11.2015, <https://www.pisanieofotografii.pl/zofia-rydet-zapis/> (dostęp: 20.10.2023).

<sup>28</sup> K. Leśniak, *Monidło — rehabilitacja*, Dwutygodnik.com, marzec 2011, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/1971-monidlo-rehabilitacja.html> (dostęp: 2.04.2022).

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> A. Pajączkowska, *Nieprzezroczyście. Historie chłopskiej fotografii*, Wołowiec 2023, s. 223.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 228.

z wyobrażeniem zleceniodawcy liczącego na talent [...] artysty-rzemieślnika”<sup>32</sup>. W formę monidła wpisany był zawsze pewien fałsz: tanimi środkami miało imitować kojarzony z luksusem portret malarski, nabywany często jako materialny znak społecznego awansu; portretowanych ukazywano w strojach, których nie posiadali, z emblematami klasy wyższej, do której nie należeli.

Nasuwa się tu skojarzenie z rozpoznaniem Johna Bergera zawartym w tekście *Garnitur i fotografia*:

Klasy pracujące [...] przyjęły jako własne pewne standardy klasy, która nimi rządziła — między innymi standard elegancji i stroju. Jednocześnie samo zaakceptowanie tych standardów, przystosowanie się do norm, które nie miało nic wspólnego czy to z ich własnym dziedzictwem, czy z codziennym doświadczeniem, skazywało ich [...] na to, że zawsze byli postrzegani i rozpoznawani przez klasy wyższe jako gorsi, niezgrabni, niezręczni, jako ci, którzy stale przyjmują postawę obronną. To właśnie powoduje uległość wobec hegemonii kulturowej<sup>33</sup>.

Sztampowość i warsztatowa nieporadność, z jaką wykonywano monidła, potęgowały efekt groteski — dostrzegany przez inteligenta, dużo rzadziej zaś przez portretowanego chłoporobotnika. Można by więc zapytać, dlaczego, mimo często rażącego braku podobieństwa albo wręcz karykaturalnego ujęcia portretowanych, monidła tak chętnie nabywano. Bywało, że klienci zdawali sobie sprawę z mankamentów portretu, ale nie przywiązywali do nich wagi. Jak wspomina autorka jednego z blogów: „Dziadek nie lubił tego zdjęcia. »Niepodobni do siebie jesteście« — mawiał. Obraz ślubny od malarza odebrała żona [...]. Dziadek mówił, że gdyby on był wtedy w domu, to by takiej fuszerki nie wziął. Podobni, niepodobni, ale jak zapłacone, to wisiało”<sup>34</sup>. Czasem nie obyło się bez reklamacji (pisownia oryginalna):

DO SPÓŁDZIELNI PRACY FOTO „ZORZA”

Odsyłam zrobiony portret, gdyż żadnego podobieństwa mej twarzy nie ma. Twarz z jednej strony wygląda, jak u człowieka chorego na tak zwaną chorobę „świniek”. Zeza od urodzenia nie miałem. Moi koledzy, którzy mnie znają od dzieciństwa, nie mogli znaleźć najmniejszego podobieństwa mego. [...] Z brakorobami prowadzi się walkę i brakorobom położy się kres — skończyły się już czasy żerowania na klasie robotniczej. Dla człowieka pracy suma 260 zł to jest dość dużo, ażeby wyrzucać pieniądze jak w błoto. Proszę zrobić mi drugi portret lub zwrócić pieniądze. Inaczej sprawę skieruję tam, gdzie osiągnę jakiś rezultat. Czekam odpowiedzi. Augustów, 20. I 1954. Podpis nieczytelny<sup>35</sup>

Należy jednak podkreślić, że takie sytuacje zdarzały się rzadko. Zdaniem fotografa i reżysera Andrzeja Różyckiego, któremu zawdzięczamy zainicjowanie w Polsce działań na rzecz rehabilitacji tych portretów, „monidło [...] w założeniu

<sup>32</sup> G. Romanowski, *Magia monidła...*, s. 207.

<sup>33</sup> J. Berger, *O patrzeniu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999, s. 53.

<sup>34</sup> M. Klara, *Ślubnych zdjęć czar...*, Blog „Rodzina Klarów”, <http://klarowie.blox.pl/2012/04/Slubnych-zdjec-czar.html> (dostęp: 17.05.2020).

<sup>35</sup> Cyt. za: R. Kłosiewicz, *Monidło...*, s. 20.



twórców, jak i odbiorców [...] w okresie narodzin i rozkwitu tej techniki było traktowane jako dzieło sztuki”<sup>36</sup>.

W relacji z badań terenowych nad kiczem w sztuce sakralnej, Ewa Klekot pisze: „antropologia społeczna od dawna przekonuje, że z uniwersalnością piękna jest jeszcze gorzej niż z uniwersalnością praw człowieka”<sup>37</sup>. Badaczka dostarcza cennych rozpoznaw, umożliwiających zrozumienie mechanizmu bezkrytycznej percepcji monideł. Brak realizmu czy groteskowość nie stanowiły problemu, gdyż w kulturze ludowej, której ikonograficzny horyzont wyznaczały obrazy religijne, wizerunek był nie tyle wiernym odwzorowaniem, ile u o b e c n i e m portretowanego. Spojrzenie na czyjąś podobiznę miało tę osobę przywołać, zwrócić ku niej myśli<sup>38</sup>. Zgoła inaczej postrzegano monidła w środowiskach inteligenckich, gdzie zazwyczaj takich portretów nie zamawiano. W warstwach wyższych monidła uchodziły za synonim złego gustu i były przedmiotem żartów. Kłosiewicz krytykuje poczucie wyższości i pobłażliwość, z jaką publiczność oglądała monidła na wystawie zbiorów Grochowskiego w 1975 roku — pierwszej tego typu wystawie w Polsce — wytykając odbiorcom hipokryzję:

Chichoty, samozadowolenie. Manifestacja inności, a przede wszystkim wyższości nad postaciami z albumu. Wszystko to oczywiście na pokaz. [...] Drodzy przyjaciele! Serdecznie pragnę odebrać Wam dobry humor, w jaki Was wprawilo oglądanie „monideł”. Czyżbyście nie zauważyli, że oglądacie własne swoje zdjęcia, że w poleceniach dla portrecisty przegląda się własna Wasza psychika, kompleksy, marzenia o urodzie? Śmiejecie się z napisu: „panu dodać włosów na łysinie”. Czy i Ty się śmiejesz, któremu w środku upalnego lipca pot wypływa spod peruki?<sup>39</sup>

Co ciekawe, we wspomnieniach osób z kręgów inteligenckich, w których domach nie było monideł, ale znały je z wizyt u sąsiadów, powtarza się motyw fascynacji tymi obrazami, żywionej przez nieświadome jeszcze obowiązujących społecznych podziałów dziecko. Pisarka Małgorzata Karolina Piekarska wspomina:

W mojej rodzinie nikt nie miał Monidła [...]. Jako dziecko zresztą nie wiedziałam, co to Monidło. Dowiedziałam się dopiero, gdy poszłam w odwiedziny do koleżanki z podwórka, choć wtedy nie wiedziałam, że tak to się nazywa. Moja mama krzywo patrzyła na tę znajomość. Rodzina koleżanki nie cieszyła się dobrą sławą. [...] W jej domu fascynowały mnie dwie rzeczy: plastikowe serwetki udające koronki i wiszące na ścianie ślubne zdjęcie rodziców. Matka musiała być piękną, a ojciec przystojniakiem. Choć przyznaję, że gdy patrzyłam na leżące na trawniku jego pijane zwłoki, zachodziłam w głowę jak to możliwe, by to był ten facet ze zdjęcia<sup>40</sup>.

Andrzej Różycki, w rozmowie z retuszerem Leszkiem Piątkowskim ustalił, że w XX wieku mogło powstać około 5 milionów monideł<sup>41</sup>, co świadczy o skali tego

<sup>36</sup> Cyt. za: G. Romanowski, *Magia monidła...*, s. 207.

<sup>37</sup> E. Klekot, *Sąd smaku a współczesna sztuka religijna*, „Sacrum et Decorum” 2, 2009, s. 31.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>39</sup> R. Kłosiewicz, *Monidło...*, s. 18–19.

<sup>40</sup> M. K. Piekarska, *Monidło... W świecie absurdów*, <http://piekarska.blog.onet.pl/2009/09/06/monidlo/> (dostęp: 28.11.2011).

<sup>41</sup> Informacja własna.



zjawiska. Różne były losy tych portretów. Często po śmierci przedstawionych na nich osób rodzina pozbywała się tej staroświeckiej, niechcianej pamiątki, zaświadczonej o chłopskich korzeniach. Obrazy sprzedawane bywały na portalach ze starociami i bazarach, z których trafiały następnie na przykład do wnętrza kawiarni i restauracji utrzymanych w stylistyce retro. Albo w ręce coraz liczniejszych kolekcjonerów. Dające się zauważyć od ponad dekady rosnące zainteresowanie monidłami przynosi ciekawe próby ich współczesnych rekontekstualizacji w postaci artystycznych nawiązań, wystaw, artykułów w prasie i opracowań naukowych.

Wypada teraz zastanowić się, dlaczego tak powszechne zjawisko doczekało się zainteresowania badaczy dopiero niedawno. Monidłami nie zajmowali się badacze kultury krytycy sztuki ani etnografowie, nad czym ubolewał Andrzej Różycki, który był bodaj najbardziej zagorzałym piewą ich nieoczywistego piękna i tym donioślejsza jest jego rola w procesie przywracania pamięci o prowincjonalnych portretach. W książce *Kłopoty z kulturą ludową* Ewy Klekot znajdziemy tropy pozwalające zrozumieć możliwą przyczynę tego pominięcia. Praca badaczki skupia się wokół pojęcia sztuki ludowej, która pokazana jest jako konstrukt, swoisty fantazmat warstwy inteligenckiej: sztuką ludową „nie było [...] bynajmniej wszystko, co wytwarzano na wsi, lecz tylko to, co spośród wiejskich wytworów za sztukę ludową uznał inteligent”<sup>42</sup>. Ludowość przypisywał zaś inteligent jedynie tym wytworom, które wydały mu się autentyczne. Przeciwwstawiano jej folklor zwyrodniały pod wpływem miejskich wzorców, który budził pogardę, dającą się odczuć w słowach Tadeusza Seweryna z 1949 roku o „pół- i ćwierćinteligencji małomiasteczkowej, która pod względem kultury estetycznej reprezentuje pretensjonalne barbarzyństwo, tym niebezpieczniejsze, że stanowi ono najdostępniejszy dla ludu wzorzec do naśladownictwa [...]. Dzięki niej produkcja tej tandety [...] rozwija się u nas coraz bardziej mimo przeciwdziałania ze strony dobrego gustu inteligentniejszej części społeczeństwa”<sup>43</sup>. Za taki właśnie przejaw nieautentycznego folkloru uważano monidła. Przykłady inteligenckiej krytyki złego gustu na polu aranżacji wnętrza odnajdziemy w książce Agaty Szydłowskiej *Futerał. O urządzaniu mieszkań w PRL-u*. Autorka przytacza artykuły prasowe związane z Ładem projektanta Olgierda Szlekysa, który „nakazywał unikać »ozdóbkarstwa« i pretensjonalnych mebli [...]. Zalecał meble matowe zamiast tych na wysoki połysk. Stanowczo odradzał plusze [...]. Zwracał uwagę, że lepsza dobra reprodukcja niż kiczowaty oryginał: »zachód słońca« z bazaru lub kolorowy »portret według fotografii«, czyli monidło”<sup>44</sup>.

Przejawem ożywionego w ostatnich latach zainteresowania zjawiskiem monidła jest również fakt, iż został im poświęcony osobny rozdział w pracy zbiorowej *Kultura wizualna w Polsce*. Jego autorka, Paulina Kwiatkowska, zauważa, że „redukcja do kiczu utrudnia [...] uchwycenie swoistości ważnej części polskiej kultury

<sup>42</sup> E. Klekot, *Kłopoty...*, s. 13.

<sup>43</sup> T. Seweryn, *Rozdroża sztuki ludowej*, Warszawa 1948, s. 22, cyt. za: E. Klekot, *Kłopoty...*, s. 15.

<sup>44</sup> A. Szydłowska, *Futerał. O urządzaniu mieszkań w PRL-u*, Wołowiec 2023, s. 230.

wizualnej<sup>45</sup>. [...] Być może kategoria gustu nie ma w tym przypadku charakteru funkcjonalnego, a monidło — rozpatrywane w kontekście pierwotnych dlań sposobów eksponowania i interpretowania — nie daje się zamknąć wyłącznie w obrębie sporów estetycznych<sup>46</sup>. Propozycja, by patrząc na monidła, zawiesić sąd smaku, odpowiada przywołanym wcześniej przeze mnie spostrzeżeniom Ewy Klekot na temat percepcji sztuki religijnej. Monidła, które w oczach ich nabywców w dużej mierze funkcjonowały jak wieszane tuż obok na ścianie obrazy świętych, miały przede wszystkim uobecniać i uwieczniać domowników. W tekście o kiczu w Licheniu badaczka przytacza wnioski, do których jej zespół badawczy doprowadziły rozmowy z odbiorcami tamtejszej sztuki sakralnej:

Przyjmując perspektywę naszych rozmówców, przestaliśmy badać sztukę religijną, a zaczęliśmy analizować materialne przedmioty, w większości wizerunki, które mają wskazywać na to, co nieobecne, transcendentne czy oddalone, czy wręcz to nieobecne zastępować [...]. [P]iękno okazywało się kategorią funkcjonalną, pochodną wartości przypisywanej przedstawionej osobie<sup>47</sup>. [...] Odmierna struktura doświadczenia sztuki oraz inny system wartości wskazują, że nie powinno się oceniać Lichenia estetycznie<sup>48</sup>.

Zdaniem Klekot, w naszej tradycji kulturowej zakorzeniony jest nawyk postrzegania wszelkich materialnych wytworów plastycznych przez pryzmat sądu smaku, który opiera się na ocenie estetycznej. W sferę sztuki zawłaszczane bywają więc przedmioty, które, mimo posiadania warstwy plastycznej, pełnią inne niż artystyczna funkcje — antropolożka wymienia tu obrazy religijne i inne dewocjonalia, a także wytwory twórczości ludowej. Z pewnością dotyczy to również monideł. Wyjęcie tak zawłaszczonych przedmiotów ze sfery sztuki może przynieść szerszą optykę i nowe odczytania zjawisk, które były wcześniej marginalizowane jako kiczowate, a przez to gorsze. Niewykluczone, że obecny we współczesnej humanistyce tak zwany zwrot ludowy, który dostarcza bardzo pogłębionej wiedzy o życiu i kulturze zniewolonych przez stulecia jarzmem pańszczyzny warstw niższych, stanie się źródłem jeszcze innych, cennych dla refleksji nad monidłami, perspektyw badawczych.

## Zakończenie

Celem niniejszego tekstu było wykazanie ludowego rodowodu monideł: ich estetyka, metody wytwarzania i dystrybucji, sposób włączania w domową przestrzeń oraz rola — zgoła inna niż w przypadku zwykłej fotografii — nawiązywały, jak

<sup>45</sup> P. Kwiatkowska, *Monidło*, [w:] *Kultura wizualna w Polsce. Spojrzenia*, red. I. Kurz, P. Kwiatkowska, M. Szcześniak, Ł. Zaremba, Warszawa 2017, s. 71.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>47</sup> E. Klekot, *Święte obrazki, Lichen i sąd smaku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 118.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 119.

staralam się pokazać, do wywodzących się z tradycyjnej kultury ludowej praktyk wokół obrazów religijnych. *Monidło* może być postrzegane jako wizualny symbol przemian tej kultury, które zaszły w wyniku przeobrażeń społecznych w XIX i XX wieku. W chęci nabywania *monideł* — naśladowanych obrazy malarskie, których posiadanie było wcześniej prerogatywą klas dominujących — wyrażała się aspiracja do awansu społecznego. Negatywne reakcje przedstawicieli inteligencji na *monidła*, postrzegane jako przejaw złego gustu, niegodny miana prawdziwej sztuki ludowej, świadczy o podziałach utrzymujących w na pozór równym i bezklasowym społeczeństwie PRL-u. Jak pokazuje fenomen *monideł*, sąd smaku był ważnym orężem w walce o społeczną dystynkcję. Ofensywa nie przebiegała jednak tylko jednostronnie — klasy niższe również poddawały ocenie gust inteligencji. Pamiętam zasłyszana w dzieciństwie anegdotę: na początku lat osiemdziesiątych inteligent z dużego miasta, jadąc przez wieś we wschodniej Polsce, dostrzegł brnącego w roztopach mężczyznę i zaproponował, że go podwiezie. Po chwili wspólnej jazdy przy dźwiękach awangardowej i mało melodyjnej muzyki z kasy, niewdzięczny pasażer wykrzyknął: „panie, wyłącz pan ten poród jeża!”

## *Monidło* in the context of changes in folk culture

### Abstract

The article analyses hand-retouched photographs called *monidło* which have become emblematic of the Polish rural and small-town iconosphere. In the text the phenomenon's origins are outlined, derived from traditional folk culture in the wake of great social and economic changes of the late 19th and early 20th centuries, caused by the enfranchisement of peasants, industrialization, migration of the rural population to cities and the possibility of social advancement. Practices of creating and distributing *monidło* and the social reality in which those paintings existed are described. The case of *monidło* is meant to prove how in communist Poland the judgement of taste conceived after Pierre Bourdieu was used as a tool of social distinction. The final section attempts to identify the reasons why the subject of *monidło* has been long overlooked in scholarly discourse.

Keywords: *monidło* (hand-painted photograph), traditional popular culture/folk culture, provinciality, social advancement, judgement of taste, the kitsch, nostalgia, distinction

## Bibliografia

- Barańska K., *Muzeum etnograficzne. Misje, struktury, strategie*, Kraków 2004.  
 Bartuszek J., *Między reprezentacją a „martwym” papierem. Znaczenie chłopskiej fotografii rodzinnej*, Warszawa 2005.  
 Berger J., *O patrzeńcu*, przeł. S. Sikora, Warszawa 1999.  
 Bourdieu P., *Dystynkcja. Krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005.

- Duch-Dyngosz M., *Zapomniana genealogia Polaków*, „Znak” 684, 2012, s. 8–13.
- Dunin J., *Te dawne, błyszczące obrazki*, „Prace Kulturoznawcze” 8, 2005 (*Aksjosemiotyka karty pocztowej II*, red. P. Banaś), s. 117–126.
- Dymała A., *Monidło — próba analizy zjawiska*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. Stefana Bednarka, Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet Wrocławski 2013.
- Dymała A., *Omamieni monidłem — rzecz o pożądanej niewierności obrazu*, [w:] *Do rzeczy! Szkice Kulturoznawcze*, red. J. Małczyński, R. Tańczuk, Wrocław 2011, s. 9–18.
- Gębarowicz M., *Iluminowane inkunabuły w lwowskiej filii Biblioteki AN USRR. Referat wygłoszony w dniu 29 października 1940 r. we Lwowie na sesji naukowej poświęconej pięćsetnej rocznicy wynalezienia druku*, „Czasopismo Zakładu im. Ossolińskich” 1994, nr 4, s. 85–93.
- Himilbsbach J., *Monidło*, [w:] J. Himilbsbach, *Monidło. Przepychanka*, Warszawa 1980.
- Klekot E., *Kłopoty ze sztuką ludową*, Gdańsk 2021.
- Klekot E., *Sąd smaku a współczesna sztuka religijna*, „Sacrum et Decorum” 2009, nr 2, s. 31–37.
- Klekot E., *Święte obrazki, Licheń i sąd smaku*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2002, nr 1–2, s. 117–119.
- Kłosiewicz R., *Monidło w salonie*, „Fotografia” 1977, nr 1–12 (25–36), s. 19–26.
- Kwiatkowska P., *Monidło*, [w:] *Kultura wizualna w Polsce. Spojrzenia*, red. I. Kurz, P. Kwiatkowska, M. Szcześniak, Ł. Zaremba, Warszawa 2017, s. 68–77.
- Moles A., *Kicz, czyli sztuka szczęścia: studium o psychologii kiczu*, przeł. A. Szczepańska, E. Wende, Warszawa 1978.
- Pajęczkowska A., *Wędrowny zakład fotograficzny*, Wołowiec 2019.
- Pajęczkowska A., *Nieprzezroczyście. Historie chłopskiej fotografii*, Wołowiec 2023.
- Poprzęcka M., *Ojciec ochweśników*, „Ziemia” 1957, nr 3 (5), s. 12–13.
- Robotycki Cz., *Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska” 29, 1985, z. 1, s. 111–117.
- Romanowski G., *Magia monidła. Sklecony świat tęsknot*, „Kronika Miasta Łodzi” 2012, nr 1–2 (57/58), s. 205–212.
- Seweryn T., *Rozdroża sztuki ludowej*, Warszawa 1948.
- Sontag S., *O fotografii*, przeł. S. Magala, Kraków 2009.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Szcześniak M., *Poruszeni. Awans i emocje w socjalistycznej Polsce*, Warszawa 2023.
- Szydłowska A., *Futerał. O urządzeniu mieszkań w PRL-u*, Wołowiec 2023.
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Sejny 2004.
- Tylkowa D., *Wyposażenie mieszkań*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, red. M. Biernacka, A. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976, s. 329–352.
- Wasilewska J., *Ochweśnik*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 108, 2017, s. 319–328.

## Filmografia

Krauze A., *Monidło* [film], Studio Filmowe „Tor”, Polska 1969.

## Źródła internetowe

Dixi, *Monidło*, <http://niepoprawni.pl/blog/29/monidlo>.

Drenda O., *Róże i szparagus*, Dwutygodnik.com, lipiec 2021, <http://dwutygodnik.com/artykul/9606-roze-i-szparagus/html>.

- Kielisiński K., kwasoryt *Wędrowny obraznik*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Obra%C5%BAnik#/media/Plik:K-W-Kielisinski-Wedrowny-obraznik-kwasoryt.jpg>.
- Klara M., *Ślubnych zdjęć czar...*, Blog „Rodzina Klarów”, <http://klarowie.blox.pl/2012/04/Slubnych-zdjec-czar.html>.
- Kosieliński S., *Skulscy ochweśnicy*, <http://www.skulsk.pl/ochwesnicy.html>.
- Leśniak K., *Monidło — rehabilitacja*, Dwutygodnik.com, marzec 2011, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/1971-monidlo-rehabilitacja.html>.
- Łęski R., *Saga polskich Greenów*, cyt. za: *Monidła. Wystawa z własnych zbiorów galerii Ciasna*, <http://www.ciasna.jasnet.pl/MONIDLA/INDEX.HTM>.
- Mikołajczyk M., *Zofia Rydet. Zapis 1978–1990 — Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie*, Pisanie o Fotografii. Subiektywne artykuły o fotografii, 15.11.2015, <https://www.pisanieofotografii.pl/zofia-rydet/>.
- Miłosz M., *Ćwiartka z rana, czyli o Wesołym Romku*, „Rzeczpospolita”, 4.12.2009, <https://www.rp.pl/kultura/art15268361-cwiartka-z-rana-czyli-ballada-o-wesołym-romku>.
- Piekarska M.K., *Monidło... W świecie absurdów*, <http://piekarska.blog.onet.pl/2009/09/06/monidlo/>.
- Rydet Z., *Cykle fotograficzne*, <https://zofiarydet.com/zapis/pl/library?page=1&sets=3&search=monid%C5%82o>.
- Даль В., *Толковый словарь живаго великорускаго языка*, wydanie elektroniczne, <https://slovar-dalja.net/>.

\* \* \*

Agata Dymała — kulturoznawczyni i iberystka, doktorantka w Kolegium Nauk o Kulturze i Religii Uniwersytetu Wrocławskiego, gdzie przygotowuje projekt kulturowej historii zwierząt we Wrocławiu. Interesuje się zagadnieniami z obszaru kultury wizualnej, *animal studies*, historii środowiskowej, studiów miejskich oraz badaniami audiosfery.

# Przekłady





Erica Lehrer

# Materialny krewny: wspólnoty uwikłania w postkolonialnych, postholokaustowych polskich zbiorach etnograficznych<sup>\*</sup>

„Przedmioty, zatem, tworzą podmioty; podmioty tworzą przedmioty”.

Paul Basu, *The Inbetweenness of Things*<sup>1</sup>

„Tragedia i poniewierka rzeczy dorównywała tragedii i poniewierce ludzi”.

Rachela Auerbach, *Lament Rzeczy Martwych*<sup>2</sup>

## Wstęp

Współczesne muzea kultury narodowej — w szerokim rozumieniu obejmującym muzea etnograficzne, muzea ludowe, skanseny (muzea na wolnym powietrzu) i tym podobne placówki — są spadkobiercami rozmaitych zjawisk: kolonialnego

<sup>\*</sup> Przekład na podstawie: E. Lehrer, *Material kin: “Communities of implication” in postcolonial, post-holocaust Polish ethnographic collections*, [w:] *Across Anthropology: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*, red. M. von Oswald, J. Tinius, Leuven 2020, s. 289–322. W znacznie krótszej formie omówienie głównej idei tego tekstu zostało opublikowane w następujących tekstach: E. Lehrer, *From „Heritage Communities” to „Communities of Implication”*, „Traces” lipiec 2018, <http://www.traces.polimi.it/2018/07/26/from-heritage-communities-to-communities-of-implication/> (dostęp: 15.05.2019); E. Lehrer, R. Sendyka, *Zróżnicowanie narodowego „my”*. *Kuratorskie marzenia*, Kraków 2019. Dziękuję Aaronowi Glassowi, Shelley Ruth Butler, Carze Krmptoch, Norze Landkammer, Wayne’owi Modestowi, Monice Patterson, Romie Sendyce, Jennifer Shannon, Jonasowi Tiniusowi, Margarecie von Oswald, Magdalenie Waligórskiej i Joannie Wawrzyniak — a także uczestnikom Museums and Public History Research Group na Uniwersytecie w Toronto — za ich komentarze do wcześniejszych szkiców.

<sup>1</sup> P. Basu, *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement Between Worlds*, London 2017, s. 4.

<sup>2</sup> R. Auerbach, *Lament Rzeczy Martwych*, „Przełom” 2, 1946, s. 6–8.

panowania i wyzysku, ruchów mocarstwo- i narodotwórczych, nowoczesności i industrializacji. Noszą znamię europejskich epistemologii opracowanych w celu zarządzania niepokojami (oraz ich usensownienia) związanymi z tożsamością i różnicą, zmianami społecznymi i kulturowymi oraz potrzebami polityki etniczno-narodowej. Dziedzictwo tych muzeów pod postacią kolekcji, kategoryzacji, ekspozycji i kierowania spojrzeniem widza nie tylko odzwierciedla, ale też nadal wpływa na relacje między grupami, pośrednicząc w odczuwaniu przez różne sytuowanych zwiedzających poczucia łączności lub dystansu wobec siebie tu i teraz.

Tego typu skoncentrowane na kulturze muzea proponują zwykle — często wyrażone w języku „dziedzictwa” — relacje między ludźmi a rzeczami mieszczące się na dwóch biegunach: relacji uniwersalistycznych/wolnego wyboru (gdzie każdy może uznać za swoje dziedzictwo przedmioty, z którymi czuje istotny związek) oraz relacji typu „descent-essentialist” („esencjalizującej pochodzenie”: przedmioty są tu rozumiane jako fizyczne manifestacje światopoglądu grup, które je stworzyły — tak zwana „kultura materialna”). Ten ostatni pogląd, oparty na pochodzeniu rzeczy i wyrażający się w przekonaniu, że przedmioty są w wyjątkowy sposób powiązane z ich „społecznościami źródłowymi”, może być politycznie postępowy dla grup próbujących odzyskać przedmioty usunięte z ich społeczności w okolicznościach kolonialnych. Jednak ramy te mogą również na nowo utrwaląć błędne kolonialne kategoryzacje ludzkich zbiorowości wraz z zakorzenionymi stereotypami na ich temat. Z kolei wcześniejsza, oparta na identyfikacji, perspektywa, jest ryzykowna, ponieważ ignoruje fakt, że ludzie zostali nierówno wpisani w bardziej lub mniej wybrane kulturowe, historyczne, polityczne i afektywne związki z przedmiotami.

Niedoskonałość tych muzealnych ram ujawnia coś, co nazwę „niezręcznymi przedmiotami”<sup>3</sup> — noszą one ślady zapomnianych lub stłumionych historii społecznych, które zarówno naznaczają, jak i łączą wspólnoty w sposób rodzący pytania zarówno o „źródło”, jak i „dziedzictwo”. Nie są to niewinne kategorie. Przedmioty te odnoszą się do trwałych śladów przemocy międzygrupowej, niektóre zaś spośród nich utrzymują obecne epistemologie muzealne i strategie kuratorskie. W przemyśleniu tych kwestii pomagają nam w szczególności trzy rodzaje obiektów niezręcznie związanych z żydowskością w polskich kolekcjach etnograficznych. Chodzi o hybrydę, karykaturę i upamiętnienie. Rzeczy te wskazują na alternatywną

<sup>3</sup> Zapożyczam i wykorzystuję termin „niezręczne przedmioty”, który powstał w ramach projektu badawczego *Awkward Objects of Genocide: The Holocaust and Vernacular Arts in and beyond Polish Ethnographic Museums* prowadzonego przez Romę Sendykę w ramach grantu Komisji Europejskiej Horizon 2020 TRACES: Transmitting Contentious Cultural Heritages with the Arts (umowa grantowa nr 693857), 2016–2019. Zob. również J. Tinius, *Awkward art and difficult heritage: Nazi collectors and postcolonial archives*, [w:] *An Anthropology of Contemporary Art: Practices, Markets and Collectors*, red. Th. Fillitz, P. van der Grijp, London 2018, s. 130–145, a w szczególności jego koncepcję traktowania dzieł sztuki jako „pryzmatów relacyjnych”, która w ciekawy sposób wzmacnia jeszcze pojęcie niezręczności.

konceptualizację — „wspólnoty uwikłania” — mogącą okazać się przydatną do sytuowania i interpretowania szeregu obiektów w rozmaitych muzealnych kontekstach. Proponuję dodanie tego terminu do rosnącego słownika koniecznego, by mówić o niezbędnej dekolonizacyjnej pracy społecznej i kulturalnej w zakresie zadośćuczynienia, naprawy, odzyskiwania i wyobrażania na nowo, wykraczającej poza kwestię zwrotu własności (choć jej nie zastępując) dominującą obecnie w światowym dyskursie<sup>4</sup>. Nowy język potrzebny jest zarówno do uchwycenia pełnego spektrum relacji i krzywd, do jakich obiekty muzealne nas odsyłają, jak też do opracowania zarówno politycznych, jak i kuratorskich strategii, które uczyniłyby te uwikłania widocznymi w przestrzeni muzeów.

## Kolonialne rozmowy

Niedawne debaty na temat statusu pamiątek epoki kolonialnej w europejskich muzeach narodowych<sup>5</sup> — choćby brązów z Beninu czy partenońskich marmurów lorda Elgina — wyrosły na gruncie powojennych przeobrażeń wrażliwości moralnej i związanego z nimi dyskursu praw człowieka. Owe wrażliwość i dyskurs ukierunkowane są jednak wciąż na tożsamości osadzone w ramach narodowych. To one sprawiają, że roszczenia grupy do posiadania odrębnej tożsamości kulturowej (a więc potencjalnie narodowej) zostają wzmocnione przez możliwość wskazania na zbiór „naszych rzeczy” lub „kultury materialnej”. Narodowe muzea kultury za pewnik przyjęły koncepcje relacji człowiek–człowiek i człowiek–przedmiot uprzywilejowujące „ograniczonosc”, „jednorodność” i „kompletność” grup będących „właścicielami” swoich obiektów kulturowych. Wszystkie te pojęcia pomagają z kolei zdefiniować roszczenia dotyczące restytucji lub zachowania tego, co zaczęto nazywać „własnością kulturalną”<sup>6</sup>. Przekładają się też na kuratorską praktykę: osoby określane poprzez kulturę i posiadające przedmioty będące jej wyrazem, są prezentowane wspólnie z nimi jako logiczny i całkiem oczywisty zbiór.

Od kiedy zwrócono uwagę na krętość dróg, jakie przebyły obiekty, by trafić w końcu do kolekcji, „uniwersalistyczne” muzea zachodnioeuropejskie są coraz częściej przymuszane do publicznego uznania istnienia złożonych i różnorodnych

<sup>4</sup> Gromadzenie praktyk i strategii jako odrębny proces (oddzielony od interpretacji lub kuratorskiej opieki nad tym, co już zostało zebrane) ma również konsekwencje dla pojęcia „wspólnoty uwikłania”, ponieważ sam akt zbierania materiałów może uwidocznić wcześniej niewidoczne wzajemne powiązania kulturowe i wzbudzać nowe pytania.

<sup>5</sup> T. Hunt, H. Dorgerloh, N. Thomas, *Restitution report: Museum directors respond*, „The Art Newspaper”, 27.11.2018, <https://www.theartnewspaper.com/comment/restitution-report-museum-directors-respond> (dostęp: 15.05.2019).

<sup>6</sup> E. Barkan, *Amending historical injustices: The restitution of cultural property — an overview*, [w:] *Claiming the Stones/Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*, red. E. Barkan, R. Bush, Los Angeles 2002, s. 16–46.

sensów oraz związanych z nimi relacji społecznych. Zgodnie z tym, czego można się było spodziewać, administracja i patroni hegemonicznych muzeów skłaniają się ku koncepcjom podtrzymującym *status quo*, czyli przechowywaniu i zarządzaniu kolekcjami w ich aktualnych siedzibach — niechętnie zaś przyjmują alternatywne pojęcia „pokrewieństwa” mogące podważyć relacje władzy. Muzealne elity skupiają się na tym, w jaki sposób obiekty pochodzące z zamorskich kolonii stały się własnością kulturalną, lub dziedzictwem, społeczności kolekcjonerów oraz muzeów i jak zostały w ten sposób włączone do — powiedzmy — brytyjskiego, francuskiego lub niemieckiego patrymonium na mocy dekad, a niekiedy całych wieków, kiedy to przedmioty te znajdowały się pod ich opieką (ICOM 2004). Choć taka „retencyjna” koncepcja nie jest pozbawiona wartości intelektualnej, to jednak opiera się na konserwatywnych argumentach przesłaniających nieetyczne często fakty związane z historią proveniencji muzealnych zbiorów. W gruncie rzeczy państwa europejskie podpisują się pod prawnymi zasadami własności — na przykład francuską zasadą „niezbywalności” — pozornie wykorzystywanymi obecnie w celu ochrony głównych ofiar postkolonialnego przemytu dóbr kultury, takich jak wiele krajów w Afryce<sup>7</sup>. Niemniej, rządy krajowe odmawiają stosowania tych zasad z mocą wsteczną, gwarantując sobie w ten sposób, że ich własne kolekcje, nawet te oparte częściowo na kolonialnej grabieży, pozostaną prawną własnością nowych (aktualnych) właścicieli<sup>8</sup>. Aby wyeliminować tę niesprawiedliwość, potrzebna jest prawna innowacja.

Idea „społeczności źródłowych” lub „ludzi, od których pochodzą kolekcje”<sup>9</sup> stanowiła duży krok w postępach nad debatą o dobrach kultury i dała mocne podstawy roszczeniom o powrót obiektów z muzeów w ich pierwotny kulturalny (i zazwyczaj geograficzny) kontekst. Termin ten odnosi się do niepodważalnego założenia, że przedmioty i kolekcje muzealne mogą stanowić zupełnie podstawowe rusztowanie pomagające utrzymać tożsamość i wspierające przetrwanie społeczności, które historycznie były marginalizowane, osaczane czy uciskane i którym skradziono znaczące obiekty. Jednak określenie „źródło” faworyzuje rozumienie tożsamości zorientowane na pochodzenie i grozi powielaniem historycznych klasyfikacji

<sup>7</sup> Francuski kodeks dziedzictwa kulturowego i ogólny kodeks własności pracowników publicznych (CG3P) podtrzymuje „ogólną zasadę niezbywalności dóbr kultury będących własnością publiczną — podstawową zasadę prawodawstwa francuskich muzeów” — F. Sarr, B. Savoy, *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*, przeł. D.S. Burk, Paris 2018, s. 77. „Zasada niezbywalności” została pierwotnie sformułowana w celu ochrony mienia korony francuskiej, ale do dziś uniemożliwia osobom fizycznym i innym krajom wejście w posiadanie francuskich „dóbr publicznych” i zabytków.

<sup>8</sup> „Francja ratyfikowała w 1997 r. konwencję UNESCO z 1970 r. dotyczącą nielegalnego wywozu dóbr kultury; ale ta nie obowiązuje wstecz” — *ibidem*, s. 21.

<sup>9</sup> L. Peers, A.K. Brown, *Museums and Communities: A Routledge Reader*, London-New York 2003.

grup społecznych narzuconych przez instytucje kolonialne<sup>10</sup>. Naturalizuje również „uniwersalne” muzeum i jego reżim konserwatorski jako dany punkt końcowy dla obiektów niebędących już w codziennym użytku (w przeciwieństwie na przykład do naturalnego rozkładu, pochówku czy zniszczenia). Ponadto, choć posiada istotny potencjał dekolonizacyjny, pojęcie „społeczności źródłowych” znów wpisuje się w dominującą (i społecznie wykluczającą) zachodnią ideę „jednego przedmiotu, jednej kultury, jednego protoplasty”<sup>11</sup>. Chociaż raport Sarr-Savoy *The Restitution of African Cultural Heritage* z 2018 roku, zamówiony przez francuskiego prezydenta Emmanuela Macrona, zwiastowany był jako przełomowy, restytucja jest wąskim rozwiązaniem przeoczącym mnóstwo dotkliwie kłopotliwych historycznych i współczesnych nieprawidłowości. Wedle części krytyków raportu restytucja niesie ryzyko takiej sytuacji, gdy wszystko rozplynie się w samozadowoleniu i przydaniu dodatkowego prestiżu tym samym muzeom, które niegdyś budowały go na krzywdzie, zabraknie natomiast pełnego moralnego rozliczenia, fundamentalne kolonialne struktury pozostaną zaś nienaruszone<sup>12</sup>.

## Dekolonizacja (postholokaustowej) Europy Wschodniej?

Stawianie restytucji w roli ostatecznej „dekolonizacyjnej” odpowiedzi na kolonialną praktykę muzealną wysuwa na pierwszy plan problemy związane z Europą Zachodnią, a konkretnie z tymi współczesnymi państwami narodowymi, które posiadały terytoria w „Nowym Świecie”, a więc płańdrowane przez nie zamorskie kolonie. Łupy przypadały tu jednej — europejskiej — stronie. Polska stanowi tu pouczający kontrprzykład. Kraj ten opisywany bywa jako „wewnętrzny” europejski kolonizator, władający we wczesnej epoce nowożytnej wielkimi obszarami dzisiejszych krajów bałtyckich, Białorusi i Ukrainy. Jednak Polska sama była na-

<sup>10</sup> N. Landkammer, *Visitors or community? Collaborative museology and the role of education and outreach in ethnographic museums*, [w:] *Contemporary Curating and Museum Education*, red. C. Morsch, A. Sachs, T. Sieber, New York 2017, s. 278; W. Modest, H. Mears, *Museums, African Collections and Social Justice*, London-New York 2012.

<sup>11</sup> Handler nazywa tę sytuację „fair play”: rdzenne grupy nie mają innego wyboru, jak tylko wykorzystać przestarzałe zachodnie pojęcia tożsamości kulturowej — ponieważ są to dominujące i politycznie przekonujące kategorie — aby przedstawić swoje argumenty wymierzone w zachodnie muzea, które zachowałyby przedmioty, należące do nich ze względu na powiązania genealogiczne. R. Handler, *Who owns the past? History, cultural property, and the logic of possessive individualism*, [w:] *The Politics of Culture*, red. B. Williams, Washington DC 1991, s. 63–74.

<sup>12</sup> A. Azoulay, Y. Hamilakis, V. Zamindar (organizatorzy), *Decolonizing the Museum: A Teach-In. Open Forum on the Sarr-Savoy Report on the Restitution of African Cultural Heritage* [konferencja na Brown University, USA], Providence 2019, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9> (dostęp: 15.05.2019).

stępnie „kolonizowana” przez ponad 120 lat przez Rosję, Prusy i Austrię (później Austro-Węgry), począwszy od końca XVIII wieku do 1918 roku, później przez nazistowskie Niemcy, a po II wojnie światowej przez prawie pół wieku, do 1989 roku, (jako państwo satelickie) przez Związek Radziecki. Polskie muzea w swoich epistemologiach, zbiorach, architekturze i *raisons d'être* są zwierciadłem tego skomplikowanego dziedzictwa.

Kolonializm był jednak nie tylko wielkim systemem dominacji, grabieży i re-dystrybucji, a jego skutków nie da się sprowadzić do zamętu będącego wynikiem militarnej, ekonomicznej czy politycznej agresji. Okazał się bowiem niezwykle udaną próbą zastąpienia ogromnej różnorodności światopoglądów perspektywą — w przeważającej mierze elitarną — europejsko-chrześcijańską.

Muzea (obok uniwersytetów, kościołów i szkół) odgrywały w tym procesie kluczową rolę. Wschodnioeuropejskie narodowe „muzea kultury” zostały, jako forma, wykrojone z epistemologicznego materiału dzielonego w dużej mierze z wielkimi ośrodkami w Europie Zachodniej i naznaczonego dziedzictwem kolonializmu oraz budowania imperiów i narodów<sup>13</sup>. Takie muzea można podzielić na dwa główne typy: te oparte na *Völkerkunde*, czyli badaniach dalekich, egzotycznych innych, oraz *Volkskunde*, czyli badaniach wewnętrznego, chłopskiego innego, klasowej „egzotyki”, celebrowanej jako źródło (i dowód terytorialnego zakorzenienia) odrębnego, istotnego kulturowo „ja”. O ile muzea *Völkerkunde* w naturalny sposób rozwijały się w krajach posiadających zamorskie kolonie, o tyle muzea *Volkskunde* miały kluczowe znaczenie w społeczeństwach walczących o uznanie lub wyzwolenie narodowe z oków dziewiętnastowiecznego imperializmu, a w wieku XX, w Europie Wschodniej pod rządami socjalistycznymi, były pielęgnowane jako część ideologii emancypacyjnej kształtującej „nauki narodowe”<sup>14</sup>. W Polsce

<sup>13</sup> W XIX i na początku XX wieku Polacy uczestniczyli w rosyjskich, niemieckich, amerykańskich i angielskich ekspedycjach etnograficznych, a pisma klasycznych anglojęzycznych myślicieli ewolucjonistycznych tłumaczone na język polski służyły jako baza teoretyczna dla rozwijającej się dyscypliny (także w sensie instytucjonalnym) etnografii i etnologii. Polscy profesorowie, którzy objęli katedry etnografii i etnologii, kształcili się w Niemczech, Francji, Austrii i Rosji. Szerokie omówienie wpływu najważniejszych wydarzeń politycznych na historię tych dyscyplin w Polsce można znaleźć w: Jasiewicz i Slattery (1995). W okresie międzywojennym wpływy pochodziły z Francji (durkheimizm), Niemiec (metoda historyczna), Wielkiej Brytanii (antropologia Malinowskiego) i Stanów Zjednoczonych (szkoła chicagowska i szkoła Franza Boasa). Zob. O. Linkiewicz, *Scientific ideals and political engagement: Polish ethnology and the “ethnic question” between the wars*, „Acta Poloniae Historica” 114, 2016, s. 5–27.

<sup>14</sup> Zob. P. Lozoviuk, *The pervasive continuities of Czech národopis*, [w:] *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in East-Central Europe*, red. Ch. Hann, P. Skalnik, Münster 2005, s. 227–236; G. Stocking, *Afterword: A view from the center*, „Ethnos” 47, 1982, nr 1–2, s. 172–186; N. Vukov, *Ethnoscripts and nationographies: Imagining nations within ethnographic museums in East Central and Southern Europe*, [w:] *Great Narratives of the Past. Traditions and Revisions in National Museums. EuNaMus Report No 4.*, red. D. Poulot, F. Bodenstein, J.M. Lanzarote Guiral, Linköping 2012, s. 331–343, <https://ep.liu.se/ecp/078/ecp11078.pdf> (dostęp: 15.05.2019). Na temat mitologii narodowych związanych z ludnością chłopską zob. *Folklore*



te dwa typy zacierają się, przy czym kultura narodowa była uprzywilejowana w ekspozycjach stałych, a kolekcje „egzotyczne” powstawały fragmentarycznie z różnych źródeł w różnych momentach historycznych<sup>15</sup>.

Kolekcje „kultury materialnej” gromadzone przez muzea narodów bez wyraźnej historii imperialnych grabieży mogą nie być uwikłane w obecne debaty o restytucji mienia skupiające się na narodach postkolonialnych oraz relacjach z ich dawnymi europejskimi władcami. Jednak pytanie o to, czemu służą takie narodowe muzea kultury, jakie role pełnią i jak ujmują „kulturę” w ogóle, a także jak przedstawiają konkretne grupy ludzi, pozostaje złożone i w Europie Wschodniej wciąż w zasadzie niezadane. Polskie muzea etnograficzne w dużej mierze uniknęły też ognia krytyki wymierzonej przeciw ich zachodnim odpowiednikom. Częściowo dlatego, że sprawy te nagłaśniali przedstawiciele pokrzywdzonych społeczności, które historycznie były niewłaściwie reprezentowane przez takie muzea. Polska, w wyniku splotu ludobójstwa, emigracji i przesunięć terytorialnych, straciła swój historyczny wielokulturowy charakter i jest dziś w ponad 96% biała i rzymskokatolicka. Do tego pamięć zbiorowa większości współczesnych Polaków o ich chłopskich korzeniach (przedstawianych w tych muzeach) została zatarta<sup>16</sup>.

---

*and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century: National Cultivation of Culture*, t. 4, red. T. Baycroft, D. Hopkin, Brill 2012; M. Filipova, *Peasants on display: the Czechoslovak Ethnographic Exhibition of 1895*, „Journal of Design History” 24, 2011, nr 1, s. 15–36; T. Hofer, *Construction of the “folk cultural heritage” and rival versions of national identity in Hungary*, „Ethnologia Europaea” 21, 1990, nr 1, s. 145–170; V. Mihailescu, *The legacies of a “nation-building ethnology”: Romania*, [w:] *Educational Histories of European Social Anthropology*, red. D. Dracklé, I.R. Edgar, Th.K. Schippers, New York and Oxford 2004, s. 208–219; Sh. Peer, *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World’s Fair*, Albany 1998; A.M. Thiesse, S. Norris, *How countries are made: The cultural construction of European nations*, „Contexts” 2, 2003, nr 2, s. 26–32. Aaron Glass zauważa, że w Ameryce Północnej i innych koloniach osadniczych oba typy muzeów zostały częściowo scalone na początku XX wieku, kiedy ludność tubylcza, nie stanowiąca już zagrożenia politycznego, została zawłaszczona jako źródło autentycznego, autochtonicznego, pozaeuropejskiego źródła tożsamości/kultury narodowej (na przykład American Museum of Natural History oraz National Gallery of Canada zorganizowały wystawy obiektów tubylczych w latach 1915–1930 w celu promowania rozwoju charakterystycznej dla danego kraju sztuki/wzornictwa przemysłowego). [Korespondencja własna, czerwiec 2019].

<sup>15</sup> Takie „niepolskie” kolekcje w polskich muzeach etnograficznych zostały przekazane lub zakupione od antropologów (badaczy rasy), etnografów, innych naukowców, odkrywców, podróżników, kolekcjonerów, polityków zainteresowanych kwestią kolonii, misjonarzy katolickich i zesłańców politycznych. Zob. np. M. Baka-Theis, *Polskie kolekcje artefaktów afrykańskich. Między zbiorem pamiątek a kolekcją sztuki*, [w:] *Kolekcjonerstwo polskie XX i XXI wieku. Szkice*, red. T.F. de Rosset, A. Kluczevska-Wójcik, A. Tołysz, Warszawa 2015, s. 115–135; A. Jacher-Tyszkowa, *Historia Działu Kultur Ludowych Pozaeuropejskich i zbiorów pozaeuropejskich w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie za lata 1911–1998*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 14, 1998, s. 7–27. Dziękuję Oldze Linkiewicz za wskazówki.

<sup>16</sup> A. Leder, *Prześliona Rewolucja*, Warszawa 2014; E. Lehrer, R. Sendyka, *Zróźnicowanie narodowego „my”*. Kuratorskie marzenia, Kraków 2019.



Choć narody Europy Wschodniej nie uniknęły kolonialnego dziedzictwa, to ich powszechna obojętność wobec zaciętych debat wstrząsających zachodnimi instytucjami wynika również z faktu, że muszą się mierzyć z konsekwencjami własnej historii. W Polsce na wspólną europejską epistemologię kolonialną osadzoną w formie muzeum nakładają się struktury myślowe, praktyka i habitus odzwierciedlające zarówno szczególne doświadczenia historyczne kraju związane z feudalizmem, rozbiorami, zaborami — a w mniej odległych czasach II wojną światową, półwieczem rządów komunistycznych — jak też utrzymującą się i (czasem oficjalnie) tłumioną traumę Holokaustu. To kontrowersyjne „gorące tematy” w polskiej sferze publicznej, gdzie kolonializm (i cała towarzysząca mu spuścizna — zwłaszcza jej część przechowywana w muzeach) jest na ogół postrzegany jako cudzy problem<sup>17</sup>.

Ze względu na ten palimpsest historycznych urazów analiza polskich zbiorów etnograficznych wskazuje na szereg kwestii istotnych dla myślenia o następstwach przemocy nieujętych w wywodzącym się z debat o restytucji dyskursie „własności” i „źródła”. Trzeba by w związku z tym wynaleźć nowe słownictwo mogące wzbogacić nasze spojrzenie na obiekty, które zostały „umuzealnione” w następstwie ucisku i krzywdy na wielką skalę. Pomoże to również połączyć dyskusje o postkolonialności i dekolonizacji z warunkami postholokaustowymi i postsocjalistycznymi, do czego w ostatnich latach wzywało wielu wybitnych badaczy<sup>18</sup>. Celem

<sup>17</sup> Nie istnieje prawie żadna literatura na temat kolonializmu, postkolonializmu czy dekolonizacji w odniesieniu do polskich lub innych wschodnioeuropejskich muzeów (por. Ł. Bukowiecki, *Things of Warsaw and Things of the Past: Evolution and Priorities of the Museum of Warsaw. Museum of Warsaw Report #1* (ECHOES Horizon 2020 Grant Project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Museum-of-Warsaw-Report-1.pdf> (dostęp: 2.11.2019); Ł. Bukowiecki, J. Wawrzyniak, *Dealing with Difficult Pasts at the Museum of Warsaw: Implications of Curatorial Memory Practices. Museum of Warsaw Report #2* (ECHOES Horizon 2020 grant project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, [http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Wawrzyniak-Museum-Of-Warsaw-Report-2\\_compressed.pdf](http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Wawrzyniak-Museum-Of-Warsaw-Report-2_compressed.pdf) (dostęp: 24.11.2019); K. Murawska-Muthesius, *Love of Beauty in the Tsarist Colonial Capital: The Museum of Fine Arts in Warsaw (1862–1916)*, „Centropa” 12, maj 2012, nr 2, s. 179–193; K. Murawska-Muthesius, P. Piotrowski, *Introduction*, [w:] *From Museum Critique to the Critical Museum*, London 2017, s. 1–14; P. Piotrowski, *Muzeum Krytyczne*, Poznań 2011). Ogólna dyskusja na temat kolonializmu i postkolonializmu w krajach Europy Wschodniej — gdzie rozumiane są one zarówno jako ofiary, jak i sprawcy — zakorzeniła się w ciągu ostatnich dwóch dekad w dyskursie akademickim na temat regionu, oferując nowe koncepcje, ale w sposób fragmentaryczny i niezborny — nie wywierając żadnego wpływu na literaturę postkolonialną głównego nurtu; zob. M. Głowacka-Grajper, J. Wawrzyniak, *The diversity of postcolonialisms in Central and Eastern Europe: A critical review of an emerging research field*, [w:] *Methodological Toolkit*, red. C. Andersen, B. Timm Knudsen, Ch. Kølvrå, 2019, s. 102–119, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/ECHOES-MET-TK-FINALoptimized-with-cover.pdf> (dostęp: 28.12.2019).

<sup>18</sup> S. Chari, K. Verdery, *Thinking between the Posts: Postcolonialism, postsocialism, and ethnography after the Cold War*, „Comparative Studies in Society and History” 51, 2009, nr 1, s. 6–34; D.Ch. Moore, *Is the post- in postcolonial the post- in post-soviet? Toward a global postcolonial*

nie jest zatarcie istotnych różnic w doświadczeniu historycznym, ale zbudowanie szerszej wspólnoty wokół zmagania przeciwdziałających wymazywaniu, wykluczeniu i niesprawiedliwości obecnej w traktowaniu dziedzictwa materialnego we współczesnych muzeach kultury narodowej.

Wymordowanie większości z trzech i pół miliona polskich Żydów w czasie II wojny światowej i okupacji nazistowskiej było dla ich katolickich sąsiadów katastrofą niezwykle widzialną. Jak pisze historyczka Irena Grudzińska-Gross:

Zagłada Żydów europejskich odbywała się na terenie Polski i na oczach Polaków — nie było sposobu jej nie zauważyć. Paliła się jedna trzecia Warszawy, w całej Polsce wypędzano, popędzano, przewożono, szykanowano i mordowano miliony ludzi, tysiące uciekinierów usiłowało przeżyć w lasach i wioskach<sup>19</sup>.

Publiczna wiedza o tej zbrodni była cenzurowana w kolejnych latach rządów komunistycznych w Polsce i nawet dziś jest przedmiotem „spornego dziedzictwa”<sup>20</sup>, częściowo z powodu kontrowersji dotyczącej skali i rodzaju polskiego współudziału<sup>21</sup>.

Po Zagładzie pozostał ogrom dziedzictwa materialnego. Co mają dziś począć w większości katolicy polscy obywatele z osieroconymi przedmiotami, które przetrwały ludobójstwo? Materialne ślady życia ich dawnych rodaków — od synagog i cmentarzy po fotografie, sprzęty domowe i przedmioty związane z rytuałami religijnymi — rozsiane są po lokalnych krajobrazach codzienności<sup>22</sup>. Obiekty te błagają o jakiś rodzaj relacji z sąsiadami, którzy im pozostali, którzy mają z nimi zazwyczaj głęboko ambiwalentne skojarzenia, pogłębione przez dyskurs nacjonalistyczny wykazujący tendencję do wybielania mniej chwalebnych epizodów historii kraju.

Znaczna część (zwłaszcza wschodnioeuropejskiego) materialnego dziedzictwa żydowskiego — choć raczej w nieruchomej, czasem monumentalnej formie architektonicznej niż jako obiekty w zbiorach muzealnych — może być postrzegana jako „dziedzictwo wydziejone”. Stanowi ono dziedzictwo wytworzone, oderwane od swojej „społeczności źródłowej” przez ludobójstwo, emigrację, utratę wiedzy lub identyfikacji czy też brak zasobów do sensownego zarządzania nim w dzisiejszych czasach. Obiekty postrzegane jako konwencjonalnie wartościowe, zwłaszcza

*critique*, „PMLA” [„The Journal of Modern Language Association of America”] 116, 2001, nr 1, s. 111–128; M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa: Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.

<sup>19</sup> I. Grudzińska-Gross, *Praktyki polskości*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 49, 2017, s. 5.

<sup>20</sup> Sh. Macdonald, *Is “difficult heritage” still “difficult”?*, „Museum International” 67, 2016, nr 1–4, s. 6–22.

<sup>21</sup> J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000; J. Grabowski, *Hunt for the Jews: Betrayal and Murder in German-Occupied Poland*, Bloomington 2013.

<sup>22</sup> R. Auerbach, *op. cit.*; B. Shallcross, *The Holocaust Object in Polish and Polish-Jewish Culture*, Bloomington 2011.

te, które miały indywidualnego właściciela, posiadają prawnych wierzycieli<sup>23</sup>. Ale co z resztą? W radykalnie zmienionych kontekstach demograficznych te materialne ślady przeszłości stały się „dziedzictwem dysonansowym”, ponieważ nie pasują do dominującego narodowego wyobrażenia otaczającej je ludności nieżydowskiej i jako takie przeszkadzają „wybranym” narracjom o dziedzictwie promowanym dziś przez wiele rządów państw Europy Wschodniej<sup>24</sup>.

Istotnie, poczucie, że te dysonansowe obiekty mają charakter graniczny, że zostały „niekompletnie” odziedziczone (a być może nie do końca wydzielone), sugeruje rozpowszechnione słowo „pożydowskie” określające przedmioty i posesje, które tak wielu katolickich Polaków osobiście lub społecznie odziedzyczyło<sup>25</sup>. Podczas gdy zaniedbanie, wandalizm, a nawet zniszczenie są przykrym i powszechnym losem tych nieprzystosowanych obiektów — podobnie jak zwykle przywłaszczenie — działający od pierwszej dekady XXI wieku postępowi polscy artyści, animatorzy kultury i aktywiści zilustrowali potencjał „ponownego odziedziczenia” obiektów pożydowskich, poszerzania świadomości i rozwijania inicjatyw edukacyjnych w celu wspierania nowych społeczności opiekunów i budowania rozszerzonych, pluralistycznych identyfikacji<sup>26</sup>. Jak możemy opisać relację pomiędzy tymi ludźmi

<sup>23</sup> Nie chcę sugerować, że proces ten został zakończony; wręcz przeciwnie, w odniesieniu do kwestii żydowskiego mienia kulturowego w powojennej Polsce, Cieślińska-Lobkowicz opisała „godny uwagi brak badań historycznych i proweniencyjnych dotyczących ruchomego żydowskiego mienia kulturowego zrabowanego podczas II wojny światowej” w Polsce. N. Cieślińska-Lobkowicz, *Dealing with Jewish cultural property in post-war Poland*, „Art Antiquity and Law” 14, 2009, nr 2, s. 143.

<sup>24</sup> G.J. Ashworth, J.E. Tunbridge, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester 1996.

<sup>25</sup> Aby zapoznać się z dyskusją na temat niejednoznaczności takich miejsc wśród społeczności lokalnych we wczesnym okresie powojennym oraz rozdźwięku między relacjami prawnymi i osobistymi, zob.: Y. Weizmann, *Unsettled possession: the question of ownership of Jewish sites in Poland after the Holocaust from a local perspective*, „Jewish Culture and History” 18, 2017, nr 1, s. 34–53. Dziś miejsca te mogą być postrzegane przez miejscowych Polaków jako nawiedzane przez żydowskie duchy, zob. M. Waligórska, *Healing by haunting: Jewish ghosts in contemporary Polish literature*, „Prooftexts” 34, 2014, nr 2, s. 207–231. Sedyka wzywa do zwrócenia większej uwagi na dostępne słownictwo dotyczące traktowania cudzego mienia po aktach masowej przemocy, podkreślając potrzebę określenia, które przynajmniej zachowa poczucie wtargnięcia, które „zawsze przypomina nam o stracie i brutalnej śmierci”. Sugeruje, że grabież „porzuconego” dziedzictwa jest obecnie podtrzymywana przez trwałość w dziewiętnastowiecznego prawa własności, a w nim średniowiecznych jeszcze feudalnych łacińskich tradycji zawłaszczania osadzonych w terminach „escheated” lub „caducary” (wraz z pokrewnym słowiańskim wyrazem „puścizna”). R. Sedyka, *Caduca, or es(cheat)ed heritage*, „TRACES Journal” 2018, nr 5, s. 1–4.

<sup>26</sup> Do artystów, którzy pracowali w tym duchu, należą między innymi Łukasz Baksik (*Macewy codziennego użytku*), Natalia Romik (*Nomadyczne Archiwum Sztetla*), Wojciech Wilczyk (*Niewinne oko nie istnieje*). Krytyczne rozważania na temat tej formy identyfikacji można znaleźć w: E. Lehrer, M. Waligórska, *Cur(at)ing History: new genre art interventions and the Polish-Jewish past*, „East European Politics & Society” 27, 2013, nr 3, s. 510–544; M.M. Dembek, *Archaeological fever: Situating participatory art in the rubble of the Warsaw ghetto*, „Holocaust Studies” 25, 2019, nr 3, s. 377–399.

i przedmiotami? Brakuje nam również terminu, który nazywałby wyłaniające się społeczności zdolne na „nowo” uformować się wokół tego rodzaju rzeczy i miejsc.

### „Niezręczne przedmioty”, znaczący inni

Inną kategorię niezręcznie „pożydowskich” rzeczy można znaleźć w polskich muzeach etnograficznych. Są to niezwykle przedmioty wykonane przez nieżydowskich Polaków, które jednak w jakiś sposób reprezentują lub rejestrują pamięć i wyobraźnię o Żydach oraz świadczą o długiej koegzystencji tych dwóch społeczności. Przykłady „niezręcznych przedmiotów” w muzeach etnograficznych Krakowa i Warszawy przeczą opowieściom o jednolitym pochodzeniu i rzucają wyzwanie powszechnym pojęciom dekolonizującej muzeologii.

Muzeum Etnograficzne w Krakowie jest szczególnie interesujące nie tylko dlatego, że znajduje się w samym środku historycznej żydowskiej dzielnicy miasta. W czasie II wojny światowej Niemcy pozbawili ją ludzkich nosicieli kultury żydowskiej, a w okresie socjalizmu jej „zabytki” pozostawiono w dużej mierze w stanie ruiny. Choć w ciągu ostatnich trzech dekad w dzielnicy nastąpiła eksplozja działań dążących do odrodzenia dziedzictwa żydowskiego, w niewielkim stopniu dotknęła ona głównych ekspozycji muzeum czy ram interpretacyjnych<sup>27</sup>. Uderzające jest, że stałe galerie polskiej „kultury ludowej” pozbawione są w zasadzie wzmianek o Żydach (10% przedwojennej populacji Polski) oraz kontekstu potrzebnego do zrozumienia krępujących odniesień do żydowskości, które istnieją, a które opisałam w innym miejscu<sup>28</sup>. Stanowi to wyraźny kontrast z faktem, że przybudówka muzeum, „Dom Esterki”, nosi nazwę upamiętniającą legendarną żydowską kochankę króla Kazimierza Wielkiego. Fasadę głównego budynku zdobi tablica przedstawiająca średniowiecznego króla witającego w Polsce Żydów, którzy uciekali przed prześladowaniami na ziemiach niemieckich — to jeden z kluczowych elementów polskiej mitologii narodowej. Co więcej, w domu tym w okresie międzywojennym mieściła się szkoła żydowska. Muzeum stoi również naprzeciwko budynku, gdzie od 1946 do 2015 roku mieściły się biura, biblioteka i koszerna kuchnia (nielicznej) lokalnej gminy żydowskiej. Dyrektor muzeum w czasach wojennych, Tadeusz Seweryn (ur. 1894), został pośmiertnie odznaczony przez Instytut Yad Vashem tytułem Sprawiedliwego wśród Narodów Świata w 1982 roku za swoją tajną pracę na rzecz ratowania Żydów w czasie II wojny światowej, a niedawno pojawiła się

<sup>27</sup> E. Lehrer, *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington 2013.

<sup>28</sup> E. Lehrer, M. Murzyn-Kupisz, *Tworzenie przestrzeni dla kultury żydowskiej w polskich muzeach etnograficznych. Działania kuratorskie związane z pokazywaniem pluralizmu kulturowego w kontekście utraty różnorodności etnicznej*, „Teksty Drugie” 4, 2020, s. 155–187; E. Lehrer, *Most disturbing souvenirs: Curative museology in a cultural contact zone*, [w:] *Curatorial Dreams: Critics Imagine Exhibitions*, red. Sh. Ruth Butler, E. Lehrer, Montreal 2016, s. 49–51.

(jak dotąd nieudokumentowana) informacja, jakoby w czasie wojny w budynku, który później stał się częścią muzeum, Żydzi się ukrywali.

Pomimo tego zagęszczenia żydowskich odniesień, zwrócenie uwagi na współobecność Żydów w Polsce — zarówno historycznie, jak i współcześnie, w tym jako potencjalnych odbiorców ekspozycji muzealnych — nie było najwyraźniej priorytetem kuratorskim. Jedyne materiały dotyczące grupy drewnianych grzechotek eksponowanych w sali *Zwyczajne wiosenne* stałej wystawy *Polska kultura ludowa* w krakowskim muzeum „interpretuje” je jako katolickie polskie terkotki (lub kołatki) używane w wielkanocnych procesjach lub zamiast dzwonów do zwoływania mieszkańców do kościoła<sup>29</sup>. Jednak równie dobrze mogłyby to być żydowskie gragery używane przez dzieci za każdym razem, gdy podczas tradycyjnego czytania *Księgi Estery* w święto Purim wypowiedane jest imię złoczyńcy Hamana (to też doświadczenie autorki, która bawiła się podobnymi grzechotkami jako żydowskie dziecko w USA). Rzeczywiście, relacja żydowskiego gragera do chrześcijańskiej kołatki — poprzez opisaną poniżej polską wiosenną tradycję palenia Judasza — dodaje ważny element społeczno-religijnej wrogości i napięcia w relacji „dwóch” obiektów<sup>30</sup>.

Z punktu widzenia kuratora bardzo małe zabiegi mogłyby wpisać te przedmioty w nowe interpretacyjne ramy. Zamiast do kategorii pochodzenia (i związanej z nim funkcji normatywnej), można by odnieść się do idei „uwikłania”: dodać objaśniającą etykietę łączącą obydwie tradycje wykorzystujące ten sam przedmiot, historyczne i współczesne zdjęcia obu używających go społeczności religijnych i/lub wspomnień Żydów i katolików, którzy się nim bawili<sup>31</sup>. Tego rodzaju uzupełnienie mogłoby przypomnieć zwiedzającym, że przed II wojną światową Polska była (i w bardzo niewielkim stopniu jest nadal) społeczeństwem wieloetnicznym i wielowyznaniowym; w ten sposób Żydzi zostaliby też umieszczeni w opowieści o „polskiej kulturze”, z której zostali w znacznym stopniu wymazani. Podważyłoby to również powszechny mit, że Żydzi prowadzili życie społeczne całkowicie odrębne od swoich katolickich sąsiadów, co jest błędnym przekonaniem zarówno Polaków, jak i zagranicznych Żydów. Wystawa opowiadałaby niełatwą historię kulturowej bliskości, wymiany i hybrydowości, w tym historię utrzymywania granic kulturowych poprzez endogamię i uprzedzenia, a także symboliczną (i rzeczywistą) przemoc wobec Żydów. Podejście skupione na „uwikłaniu” wymagałoby od obu społeczności rozumienia „swoich kultur” w sposób szerszy niż ten,

<sup>29</sup> Cytat umieszczony na ścianie tuż obok podobnej kołatki brzmi: „...jest taki zwyczaj na wsi, że od Wielkiego Czwartku do końca tygodnia [...] chłopcy biegają po wsi z kłapaczkami i kłapią [Buków (koło Krakowa), 1903]”.

<sup>30</sup> D.Z. Kalman, *The Purim Grogger's Christian Origins* [referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu *Association for Jewish Studies*, grudzień 2017], Washington DC.

<sup>31</sup> W zbiorach Muzeum Etnograficznego w Krakowie znajdują się oryginalne rysunki; jeden z nich, przedstawiający gragera [grzechotkę] (nr inwentarzowy IV/1343), jest ilustracją do książki znanej kolekcjonerki judaików Reginy Lilientalowej, *Dziecko żydowskie*, Kraków 1927.



do jakiego zachęcały etnograficzne prezentacje z czasów kolonialnych i narracje nacjonalistyczne, a także uznania współczesnego politycznego, edukacyjnego i emocjonalnego wpływu muzeów „kultury ludowej”<sup>32</sup>. Podobne zabiegi można by zastosować do wielu obszarów życia społecznego i kulturowego, które są, lub mogłyby być, włączane do ekspozycji: od stolarstwa po wycinanie papieru, pożyczanie pieniędzy i prowadzenie karczmy.

W Muzeum Etnograficznym w Krakowie znajdują się również przedmioty przedstawiające Żydów oczami katolickich polskich chłopów, między innymi maski, komiczne kołyszące się drewniane figurki, figuralne ule, fotografia słomianej figury „Judasza” zawieszona na drzewie. Obiekty te były wykorzystywane w katolickich dorocznym rytuałach i pozostają silnie związane ze sferą magii, ale nie można ich sprawiedliwie zrozumieć bez odniesienia do szerszej europejskiej historii stereotypowych i często antyżydowskich wyobrażeń ani bez zwrócenia uwagi na współczesne afektywne reakcje żydowskich (i nieżydowskich) gości muzeum na te obiekty. Jak jednak obiekty te są „związane” ze społecznościami żydowskimi? Pytanie to wskazuje na szerszy zakres sposobów, w jakie społeczność może stanowić „źródło” obiektu. Żydzi funkcjonują tu jako prekursorzy stereotypu. Powstali w ten sposób dublerzy (*stand-in*) służą jako substytut prawdziwej społeczności — uczucia i fantazje grupy zewnętrznej na temat Żydów są projektowane na nich. Podobnie jak w przypadku rozprzestrzeniania się „memorabiliów” z czasów Jima Crowa, przedstawiających Czarnych w rasistowski sposób<sup>33</sup>, czy też mnogości wizerunków i maskotek Rdzennych Amerykanów w kulturze popularnej USA (należących do dziedzictwa kolonializmu i niewolnictwa), te żydowskie karykatury również odtwarzają hierarchie i relacje międzygrupowe, a tym samym pomagają je utrzymać.

Na czarno-białej fotografii z lat siedemdziesiątych, umieszczonej na ścianie galerii obok miejsca, gdzie wiszą maski, oglądamy scenę z prowincjonalnego miasteczka: polscy mężczyźni oraz kobiety w chustach i barwnych spódnicach śmieją się, podczas gdy jedna z osób, w pełnym kostiumie Żyda (łącznie z maską), podnosi naturalnej wielkości kukłę wyobrażającą tradycyjną rogatą bestię — turonia. Jakie były rzeczywiste relacje tych ludzi — wyraźnie rozbawionych swawolnymi wybrykami Polaka-katolika przebranego za polskiego Żyda — z ich

<sup>32</sup> Niedawno strona internetowa Muzeum Etnograficznego w Krakowie została zaktualizowana o materiał interpretacyjny podążający w kierunku, który sugeruję w odniesieniu do innego przedmiotu związanego z Purim: *Księgą Estery*. Zob. <http://etnomuzeum.eu/zbiory/-88>. Podobnie w dniach 17–18 marca 2018 roku muzeum zorganizowało warsztaty dla rodzin skupiające się nie na tradycyjnych obchodach Wielkanocy, ale na święcie Purim, we współpracy z lokalną organizacją żydowską Czulent. Jedno ze zdjęć można znaleźć na stronie: [http://etnomuzeum.eu/images/upload/edukacja/Etnokalendarz/03\\_2018/9.jpg](http://etnomuzeum.eu/images/upload/edukacja/Etnokalendarz/03_2018/9.jpg).

<sup>33</sup> M.E. Patterson, *Teaching tolerance through objects of hatred: The Jim Crow museum of racist memorabilia as “counter-museum”*, [w:] *Curating Difficult Knowledge: Violent Pasts in Public Places*, red. E. Lehrer, C. Milton, M.E. Patterson, New York 2010, s. 55–71.

żydowskimi sąsiadami? Jak wspominali ich w okresie powojennym? W czasach przedwojennych takie kostiumy kompletowano często z ubrań skradzionych lub siłą wydartych żydowskim sąsiadom, którzy nierzadko musieli płacić okup za ściągnięcie figury Judasza wiszącej wysoko na drzewie w pobliżu ich domów. Z powodu zagrożenia przemocą podsycaną przez takie obrzędy Żydzi nauczyli się w okresie Wielkanocy jak najdłużej pozostawać w domach; zauważalne jest to także w tekstach kolędniczych przedstawień kukielkowych, w których pojawiają się postaci żydowskich szelmów<sup>34</sup>.

Ze względu na tradycyjny, etnograficzny styl prezentacji wspomniane obiekty są przedstawiane tak, jakby należały do odległej przeszłości i pradawnej kultury oderwanej od współczesnych problemów. A jednak przedmioty te nie są obojętne czy przestarzałe. Stereotypowe figurki można kupić w unowocześnionych formach w sklepach tuż za drzwiami muzeum — dziś, mając zapewnić powodzenie w interesach, postaci trzymają błyszczące złote monety. Te nowsze typy figurek, odwołujące się do jawnych stereotypów antysemitycznych, zostały uznane przez kuratorów krakowskiego Muzeum Etnograficznego za nieistotne dla eksponowanej w muzeum kultury „minionej”, o czym zostałam poinformowana podczas przygotowywania własnej wystawy w muzeum w 2013 roku. Dzieci uczestniczące w popularnych wycieczkach do muzeum, idąc do niego, widzą tymczasem takie właśnie karykatury Żydów.

Wiele z nich nigdy nie spotka prawdziwego Żyda, ale trudno sobie wyobrazić, by nie skojarzyły figurek na wystawach muzeum z tymi, które widzą w lokalnych sklepach. Przedmioty te mają również wymiar polityczny. Zdjęcie kukły Judasza nie jest już eksponowane, zostało usunięte z galerii *Zwyczajne wiosenne* podczas remontu w 2011 roku<sup>35</sup>. Jeśli jednak zależy nam na „uwikłaniu”, to należało pozostawić ją na miejscu. Punktem kulminacyjnym antyimigranckiego (i antymuzułmańskiego zarazem) wiecu we Wrocławiu w listopadzie 2015 roku było spalenie podobizny chasydzkiego Żyda — bliskiego krewnego tego ze zdjęcia „Judasza” w muzeum — trzymającego flagę Unii Europejskiej, gdy tłum skandował: „Bóg, honor, ojczyzna”<sup>36</sup>. Ponadto w Wielki Piątek 2019 roku mieszkańcy podkarpackiego miasta Pruchnik ożywili tradycję „wieszania Judasza”, a tłum (w tym wiele dzieci) krzychał, by wymierzyć słomianej podobiznie Żyda dodatkowe pięć batów za „odszkodowania”, odnosząc się do współczesnych debat na temat żydowskich

<sup>34</sup> J. Tokarska-Bakir, „Wieszanie Judasza” czyli tematy żydowskie dzisiaj, [w:] J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 73–94.

<sup>35</sup> Kultura Ludowa, *Wieszanie Judasza*, 2015, <http://naludowo.pl/kultura-ludowa/wieszanie-judasza-ludowy-zwyczaj-wielki-czwartek-widowiskokukla-palenie-kiedy.html> (dostęp: 15.05.2019).

<sup>36</sup> Jest w dwójnasób niefortunnym zarzutem, jakoby sami muzułmanie nie mogli odpowiadać za opanowanie Europy i że to żydowski spisek musi stać za tym domniemanym atakiem na samo centrum chrześcijaństwa. Zob. JTA, *Polish anti-refugee protesters burn effigy of Orthodox Jew*, „The Times of Israel”, 19.11.2015, <https://www.timesofisrael.com/polish-anti-refugeeprotesters-burn-effigy-of-orthodox-jew/> (dostęp: 15.05.2019).



wzwań do zadośćuczynienia za wywłaszczone w czasach II wojny światowej mienie<sup>37</sup>. Dla narodowego muzeum kultury polskiej, którego hasło brzmi „Moje muzeum, muzeum o mnie”, wykorzystanie tradycji „ludowych” we współczesnej ksenofobicznej polityce stanowi temat do dyskusji.

Trzeci rodzaj obiektów domagających się pluralistycznej kontekstualizacji można znaleźć w archiwach muzeów etnograficznych i innych muzeów „ludowych” w całej Polsce, choć przykład, jaki tu omawiam, pochodzi ze zbiorów Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Poświęcone głównie kulturze polskiej wsi warszawskie muzeum do niedawna ignorowało kulturę żydowską, podobnie jak muzeum krakowskie. Jednak od 2014 roku w ramach dużej rearanżacji stałej ekspozycji, zatytułowanej *Czas świętowania*, poświęcono jej odrębną wystawę w sąsiedniej sali<sup>38</sup>. Obiekty te należą do podgatunku rzeźb polskiej „sztuki ludowej” z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przedstawiających nazistowską okupację Polski i Holokaust<sup>39</sup>. Rzadko wystawiane i w dużej mierze zapomniane, prace te są niepokojącymi dokumentami, w swojej symbolicznej strukturze dotyczącymi wielu społeczności. Przykładem może być płaskorzeźba Zygmunta Skrętowicza zatytułowana *Gazowanie* stanowiąca część serii poświęconej tematyce Auschwitz, przedstawiającej różne formy mordu popełnionego przez Niemców. Czy ma sens uznawanie takiego dzieła za część wyłącznie „polskiego” dziedzictwa, jak zwykle klasyfikuje się takie prace?

Żydzi nie są „społecznością źródłową” takich obiektów sztuki; nie stworzyli ich ani nie są ich właścicielami. Są w nie jednak „uwikłani”. W zakresie, w jakim taka twórczość przedstawia Żyda lub próbuje reprezentować fragment ich historycznego doświadczenia — przekazywanego poprzez osobiste historie, wiadomości lub, być może, nieliczne istniejące fotografie dokumentujące nagie kobiety pędzone w kierunku komór gazowych — możemy powiedzieć, że Żydzi ją „zainspirowali”. Nagrobny kształt rzeźby z Lwem Judy wyrzeźbionym na prawym górnym panelu sugeruje, że artysta znał żydowskie symbole, a dzieło wymaga wiedzy o nich, aby je rozszyfrować. Niemcy również są powiązani z tą sztuką, ponieważ przedstawia ich ona bezpośrednio — tutaj w postaci strażnika SS i komory gazowej nazistowskiego obozu zagłady — lub niewidocznie, poprzez wojnę, okupację i ludobójstwo, jakiego się dopuścili. Takie obiekty otwierają morze pytań dotyczących perspektywy

<sup>37</sup> Artykuł zawierający nagranie wideo z tego zdarzenia oraz wzmiankę o dodatkowych karach wymierzonych w ramach „zadośćuczynienia” można znaleźć tutaj: <https://histmag.org/Kontrowersyjne-wieszanie-Judasza-w-Pruchniku-18609> (dostęp: 25.05.2019).

<sup>38</sup> E. Lehrer, M. Murzyn-Kupisz, *op. cit.*

<sup>39</sup> Jak wspomniano powyżej, kategoria „ludowości” (wywodząca się z niemieckiej dziewiętnastowiecznej idei *Volk*) była wysoce polityczna i podlegała manipulacji ze strony państwa polskiego. Nie mam zamiaru powielać jej bezkrytycznie (stąd cudzysłów), ale wraz z moimi współkuratorami w odniesieniu do twórczości często wolimy używać tego historycznie adekwatnego terminu niż innych dostępnych określeń — takich jak sztuka naiwna, outsiderska czy wernakularna — z których każde obciążone jest innym багаżem dyskursów.

obserwatora i możliwości „świadczania” poprzez empatyczne, moralne spojrzenie artysty na cierpienie innego — choć obiekt muzealny może być doświadczany w bardzo różny sposób przez różnych widzów<sup>40</sup>.

Jakie były, są i mogą być relacje między grupami uwikłanymi przez te trzy rodzaje „niezręcznych obiektów”? Kim byli prawdziwi Żydzi, którzy zainspirowali te dzieła sztuki? Jaki rodzaj kontaktu miał rzeźbiarz z przedstawianymi ludźmi? Jak reagować na fakt, że maski Żydów eksponowane do 2017 roku bez żadnego krytycznego kontekstu (a obecnie z niewystarczającym) w krakowskim muzeum „są zadziwiająco podobne do form dominacji i przemocy związanych z samym ludobójstwem”<sup>41</sup>. Jaki jest dziś stosunek Żydów do tych obiektów, do muzeów, które przechowują je i eksponują? W ostatnich dziesięcioleciach w Ameryce Północnej konsultacje ze „społecznościami źródłowymi” w odniesieniu do kolekcji i wystaw obiektów od nich pochodzących stały się coraz bardziej standardowym podejściem, głównie ze względu na aktywizm oraz rosnące upodmiotowienie ludności rdzennej i narodów postkolonialnych. Aby odpowiedzieć na postawione powyżej pytania, należy opracować protokoły angażowania „wspólnot uwikłania” i dostosować je do konkretnej historycznej i współczesnej rzeczywistości Polski.

Antropolog Jeffrey Feldman pisze o „szerokim spektrum doświadczeń zmysłowych składających się na żydowsko-niemiecko-polskie spotkanie w czasach Holokaustu” i rozwija teorię „punktów kontaktu” mającą wykraczać poza pojęcie „stref kontaktu” zaczerpnięte od Mary Louise Pratt i spopularyzowane przez Jamesa Clifforda. Podobnie jak odlewy twarzy Khoisan w południowoafrykańskich muzeach analizowanych przez Feldmana, „niezręczne przedmioty” w polskich muzeach etnograficznych są nie tylko reprezentacjami, ale „zapisami procesu spotkania”<sup>42</sup>. Te z kolei tworzą „problem zagubionego ciała”, w którym „zmysłowe efekty nierównoprawnego spotkania” pozostają „skryte przez to, co na powierzchni widzialnego i schematy ekspozycji”<sup>43</sup>. Wprawdzie uwaga Feldmana skupia się przede wszystkim na relikwach Holokaustu, przedmiotach oddzielonych od Żydów (lub ich ciał) w procesie ludobójstwa — takich jak ikoniczne już stopy butów — „niezręczne przedmioty” pozostają jednak w bliskim, czasem o dwa kroki, związku z ciałami dającymi im początek. Odkrywczą krytyką Feldmana

<sup>40</sup> E. Lehrer, R. Sendyka, *Arts of witness? Vernacular art as a source base for “bystander” Holocaust memory in Poland*, „Holocaust Studies” [red. L. Ray, S. Kapralski] 25, 2019, nr 3, s. 300–328. Istotną komplikacją związaną z tą kategorią dzieł sztuki jest to, że często brakuje jasności, czy przedstawiane ofiary nazistowskiej przemocy to Żydzi, czy nieżydowscy Polacy.

<sup>41</sup> J.D. Feldman, *Contact points: Museums and the lost body problem*, [w:] *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*, red. E. Edwards, C. Gosden, R. Phillips, Oxford-New York 2006, s. 265.

<sup>42</sup> Feldman podnosi również kwestię tego, „czy Holokaust najlepiej rozumieć wyłącznie jako proces niszczenia Żydów poprzez przemoc, czy też jako uprzemysłowione spotkanie kolonialne między wieloma aktorami społecznymi, które wytworzyło szeroki zakres punktów styku” — *ibidem*, s. 260.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 259.

pomija jednak „wielu aspektów sprawczości”, jakie przyczyniły się do powstania obiektu i zaprowadziły go do muzeum, a także kwestie istotności dla ludzi, których życie było (i jest) przez nie naznaczone.

O ile Feldman koncentruje swoją krytykę na zaginionych ciałach, o tyle ja sugeruję jej poszerzenie i wypuklenie wymazanych relacji: to na nich należy oprzeć etyczne zasady kuratorskie — zasady opieki i pokrewieństwa.

## „Wspólnoty uwikłania”

Jak kuratorzy mogą jednocześnie uchwycić wielorakie znaczenia obiektów, pełnić rolę etycznych zarządców oraz umożliwiać wyłanianie się przyszłych (i zorientowanych na przyszłość) społeczności? W jaki sposób pojęcia „dziedziczenia” lub „pokrewieństwa” mogą wykraczać poza współczesne zachodnie ramy „zaborczego indywidualizmu”<sup>44</sup> — mówiącego nam, że jesteśmy tym, co posiadamy — i odnosić się do różnorodnych okoliczności w ramach zachodnich paradygmatów postkolonialnych, ale także poza nimi? I jakie podejścia do ekspozycji i spotkania mogą zaproponować muzea, aby otworzyć przedmioty na przyrodzony im pluralizm? Antropolodzy Ivan Karp i Corinne Kratz odwołują się do różnorodności „powiązań i roszczeń” definiujących relacje, jakie rozmaici „interesariusze”<sup>45</sup> mogą mieć z obiektami w kolekcjach muzealnych, w tym „odczuwane pokrewieństwo, własność i prawa”<sup>46</sup>. To właśnie ów zakres możliwych relacji — „relacji uwikłania” — można rozszerzyć, aby wprowadzić dynamiczne i wielostronne spojrzenie na obiekty muzealne uwzględniające historyczne rany, których śladami są przedmioty. Takie rozszerzenie może pomóc w rewizji naszych relacji nie tylko z rzeczami, ale także ze sobą nawzajem.

Biorąc pod uwagę intensyfikację globalnych migracji ludzi i rzeczy w XX i XXI wieku, podstawy „autentyczności kulturowej” — oraz autorytet i narzędzia analityczne do jej określenia w odniesieniu do kultury materialnej — coraz bardziej wykraczają poza kontury jakiegokolwiek pojedynczej społeczności narodowej lub kulturowej. Mówiąc wprost, język posiadania i własności jest niewystarczający zarówno do teoretyzowania, jak i do tchnięcia życia w pewne rodzaje obecnych

<sup>44</sup> Handler omawia, w jaki sposób nawet rdzenne grupy przyjęły dziś — całkiem słusznie pod względem politycznym — wadliwe zachodnie pojęcia własności grupowej, starając się odzyskać swoje kulturowo znaczące przedmioty z zachodnich muzeów. R. Handler, *op. cit.*

<sup>45</sup> Termin „interesariusze” jest problematyczny, ponieważ posiada ekonomiczny i biznesowy wydźwięk, sprzeczny z bardziej humanistycznym pojęciem i podejściem do muzeum jako dobra publicznego.

<sup>46</sup> I. Karp, C.A. Kratz, *The interrogative museum*, [w:] *Museum as Process*, red. R. Silverman, New York-London 2014, s. 284.

w muzeach wytworów kultury materialnej<sup>47</sup>. Nie podważając fundamentalnego etycznego (i prawnego) osiągnięcia, jakim jest uznanie „społeczności źródłowych” i popierając zwrot „własności kulturowej” grupom, od których została ona niesprawiedliwie przejęta, musimy zbadać, w jaki sposób muzea mogą uzupełniać i rozszerzać pojęcia relacji przedmiot–wspólnota. Takie posunięcie pozwoliłoby uznać, że zarówno kolonializm, jak i dwudziestowieczne ludobójstwa zniszczyły więcej, niż restytucja własności może kiedykolwiek przywrócić. Muzea mają jednak potężną pozycję, aby pomóc w negocjowaniu nowych sposobów i warunków zaangażowania w kolekcje poprawiające zarówno nasze rozumienie znaczących obiektów, jak i naszą zdolność do wyobrażania sobie i powoływania do życia nowych, postępowych społeczności i sojuszy. Krytyczni kuratorzy muzealni potrzebują szerszego zestawu pojęć, takich jak „wspólnoty uwikłania”, wspierających innowacyjną pracę muzealną w różnych środowiskach społecznych, kulturowych i politycznych, a także słownictwa dostosowanego do złożonych przeszłych i obecnych relacji muzeologii, tworzenia obiektów i budowania kultury. Język uwikłania wspierałby również nowe wizje polityki tożsamości i solidarności międzygrupowej pomagające przeciwdziałać ryzykowej polaryzacji świata.

Punktem wyjścia do konceptualizacji relacji uwikłania jest pojęcie „wspólnoty dziedzictwa”. Rada Europy definiuje wspólnotę dziedzictwa jako „ludzi przypisujących wartość określonym aspektom dziedzictwa kulturowego, i pragnących, w ramach działań publicznych, zachować i przekazać je przyszłemu pokoleniom”<sup>48</sup> [wyr. E.L.]. Koncepcja ta wprowadza użyteczne, elastyczne pojęcia sprawczości, procesu i zmiany w relacjach ludzie–przedmioty<sup>49</sup>. Mimo to, skupiając się na „pragnieniu” i „wyborze”, jest też — w odniesieniu do dziedzictwa — ograniczająca. Z tego względu opowiadam się za terminem „wspólnoty uwikłania” rozwijającym definicję Rady Europy tak, aby objęła też osoby „naznaczone” lub „uwikłane”, w sensie etycznym, w pewne materialne lub niematerialne dobra kultury.

Kluczowym problemem związanym z pojęciem dziedzictwa traktującym materialne i niematerialne tradycje kulturowe jako swobodnie wybierane przez każdego, kto zaczyna je cenić — jak sugeruje definicja Rady Europy — jest kwestia zawłaszczenia kulturowego. Oznacza to, że zwykle pragnienie Europejczyków, aby identyfikować się z, powiedzmy, żydowskimi mezuzami (skrzynekczkami zawierającymi fragmenty tory zawieszanymi na framudze drzwi) — lub nakryciami głowy Indian z równin Ameryki Północnej — co najmniej uchyla kwestię tego, co stało się

<sup>47</sup> R. Coombe, *The properties of culture and the politics of possessing identity: Native claims in the cultural appropriation debate*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 6, 1993, nr 2, s. 249–285.

<sup>48</sup> Rada Europy, *Konwencja ramowa Rady Europy o wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa*, *Council of Europe Treaty Series (Artykuł 2: Definicje)*, Faro 2005.

<sup>49</sup> Lub szerzej „relacje między ludźmi a dziedzictwem”, obejmujące „niematerialne” dobra kultury, takie jak muzyka, opowieści, specjalistyczna wiedza, praktyki rytualne itp.

ze źródłami lub byłymi opiekunami tych praktyk i obiektów kulturowych; powstaje tu groźba zastąpienia ich, oraz narracji o nich, czymś nowym, a także ponowne odebranie tych obiektów ich pierwotnym właścicielom. Zawłaszczenie pociąga za sobą utratę istotnych znaczeń historycznych i współczesnych — a co za tym idzie, władzy — spowodowaną decyzją jednostek i grup o identyfikacji z przedmiotami lub niematerialnym dziedzictwem wywodzącym się od innych, lub po prostu o ich wykorzystaniu czy czerpaniu z nich przyjemności<sup>50</sup>.

Praca nad budowaniem etycznych relacji z materialnym (jak również niematerialnym) dziedzictwem wiąże się z budowaniem wokół niego nowych rodzajów relacji międzyludzkich<sup>51</sup>. Idea „uwikłania” podkreśla potrzebę liczenia się ze szczególnym charakterem historycznego i współczesnego związku z danym przedmiotem. Pojawia się pytanie: „Jakie inne grupy mają roszczenia do tego obiektu i jak moja relacja z nim ma się do ich relacji?”. W ten sposób identyfikacja nabiera cech zobowiązania, niosącego ze sobą zarówno obowiązki, jak i prawa<sup>52</sup>. Inspiruję się tutaj w dużej mierze Michaeliem Rothbergiem, który rozwija i uzupełnia standardowy paradygmat „sprawcy/ofiary/świadkowie” poprzez swoją teorię „podmiotów zaangażowanych” definiowanych jako „duży i heterogeniczny zbiór podmiotów pozwalających na traumatyczną przemoc i czerpiących z niej korzyści, ale nie biorących w niej bezpośredniego udziału”<sup>53</sup>. Zauważa on, że

kategoria podmiotów zaangażowanych pojawia się zarówno w odniesieniu do historycznych, jak i współczesnych scenariuszy przemocy: to znaczy, że opisuje pośrednią odpowiedzialność podmiotów znajdujących się w czasowej lub geograficznej odległości od punktu powstawania cierpienia społecznego. Pomaga skierować naszą uwagę na warunki umożliwiające przemoc, a także na jej utrzymujący się wpływ i sugeruje nowe drogi sprzeciwu... *uwikłanie* zwraca uwagę na to, jak jesteśmy spleceni z historiami i sytuacjami, które przekraczają naszą sprawczość jako indywidualnych podmiotów<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Problem ten może być szczególnie dotkliwy w systemie kapitalistycznym, w którym dominujące grupy zarabiają pieniądze, korzystając z wytworów ludzi zmarginalizowanych.

<sup>51</sup> W Polsce wykonuje się ważną pracę, aby połączyć nowych, lokalnych opiekunów żydowskiego dziedzictwa kulturowego z żyjącymi społecznościami żydowskimi poprzez dzielenie się historiami i doświadczeniami oraz poznawanie historii. Na przykład warszawskie Forum Dialogu (<http://dialog.org.pl>) pracuje nad „śladowi więzi przerwanych podczas drugiej wojny światowej” i „przyczynia się do odbudowywania więzi między Żydami mieszkającymi dziś na całym świecie a krajem ich przodków” poprzez „budowanie zaufania” i „mierzenie się z trudnymi tematami”.

<sup>52</sup> Doskonałym przykładem takiego kuratorskiego podejścia jest niedawna wystawa *Americans* w National Museum of the American Indian w Waszyngtonie (zob. <https://americanindian.si.edu/americans/>), która sugeruje, że trudność rozmowy dotyczy nie tyle ludobójstwa i przemocy wobec rdzennych Amerykanów, ale tego, że „[Amerykanie pochodzenia osadniczego] wszyscy są powiązani z Indianami, nawet jeśli [my] o tym nie wiemy” (kurator Paul Chaat Smith, korespondencja własna, 24.04.2019).

<sup>53</sup> M. Rothberg, *Trauma Theory, Implicated Subjects, and the Question of Israel/Palestine*, „Profession” 2014, <https://profession.mla.org/2014/05/02/traumatheory-implicated-subjects-and-the-question-of-israel-palestine/> (dostęp: 15.05.2019).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

Etymologiczna analiza „współdziału” Debarati Sanyal w odniesieniu do pamięci kulturowej niesie podobne twierdzenie o „gromadzeniu pozycji podmiotowych, historii i wspomnień” — rzeczy zarazem intymnej i niebezpiecznej<sup>55</sup>. Oba sformułowania przeciwstawiają się upadkowi pamięci oraz tożsamości i oba stanowią podstawę dla „etycznych zobowiązań” opierających się założeniu, że właściwe nośniki pamięci grupowej podążają za granicami etniczno-kulturowymi. Uświadomienie sobie własnego zaangażowania i współdziału w historii wiktymizacji to pierwszy krok do wzięcia odpowiedzialności; przyczynia się on do „wykształcenia zniuansowanego pojmowania tego, jak władza włącza nas w swoje mechanizmy, jak siły instytucjonalne pośredniczą w naszej sprawczości, jak przeszłość rezonuje w terażniejszości”<sup>56</sup>.

Wreszcie Gerald McMaster wskazuje, że sztuka i kultura wizualna stanowią podstawę rozwijania historycznej perspektywy kulturowego splątania i wzajemnych powiązań — wraz z nowymi podejściami kuratorskimi do łączenia przedmiotów w zestawy<sup>57</sup>. Praca Olgi Goldberg-Mulkiewicz na temat żydowskich wpływów w polskiej „sztuce ludowej” ujawnia takie sploty w żydowskich motywach, jakie znalazły się w polskich budynkach mieszkalnych i użyteczności publicznej za pośrednictwem żydowskich rzemieślników, którzy je budowali, co zakłóca mo-netniczne prezentacje produkcji „kultury ludowej”<sup>58</sup>.

W obecnym kontekście szczególnie interesuje mnie utrzymujący się wpływ przemocy i warunki możliwości jej retroaktywnego obserwowania w sposób wykraczający poza naszą sprawczość jako indywidualnych podmiotów. Jak możemy nie tylko zadośćuczynić, ale także „rozliczyć się” z krzywd popełnionych przez same instytucje muzealne, rzekomo opiekujące się obiektami o znaczeniu kulturowym — od przywłaszczenia takich przedmiotów, przez dehumanizację i milczące groźby przemocy wobec zmarginalizowanych grup utrwalone w obraźliwych przedstawieniach i praktykach, po ciągle zaciemnianie ich znaczenia z powodu braku materiałów interpretacyjnych mogących je naświetlić? Kiedy reżimy ekspozycji utrzymują modernistyczne priorytety etnograficzne, polegające na oderwaniu się od przeszłości, nieufności wobec emocji i przedstawianiu „kultur” tak, jakby były naturalnymi taksonomiami, a nie zmieniającymi się hybrydowymi formułami, wówczas kolonialne kategorie i sposoby poznania trwają, niezależnie od tego, jakie obiekty muzea zwracają, jakie rekompensaty fundują, lub jakie estetyczne ryzyko podejmują, aby przyciągnąć współczesnych widzów z pomocą unowocześnionej tożsamości instytucjonalnej. Musimy sprawić, by niezręczne uwikłanie przedmiotów stało się widoczne, jeśli chcemy zająć się nimi szeroko i gruntownie.

<sup>55</sup> D. Sanyal, *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*, New York 2015.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>57</sup> G. McMaster, *Our (inter)related history*, [w:] *On Aboriginal Representation in the Gallery*, red. L. Jessup, Sh. Bagg, Ottawa 2002, s. 3–8.

<sup>58</sup> O. Goldberg-Mulkiewicz, *Stara i nowa ojczyzna: ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003.



Przejście w kierunku „uwikłania” w efektywny sposób decentralizuje Europę jako przestrzeń definicji, a jednocześnie utrzymuje europejskie powiązania z przedmiotami, które znajdowały się w muzeach kolonialnych i były tam wystawione na widok publiczny, bez przypisywania takiej pieczy jakiegokolwiek koniecznego lub szlachetnego charakteru. Wiąże się to również z przesunięciem punktu ciężkości ze sprawczości „podmiotów” — koncepcji zakładającej, że to zawsze my wybieramy, które z aspektów dziedzictwa odnoszą się do nas — i przeniesieniem go na sprawczość „przedmiotów”, uznając zdolność świata materialnego do przedstawiania, poruszania, łączenia, przypominania, a nawet oskarżania<sup>59</sup>. Takie przesunięcie jest szczególnie istotne, gdy mowa o złożonych najnowszych historiach obejmujących zarówno kolonializm, jak i inne formy oraz katalizatory masowej przemocy, przymusową migrację i powstałe w jej wyniku formacje pamięci — tak zwane „trudne dziedzictwo”. Zgodnie z definicją Sharon Macdonald, odnosi się ono do przeszłości, która jest znacząca, ale i kwestionowana, ponieważ stwarza problemy dla pozytywnych, samopotwierdzających się dyskursów tożsamościowych<sup>60</sup>. Jak jednak zauważa sama Macdonald, w ciągu ostatnich dwóch dekad rządy nabrały biegłości w wykorzystywaniu muzealizacji przeszłych występków do podbudowywania obecnego narodowego wizerunku, włączając nawet ten rodzaj historii do autoafirmacyjnych, ekskluzywistycznych projektów dziedzictwa<sup>61</sup>. Chiara De Cesari opisuje na przykład, w jaki sposób nowe, ponadnarodowe dyskursy „europejskiego dziedzictwa”, mające przeciwdziałać wykluczającym projektom, wykorzystuje się często w muzeach w sposób czerpiący ze wstecznych paradygmatów nacjonalistycznych<sup>62</sup>.

Musimy zatem wyjść poza pojęcia „pozytywnego wartościowania” i „pragnienia ochrony i przekazania dziedzictwa” jako daru tożsamości, który, jak mamy nadzieję, pozostanie udziałem naszych potomków. Istnieje po prostu zbyt wiele namacalnych i niematerialnych śladów przeszłości wkraczających w nasze życie społeczne lub świadomość nieproszone — i często niepożądane — abyśmy mogli myśleć o dziedzictwie jako czymś zawsze w pełni wybranym i przyjętym. Takie niepokojące ślady mogą silnie wpłynąć na nasze poczucie siebie i wyobrażenia

<sup>59</sup> Najnowsze badania nad sprawczością i siłą afektywną przedmiotów obejmują: Y. Navaro-Yashin, *Affective spaces, melancholic objects: Ruination and the production of anthropological knowledge*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 15, 2009, s. 1–18; *Forensis: The Architecture of Public Truth*, red. Forensic Architecture, Berlin 2014; J. Hoskins, *Agency, biography, and objects*, [w:] *Handbook of Material Culture*, red. Ch. Tiller et al., London 2006, s. 74–84; J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC 2010.

<sup>60</sup> Sh. Macdonald, *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, New York-London 2008.

<sup>61</sup> Sh. Macdonald, *Is „Difficult Heritage” Still „Difficult”?*; Sh. Macdonald, *Exhibiting contentious and difficult histories: Ethics, emotions and reflexivity*, [w:] *Museums, Ethics and Cultural Heritage*, red. B.L. Murphy, London and New York 2016, s. 267–277.

<sup>62</sup> Ch. De Cesari, *Museums of Europe: Tangles of memory, borders, and race*, „Museum Anthropology” 40, 2017, nr 1, s. 18–35.



innych o nas. Artystka-badaczka Paula Gaetano-Adi prowokacyjnie wzywa nas do traktowania przedmiotów nie tylko jako artefaktów, ale jako „istotnych członków społeczności, w której zostały stworzone”, a ponadto twierdzi, że dekolonizacja wymaga nie tylko zwrotu fizycznych dóbr, lecz także przywrócenia przedmiotom zdolności do pełnienia ich funkcji społecznych — i, mogą dodać, nowych ról społecznych właściwych dla zmieniającego się kontekstu historycznego<sup>63</sup>.

Gdy prawodawcy wykonują konieczną pracę legislacyjną, badacze i praktycy muzealni mogą obmyślać nowe koncepcje i opracowywać nowe strategie kuratorskie w inny sposób wyrażające materialne relacje. Myślenie kuratorskie pozwala nam zająć się kluczowymi kwestiami, które procesy restytucji mogą przeoczyć. Na przykład jeśli europejskie muzea chcą zachować „obce” przedmioty i uznać je za własne dziedzictwo, czy nie powinny być zobowiązane do uwzględnienia pełnego doświadczenia biograficznego tych obiektów od momentu opuszczenia ich pierwszych domów? Jak sugeruje Gaetano-Adi, powinniśmy radykalnie poszerzyć pytanie o to, czego świadectwem są te przedmioty, zamiast ograniczać ich znaczenie do ilustracji „kultury” miejsca, skąd zostały dawno temu zabrane<sup>64</sup>.

Aby wykonać tę pracę zadośćuczynienia i naprawy, musimy ponownie prze-myśleć relacje ludzi z dziedzictwem materialnym w kategoriach nie tylko dobrowolnej identyfikacji, ale także mimowolnego wpływu lub uwikłania. Sugerowałabym rozważenie tego rodzaju relacji jako form pokrewieństwa — tych wzajemnie konstytutywnych uwikłań, jakie mamy ze „znaczącymi innymi”, których własne doświadczenia i reakcje na nas stanowią drugą połowę dialogu współtworzącego nasze tożsamości. To właśnie relacje pokrewieństwa tworzą „wspólnoty uwikłania”.

Historie przemocy i opresji są wpisane w przedmioty wikłające nas poprzez bliskość, symbolikę lub inne wektory przeszłości. Omawiane przeze mnie „niezręczne przedmioty” często wymagają co najmniej żydowskiej, niemieckiej i polskiej wiedzy historycznej i kulturowej, aby odcyfrować ich pełne biografie<sup>65</sup>. Strategie kuratorskie mogą sprawić, że obiekty będą funkcjonować jako źródło empatii i etycznej inspiracji, skłaniającej ludzi do zainteresowania się i zajęcia historiami niezadekretowanymi przez władze krajowe lub samorządowe. Władze te, co do zasady, pracują nad utrzymaniem iluzji upragnionego, wyjątkowo chlubnego dziedzictwa, raczej wymazując i odrzucając, niż przyjmując trudną przeszłość. Rozliczenie zamiast wyparcia wstydlivej przeszłości daje podstawy do powołania

<sup>63</sup> A. Azoulay, Y. Hamilakis, V. Zamindar (organizatorzy), *Decolonizing the Museum: A Teach-In. Open Forum on the Sarr-Savoy Report on the Restitution of African Cultural Heritage* [konferencja na Brown University, USA], Providence 2019, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9> (dostęp: 15.05.2019).

<sup>64</sup> *Decolonising the Museum: A Teach-In*, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9> (dostęp: 10.07.2019).

<sup>65</sup> Zob. np. sugestywne rozważania Greenblatta na temat potencjalnych strategii kuratorskich w odniesieniu do Muzeum Żydowskiego w Pradze: S. Greenblatt, *Resonance and wonder*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 43, 1990, nr 4, s. 11–34.

nowych społeczności opartych na poczuciu wzajemnych powiązań, wzajemnej odpowiedzialności i zaangażowania.

Należy wykonać istotną pracę, aby pomóc muzeom w twórczym ustanowieniu relacji z ich różnorodnymi odbiorcami, a nawet, jak zaproponował Steven Lavine prawie trzydzieści lat temu, „wyobrażeniu sobie na nowo, kim mogą być ci odbiorcy”<sup>66</sup>. Wielokulturowe dziedzictwo jest nieodłączną częścią muzeów epoki kolonialnej. Ich kolekcje obejmują przedmioty z całego świata i zawierają dowody na kontakty kulturowe i heterogeniczność wymykające się granicom państwowym, które muzea te miały z założenia podkreślać i legitymizować. Od nieustannie przeobrażających się słupów totemicznych Indian amerykańskich<sup>67</sup>, przez kenijskie paciorki małżeńskie Samburu (pochodzące z dziewiętnastowiecznej Wenecji i pożądane dziś przez amerykańskie kobiety z klasy średniej<sup>68</sup>) po wszechobecną „sztukę turystyczną” tworzoną przez autochtonów, ale zaspokajającą pragnienia zwiedzających<sup>69</sup>, muzealne obiekty materializują i uwydatniają związki między różnorodnością kulturowych znaczeń i afektów wynikających z historii ambiwalentnych relacji międzygrupowych. Czy galerie, w których się znalazły, nie powinny robić tego samego?

Praktyka tego rodzaju nie ma na celu zniesienia fundamentalnych rozróżnień między różnymi trudnymi historiami, ani między wielorako ukonstytuowanymi ludzkimi klasyfikacjami i hierarchiami (kulturowymi, etnicznymi, rasowymi, klasowymi, płciowymi) leżącymi u ich podstaw. Te historyczne kategorie mają swoje współczesne analogie i konsekwencje nieodwołalnie wyróżniające społeczności i obiekty w muzeach jako zasługujące na trwałą uwagę<sup>70</sup>. Mimo że zwrot transkulturowy w badaniach nad pamięcią wytycza istotne nowe kierunki, wprowadzając do twórczych dyskusji historii Holocaustu i kolonializmu<sup>71</sup>, to tematy te wciąż czekają na szersze podjęcie w kontekście muzealnym<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> S.D. Lavine, *Audience, ownership, and authority: Designing relations between museums and communities*, [w:] *Museums and Communities*, red. I. Karp, Ch. Mullen Kreamer, S.D. Lavine, Washington DC 1992, s. 137.

<sup>67</sup> A. Jonaitis, A. Glass, *The Totem Pole: An Intercultural History*, Seattle 2010.

<sup>68</sup> B. Straight, *From Samburu heirloom to new age artifact: The cross-cultural consumption of Mporo marriage beads*, „*American Anthropologist*” 104, 2002, nr 1, s. 7–21.

<sup>69</sup> *Unpacking Culture: Art and Northeast, 1700–1900*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Montreal 1999; *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Berkeley 1999.

<sup>70</sup> Zob. np. sugestywne rozważania Greenblatta na temat potencjalnych strategii kuratorskich w odniesieniu do Muzeum Żydowskiego w Pradze: S. Greenblatt, *op. cit.*, s. 11–34.

<sup>71</sup> D. Partridge, *Holocaust Mahmmal (Memorial): Monumental Memory Amidst Contemporary Race*, „*Comparative Studies in Society and History*” 52, 2010, nr 4, s. 820–850; M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa...*; D. Sanyal, *op. cit.*

<sup>72</sup> Wyjątki obejmują: T. Lawson, *The Holocaust and colonial genocide at the Imperial War Museum*, [w:] *Britain and the Holocaust: Remembering Representing War and Genocide*, red. C. Sharples, O. Jensen, London 2013, s. 129–141; D. Moses, *The Canadian Museum for Human*

Warto się zastanowić — nawet wyłącznie spekulatywnie — nad różnymi przypadkami, aby zobaczyć, co może przynieść badanie uwikłań. Podobnie jak przedmioty rdzennej ludności w Ameryce Północnej i innych częściach świata, rzeczy związane z Żydami stały się nieme i często zawłaszczano je w miejscach, gdzie niegdyś tętniące życiem populacje źródłowe zostały zniszczone, wywłaszczone, pozbawione praw i wymazane. Jednak ze względu na zmiany polityczne i towarzyszące im globalne ruchy ludzi (poprzez migrację, turystykę lub podróże ściśle związane z projektami na rzecz odnowienia relacji kolekcyjno-wspólnota), takie obiekty są poznawane i roz-poznawane przez nowo skonfigurowane „wspólnoty uwikłania”, co przygotowuje grunt pod próby ich re-kontekstualizacji historycznej i kulturowej oraz re-animacji społecznej<sup>73</sup>.

Zmiany te mogą postępować — i postępują — w kierunku progresywnym i regresywnym, w kierunku zwiększonej polaryzacji społeczeństwa lub rozwoju solidarności międzygrupowej i sprawiedliwości społecznej. Pewne projekty rekontekstualizacji ogranicza etnonacjonalizm: na przykład izraelskie wycieczki młodzieżowe próbujące odczytywać historię Żydów i Holocaustu jako hermetycznie zamkniętą od historycznego polskiego (i szerzej — wschodnioeuropejskiego) otoczenia, z wyjątkiem polskiej przemocy wobec Żydów, lub przeniesienie przez Yad Vashem polsko-żydowskich murali Brunona Schulza do Izraela i zidentyfikowanie ich jako dziedzictwa wyłącznie narodu żydowskiego<sup>74</sup>. Takie przykłady mają wspólne cechy z polskimi prawnymi dyskursami (w tym niektórymi wykorzystującymi dyskurs postkolonialny) koncentrującymi się na ucisku Polski przez rosyjską, niemiecką lub europejską władzę (rażący antysemityzm, taki jak rytuał „Judasza”, to po prostu krok dalej). Potrzebny jest nowy język, by przeciwstawić się wpisywaniu obiektów dziedzictwa w szereg istniejących wcześniej etniczno-narodowych i ksenofobicznych określeń.

---

*Rights: The “uniqueness of the Holocaust” and the question of genocide*, „Journal of Genocide Research” 14, 2012, nr 2, s. 215–238.

<sup>73</sup> Podjęte przez żydowską ocalałą z Auschwitz Dinę Gottliebową Babbitt próby odzyskania obrazów przedstawiających romską kobietę, które namalowała podczas pobytu w obozie, zostały odrzucone przez Muzeum Auschwitz ze względu na to, że są one obecnie „częścią światowego dziedzictwa kulturowego”; zob. S. Friess, *History claims her artwork, but she wants it back*, „New York Times”, 30.08.2006, <https://www.nytimes.com/2006/08/30/arts/design/30surv.html> (dostęp: 22.05.2022). W innym przypadku, gdy spadkobiercy ofiary Holocaustu Pierre’a Lévi domagali się zwrotu walizki ich ojca, muzeum powoływało się na „ryzyko precedensu”, obawiając się podobnych pozwów domagających się dalszej deakcesji ich zbiorów. Muzeum podkreśla również „ważne funkcje dokumentacyjne i edukacyjne”, jakie pełnią jego zbiory; zob. A. Riding, *In a Holocaust suitcase, a question of memories — Europe — International Herald Tribune*, „New York Times” 13.09.2006, <https://www.nytimes.com/2006/09/13/world/europe/13iht-entracte.2798548.html> (dostęp: 23.05.2023).

<sup>74</sup> B. Paloff, *Who Owns Bruno Schulz?*, „The Boston Review” 1.12.2004, <http://bostonreview.net/benjamin-paloff-who-owns-brunoschulz-poland-stumbles-over-its-jewish-past> (dostęp: 15.05.2019).

Praktyka muzealna jest wysoce politycznym, nadmiernie zdeterminowanym polem. Pozornie emancypacyjna terminologia może ukrywać ciągle niesprawiedliwości popełniane przez europejskie i eurokolonialne muzea, które nadal przechowują i fałszywie prezentują nieuczciwie zdobyte kolekcje. Rozwój pojęcia „wspólnot uwikłania” musi odróżniać się od praktyki „wymyślania koncepcji i sloganów mających przesłonić fakt, że [muzea] nielegalnie przechowują zrabowane/skradzione artefakty kulturowe”<sup>75</sup>. Regresywne sformułowania mogą ukrywać się pod sztandarem „wspólnego dziedzictwa”, „światowego dziedzictwa” czy „dziedzictwa całej ludzkości”. Trudne pytania dotyczą również rozbieżnych relacji władzy otaczających kolekcje profilowane w perspektywie rasy, etniczności czy jakkolwiek pojmowanej „inności”. Antropolożka Sharon Macdonald zadała ostatnio pytanie, czy „trudne dziedzictwo”, o jakim od dawna pisała — na przykład dziedzictwo nazistowskie w Niemczech — nadal jest trudne<sup>76</sup>. Nie można odpowiedzieć na to pytanie w kategoriach uniwersalnych, ale warto je zadać. Pamięć o Holokauście, na przykład, została powszechnie zinstytucjonalizowana w takim stopniu, że gdzieś może stanowić „wygodną okropność”, która „godna jest oplakiwania” — a przy tym politycznie, społecznie i emocjonalnie „bezpieczna” — w przeciwieństwie do pamięci kolonialnej<sup>77</sup>.

Mając na uwadze te zastrzeżenia, obstają przy koncepcji „wspólnot uwikłania” mającej na celu rozszerzenie spektrum głosów uwzględnianych w muzeach w procesie interpretacji poprzez pluralistyczne, inkluzywne ekspozycje i objaśnienia obiektów, a także budowanie, w odniesieniu do nich, nowych sieci przy użyciu wszelkich dostępnych środków. Co więcej, dążenie do dywersyfikacji zestawu narzędzi interpretacyjnych nie dotyczy wyłącznie rdzennych lub „zmarginalizowanych” obiektów kulturowych w większościowych, dominujących muzeach<sup>78</sup>. Obraz Picassa inspirowany afrykańskimi maskami może zyskać równie wiele dzięki oglądaniu go w kontekście wielokulturowej, wielonarodowej i wielogłosowej „wspólnoty uwikłania”, jak brąz z Beninu czy polska „rzeźba ludowa” przedstawiająca niemieckie nazistowskie prześladowania Żydów. Argumenty, że takie obiekty

<sup>75</sup> K. Opoku, *Looted/Stolen Cultural Artefacts Declared Shared Heritage*, „No-Humboldt 21” 2015, [http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku\\_SHARED\\_HERITAGE-4..pdf](http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku_SHARED_HERITAGE-4..pdf) (dostęp: 15.05.2019).

<sup>76</sup> Sh. Macdonald, *Exhibiting Contentious and Difficult Histories...*

<sup>77</sup> *Comfortable horrible* to określenie Linenthala (E. Linenthal, *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, New York 1995, s. 267) odnoszące się do narracji o tragedii, które mają niewielką moc społeczną poza potwierdzeniem tego, co „my”, jako z góry określona zbiorowość, już wiemy, myślimy lub czujemy. Idea „podmiotu godnego oplakiwania” pochodzi od Butler (J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa 2011).

<sup>78</sup> „Osoby pochodzące z mniejszości przynależą do grup, które w wyniku uwarunkowań społecznych spotykają się z uprzedzeniami i mają bardziej od innych grup ograniczoną władzę czy reprezentację” — I.E. Smith, *Minority vs. minoritized: Why the noun just doesn't cut it*, „The Odyssey” 16.09.2016, <https://www.theodysseyonline.com/minority-vs-minoritize> (dostęp: 15.05.2019).

są w jakiś sposób lepiej eksponowane w British Museum niż w Beninie czy Brooklynie, to jedynie ćwiczenia w utrwalaniu polityki władzy z czasów kolonialnych. Zmiany kontekstualne — potencjalnie osiągnęte poprzez cykliczną zmianę instytucji mających pieczę nad obiektami, uzgodnioną przez pierwotnych właścicieli po restytucji — pomogłyby raczej w gromadzeniu perspektyw na relacje uwikłania człowiek–przedmiot oraz człowiek–człowiek, a także w budowaniu wyobrażonych społeczności opiekunów [przedmiotów], nowego rodzaju międzykulturowego, międzygrupowego pokrewieństwa.

Choć moja własna praca od dawna koncentruje się na pamięci żydowskiej w Polsce, życie i nauczanie w Kanadzie oznaczało zanurzenie się w dyskursach i praktykach wywodzących się przede wszystkim z walk i negocjacji rdzennej ludności z muzeami narodowymi, a zwłaszcza etnograficznymi — instytucjami, które przez długi czas niesprawiedliwie gromadziły i często fałszywie przedstawiały ich kulturę materialną. Przekonałam się, że usiłuję przenieść i przełożyć postępowe gesty dekolonizujących metodologii muzealnych na kontekst polsko-żydowski. Taka transpozycja niesie ze sobą pewne ryzyko, przede wszystkim powtórzenia kolonizatorskiego gestu poprzez narzucenie „zachodniego” dekolonizującego paradygmatu na „wschodnią” przestrzeń z jej własną złożoną historią. Jednak próba zmierzenia się z tymi problemami okazała się owocna. Kreatywne, krytyczne muzealne interwencje rdzennych i mniejszościowych artystów, takich jak James Luna, Fred Wilson i Michael Nichol Yahgulanaas, zainspirowały mnie do współpracy z polskimi kolegami i studentami przy tworzeniu, od 2013 roku, serii wystaw i interwencji w Muzeum Etnograficznym w Krakowie. W ramach „trans-antropologicznej” próby ucieczki od problematycznych tropów etnograficznych, przy jednoczesnym odnajdywaniu wartości w zbiorach i instytucji jako platformie publicznej, przeszliśmy od projektów bardziej zewnętrznych do coraz ściślej opartych na współpracy z muzeum. Należą do nich: wystawy ambiwalentnych obiektów „sztuki ludowej” (i ich współczesnych odpowiedników)<sup>79</sup> prezentowane w trybie „interrogatywnym”<sup>80</sup>; „hakowanie” muzeum z polskimi studentami<sup>81</sup>; współpraca z festiwalem żydowskim w celu zwrócenia uwagi lokalnej społeczności żydowskiej na treści związane z Żydami<sup>82</sup> oraz opracowanie krytycznej ścieżki zwiedzania muzeum<sup>83</sup>. Trudno jest uchwycić dynamikę i kierunki zmian

<sup>79</sup> Zob. Muzeum Etnograficzne w Krakowie: *Widok zza bliska. Inne oblicza Zagłady*, 2009, [www.terriblyclose.eu](http://www.terriblyclose.eu) i [www.luckyjews.com](http://www.luckyjews.com).

<sup>80</sup> I. Karp, C.A. Kratz, *The Interrogative Museum...*

<sup>81</sup> Zob. Curating and Public Scholarship Lab, *Moje Muzeum, muzeum o mnie!*, 2017, <http://capsl.cerev.ca/my-museum-a-museum-about-me> (dostęp: 15.05.2019).

<sup>82</sup> Zob. FestivALT 2019; *FestivALT: Pytając o „Widok zza bliska”*, [wydarzenie na Facebook.com.] <https://www.facebook.com/events/302698633768909> (dostęp: 15.05.2019).

<sup>83</sup> Zob. FestivALT 2019; *Alternatywne Zwiedzanie MEK*, <https://www.festivalt.com/event/alternatywne-zwiedzanie-mek> (dostęp: 15.05.2019).

w muzeum, zwłaszcza że w 2015 roku władzę przejął radykalnie konserwatywny rząd Prawa i Sprawiedliwości mający bezpośredni wpływ na finansowanie muzeum. Zasadniczo nasze projekty wydają się zarówno przyczyniać do stopniowych zmian w Muzeum Etnograficznym w Krakowie w odniesieniu do przedstawiania Żydów na wystawie stałej, jak też z nimi zbiegać. Począwszy od 2011 roku, kiedy to miała miejsce gruntowna renowacja, zaczęto usuwać najbardziej niepokojące eksponaty, obecnie zaś trwają dalsze prace w tym zakresie. Niezależnie od tego, czy takie gesty sygnalizują rosnącą empatię, rosnącą „dezidentyfikację”, czy też jedno i drugie, rezultat zdradza intensywne, wielopłaszczyznowe obawy, jakie „niezręczne przedmioty” wywołują w muzeach, które je przechowują<sup>84</sup>.

Te materialne obiekty zawierają ogromny potencjał afektywny mogący prowadzić do ważnych wniosków dotyczących relacji międzygrupowych. Rozmowy z moimi polskimi (nieżydowskimi) kolegami stanowiły wyzwanie i były pouczające, z kolei otwartość muzeum na eksperymenty zaowocowała znaczącym dialogiem w jego murach i poza nimi, a nowi odbiorcy docenili jego istotność. Dyrektor MEK zgodził się zorganizować publiczne spotkanie podczas niedawnego festiwalu kultury żydowskiej, aby omówić sposób, w jaki muzeum traktuje tematy żydowskie<sup>85</sup>. Wydawał się szczerze zaskoczony bólem, o jakim opowiadali członkowie publiczności, głównie miejscowi i zagraniczni Żydzi. Po tym wydarzeniu moja przyjaciółka, amerykańska Żydówka poszukująca łączności ze swoimi polskimi korzeniami (była jedną z osób, które zabrały głos), wpadła na dyrektora w pobliżu muzeum. Poprzedni dzień spędziła, przedzierając się przez jeżyny na cmentarzu gdzieś na prowincji w poszukiwaniu rodzinnych nagrobków; brakowało jej możliwości wejścia w dialog z lokalną polską społecznością na temat tego ambiwalentnie współdzielonego dziedzictwa. Ale w muzeum — gdzie moja przyjaciółka widziała maski, figurki i gragery — stało się to możliwe. Na koniec dyrektor uściśnił dłoń mojej przyjaciółki i powiedział po prostu: „Przepraszam”. Była poruszona i — jak stwierdziła — poczuła się trochę bliżej domu. Dekolonizacja muzeum nie polega tutaj na restytucji. „Niezręczne przedmioty” są dla nas najcenniejsze w nieustającej, troskliwej rozmowie tam, gdzie dawne krzywdy nadal dają o sobie znać, przypominając nam, że łączą nas nasze rany.

*Z języka angielskiego przełożył  
Krzysztof Dix*

<sup>84</sup> E. Lehrer, M. Murzyn-Kupisz, *Tworzenie przestrzeni dla kultury żydowskiej...*

<sup>85</sup> Zob. FestivALT 2019; *Każde Muzeum jest Opowieścią: rozmowa z Dyrektorem MEK*, <https://www.festivalt.com/event/kazde-muzeum-jest-opowieścia-rozmowa-z-dyrektorem-mek> (dostęp: 15.05.2019).



- Art Institute of Chicago *et al.*, *Declaration on the importance and value of universal museums*, „Wall Street Journal”, 12.12.2002, <https://www.wsj.com/articles/SB1039660114241762793>.
- Ashworth G.J., Tunbridge J.E., *Dissonant Heritage: The management of the past as a resource in conflict*, Chichester 1996.
- Auerbach R., *Lament Rzeczy Martwych*, „Przełom” 1946, nr 2, s. 6–8.
- Azoulay A., Hamilakis Y., Zamindar V. (organizatorzy), *Decolonizing the Museum: A Teach-In. Open Forum on the Sarr-Savoy Report on the Restitution of African Cultural Heritage* [konferencja na Brown University, USA], Providence 2019, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9>.
- Baka-Theis M., *Polskie kolekcje artefaktów afrykańskich. Między zbiorem pamiątek a kolekcją sztuki*, [w:] *Kolekcjonerstwo polskie XX i XXI wieku. Szkice*, red. T.F. de Rosset, A. Kluczevska-Wójcik, A. Tołysz, Warszawa 2015, s. 115–135.
- Barkan E., *Amending historical injustices: The restitution of cultural property — an overview*, [w:] *Claiming the Stones/Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*, red. E. Barkan, R. Bush, Los Angeles 2002, s. 16–46.
- Basu P., *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement Between Worlds*, London 2017, s. 4.
- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC 2010.
- Bukowiecki Ł., *Things of Warsaw and Things of the Past: Evolution and Priorities of the Museum of Warsaw. Museum of Warsaw Report #1* (ECHOES Horizon 2020 Grant Project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Museum-of-Warsaw-Report-1.pdf>.
- Bukowiecki Ł., Wawrzyniak J., *Dealing with Difficult Pasts at the Museum of Warsaw: Implications of Curatorial Memory Practices. Museum of Warsaw Report #2* (ECHOES Horizon 2020 grant project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, [http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Wawrzyniak-Museum-Of-Warsaw-Report-2\\_compressed.pdf](http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Wawrzyniak-Museum-Of-Warsaw-Report-2_compressed.pdf).
- Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa 2011.
- Cieślińska-Lobkowicz N., *Dealing with Jewish cultural property in post-war Poland*, „Art Antiquity and Law” 14, 2009, nr 2, s. 143–166.
- Chari S., Verdery K., *Thinking between the posts: Postcolonialism, postsocialism, and ethnography after the Cold War*, „Comparative Studies in Society and History” 51, 2009, nr 1, s. 6–34.
- Coombe R., *The properties of culture and the politics of possessing identity: Native claims in the cultural appropriation debate*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 6, 1993, nr 2, s. 249–285.
- De Cesari Ch., *Museums of Europe: Tangles of memory, borders, and race*, „Museum Anthropology” 40, 2017, nr 1, s. 18–35.
- Dembek M.M., *Archaeological fever: Situating participatory art in the rubble of the Warsaw ghetto*, „Holocaust Studies” 25, 2019, nr 3, s. 377–399.
- Feldman J.D., *Contact points: Museums and the lost body problem*, [w:] *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*, red. E. Edwards, C. Gosden, R. Phillips, Oxford-New York 2006, s. 245–268.
- Filipova M., *Peasants on display: The Czechoslovak Ethnographic Exhibition of 1895*, „Journal of Design History” 24, 2011, nr 1, s. 15–36.
- Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century: National Cultivation of Culture*, t. 4, red. T. Baycroft, D. Hopkin, Brill 2012.



- Forensis: The Architecture of Public Truth*, red. Forensic Architecture, Berlin 2014.
- Friess S., *History claims her artwork, but she wants it back*, „New York Times”, 30.08.2006, <https://www.nytimes.com/2006/08/30/arts/design/30surv.html>.
- Głowacka-Grajper M., Wawrzyniak J., *The diversity of postcolonialisms in Central and Eastern Europe: A critical review of an emerging research field*, [w:] *Methodological Toolkit*, red. C. Andersen, B. Timm Knudsen, Ch. Kølvraa, 2019, s. 102–119, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/ECHOES-MET-TK-FINALOptimized-with-cover.pdf>.
- Goldberg-Mulkiewicz O., *Stara i nowa ojczyzna: ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003.
- Grabowski J., *Hunt for the Jews: Betrayal and Murder in German-Occupied Poland*, Bloomington 2013.
- Greenblatt S., *Resonance and wonder*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 43, 1990, nr 4, s. 11–34.
- Gross J.T., *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000.
- Gross J.T., Grudzińska-Gross I., *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków 2011.
- Grudzińska-Gross I., *Praktyki polskości*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 49, 2017, s. 1–9.
- Handler R., *Who owns the past? History, cultural property, and the logic of possessive individualism*, [w:] *The Politics of Culture*, red. B. Williams, Washington DC 1991, s. 63–74.
- Hofer T., *Construction of the “folk cultural heritage” and rival versions of national identity in Hungary*, „Ethnologia Europaea” 21, 1990, nr 1, s. 145–170.
- Hoskins J., *Agency, biography, and objects*, [w:] *Handbook of Material Culture*, red. Ch. Tiller *et al.*, London 2006, s. 74–84.
- Hunt T., Dorgerloh H., Thomas N., *Restitution Report: museum directors respond*, „The Art Newspaper”, 27.11.2018, <https://www.theartnewspaper.com/comment/restitution-report-museum-directors-respond>.
- Jacher-Tyszkowa A., *Historia Działu Kultur Ludowych Pozaeuropejskich i zbiorów pozaeuropejskich w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie za lata 1911–1998*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 14, 1998, s. 7–27.
- Jasiewicz Z., Slattery D., *Ethnography and anthropology: The case of Polish ethnology*, [w:] *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, red. A. Alvarez Roldan, H. Vermeule, London-New York 1995, s. 184–201.
- Jonaitis A., Glass A., *The Totem Pole: An Intercultural History*, Seattle 2010.
- JTA, *Polish anti-refugee protesters burn effigy of Orthodox Jew*, „The Times of Israel”, 19.11.2015, <https://www.timesofisrael.com/polish-anti-refugeeprotesters-burn-effigy-of-orthodox-jew>.
- Kalman D.Z., *The Purim Grogger’s Christian Origins* [referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu Association for Jewish Studies, grudzień 2017], Washington DC.
- Karp I., Kratz C.A., *The interrogative museum*, [w:] *Museum as Process*, red. R. Silverman, New York-London 2014, s. 279–298.
- Kultura Ludowa, *Wieszanie Judasza*, 2015, <http://naludowo.pl/kultura-ludowa/wieszanie-judasza-ludowy-zwyczaj-wielki-czwartek-widowiskokukla-palenie-kiedy.html>.
- Landkammer N., *Visitors or community? Collaborative museology and the role of education and outreach in ethnographic museums*, [w:] *Contemporary Curating and Museum Education*, red. C. Morsch, A. Sachs, T. Sieber, New York 2017, s. 269–280.
- Lavine S.D., *Audience, ownership, and authority: Designing relations between museums and communities*, [w:] *Museums and Communities*, red. I. Karp, Ch. Mullen Kreamer, S.D. Lavine, Washington DC 1992, s. 137–157.
- Lawson T., *The Holocaust and colonial genocide at the Imperial War Museum*, [w:] *Britain and the Holocaust: Remembering Representing War and Genocide*, red. C. Sharples, O. Jensen, London 2013, s. 129–141.

- Leder A., *Prześlona Rewolucja*, Warszawa 2014.
- Lehrer E., *From "Heritage Communities" to "Communities of Implication"*, „Traces” lipiec 2018, <http://www.traces.polimi.it/2018/07/26/from-heritage-communities-to-communities-of-implication/>.
- Lehrer E., *Most disturbing souvenirs: Curative museology in a cultural contact zone*, [w:] *Curatorial Dreams: Critics Imagine Exhibitions*, red. Sh. Ruth Butler, E. Lehrer, Montreal 2016, s. 46–63.
- Lehrer E., *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington 2013.
- Lehrer E., Murzyn-Kupisz M., *Tworzenie przestrzeni dla kultury żydowskiej w polskich muzeach etnograficznych. Działania kuratorskie związane z pokazywaniem pluralizmu kulturowego w kontekście utraty różnorodności etnicznej*, „Teksty Drugie” 2020, nr 4, s. 155–187.
- Lehrer E., Sendyka R., *Arts of Witness? Vernacular art as a source base for "bystander" Holocaust memory in Poland*, „Holocaust Studies” [red. L. Ray, S. Kaprański] 25, 2019, nr 3, s. 300–328.
- Lehrer E., Sendyka R., *Diversifying the National „We”: Curatorial Dreams for the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Kraków*, Kraków 2020.
- Lehrer E., Sendyka R., *Zróżnicowanie narodowego „my”. Kuratorskie marzenia*, Kraków 2019.
- Lehrer E., Waligórska M., *Cur(at)ing history: New genre art interventions and the Polish-Jewish past*, „East European Politics & Society” 27, 2013, nr 3, s. 510–544.
- Lilientalowa R., *Dziecko żydowskie*, Kraków 1927.
- Linenthal E., *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, New York 1995.
- Linkiewicz O., *Scientific ideals and political engagement: Polish ethnology and the "ethnic question" between the wars*, „Acta Poloniae Historica” 114, 2016, s. 5–27.
- Lozoviuk P., *The pervasive continuities of Czech národopis*, [w:] *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in East-Central Europe*, red. Ch. Hann, P. Skalnik, Münster 2005, s. 227–236.
- Macdonald Sh., *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*, New York-London 2008.
- Macdonald Sh., *Exhibiting contentious and difficult histories: Ethics, emotions and reflexivity*, [w:] *Museums, Ethics and Cultural Heritage*, red. B.L. Murphy, London and New York 2016, s. 267–277.
- Macdonald Sh., *Is "difficult heritage" still "difficult"?*, „Museum International” 67, 2016, nr 1–4, s. 6–22.
- McMaster G., *Our (inter)related history*, [w:] *On Aboriginal Representation in the Gallery*, red. L. Jessup, Sh. Bagg, Ottawa 2002, s. 3–8.
- Mihailescu V., *The legacies of a "nation-building ethnology": Romania*, [w:] *Educational Histories of European Social Anthropology*, red. D. Dracklé, I.R. Edgar, Th.K. Schippers, New York-Oxford 2004, s. 208–219.
- Modest W., Mears H., *Museums, African Collections and Social Justice*, London-New York 2012.
- Moore D.Ch., *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, „PMLA” [„The Journal of Modern Language Association of America”] 116, 2001, nr 1, s. 111–128.
- Moses D., *The Canadian Museum for Human Rights: The "uniqueness of the Holocaust" and the question of genocide*, „Journal of Genocide Research” 14, 2012, nr 2, s. 215–238.
- Murawska-Muthesius K., *Love of beauty in the tsarist colonial capital: The Museum of Fine Arts in Warsaw (1862–1916)*, „Centropa” 12, maj 2012, nr 2, s. 179–193.
- Murawska-Muthesius K., Piotrowski P., *Introduction*, [w:] *From Museum Critique to the Critical Museum*, London 2017, s. 1–14.

- Navaro-Yashin Y., *Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 15, 2009, s. 1–18.
- Nycz R., *PRL: pamięć podzielona, społeczeństwo przesiedlone*, „Teksty Drugie” 2013, nr 3, s. 6–10.
- Opoku K., *Looted/Stolen Cultural Artefacts Declared Shared Heritage*, „No-Humboldt 21” 2015, [http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku\\_SHARED\\_HERITAGE-4..pdf](http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku_SHARED_HERITAGE-4..pdf).
- Paloff B., *Who owns Bruno Schulz?*, „The Boston Review”, 1.12.2004, <http://bostonreview.net/benjamin-paloff-who-owns-brunoschulz-poland-stumbles-over-its-jewish-past>.
- Partridge D., *Holocaust mahnmal (memorial): Monumental memory amidst contemporary race*, „Comparative Studies in Society and History” 52, 2010, nr 4, s. 820–850.
- Patterson M.E., *Teaching tolerance through objects of hatred: The Jim Crow museum of racist memorabilia as “counter-museum”*, [w:] *Curating Difficult Knowledge: Violent Pasts in Public Places*, red. E. Lehrer, C. Milton, M.E. Patterson, New York 2010, s. 55–71.
- Peer Sh., *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World’s Fair*, Albany 1998.
- Peers L., Brown A.K., *Museums and Communities: A Routledge Reader*, London-New York 2003.
- Piotrowski P., *Muzeum Krytyczne*, Poznań 2011.
- Rada Europy, *Konwencja ramowa Rady Europy o wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa*, *Council of Europe Treaty Series (Artykuł 2: Definicje)*, Faro 2005.
- Riding A., *In a Holocaust suitcase, a question of memories — Europe — International Herald Tribune*, „New York Times”, 13.12.2006, <https://www.nytimes.com/2006/09/13/world/europe/13iht-entracte.2798548.html>.
- Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa: Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.
- Rothberg M., *Trauma theory, implicated subjects, and the question of Israel/Palestine*, „Profession” 2014, <https://profession.mla.org/2014/05/02/traumatheory-implicated-subjects-and-the-question-of-israel-palestine/> (dostęp: 15.05.2019).
- Sanyal D., *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*, New York 2015.
- Sarr F., Savoy B., *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*, przeł. D.S. Burk, Paris 2018.
- Sendyka R., *Caduca, or es(cheat)ed heritage*, „TRACES Journal” 2018, nr 5, s. 1–4.
- Shallcross B., *The Holocaust Object in Polish and Polish-Jewish Culture*, Bloomington 2011.
- Smith I.E., *Minority vs. minoritized: Why the noun just doesn’t cut it*, „The Odyssey”, 16.09.2016, <https://www.theodysseyonline.com/minority-vs-minoritize> (dostęp: 15.05.2019).
- Stocking G., *Afterword: A view from the center*, „Ethnos” 47, 1982, nr 1–2, s. 172–186.
- Straight B., *From Samburu heirloom to new age artifact: The cross-cultural consumption of Mporo marriage beads*, „American Anthropologist” 104, 2002, nr 1, s. 7–21.
- Thiesse A.M., Norris S., *How countries are made: The cultural construction of European nations*, „Contexts” 2, 2003, nr 2, s. 26–32.
- Tinius J., *Awkward art and difficult heritage: Nazi collectors and postcolonial archives*, [w:] *An Anthropology of Contemporary Art: Practices, Markets and Collectors*, red. Th. Fillitz, P. van der Grijp, London 2018, s. 130–145.
- Tokarska-Bakir J., „*Wieszanie Judasza*” czyli tematy żydowskie dzisiaj, [w:] J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 73–94.
- Unpacking Culture: Art and Northeast, 1700–1900*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Montreal 1999.
- Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Berkeley 1999.

- Vukov N., *Ethnoscripts and nationographies: Imagining nations within ethnographic museums in East Central and Southern Europe*, [w:] *Great Narratives of the Past. Traditions and Revisions in National Museums. EuNaMus Report No 4.*, red. D. Poulot, F. Bodenstein, J.M. Lanzarote Guiral, Linköping 2012, s. 331–343, <https://ep.liu.se/ecp/078/ecp11078.pdf>.
- Waligórska M., *Healing by haunting: Jewish ghosts in contemporary Polish literature*, „Prooftexts” 34, 2014, nr 2, s. 207–231.
- Weizmann Y., *Unsettled possession: The question of ownership of Jewish sites in Poland after the Holocaust from a local perspective*, „Jewish Culture and History” 18, 2017, nr 1, s. 34–53.





Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Wrocławskiego

**Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego**

pl. Uniwersytecki 15  
50-137 Wrocław  
wydawnictwo@uwr.edu.pl

wuwr.eu  
Facebook/wydawnictwouwr