

pod redakcją

ALEKSANDRY KRUPY-ŁAWRYNOWICZ, KATARZYNY ORSZULAK-DUDKOWSKIEJ

MIASTO MOZAIKA

OPIS KULTUROWY

MIASTO MOZAIKA



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

pod redakcją
ALEKSANDRY KRUPY-ŁAWRYNOWICZ, KATARZYNY ORSZULAK-DUDKOWSKIEJ

MIASTO MOZAIKA

OPIS KULTUROWY

Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (ORCID: 0000-0003-3532-9677)
Katarzyna Orszulak-Dudkowska (ORCID: 0000-0002-1997-6105)
– Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Katarzyna Majbroda, Katarzyna Smyk

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbiał

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

KOREKTA TEKSTÓW ANGLOJĘZycznych

Klaudyna Michałowicz

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI

Kuba Ferenc

© Copyright by Authors, Łódź 2023

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

<https://doi.org/10.18778/8331-408-2>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.11193.23.0.K

Ark. wyd. 21,0; ark. druk. 24,0

ISBN 978-83-8331-408-2
e-ISBN 978-83-8331-409-9

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

Dla Profesor Ewy Karpińskiej

SPIS TREŚCI

ALEKSANDRA KRUPA-ŁAWRYNOWICZ, KATARZYNA ORSZULAK-DUDKOWSKA, <i>Słowo wstępu</i>	9
JACEK JAN PAWLIK, <i>Analiza sytuacyjna w badaniach codzienności miejskiej</i>	11
KRYSTIAN DARMACH, <i>Nocne badanie miasta. Impresje metodologiczne</i>	23
KATARZYNA KANIOWSKA, <i>Nie-miasto? Natura w miejskiej przestrzeni i jak ją badać</i>	41
ALEKSANDRA KRUPA-ŁAWRYNOWICZ, <i>Parki kieszonkowe. Przestrzeń publiczna, życie publiczne, praktyki miejskie</i>	53
MAREK KRAJEWSKI, <i>Praktyki dyskretne w mieście na przykładzie skrytego spożywania „małpek”</i>	65
TOMASZ FERENC, <i>Miasto z ruin: o fotograficznych dokumentacjach wojennej Warszawy</i>	95
EWA NOWINA-SROCZYŃSKA, <i>Z cyklu: mody kulturowe. Nowe lokacje miast</i>	121
RÓŻA GODULA-WĘCŁAWOWICZ, TOMASZ WĘCŁAWOWICZ, <i>Kamienica przy ul. Szewskiej 21 w Krakowie. Ślady przeszłości</i>	139
RENATA HOŁDA, <i>Negatywne dziedzictwo. Sobór prawosławny na placu Saskim w Warszawie</i>	157
ANNA KURPIEL, <i>Szklarska Poręba: góralskie imaginarium i karkonoska lokalność, czyli funkcjonalna sprzeczność</i>	173
SEBASTIAN LATOCHA, <i>Cudze meble w swoim pokoju. Etnograficzny powrót do centrum Tomaszowa Mazowieckiego</i>	189
KATARZYNA ORSZULAK-DUDKOWSKA, <i>Imienninowe kartki z życzeniami w łódzkim folklorze robotniczym</i>	203
ANNA WERONIKA BRZEZIŃSKA, MARIOLA TYMOCHOWICZ, <i>Strój ludowy w mieście – o potrzebie posiadania wyróżnika środowiskowego i regionalnego</i>	227
MARTA SIKORSKA, <i>Rewolucja w cieniu epidemii cholery. Rok 1905 w Łodzi</i>	239

MONIKA KUCNER, <i>Wielokulturowa Łódź jako miejsce pamięci po 1945 roku – zmienność i różnorodność</i>	251
BLANKA SOUKUPOVÁ, <i>Jewish monuments in Bohemia as viewed by the state and Jewish leaders from 1945–1989</i>	271
BOŽIDAR JEZERNIK, <i>The Gypsies as the original sin of modernity</i>	289
SŁAWOMIR SIKORA, <i>Zniewalający urok prostych pomysłów. Filmy Iris Zaki</i>	307
GRZEGORZ MARKIEWICZ, <i>Społeczne znaczenie i atrakcyjność teatru operowego (XVII–XIX w.)</i>	323
KAMIL ŚMIECHOWSKI, <i>Co historyk miasta zawdzięcza antropologii i socjologii? Doświadczenie łódzkie</i>	339
RAFAŁ STOBIECKI, <i>Kilka uwag na temat wzajemnych związków między antropologią a historią na kanwie książki Zbigniewa Szmyta Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej</i>	353
ANNA DEREDAS, <i>Miejsce dla etnografii. Akademicki ośrodek etnograficzny w przestrzeni miasta Łodzi</i>	367

SŁOWO WSTĘPU

Powiedzieć, że miasto jest wielowymiarowe to truizm. Miasto jako figura przestrzenna oraz kulturowo-społeczna idea jest nieskończone, wciąż się dziejące, niemożliwe do pełnego poznania, nie ma ostatecznego celu, wciąż gotowe jest na nowe puenty. Miasto ewoluuje – rozrasta się, gęstnieje, wypracowuje nowe funkcje i znaczenia. Wraz z tym rozwojem zmienia się sposób jego postrzegania, określania jego charakteru, definiowania swojego w nim miejsca. Miasto przeżywa się poprzez wielorakość znaczeń obecnych w zawsze zmieniającej się rzeczywistości.

Metafory, które miasto okalają są tylko kolejnymi – skazanymi na fascynujący, ale i wyczerpujący trud – próbami jego opisanie i zrozumienia. Miasto – labirynt, miasto – laboratorium, miasto – tekst.

Miasto mozaika jest przestrzenią zdarzeń, egzystencji, znaczeń i sensów; komunikatem przekazującym setki informacji. Zachęca, ostrzega, zakazuje. Nie jest ani jednowymiarowe, ani jednoznaczne. Wypełnione jest wielością przestrzenną i semantyczną, zmiennymi obliczami, uzależnionymi od rozmaitych spojrzeń. Miasto geograficzne, materialne, historyczne, mityczne, metaforyczne, a nawet metafizyczne.

Wygląda na to, że w każdym mieście są dwa miasta: jedno, które odpowiada starannie wyrysowanym na planach przebiegom ulic, w którym życie jest ściśle regulowane administracyjno-komunikacyjnymi dyrektywami, i drugie – które odsłania się dopiero uważnemu spojrzeniu, w którym wspomniane regulacje ulegają znamienym przemianom. Tam zaglądać lubi etnograf, antropolog kultury, socjolog, historyk. To właśnie oni układają w tej książce miejską mozaikę. Prezentują sąsiadujące ze sobą, przenikające się, a czasem i spierające się ze sobą różne strategie poznawania miasta i obejmowania go naukową refleksją. Niekiedy czynią to np. na marginesie dyskusji na temat mariażu antropologii kultury i historii. Miasto jako inspiracja jest wyzwaniem, któremu próbują sprostać, zajmując się metodologicznym aspektem badania miejskiej rzeczywistości, tropiąc „miejskie wątki” w rozmaitych tekstach kultury, ale także opisując i interpretując miejską codzienność.

Książkę tę – z okazji jubileuszu – dedykujemy Profesor Grażynie Ewie Karpińskiej. Profil tematyczny publikacji nie zaskoczy zatem z pewnością przyjaciół, współpracowników, uczniów i czytelników Pani Profesor. MIASTO to bowiem dominujący temat i teren badawczej, publikacyjnej, dydaktycznej oraz eksperckiej aktywności Jubilatki. Od początku naukowej drogi Pani Profesor wielkim wyzwaniem, później zamienionym w systematyczny, rozpisany na kilka dekad program badawczy, był temat kultury robotników przemysłowych. Studium w tym zakresie, równoległe i jako reakcja na wciąż zmieniającą się miejską rzeczywistość/miejskie światy, towarzyszą etnograficzne eksploracje oraz antropologiczny namysł nad takimi kategoriami, jak miejska codzienność czy przeszłość w krajobrazie miast oraz miasteczek.

Droga Jubilatko! Życzymy Ci nieustającego zadziwienia miastem. I liczymy, że nadal będziesz się dzielić swoimi miejskimi olśnieniami.

*Aleksandra Krupa-Ławrynowicz
Katarzyna Orszulak-Dudkowska*

Jacek Jan Pawlik

jacek.pawlik@uwm.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2142-9976

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

ANALIZA SYTUACYJNA W BADANIACH CODZIENNOŚCI MIEJSKIEJ

SITUATIONAL ANALYSIS IN THE STUDY OF URBAN EVERYDAY LIFE

Abstrakt

W niniejszym artykule zostanie przedstawione zastosowanie podejścia sytuacyjnego do badań społeczności miejskich. Podejście to jest szczególnie użyteczne w przypadku badań życia codziennego i ściśle łączy się z analizą sieci. Po przedstawieniu założeń teoretycznych tego podejścia, autor analizuje trzy przypadki sytuacji pochodzące z jego badań terenowych prowadzonych w Lomé, stolicy Togo. Okazuje się, że analiza sytuacyjna w połączeniu z analizą strukturalną pozwala na uzyskanie adekwatnego obrazu życia w mieście.

Słowa kluczowe

antropologia miasta, analiza sytuacyjna, codzienność, Lomé

Abstract

This paper presents the application of the situational approach to the study of urban communities. This approach is particularly useful for the study of everyday life and is closely linked to network analysis. After presenting the theoretical assumptions of the approach, the author analyses three cases of situations from his field research conducted in Lomé, the capital of Togo. It appears that situational analysis combined with structural analysis provides an adequate picture of urban life.

Keywords

urban anthropology, situational analysis, everyday life, Lomé

Codziennosc stała się przedmiotem badań socjologów oraz antropologów społecznych i kulturowych, a także kulturoznawców, literaturoznawców i filozofów. Niemniej, zainteresowanie codziennością jest stosunkowo czymś nowym. Poszukując struktur, definiując relacje i wzory zachowań, nie zwracano zbyt wiele uwagi na zwyczajne życie zwykłych ludzi. Ogół nawykowych i przyjemnych aspektów życia codziennego przyjmowano bezrefleksyjnie i bezkrytycznie.

Nie jest moim zadaniem nakreślenie genezy, rozwoju i popularyzacji kategorii codzienności w naukach humanistycznych i społecznych. Wspomnę jedynie prace Alfreda Schütza, którego filozoficzne rozważania przyczyniły się do ugruntowania przekonania, że codzienność daje się badać. W artykule *O wielości rzeczywistości* z 1945 r. pisze: „Świat życia codziennego stanowi zarówno scenę, jak i obiekt naszych działań i interakcji. Musimy nad nim panować, jak również zmieniać go w celu realizacji własnych zamiarów, w jego ramach i pośród naszych bliźnich” (Schütz 2008: 18).

Wydawałoby się, że o życiu zwykłych ludzi niewiele można powiedzieć. Sami zainteresowani nie widzą sensu, aby o nim opowiadać. Zapytani, zrywają jednym słowem: „Szkoda gadać!”. Rutyna, ale również niepokój, walka o przeżycie albo o godne życie, pośpiech, zaferowanie itd. Życie miasta, jakie się jawi zewnętrznemu obserwatorowi, aż kipi: ruch, hałas, ścisk, mieszanka zapachów robią wrażenie intensywnej dynamiki. Jak etnolog może odnaleźć się w mieście? Jak ogarnąć poszczególne aspekty życia, które choć są codzienne, to jednak powikłane i złożone?

Wiedza dostarczana przez etnologa zakotwiczona jest na poziomie mikrospołecznym. W obliczu wielkości miasta, stopnia zróżnicowania mieszkańców i mobilności pozostaje ona nieuchronnie częściowa i nigdy nie jest w stanie objąć całości miejskiej. Narzędziem etnologa jest ankieta empiryczna pozwalająca na zebranie bezpośrednich informacji w terenie w ramach relacji twarzą w twarz. Mówiąc zaś o mieście jako całości, może się on uciec co najwyżej do metonimii (ulica jako miasto), do metafory (miasto jako tygiel lub mozaika) czy do porównania. Przez serię sekwencji minimalnych etnolog rekonstruuje przynajmniej część życia w mieście.

Istnieje problem zastosowania pojęć pośredniczących, które pozwalają na przejście od obserwacji w mieście do jej transformacji w wiedzę miejską. Do takich pojęć należą: dziedziny (Southall 1973), domeny (Hannerz 2006), role (Goffman 2000; Southall 1959; 1973), pola (Gluckman 1940), zdarzenia (Sztompka 2008), rejony (Park 1967), nie-miejsca (Augé 2010), sytuacje (Mitchell 1966; 1987) i sieci (Mitchell 1969; Hannerz 2006). W niniejszym artykule skupimy się na dwóch ostatnich.

Analiza sytuacyjna

Za prekursora analizy sytuacyjnej w kręgu brytyjskiej antropologii społecznej¹ uważa się Maxa Gluckmana, który w 1940 r. w czasopiśmie „Bantu Studies” opublikował klasyczny dziś esej pt. *Analysis of Social Situation in Modern Zululand*. W artykule tym analizuje ceremonię otwarcia mostu na rzece Black Umfolozi w północnym KwaZulu-Natal w 1938 r. Przyjmując za punkt wyjścia serię zdarzeń, autor opisuje sytuację społeczną, która się wtedy wytworzyła. Dla Gluckmana sytuacja społeczna to „zdarzenia, które obserwuje antropolog i na ich podstawie oraz na podstawie relacji, jakie w danym społeczeństwie między nimi zachodzą określa strukturę społeczną, relacje, instytucje itp.” (Gluckman 1940: 2). Badając wyjątkowe zdarzenie, jakim było otwarcie mostu, Gluckman ukazuje sytuację społeczną naznaczoną stosunkami władzy panującymi w tym kraju. Wskazuje na wyraźny podział między populacją afrykańską a europejską sankcjonowany przez przyjęte wzory zachowania i przepisy. Gluckman podkreśla, że przedmiotem obserwacji powinna być jednostka wspólnego uczestnictwa w codziennym życiu: politycznym, ekonomicznym i społecznym. Stąd akcent powinien być położony na badania wspólnot, a nie zwyczajów (Gluckman 1940: 173).

Dekadę później, we Francuskiej Afryce Równikowej, a więc w zasadniczo odmiennym kontekście społeczno-politycznym, Georges Balandier formułuje pojęcie „sytuacji kolonialnej”. Sytuacja kolonialna charakteryzuje się dominacją mniejszości nad większością. Grupa dominująca to grupa obca, reprezentująca cywilizację techniczną o szybkim tempie rozwoju i pochodzeniu głównie chrześcijańskim. Grupa zdominowana to zaś grupa autochtoniczna, opóźniona w rozwoju ekonomicznym i radykalnie niechrześcijańska. Relacje między tymi cywilizacjami mają charakter antagonistyczny. Cywilizacja dominująca, aby utrzymać władzę, nie tylko ucieka się do przemocy, ale również do pseudo-uzasadnień natury ideologicznej (Balandier 1955: 35).

Zarówno Gluckman, jak i Balandier podkreślają konieczność badania grup społecznych, które kształtują się pod wpływem kontaktu kulturowego. Nie można więc traktować kultur jako pewnych, dających się wydzielić całości i badać relacje między nimi. Przedmiotem analizy powinna być jednostka zdefiniowana w ramach systemu kolonialnego lub innego, a więc w sytuacjach, które narzucają wzory zachowań i ich uzasadnienie.

¹ Kategoria „sytuacji” pojawia się już w pracach Szkoły Chicagowskiej. Zob. na przykład Thomas 1923. Objętość tego artykułu nie pozwala na rozwinięcie tego wątku.

Propozycje Gluckmana i Blandiera wykazują wiele podobieństw, jednak środowisko, w jakim obaj uczeni pracowali, miało istotny wpływ na kontynuację ich idei. Pozycja Gluckmana jako dyrektora Rhodes-Livinstone Institute była niepodważalna. Jego nowatorskie impulsy zostały przejęte i rozwinięte przez jego uczniów, spośród których wymienić można przykładowo Victora Wittera Turnera, Jamesa Clyde'a Mitchella, Arnolda Leonarda Epsteina, Bruce'a Kapferera i wielu innych. Objęcie stanowiska profesora na Uniwersytecie w Manchesterze umocniło pozycję naukową Gluckmana i znaczenie jego podejścia badawczego.

Georges Balandier nie miał podobnego przebiecia. Wchodząc w świat akademicki w okresie dominacji strukturalizmu Claude'a Lévi-Straussa we Francji, jego propozycja antropologii politycznej, uwzględniającej historię i powiązanej z badaniem stosunków dominacji, borykała się z silną krytyką obozu strukturalizmu. Ponadto, podejście Balandiera sprzeciwiało się formie etnologii, jaką proponował Marcel Griaule, etnologii skoncentrowanej na odcyfrowywaniu systemów wyobrażeń bez uwzględniania kontekstu. Tezy Balandiera w oficjalnym dyskursie antropologicznym spotykały się z systematycznym „bojkotem”, natomiast pozytywny oddźwięk znalazły wśród socjologów (Pawlik 2018a).

Analiza sytuacyjna rozwinęła się więc i teoretycznie okrzyła za sprawą następców Gluckmana w Rhodes-Livinstone Institute. Sytuacje to „powiązane czasowo i przestrzennie serie zdarzeń wyodrębnionych przez obserwatora z biegu życia społecznego” (Garbett 1970: 215). Klasycznym dziś przykładem analizy sytuacyjnej jest taniec *kalela*, wykonywany w czasie wolnym przez robotników w miastach Pasa Miedzinośnego w Zambii. Na podstawie kontekstu i przebiegu tego tańca J.C. Mitchell przedstawia stosunki społeczne w kontekście trybalizmu, który w warunkach miejskich jest kategorią regulującą relacje społeczne w sytuacjach codziennych (Mitchell 1956: 42). Negocjując układ relacji społecznych, w pewnych sytuacjach migranci ignorują różnice etniczne, w innych zaś je podkreślają. Nie ma to nic wspólnego z adaptacją kulturową. Idee tradycyjne pojawiają się bowiem i znikają, niezależnie od przystosowania do kontekstu.

Celem analizy sytuacyjnej jest takie ujęcie pewnego zbioru zdarzeń społecznych, które pozwala na zrozumienie ich znaczenia oraz kontekstu, w jakim występują.

Analiza społecznej sytuacji polega na wydzieleniu z obszernego zbioru bieżących działań i interakcji ograniczonego zbioru zdarzeń, o których analityk ma prawo twierdzić, że mogą być w jakiś sposób powiązane i że dają się zinterpretować w ramach przyjętego sposobu działania społecznego (Mitchell 1987: 8).

Aktorzy sytuacji podzielają przyjętą interpretację, są zgodni co do jej rozumienia. Ponadto uświadamiają sobie lub nie istnienie uwarunkowań, które narzuca porządek społeczny, w którym żyją.

Mitchell rozróżnia trzy epistemologicznie różne komponenty struktury społecznej: 1) zbiór zdarzeń/zachowań; 2) sytuację, w jakiej znaleźli się aktorzy społeczni i znaczenie, jakie nadają zdarzeniom; 3) *setting* – strukturalny kontekst, w którym odbywa się dane zdarzenie. Odróżnia sytuację od *setting* i od szerszego kontekstu. Sytuacja to docenienie zbioru znaczeń, jakie aktorzy społeczni przypisują temu, co się dzieje. *Setting* to docenienie okoliczności, w jakich znaleźli się aktorzy, które determinują zachowanie, przy czym pozostawia się w zawieszeniu szersze parametry kontekstualne² (Mitchell 1987: 9–17).

Ścisłe związaną z analizą sytuacyjną jest analiza sieci. Jak stwierdza Ulf Hannerz, analiza sieci polega na badaniu jednostek odgrywających specyficzne role i jest związana z teorią działania i badaniem społeczności miejskich (Hannerz 2000: 205). Jej użyteczność w badaniach społeczeństw kompleksowych jest nieoceniona. Punktem wyjścia jest jednostka społeczna, stanowiąca węzeł powiązań z innymi osobami. Analiza sieci wykorzystuje koncepcje teorii gier i wymiany (Garbett 1970: 220).

Idąc za Mitchellem można wyróżnić sieć osobistą, strukturalną i kategoriałną. Sieć osobista wyraża zakotwiczenie jednostki w konkretnym punkcie struktury społecznej i poruszanie się odśrodkowe tak daleko, jak to jest użyteczne. Specyfika każdej osobistej sieci zależy od pozycji i sytuacji społecznej, etapu i historii życia. Sieć strukturalna tworzy się na podstawie przynależności osoby do grupy (zakład pracy, parafia, rodzina, stowarzyszenie itp.) oraz zajmowanej w niej pozycji. W końcu, sieć kategoriałna wyraża zachowanie ludzi w nieustrukturyzowanych sytuacjach pod wpływem stereotypów związanych z klasą, rasą, etnicznością itp. (Mitchell 1969: 9–10).

Analiza sytuacyjna i analiza sieci nie wyczerpują możliwości badania życia społecznego. Zdaje sobie z tego sprawę Mitchell, stwierdzając w podsumowaniu

² Nazywane we wcześniejszych pracach „zewnętrznymi determinantami”, parametry kontekstualne, zdaniem Mitchella, przedstawiają się następująco: 1) Gęstość osadnictwa i zapotrzebowanie na miejsce; 2) Mobilność przestrzenna ludności między miastem a wsią, między dzielnicami miasta; 3) Etniczna i regionalna heterogeniczność ludności miejskiej; 4) Dysproporcje demograficzne; 5) Ekonomiczne zróżnicowanie i sposób produkcji typowy dla danego miasta; 6) Ograniczenia natury politycznej i administracyjnej (Mitchell 1966: 50; 1987: 15). Autor jednak przyznaje, że nie istnieje uniwersalny zbiór kontekstualnych parametrów, ponieważ zależą one od sytuacji.

swojej ostatniej książki, że analiza sytuacyjna nie może zastąpić analiz strukturalnych życia miejskiego. Wręcz przeciwnie, oba podejścia są konieczne i wzajemnie się uzupełniają. Z jednej strony analizy sytuacyjne wykorzystują wyniki analiz strukturalnych, aby precyzyjnie określić *setting*. Z drugiej strony analizy sytuacyjne zwracają uwagę na szczegóły zachowań ludzkich, czym analiza strukturalna się nie zajmuje (Mitchell 1987: 313).

Oryginalność sytuacji i niepowtarzalność jednostki prowadzi Alberta Piette'a do zaproponowania podejścia, które nazywa fenomenografią. Podejście to koncentruje się na działaniach, gestach i stanach umysłu poszczególnych jednostek. Piette pragnie zwrócić uwagę na obecność ludzi jako odrębnych jednostek na scenie życia wyznaczonej w przestrzeni i w czasie, która wyraża się w sekwencjach działania w nieprzerwanym rytmie następujących po sobie sytuacji (Piette 2009: 84). Piette postuluje uchwycenie konkretnych szczegółów, również tych bez znaczenia, gestów, myśli i przedmiotów w tzw. mniejszej skali istnienia (Piette 2009: 13). Podejście to uzupełnia przedstawione typy analiz, zwracając uwagę na złożoność będącej w interakcji jednostki.

Analiza przypadków

Autor tego artykułu prowadził badania nad codziennością w Lomé, stolicy afrykańskiego państwa Togo, w Afryce Zachodniej, w latach 2011–2016. Wynikiem tych badań jest monografia zatytułowana *Twórcza codzienność mieszkańców Lomé* (Pawlik 2018b). Codziennność jest tym, co przeżywamy jako oczywiste, normalne, powtarzalne i zrozumiałe. Jest to „przecięcie kultury w pewnym momencie, w którym żyjemy i cały szereg czynności, struktur itp., które my uważamy za oczywiste i normalne – że »tak się żyje«, »to jest codzienne życie«” (Stomma 2017: 11).

Jednak codzienność w afrykańskim mieście nie składa się wyłącznie z sytuacji zwyczajnych, powtarzających się w rytmie dnia i tygodni. Jest to walka o zdobycie środków do życia, ciągle zmaganie się z przeciwnościami losu. W rutynie codzienności zdarzają się, nierozłączne od codziennej egzystencji, sytuacje nadzwyczajne, z którymi trzeba sobie poradzić, czasem kosztem zakłócenia porządku codzienności na długie miesiące. W tym egzystencjalnym napięciu, codziennym zabieganiu, przychodzą rzadkie chwile święta, dające okazję do odpoczynku i rozrywki. Są to sytuacje niezwykle, pełniące rolę symboliczną, odznaczające się podwyższoną konsumpcją, dające okazję do odnowienia i zaciśnięcia więzi społecznych.

Każdy z wymienionych typów sytuacji nadaje się do analizy zgodnie z przedstawioną powyżej koncepcją. Najciekawsze jednak wydają się sytuacje nadzwyczajne, które w odniesieniu do zwyczajności ukazują zmianę i jej konsekwencje. Następujące przykłady sytuacji nadzwyczajnych ukazą użyteczność analizy sytuacyjnej i sieci.

Przypadek 1. Teresa ma około 30 lat, jest matką dwójki dzieci, które samotnie wychowuje, ponieważ ojciec tych dzieci rzadko pojawia się, ani też nie daje pieniędzy na utrzymanie. Teresa mieszka w domu rodzinnym na Starym Mieście w Lomé, kilkaset metrów od Wielkiego Targu. Pochodząc z rodziny, która od pokoleń żyje w Lomé, Teresa należy do autochtonów grupy etnicznej Ewe i ma wielu krewnych w mieście. Mówi obiegowym językiem lomegbe (na bazie ewe) i czuje się w Lomé bardzo dobrze. Teresa jest katoliczką i w każdą niedzielę uczęszcza na mszę świętą. Uważa się za osobę zaangażowaną w kościele. Jej sieć osobista ogranicza się do członków najbliższej rodziny. Rodzina też stanowi podstawową sieć strukturalną. Ponadto grupa modlitewna, do której Teresa należy, odgrywa ważną rolę w jej relacjach społecznych.

Teresa utrzymuje się z drobnego handlu. Prowadzi stragan na chodniku, na prowadzącej do Wielkiego Targu pokrytej asfaltem ulicy Avenue de la Libération, przy murze otaczającym byłą szkołę zawodową Misji Katolickiej, dziś siedzibę arcybiskupstwa i Katolickiego Centrum Christ Rédempteur. Teresa jest osobą dobrze znaną personelowi Centrum, ponieważ codziennie rano i wieczorem, skracając sobie drogę z domu do miejsca pracy, przechodzi przez jego dziedziniec, niosąc na głowie towar na sprzedaż.

Handluje, jak większość sprzedawczyń ulicznych, towarami codziennego użytku: różnego rodzaju chemią gospodarczą, proszkami do prania, produktami do higieny ciała, pomadkami do ust, olejkami i emulsjami nawilżającymi, mydłem i papierem toaletowym, chusteczkami higienicznymi, bateriami itp. W towar ten zaopatruje się u jednej z hurtowniczek na Wielkim Targu. Osoba ta zna Teresę z kościoła i ma na tyle zaufania, że powierza jej towar na kredyt, który Teresa jest zobowiązana spłacić po jego sprzedaniu, zachowując sobie wygenerowany zysk. Po spłacie długu Teresa może liczyć na następny kredyt.

Cały dzień przesiaduje przy straganie, czekając na klientów, którzy właśnie u niej coś kupią. Przy odrobinie szczęścia Teresa jest w stanie uzyskać taki zysk, który pozwoli na wyżywienie jej i jej dzieci. Nie zawsze jednak jest to regułą. Obecność przy straganie pochłania jej cały czas, dlatego nie może podjąć dodatkowej pracy. Zdana na siebie, bo dzieci są zbyt małe, aby pomóc, musi pilnować towaru i obsługiwać ewentualnych klientów, którzy zatrzymają się przed jej straganem nie wiadomo, w którym momencie. Plusem jest to, że

stragan Teresy jest usytuowany na ruchliwej ulicy, minusem, że w tym miejscu roi się wręcz od konkurencyjnych stoisk. Codziennosc Teresy przebiega w rytmie zajęć domowych, wyjścia z towarem na ulicę, powrotu o zmroku do domu, przygotowaniu posiłku i tak codziennie z wyjątkiem niedzieli, kiedy to Wielki Targ jest zamknięty i aktywnosc kupiecka zamiera, a Teresa udaje się do kościoła na mszę świętą.

Pewnego dnia zdarza się coś, co bulwersuje życie Teresy. Jeden z klientów bierze towar i odchodzi nie płacąc. Rytm życia Teresy zostaje zachwiany. Nie tylko porcja towaru, którą otrzymała na kredyt nie przyniesie zysku, który pozwalał jej przeżyć z dnia na dzień, ale nie mogąc spłacić kredytu, nie otrzyma nowej porcji od hurtowniczkii. Relacja zaufania zostaje naruszona. Kradzież, jaka się zdarzyła, ma istotny wpływ na jej życie. Zwyczajność codzienności przeradza się w sytuację kryzysową, która burzy z trudem utrzymywany porządek. Teresa traci szansę utrzymania siebie i dzieci, szansę, która pozwalała jej na życie z dnia na dzień, dostarczając nie zawsze wystarczających środków. By móc przywrócić sytuację do stanu zwyczajności, jaka istniała w punkcie wyjścia, Teresa musi zaciągnąć pożyczkę, którą będzie spłacać przez miesiące, oszczędzając na jedzeniu.

Przypadek 2. dotyczy Genowefy, która urodziła się i wychowała w regionie Bassari, na północy kraju. Na prośbę dzieci, które wyemigrowały za pracą do Lomé, w wieku około 50 lat przybyła do stolicy kraju. Mieszka, jak większość migrantów, w znacznie oddalonej od centrum północnej dzielnicy miasta. Nie chcąc być ciężarem dla rodziny, Genowefa podjęła się pracy. Piecze pączki z fasoli, które sprzedaje na jednym z głównych skrzyżowań w dzielnicy Tokoin, w pobliżu indyjskiej sieci sklepów Ramco. Sprzedaż pączków i innych słodczy pozwala jej na wygenerowanie pewnego zysku, który wystarcza na zakup żywności.

Niestety, Genowefa zachorowała i przez kilka tygodni nie była w stanie piec pączków ani ich sprzedawać. Kiedy zaś powróciła do swego zajęcia okazało się, że intratne miejsce na skrzyżowaniu, które zajmowała, zostało zajęte przez innych. Na nic zdało się reklamowanie, aby je odzyskać, ponieważ chodnik to miejsce publiczne i każdy ma prawo je zająć. Kiedy z powodu choroby przestała się pojawiać, po kilku dniach znaleźli się inni, którzy zajęli to miejsce. Genowefa próbowała otworzyć stoisko w innym miejscu, ale okazało się, że utarg znacznie zmalał i nie było opłacalne kontynuowanie tego zajęcia. Córka jej bardzo żałuje, że kiedy matka była chora, nie utrzymała tego miejsca handlu. Musiałaby jednak wynająć kogoś, bo pracując w firmie, nie byłaby w stanie poświęcić czasu potrzebnego na handel. Ponadto, kto zająłby się robieniem pączków? Genowefa musi wymyślić coś innego, aby pomóc rodzinie w swoim utrzymaniu.

Przypadek 3. Przedsiębiorcza kobieta o przydomku Tanti, po niepowodzeniach swojej firmy cateringowej, otworzyła stołówkę na niezajętym terenie naprzeciw gmachu GTA (stowarzyszenia firm ubezpieczeniowych), w którym pracują setki ludzi. W centralnym miejscu stołówki Tanti znajdowała się ciepła płyta, na której postawione były gary z różnymi daniami. Klienci mogli zaglądnąć do garnków, powąchać, a nawet skosztować potrawy i zdecydować, co będą jedli. Stołówka zapelniała się w porze obiadowej, od poniedziałku do piątku, otwarta była od godziny 11:00 do 17:00. Wieczorem animację przejmowały pobliskie bary. Zresztą Tanti nie sprzedawała alkoholu, na który trzeba mieć koncesję. Jednak jeśli klient życzył sobie piwo do obiadu, mógł posłać kelnerkę do sąsiadującego baru. Klienci byli zgodni co do tego, że dania Tanti są smaczne i pożywne. Dla wielu z nich przerwa obiadowa jest zbyt krótka, aby pojechać do domu na posiłek. O tej porze dnia korkują się ulice i trudno przewidzieć, jak długo będzie trwał przejazd. Nie w każdym domu żona czeka z obiadem na męża, tym bardziej, jeśli sama pracuje. Ceny sutego posiłku, jakie proponowała Tanti, były bardzo przystępne dla urzędników. Kalkulowali zaoszczędzony czas, cenę posiłku w domu i cenę paliwa na przejazd (lub opłatę za taksówkę). W rezultacie, taniej było zjeść obiad w stołówce obok urzędu. Stołówka Tanti znajdowała się również blisko uniwersytetu. Niestety, studenci nie korzystali z pożywnego posiłku, jaki oferowała Tanti. Był on bowiem zbyt drogi na ich kieszeń.

W 2014 r. postawiono nowy mur wokół północnego kampusu uniwersyteckiego. Zgodnie z planami zagospodarowania terenu, granica uniwersytetu przechodzi pośrodku stołówki Tanti, podobnie jak i pobliskich barów. Budując mur, zburzono wszystko, co stało na przeszkodzie. Pozostały tylko ruiny, pośrodku których przechodzi wysoki mur z bloków cementowych. Przed murem było zbyt mało miejsca, aby odbudować stołówkę. Życie naprzeciw biurowca GTA zamarło. Tanti musiała się po raz kolejny przekwalifikować, pozostaje jednak w branży gastronomicznej.

Powyższe przypadki pokazują serię zdarzeń, które znaczą codzienność konkretnych ludzi i wpływają na ich los. W każdym z nich następuje zmiana sytuacji ze zwyczajnej na nadzwyczajną, co ma istotny wpływ na życie danych osób. Przypadki te dotyczą życia w mieście, dlatego charakterystyczne dla miasta są przeżywane okoliczności. Warto wskazać na przestrzeń, która w przypadku 2. i 3. odgrywa kluczową rolę. Zadomowienie przestrzeni w sposób nieformalny niesie ryzyko jej utraty. Niestalość i niepewność są typowe dla życia w mieście. Wszystkie przypadki przedstawiają różnego rodzaju sprzedaż, uliczną i restauracyjną. Nieuwaga prowadzi do tragedii w przypadku 1. Trzeba odznaczać się spostrzegawczością i nieufnością względem klientów, bo

nie każdy jest człowiekiem zaufanym, spokrewnionym lub sąsiadem. Zresztą obcość to jeszcze inna cecha życia w mieście. Sytuacje nadzwyczajne zmuszają do podjęcia inicjatywy, by sprowadzić je do względnej normalności. Konieczna jest kreatywność i przedsiębiorczość. Ważne jest również uruchomienie sieci relacji, bez których jednostka nie podola trudnościom w mieście.

Niebywałą rolę odgrywa też szeroki kontekst. Spośród parametrów kontekstualnych, szczególnie ważne jest ekonomiczne zróżnicowanie i dominujący sektor ekonomii nieformalnej oraz ograniczenia natury politycznej i administracyjnej. Mała garstka bogatych żyje swoim życiem pośród masy biednych. Należą do niej bogaci kupcy oraz wysokie kadry administracyjne. Masy natomiast borykają się ze znalezieniem pracy i zasilają sektor nieformalny, który utrzymuje *status quo* i powiela masę biednych. Wpływy instytucji Bretton Woods, zamrożenie pensji i programy dostosowania strukturalnego sprowadziły masy urzędnicze do poziomu prekariatu. Zamiast być motorem ekonomii jako konsumenci, mają się dodatkowych zajęć nieformalnych, aby związać koniec z końcem.

Codziennosc jest ważną kategorią badań, jeśli chcemy analizować formy życia grupy ludzi, szczególnie w kontekście miejskim. Analiza sytuacyjna i analiza sieci są użytecznymi narzędziami do podobnych badań. Uzupełniają one analizę strukturalną, pozwalając na ukazanie dynamiki życia i zmian kulturowych. Zaprezentowany tekst jest próbą pokazania zastosowania podobnych analiz. Pewne zagadnienia, które wymagałyby rozwinięcia, zostały jedynie zasygnalizowane.

Bibliografia

- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (przeł. R. Chymkowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Balandier, G. (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*. Paris: Quadrige/PUF.
- Garbett, G.K. (1970). The Analysis of Social Situations. *Man*, 5, 214–227. <https://doi.org/10.2307/2799648>
- Gluckman, M. (1940). Analysis of Social Situation in Modern Zululand. *Bantu Studies*, 14, 1–30. <https://doi.org/10.1080/02561751.1940.9676107>; 147–174. <https://doi.org/10.1080/02561751.1940.9676112>

- Goffman, E. (2000). *Człowiek w teatrze życia codziennego* (przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Hannerz, U. (2006). *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich* (przeł. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Mitchell, J.C. (1956). *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press.
- Mitchell, J.C. (1966). *Theoretical Orientations in African Urban Studies*. W: M. Banton (red.), *The Social Anthropology of Complex Societies* (s. 37–68). London: Tavistock.
- Mitchell, J.C. (1969). *The Concept and Use of Social Networks*. W: J.C. Mitchell (red.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns* (s. 1–50). Manchester: Manchester University Press.
- Mitchell, J.C. (1987). *Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Park, R.E. (1967). *The City. Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. W: R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie (red.), *The City* (s. 1–46). Chicago: University of Chicago Press.
- Pawlik, J.J. (2018a). Georges Balandier a kwestia historyczności w badaniach antropologii kulturowej. *Rocznik Antropologii Historii*, 8 (11), 327–341. <https://doi.org/10.25945/pys7-f794>
- Pawlik, J.J. (2018b). *Twórcza codzienność mieszkańców Lomé*. Olsztyn: Wydawnictwo UW-M.
- Piette, A. (2009). *Anthropologie existentielle*. Paris: Petra.
- Schütz, A. (2008). *O wielości rzeczywistości* (przeł. B. Jabłońska). Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Southall, A. (1959). An Operational Theory of Role. *Human Relations*, 12 (1), 17–34. <https://doi.org/10.1177/001872675901200102>
- Southall, A. (1973). *Urban Anthropology. Cross-cultural Studies of Urbanization*. New York: Oxford University Press.
- Stomma, L. (2017). Codzienność jako normalność. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 71 (1–2), 10–11.
- Sztompka, P. (2008). The Focus of Everyday Life: A New Turn in Sociology. *European Review*, 16 (1), 1–15. <https://doi.org/10.1017/S1062798708000045>
- Thomas, W.I. (1923). *The Unjusted Girl*. Boston: Little, Brown and Company.

Krystian Darmach

krystian.darmach@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-1102-6260

Uniwersytet Łódzki

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

NOCNE BADANIE MIASTA. IMPRESJE METODOLOGICZNE

NIGHT-TIME EXPLORATION OF A CITY METHODOLOGICAL IMPRESSIONS

Abstrakt

W prezentowanym artykule przedstawiam w zarysie problematykę związaną z nocnymi aspektami badań w mieście, a szerzej – nocnymi wymiarami badań antropologicznych wymagających, ze względu na swój zakres i interdyscyplinarny charakter, metodologicznej refleksji. W impresyjnej formie zakresłam problemowe obszary, odnosząc je zarówno do teoretycznych rozważań zawartych w literaturze przedmiotu, jak i własnych badawczych doświadczeń. Tekst składa się z siedmiu powiązanych i korespondujących ze sobą na różnych poziomach abstrakcji fragmentów, ekskursów i impresji.

Słowa kluczowe

nocna etnografia, antropologia miasta, metodologia, impresja

Abstract

In the presented article, I outline the issues related to the night-time aspects of research in a city, and more broadly, the night-time dimensions of anthropological research which, due to its scope and interdisciplinary nature, requires methodological reflection. In an impressionistic form, I outline the problem areas, referring them to both theoretical considerations contained in the literature on the subject and to my own research experience. The text consists of seven fragments, excursions and impressions that are related and correspond to each other on various levels of abstraction.

Keywords

night ethnography, urban anthropology, methodology, impression

I

Miasto to złożony system, infrastruktura oddziałujących na siebie wymiarów o różnorodnej dynamice i zakresie. Organizm, matryca, hologram, ogród, labirynt, kłęczce, materialne i niematerialne dziedzictwo. Jak wiemy, używano i nieustrudzenie poszukiwano metafor pozwalających miasto i miejskość sobie wyobrazić, miasto opisać, w słowie „uchwycić”, pojęciowo je ujarzmić. Te wszystkie metafory (i wiele innych) są zasadne, akcentują różne aspekty, uzupełniają się na poziomie refleksji, dodają oraz różnicują w opisie i interpretacji, próbując przybliżyć nam i wyjaśnić miejskie doświadczenie, poszerzyć rozumienie procesów zachodzących w tym zgoła „naturalnym” dla nas środowisku współczesności.

Metafory konfiguruje myślenie, profilują także metody przyjmowane w badawczych realizacjach. Przyjęte metody w badawczej praktyce są sprawdzane, weryfikujemy ich heurystyczny potencjał, czasem poszerzają nasze spektrum „widzenia”, odczuwania, a czasem wręcz ograniczają możliwości. Sytuacja badawcza, idiom badawczego działania staje się jeszcze bardziej ciekawy i nieoczywisty, gdy jego kontekst i podstawę wyznaczy nam czas nocy. Gdy miasto zaczniemy postrzegać w zwierciadle nocy, badać jego nocne oblicze, wymiary, ukryte zarówno pod warstwami codzienności, jak i warstwami percepcyjnych, rutynowych przyzwyczajzeń. Otóż noc – w świetle moich badawczych praktyk i realizacji – odwraca porządki; poza tym, że znacząco odmienia miasto, to poddaje w wątpliwość epistemologiczny potencjał dawno przyjętych kategorii i form opisu, dobrze znanych pojęć, koncepcji oraz teorii związanych z eksploracją publicznych przestrzeni miasta, kultury miejskiej w ogólności. Zatem badanie nocnego miasta, nocne badania w mieście, nocne „widzenie” i opisywanie miasta, metropolia interpretowana poprzez (kulturową) kategorię nocy wymaga być może refleksji korygującej (bądź co bądź) sprawdzone i zarazem ograne metodyczne podejścia czy paradygmaty badawcze.

Czy obserwacja, uczestnictwo, prowadzenie rozmów, wywiadów, odbywanie etnograficznych spacerów są i mogą być takie same w czasie miejskiej nocy? Czy nocny kontekst wymaga od nas (być może) innego rodzaju nastawienia, zmiany modusu postrzegania otoczenia oraz samych siebie w trakcie terenowej praktyki? Idąc dalej, innego sposobu myślenia. Może nocnej refleksji, nocnego języka? Co określałoby jego parametry? Odwołuję się tu celowo do pojęcia impresji, która z jednej strony może wydawać się płytka i ulotna, jednak z drugiej może lepiej *in situ* „uchwycić” subtelne poruszenia i napięcia związane z opisem i prezentacją podejmowanego zagadnienia. Impresje

metodologiczne i metodologia impresji, metoda poszukiwania ekspresji własnego (badawczego) doświadczenia uwikłanego w akademickie formy wypowiedzi. Zmagania z językiem, z samym sobą wobec nocnych terenowych wyzwań, zmagania z wyczerpaniem i powtarzalnością teoretycznych ram mających służyć za podstawę i naukowe uprawomocnienie kolejnych przedsięwzięć. Nocne doświadczenie, doświadczenie miejskiej nocy wydaje się – przynajmniej dla autora/autorki wkraczających dopiero na tę ścieżkę kulturowych eksploracji – mieć charakter impresyjny. Czasem trzeba użyć nowej palety barw, zareagować szybko na migotliwość i dynamikę zmian, zarejestrować z pozoru błahy drobiazg. Często towarzyszy nam niepewność, poczucie rosnącej niepewności, co do własnych wrażeń, sądów i spostrzeżeń, a czasem wręcz odwrotnie, noc daje tę przestrzeń zatrzymania, „zawieszenia”, perspektywę i możliwość spokojnego przyjrzenia się ludzkiej/miejskiej rzeczywistości – z boku, dystansu. Wtedy odsłania się pozorność świata, jego iluzje utrwalane schematami postrzegania, jego – no właśnie – „impresyjność”.

II

Noc ma paradoksalny charakter. To spokój, zatrzymanie, wyłączenie i jednocześnie akceleracja, kondensacja potrzeb, emocji i procesów. Intensyfikacja. Miejsca po zmierzchu stają się przestrzeniami i równie nieoczekiwane przestrzenie przyjmują znacznie szybciej heterogeniczny i heterotopiczny charakter, heterotopie stają się niedostępne, „nieczytelne”, asocjacje nie są trwałe, nocne chronotopy i toposy niepowtarzalne, a palimpsesty zamazują się, znikają lub zyskują kolejną warstwę. Odkrywamy w sobie nowe możliwości widzenia i odczuwania. Kontestujemy poznawcze postawy lub utwierdzamy się w swych dotychczasowych wyborach.

Noc jest z pewnością szczególnym czasem „miejskiego świata”. Stopniowe, wzrastające natężenie wieczornych aktywności, ich rozkwit i dywersyfikacja zamazuje, zmniejsza różnicę między czasem dnia i czasem nocy, ale „przejście” od jednego do drugiego modusu miejskiego życia pozostaje wciąż procesem nieciąglym, wręcz zagadkowym. Zerwanie, subtelny przeskok, transformacje, jakie wprowadza noc, „ciemność” wiąże się z różnymi, nawet skrajnymi emocjami: niepokojem, lękiem, samotnością, radością, poczuciem jedności, wolności czy wzburzeniem. Ponadto pora nocna wiąże się także ze złożonymi konstruktami życia społecznego i określonymi czynnościami związanymi z odpoczynkiem, towarzyskością czy rozrywką, ale także pracą i przetrwaniem. Miejsca, dzielnice, kamienice, przestrzenie naznaczone nocną

aktywnością różnią się od tych za dnia i tworzą fragmentaryczne, kalejdoskopowe terytoria. Gdy ruch i działania w dzielnicach biznesowych, związanych tak czy inaczej z dzienną pracą maleją, wzrasta frekwencja w centrach miast lub miejscach przeznaczonych do rozrywki. Miejska noc jest zatem daleka od liniowej i jednorodnej czasowości. Jako teren badawczy wymaga i zwraca uwagę na zróżnicowane współwystępowanie wielu porządków o rozmytych i szybko zmieniających się zakresach. Często uważana za czas ryzyka, zagrożeń i niebezpieczeństw, noc jest także czasem możliwości, czasem przeznaczonym na rozrywkę, zabawę, kulturalne i rekreacyjne aktywności, spotkania towarzyskie i uroczystości. Noc kojarzy się także ze spokojem, odpoczynkiem lub zadumą, zawieszeniem zwyczajności (Paquot 2010), jednak dostęp do tej oferty i możliwości nie jest jednakowy dla wszystkich mieszkańców miasta. Zespół czynników związanych z zasobami społeczno-kulturowymi i gospodarczymi, tą rzeczywistą lub symboliczną odległością centrum od miejsca zamieszkania, wiekiem i płcią, zawodem, preferencjami itd., prowadzi do silnego zróżnicowania, a nawet nierówności w dostępie do wymienionych działań. Wyzwaniem jest więc systematyczne badanie tych szans i zagrożeń stwarzanych przez noc, zwracając uwagę choćby na warunki dostępu do tych zasobów lub zagrożeń oraz ich (nierówny) rozkład w danej społeczności. Można zadać pytanie o to, w jaki sposób te czasowo zmienne tryby wynikające z dynamiki współczesnej kultury wzmocniają (lub osłabiają), modyfikują zaobserwowane społeczne i przestrzenne nierówności?

Zróżnicowanie praktyk i aktywności dotyczy i wynika bowiem z wzrastającej wykładniczo złożoności społecznej struktury, rozmaitych wymiarów migracji (wewnętrznych, zewnętrznych), obiegu kapitału i informacji, turystyki. Mieszkańcy, tubylcy i przyjezdni tworzą pełen napięcie „amalgamat” kształtujący charakter współczesnych miast. Przestrzenie miejskie, te prywatne i publiczne, „po godzinach”, po zmierzchu są swoiście doświadczane przez coraz bardziej złożone społeczności lokalne i, co należy założyć, mają one duże znaczenie dla budowania poczucia przynależności czy międzykulturowego rozumienia.

Ponadto nocne miasto nie jest, rzecz jasna, przestrzenią neutralną, w niej kształtują się i są reprodukowane normy związane z wieloma wyznacznikami: wiekiem, zawodem, społeczną pozycją itd., są one powielane i umacniane bądź modyfikowane poprzez codzienne/conocne interakcje między ich użytkownikami, mieszkańcami. Dostęp do miejsc, możliwość korzystania z nocnej oferty, wszelkie praktyki w nocnych przestrzeniach publicznych są związane przede wszystkim z płcią, to znaczy ustrukturyzowane przez nierówne/zróżnicowane relacje społeczne oparte na płci i wyobrażeniach z nią związanych.

Wiele wskazuje na to, że poczucie strachu, zagrożenia czy niepewności jest konstruktem społecznym związanym i wynikającym z międzyludzkich relacji, opartych na wyobrażeniach o płci, wynikających także z hegemonicznych, społecznych reprezentacji męskości i kobiecości. Interdyscyplinarne studia nad miejską nocą, a szerzej rzecz ujmując antropologiczna perspektywa stanowi zatem odpowiednie ramy epistemologiczne do zrozumienia sposobu, w jaki miejska nocna przestrzeń jest doświadczana, przeżywana, reprezentowana, wyobrażana, jakimi się mieni znaczeniami, nadawanymi jej przez podmioty bezpośrednio zaangażowane w miejskie, nocne życie, zgodnie z ich kulturowo ukształtowanymi wyobrażeniami¹.

III

Noc i jej miejskie wymiary stały się ostatnio żywym polem eksploracji dla badaczy i badaczek zajmujących się wieloma dyscyplinami (nie tylko nauk społecznych): od antropologii, studiów kulturowych, poprzez geografę, historię, ekonomię, architekturę (*urban planning*), design, socjologię. Od pierwszych znaczących prac z zakresu nauk społecznych z drugiej połowy XX w. (Bianchini 1995; Cauquelin 1977; Melbin 1978; Schivelbusch 1995) powoli i sukcesywnie zaczęła się wyłaniać i kształtować nowa interdyscyplinarna dziedzina, lepiej powiedzieć obszar badawczy: studia nocne (*night studies*). Noc nie jest już – jak wskazywałem na początku – pojmowana jako zwykłe przedłużenie dnia ani jako jego rewers, odwrócony odpowiednik, przerwa, uzupełnienie. Nie jest rozpatrywana tylko w pejoratywnym kontekście zagrożeń czy problemów związanych z szeroko rozumianą przestępczością: szarą strefą, prostytutką, handlem narkotykami. Wręcz przeciwnie, naukowcy zajmujący się nocą wskazują na nowe badawcze wymiary i oblicza nocnego życia, znaczące dla samej kultury miejskiej oraz szerzej globalnej (pop)kultury współczesnej. Opowiadają się oni przy tym (co jasno wynika z konferencyjnych spotkań) za koniecznością wspólnego, interdyscyplinarnego podejścia do podejmowanego tematu, łączenia tych zainteresowań nie tylko w odrębnej perspektywie kulturowej, ekologicznej, ekonomicznej, medialnej czy politycznej, ale takiej, która daje możliwość wypracowania wspólnego mianownika, wspólnego obszaru meta-dyscyplinarnej współpracy, poszukiwania inspiracji,

¹ Zob.: <https://www.acef-fsac.ulaval.ca/fr/nouvelles/call-contributions-nocturnal-ethnographies-aesthetics-and-imaginary-night>, dostęp: 14.06.2023.

przynajmniej szybkiej wymiany informacji i wiedzy (Becquelin, Galinier 2020; Kyba 2020; Gwiadziński, Maggioli, Straw 2020).

Badania jakościowe są często wykorzystywane w tym przypadku jako podstawowy element zakładanych metodologii, działanie najbardziej adekwatne i dające najbardziej owocne efekty poznawcze, dające pełniejszy wgląd w parametry miejskiego życia, rozpoznanie miejskiej nocnej infrastruktury oddziaływań i zależności, rozpoznanie nocy jako pośredniczącej w doświadczaniu otoczenia. Jeśli subdyscypliny takie jak: historia, geografia, architektura i polityka nocy są rozwijającymi się polami aktualnych badań, to być może naszym celem jest zbadanie zmysłowych, estetycznych i wyobrażeniowych wymiarów nocy z perspektywy etnograficznej, a idąc dalej celem jest refleksja antropologiczna i metodologiczna rzucająca z meta-poziomu światło na realizacje wymienionych zadań wyznaczonych przez inne dyscypliny, na powstające (wspomniane) interdyscyplinarne pole badawcze. Przychodzą na myśl pytania o to, jak etnografowie/etnografki prowadzą badania nocą/w nocy, w nocnym mieście? Czy są jakieś szczególne, osobliwe uczucia, które pojawiają się, gdy zapada noc? W jaki sposób są warunkowane? Jakie wyobrażenia, skojarzenia i estetykę przywołują nocne godziny?

W antropologii kulturowej noc jako wymiar czasoprzestrzenny (wręcz o odmiennej ontologii) od dawna pozostawała w „cieniu dnia”, w cieniu głównych zainteresowań dyscypliny i stosunkowo niedawno zwrócono metodycznie i całościowo uwagę na ten wymiar ludzkiego życia, dodatkowo – trzeba dodać – życia, którego puls, tempo, charakter wyznacza dziś miasto, wyznaczają współczesne metropolie (Becquelin, Galinier 2020; Galinier 2010; Schnepel, Ben-Ari 2005). Dodatkowo jednym z głównych argumentów wysuniętych na pierwszy plan na poparcie twierdzenia, że badawcza metodologia, ściślej rzecz ujmując metodyka jakościowych (i ilościowych) badań, ma długą tradycję skoncentrowaną na aspektach życia codziennego, dziennych wymiarach kultury, codziennością jest przywilej, jaki zachodnia nauka nadała wzrokowi jako głównemu zmysłowi dającemu dostęp do doświadczenia i wiedzy, dodajmy wiedzy pewnej, *nota bene* oczywistej. Staje się to jeszcze bardziej istotne w przypadku niektórych swoistych ujęć nocy w dyscyplinach zajmujących się *sensu stricto* wizualnością, która opiera się niejako z „natury” rzeczy na zmyśle wzroku. Zmysłem, który – co warto zaznaczyć – jest w pewnym sensie lub może być znacznie „upośledzony” przez brak światła, cienie, nieprzezroczystość, ciemność itd., elementy mające wpływ na percepcję rzeczywistości, percepcyjne uwarunkowania przyjmowane w procesie socjalizacji. A pamiętajmy, że mamy do badawczej dyspozycji (jednocześnie) niezwykle bogatą paletę możliwości doświadczania terenu/świata poprzez dźwięk, zapach,

dotyk, cały sensoryczny repertuar dostarczający narzędzi do badania nocy z dowolnej perspektywy. Być może ograniczenia jakie nocny wymiar nakłada na badaczy i badaczki – te percepcyjne, sensoryczne, cielesne, fizyczne, psychiczne, techniczne – powinny być postrzegane jako szansa, punkt wyjścia do, nie tylko lepszych możliwości studiowania nocy za pomocą odrębnego „nocnego podejścia”, ale także do refleksji nad kategoriami, pojęciami, których do badań i interpretacji używamy. Pamiętajmy też, że idiosynkratyczne, jednostkowe, później przechodzące w zbiorowe, społeczne i kulturowe wyobrażenia i znaczenia (o) nocy były na przestrzeni wieków pielęgnowane nie tyle przez środowisko naukowe, lecz przez pisarzy, poetów, filmowców, artystów. Każda epoka ma swą noc, każde miasto być może ma swoją osobną/osobliwą noc, jednocześnie noc nadaje miastom uniwersalnego charakteru, łączy miasta wspólną kulturą, problemami czy wyzwaniem (Brofen 2013).

IV

To ledwie kilka, i to impresyjnie zarysowanych kierunków badań, możliwości i problemów. Poza wymienionymi ograniczeniami noc generuje nowe obszary badawcze, nowe obszary auto-refleksji dotyczącej poznawczej obecności w terenie, uruchamia wyobraźnię i często wpływa na konieczność zredefiniowania dobrze osadzonych w tradycji kategorii. Zmusza do wyznaczenia, określenia odmiennego idiomu działań, rozmyślnego, uważnego przyjęcia badawczej strategii. Wydaje się to konieczne m.in. ze względu na wymieniony wcześniej interdyscyplinarny charakter studiów nad nocą.

Jakie przyjąć metody i sposoby ich realizacji, mając do czynienia z tak zróżnicowanym polem badawczym? W jaki sposób powiązać wiedzę płynącą z różnych dyscyplin: ekonomii, urbanistyki, itd., wykorzystać ich metody poznawcze, zgromadzone dane i ustalenia do antropologicznej refleksji mogącej wzbogacić humanistyczną metodologię? Jest to niewątpliwie wyzwanie dające szansę spojrzeć z meta-poziomu na stosowane strategie i możliwość zastosowania wyników badań w praktyce. Rodzaj myślenia pozwalający na porównawczą perspektywę, w której zbiegają się i uzupełniają różne sposoby wykorzystywania danych i metody ich pozyskiwania: ilościowe, statystyczne i przede wszystkim w całej swej różnorodności jakościowe. Noc wzywa do odpowiedzi na metodologiczne – ważne – pytanie o to, na czym polegają interdyscyplinarne działania badawcze, przenikanie się metod, czym się w istocie przejawia „interdyscyplinarny”?

Poza wspomnianymi wcześniej ograniczeniami, jakie może narzucać noc na nasze percepcyjne przyzwyczajenia, trzeba jasno i otwarcie powiedzieć, że

czas nocnych badań w mieście to szansa na odkrycie nie tylko nieopisanych dotąd wymiarów świata, ale także na wypracowanie odmiennych postaw, na rekonfigurację nastawienia. To inne środowisko, inna atmosfera, zróżnicowane morfologie. Miejski kontekst nocnego czasu – co warto tutaj szczególnie podkreślić – generuje także szeroko rozumianą otwartość (w relacjach, kontaktach międzyludzkich), sprzyja umacnianiu i inicjowaniu kontaktów i relacji badawczych. Reguły i zasady na co dzień sterujące naszym społecznym życiem zostają zawieszane (w duchu nocnej fenomenologii), zyskują płynność, swobodę, która może sprzyjać pogłębieniu rozmowy; zwiększa się szansa na nieformalne sytuacje, bo czas nocy to czas refleksyjnego dystansu i przyzwolenia na odmienne formy komunikacji (nieobarczone dzienną etykietą). Wywiady, rozmowy mogą przybrać nieoczekiwany obrót, kierunek, wymiar, mogą przerozdić się w wyznanie, świadectwo, diatribę lub uniesienie itd. Sfera intymna, osobista, sprawy niewypowiedziane i nieuświadomione mogą znaleźć dogodny ujście właśnie w atmosferze nocnego spotkania, rozmowy, kontekście zabawy, relaksu, rozrywki (w poczuciu *communitas* lub odosobnienia).

V

Poszukując idiomu nocnych badań, mniej lub bardziej świadomie, wchodzimy w sferę autoetnograficznych rozważań. Rozpoznawania, w zetknięciu z „nocnym terenem” kultury, własnych przed-sądów, presupozycji, emocji, niepokojów, ograniczeń lub odwrotnie – epistemologicznego wyzwolenia. O istotności, ważności tego rodzaju (auto)refleksji w złożonym procesie badawczym, nie trzeba chyba dziś nikogo przekonywać². Nocne badania – w szczególności – pozwalają uświadomić sobie rolę i konstrukcję naszego „badawczego ja” w dostępie do „rzeczywistości”, do danych o ludzkiej rzeczywistości, wyzwalają nowe postawy, profilują zmianę myślenia, myślenie w nieoczekiwany sposób w ruch wprawiają, ujawniają mocne i słabsze strony charakteru, preferencje i obawy, pisarskie atuty i słabości, otwierają umysł na nowe przygody interpretacji.

Ogólnie rzecz biorąc nocne miasto (przy zachowaniu instynktownej ostrożności) to przyjazne (na pewno) inspirujące środowisko. Własne miasto, tym bardziej obce, kryje wiele niespodzianek. Trzeba wiedzieć lub wyczuć,

² Ze względu na impresyjny charakter artykułu nie będę nawet przywoływał ogromu istniejącej, i jak sądzę dobrze rozpoznanej, literatury na temat autoetnografii, jej roli i funkcji, przydatności bądź ograniczeń w poznaniu antropologicznym.

gdzie można wejść, w jaką dzielnicę, ulicę, do jakiego klubu, lokalu, a gdzie należy być ostrożnym. Samo to rozpoznanie jest już ciekawym doświadczeniem uruchamiającym nasze „podstawowe” instynkty temperujące etnograficzną ciekawość. O ewentualnym zagrożeniu dowiemy się na podstawie obserwacji otoczenia, ludzi, ich zachowania, zapachu miejsca lub złej famy i reputacji w postaci opowieści, przestrogi znajomych lub w postaci wyczytanych legend miejskich, będących częścią lokalnego folkloru. W środowisku akademickim zajmowanie się nocnym życiem miasta postrzegane jest (z uśmiechem) jako działanie będące szeregiem przyjemności, zabawy i rozrywki kojarzonej z nocą. Badania takie jawią się jako ciąg egzotycznych przygód wpisujących się w romantyczne ramy terenu niedostępnego, fascynującego, „dziwnego”, podłanego sosem niespodzianek, zagadek i przygód. I w rzeczywistości tak jest, tylko że nie jest to pełny obraz podejmowanych w omawianym kontekście badań. Zmagamy się bowiem ze zwykłym zmęczeniem, natłokiem bodźców i informacji, iluzorycznym charakterem zdarzeń i wyobrażeń, brakiem czasu i energii, zwyczajnymi niebezpieczeństwami, niezrozumieniem intencji itp. Ponadto, w zależności od tego, czy działamy jawnie czy „pod przykrywką” (co zresztą noc świetnie umożliwia, pozwala niepostrzeżenie wtopić się w otoczenie), w zależności od miejsca (młodzieżowego/studenckiego klubu, fragmentu ulicy, rave’owej imprezy, queerowego spotkania, izby przyjęć w szpitalu), od tego kim jesteśmy, jakiej płci, na kogo wyglądamy, jak wyglądamy, na ile wyglądamy, czy kogoś znamy, zależy także to, jak będziemy postrzegani, odbierani przez pojedyncze osoby grupę czy środowisko. Może na przykład jako intruzi, „wtyki”, osoby o niejasnym statusie i motywacjach, co może mieć nawet niebezpieczne konsekwencje, nie tylko dla poznawczych czynności. Nie wszędzie można bowiem ujawnić cel swojej obecności, nie wszędzie łatwo wejść i wmieszać się między ludzi, zdarzenia i otoczenie. W nocnym mieście trzeba uważać gdzie się stoi, przede wszystkim jak się patrzy, bo spojrzenie może mieć wiele wymiarów i znaczeń (słynne mrugnięcie oka ;)), spojrzenie nie jest neutralne, tym bardziej spojrzenie obserwujące, spojrzenie kobiece, spojrzenie męskie, inne. Można być postrzeganym na przykład podczas nocnych obserwacji jako samotny mężczyzna (przy barze lub na imprezie), jako potencjalny „łowca” kobiet, wrażeń itd. Sama ta sytuacja uruchamia kulturowe schematy, wyobrażenia, stereotypy i sposoby reagowania czy działania, tworzy się kontekst kulturowy określający nasz status w danym miejscu – niekoniecznie zgodny z faktyczną sytuacją. Trzeba zatem te wyobrażenia i stereotypy – o „polującym” mężczyźnie przełamać, uchylić się od przypisanej, niemal automatycznie, etykiety. Jak to zrobić? Jak rozpoznać rolę i ją zmodyfikować lub przyjąć? Sposób,

w jaki będziemy postrzegani w danym miejscu publicznym będzie rzutował na nasze możliwości badawcze, rodzaj zdobytych informacji. Czasem trzeba wręcz umiejętności aktorskich, „zmiany skóry”, wejścia, wczucia się w atmosferę, czasem zbudowania sytuacji w kontrze do obowiązujących zwyczajów lub umiejętność kooperacji, bo każde wyjście w miasto ze znajomymi ma także potencjał badawczy, nawet jeśli znajome osoby nie są tego świadome (że pośrednio kryją naszą rolę i zamiary, uzasadniają pewne działania, dają inną perspektywę obserwacji – mniej lub bardziej uczestniczącej). Pozostaje jeszcze kwestia – pomimo sprzyjających w nocy warunków do komunikacji – rosnącej nieufności ludzi. Zauważam zwiększoną podejrzliwość, brak ochoty na kontakt i rozmowę, niechęć związaną z udzielaniem odpowiedzi na jakikolwiek temat, brak zgody na wzięcie udziału w badaniach, nawet agresywne zachowania (to zresztą temat na osobne opracowanie, sygnał zachodzących społecznych zmianach). W nocy założenia metody obserwacji uczestniczącej, jej etapy i elementy pozostają w mocy (Spradley 1980), można je do własnych potrzeb modyfikować, ale interpretacja pozyskanych danych jest moim zdaniem bardziej złożona, mogą pojawić się wątpliwości co do trafności własnych spostrzeżeń. Zdarzenia i charakter terenu są bardziej dynamiczne, iluzoryczne, trudne do sklasyfikowania (jeśli taka potrzeba istnieje). Poza tym takie nocne badania w mieście potrafią być kosztowne: wejściówki na imprezy, bilety, kolacje, drinki, atrybuty nocnych zachowań społecznych, koncerty, nocne atrakcje, itd. – to wymaga finansowego/grantowego zabezpieczenia). Kosztowne także z innych powodów, bo trudno nocne tryby funkcjonowania pogodzić z życiem codziennym, nawet rodzinnym. Potrzeba zarówno zanurzenia w miejskiej nocy, jak i dystansu, czujnego balansowania między światem dziennych obowiązków a nocną praktyką badawczą.

Nocne miejskie aktywności potrafią być intensywne, głośnie, w swym charakterze przytłaczające. Obserwowanie i uczestnictwo w miejscach publicznych, gdzie spotyka się wielu ludzi w celach rozrywkowych, ma swój urok, ale kolejna godzina, czwarta lub piąta nad ranem, połączona z hałasem, decybelami, alkoholem, rozmawianiem podniesionym głosem itd. powoduje zmęczenie oraz *nota bene* ciekawą zmianę perspektywy, z w miarę naturalnego trybu rozrywki przelączamy się w tryb zorganizowanej obserwacji, dodać należy, pełnej wątpliwości, co do celu, założonych efektów i konieczności cyklicznego przebywania w dość trudnym do wytrzymania środowisku. Dopiero po przełamaniu, wytrzymaniu tych niedogodności (w postaci na przykład – zbyt długiego – tańca) wyłaniają się, jak w każdym badawczym terenie, prawidłowości, powtórzenia, cechy charakterystyczne oraz warte oddzielnej uwagi osobliwości. Noc jest nocy nierówna, nie każda sobotnia noc jest równie gorączkowa,

czwartkowa noc różni się od tej wtorkowej, z piątku na sobotę noc w czynszowej kamienicy zmienia swe oblicze, zupełnie inaczej jest w poniedziałek. Przyczynkiem i inspiracją do podjęcia tematu obserwacji lub nasłuchu mogą być niedogodności, uciążliwości miejskiego zamieszkiwania w bloku lub kamienicy, zwykła irytacja. W moim przypadku – o czym piszę w oddzielnym tekście³ – impulsem do zajęcia się kulturowymi wymiarami ciszy nocnej, miejskiej ciszy nocnej były powtarzające się, uporczywe hałasy w kamienicy w centrum Łodzi przy ulicy Sterlinga. Oswajając dźwięki, wsłuchiwałem się w nie, szukałem ich semantyki, semiotycznych wymiarów pozwalających odczytywać obraz współczesnej lokalnej i globalnej (pop)kultury. Próbowałem rozkodować stukanie, pukanie, szuranie, brzęczenie, odgłosy telewizorów, rozmów, kłótni, nocnego sprzątania, w tym odkurzania o trzeciej nad ranem, tajemniczych i nierównomiernych uderzeń w ściany lub w podłogę, odgłosów imprez, krzyków, tupania, trzaskania, nocnego krzątania, dziwnych wędrówek, próbowałem te wszystkie dźwięki przyporządkować, poszukać ich genezy, spojrzeć poprzez nie, raczej wsłuchać w zmieniającą się strukturę społeczną kamienicy, okolicy, w przemianę zwyczajów związanych z zamieszkiwaniem, życiem. Wsłuchać się właśnie w życie, w kulturę współczesną poprzez nocne dźwięki, odgłosy kamienicy, tego co wokół, za oknem, obok. Dowiedzieć się czegoś o zmieniającej się ludzkiej wrażliwości, (mało subtelnych) sposobach bycia w świecie, ludzkich relacjach w kontekście współczesnego wspólnego zamieszkiwania miasta, dzisiejszej śródmiejskiej kamienicy, relacji sąsiedzkich, do siebie nawzajem.

Łódź inspirowała do wsłuchania się we wnętrze kamienic, Nowy Jork natomiast spędzał sen z powiek tym, co dzieje się na zewnątrz. Buzujące brzmienie miasta nie dawało nie tyle spać, co nie pozwalało ciekawości na chwilę wytchnienia. Rozbudzało, przebudzało. Ciągłe sygnały, odgłosy, warstwy nakładających się pogłosów miejskiego życia, wzmocnione przez architekturę, wieżowce pochylone wokół ulic niczym wielkie głośniki nad sceną ulicznego teatru, niczym wzmacniacze odgłosów tłumu, tłoku, tumultu, spiętrzenia ludzkich potrzeb, namiętności, konieczności. Wystarczyło się zatrzymać, przystanąć lub po prostu leżeć w łóżku i nasłuchiwać rozpedzonej symfonii Manhattanu. Tryskającej energii tego miejsca, która natychmiast obezwładnia i porusza badawczą ciekawość, mnoży poznawcze napięcia, nie da zmrzyć oka, wyciąga na zewnątrz, wciąga w sensoryczne wiry, popycha do badawczego dryfu, niekończących się ulicznych wędrówek, opowieści

³ Tekst ukazuje się w książce pt. *Nocne konteksty miejskiej kultury – studia antropologiczne*, 2023, Łódź: Wydawnictwo UŁ.

skrytych w niemal każdym calu chodnika, prospekcie, syku wydobywającej się z kanałów pary, pomruku metra, w nocnych światłach pulsujących obłądnym blaskiem rozświetlającym tysiące twarzy i oczu wpatrzonych w wysokość Times Square... Krążę w zmysłowym rozedrganiu niczym ćma wokół lampy. Wiedziony jakimś nieokreślonym instynktem łączę kolejne skrzyżowania, przejścia, barowe rozmowy, obserwacje, kroki, błędzę, by zaraz się odnaleźć, skrócić, podążać za impulsem, obrazem, wyobraźnią. Nasycam się, karmię miejskim nocnym zgiełkiem, by zmęczone później ciało przetrawiło te wrażenia, doznania, skryształizowało i uwolniło refleksję w postaci – na przykład – pisarskiej ekspresji...

VI

Spotkanie z nocą, z miastem, jak najbardziej bezpośrednio, jest wymagające. Zmusza do metodologicznego myślenia. Język sam w sobie staje się obszarem poszukiwań i eksploracji. Staje się płaszczyzną spotkania tego, co na zewnątrz nas i wewnątrz, w trakcie i po doświadczeniu. Jest miejscem i przestrzenią. Pośredniczy w komunikacji z samym sobą, wobec tak czy inaczej rozumianej rzeczywistości, i jednocześnie zaprasza innych (w tym przypadku) przy pomocy naukowego dyskursu, do wspólnej rozmowy i przeżywania. Powiela kategorie i im zaprzecza, potwierdza i kwestionuje heurystyczne nawyki.

Być może do opisu/interpretacji nocy potrzeba zatem innego języka, języka rozświetlonego, „neonowego”, może „ciemnego”, „zmęczonego”, próbującego zbliżyć się do wyrażania skrajnych emocji lub ich subtelnych odcieni. Języka poszukującego, oddającego zmysłowe poruszenia i zmysły poruszającego, otwierającego sensoryczną wrażliwość, bliskiego cielesnych doznań, języka, który z cielesnego doświadczenia rzeczywistości czerpie i wynika. Języka jako rodzaju szóstego zmysłu. Języka rozświetlającego nocne doświadczenia, znaczącego ich odmienność. Języka zanurzonego w cielesności, która wydaje się tu bardziej adekwatnym pojęciem, a ciało figurą nocnego percypowania miasta. Pisząc o szczególnej poetyce antropologicznego nokturnu Andrzej Paweł Wejland przywołuje mało znane prace i próby performatywnego pisarstwa związane z doświadczeniem nocy (Wejland 2012). Zaprasza on do antropologicznego/metodologicznego tanga samą Martę E. Savigliano, jej prace będące znaczącym i oryginalnym przykładem nocnej etnografii. Etnografii, w której motyw nocnego miasta (Buenos Aires) stanowi główny przedmiot zainteresowania, pozwalający przy tym autorce na krytykę „reprezentacyjnych” praktyk stosowanych w antropologii, temat pozwalający

na przełamanie schematów naukowego pisania czy komponowania tekstów. Jej prace są wyrazem szukania płodnych nieoczywistych metafor i form wyrazu nocnego świata (Savigliano 2000). Savigliano podążając po śladach Julio Cortáзара sonduje nocne milongi, swoje refleksje prezentuje w formie operowego libretta, łączy w ciekawy sposób różne typy/gatunki wypowiedzi, języka, tworząc krytyczny kontekst uzupełniającego się komentarza, opatrując wreszcie całość stosowną meta-refleksją. To przenikanie się różnych tekstów i poziomów doświadczenia/myślenia tworzy niezwykłą propozycję w ciekawy sposób konweniującą z samym przedmiotem zainteresowania, czyli miastem nocą, nocnym miastem, miastem w nocy. Zarówno noc jako szczególnie, osobliwy, nawet „trudny” teren, jak i sposoby jego badania zwracają uwagę właśnie na narzędzia naszych działań i eksploracji. W moim przypadku zwracają uwagę właśnie na język opisu/myślenia, na samo pisanie, które staje się „aktem badawczym”, pisanie, użycie języka jest badaniem, badawcze działania to przede wszystkim pisanie, aktywna „rozmowa”, dialog z rzeczywistością, której medium stanowi – z rozmysłem – język. Nawet przed-tekstowe doświadczenie umocowane jest w języku, ma „językowy”, dyskursywny charakter. Abstrakcja łączy się z (etnograficznym) konkretem. Impresja z materią itd.

VII

Wszystkie powyższe rozważania i fragmenty potwierdzają refleksyjny/refleksywny charakter nocnego kontekstu miejskich badań. Kontekstu niejako zmuszającego do przemyślenia własnych metodycznych przyzwyczajień, wyborów, odruchów i nawyków związanych z użyciem języka i pojęciowej nomenklatury. Elementy naukowego poznania, antropologicznego procesu poznawania, bez względu na metodologiczne przyporządkowanie, w zwierciadle nocy zyskują – co starałem się impresyjnie zakreślić – nowe oblicze. Wchodzą ze sobą nawzajem i terenowym środowiskiem w nowe, zgoła symboliczne relacje. Nie tylko metody, ale nasze preferencje, wybory, założenia mogą napotkać terenowy opór. Nocny teren, jak każdy, ale ten ze względu na stosunkowo słabe rozpoznanie, może nas zaskoczyć, nie jest dla każdego/każdej, może być wymagający, trudny. Tu warto przypomnieć ustalenia Ingi B. Kuźmy dotyczące „trudnych” sytuacji badawczych. Pisze ona w ten sposób:

„Tematy trudne” nie stanowią kategorii naukowej, jest to raczej metafora opisująca pewien rodzaj sytuacji, z jaką możemy się spotkać uprawiając badania zorientowane na poznawanie świata poprzez słowa, myśli, emocje i wyobrażenia (wraz

z ich materializacją). Składać się na nie mogą cudze traumy i problemy lżejszego kalibru (...). „Tematy trudne” oznaczać mogą teren, gdzie badacz wpada w swoisty system manipulacji, rozgrywek wewnętrznych i staje się ich elementem często poza swoją wolą i świadomością. Mogą to być miejsca i sprawy, gdzie występują różnego rodzaju konflikty. Uczestnicy takiej sytuacji, również dzięki obecności naukowca (choć jest obcym), pragną osiągnąć swoje cele, a rozgrywki dotyczą przede wszystkim wywarcia na niego wpływu, uformowania jego poglądu i zmiany zakresu lub zasobu jego wiedzy zgodnie z celami grupy (...). „Tematy trudne” należy rozumieć także jako przedzieranie się badawcze zarówno przez bariery urzędowe oraz inne oficjalne zapory, jak i całkowicie nieformalne, różnego szczebla i rodzaju (...). To także sytuacja, kiedy na próbę wystawione są nasze dotychczasowe doświadczenia: mamy bowiem do czynienia z sytuacjami, w których nie wiemy co mamy począć, jak zareagować; nie wiemy także, co przeżywamy – jak coś zakwalifikować według standardów wiedzy zawodowej, specjalistycznej oraz osobistej, nie wiemy zatem do końca, czy jest to ważne dla naszych badań. Są to sytuacje, kiedy uświadamiamy sobie również, że poznanie wcale nie zmniejsza dystansu między nami a światem (Kuźma 2013: 8–9).

Warto zauważyć, że sposobów radzenia sobie z powyższymi „trudnymi tematami” i sytuacjami, aspektami działań poznawczych, uczymy się raczej poza akademią. Umiejętność pogodzenia oczekiwań i interesów różnych stron, zapewnienie komfortowego poczucia uczestnictwa w badaniach, w relacji badawczej, międzyludzkiej zależy bardziej od indywidualnego doświadczenia, cech charakteru, osobowości, wielu innych czynników związanych z wychowaniem, sposobami radzenia sobie ze stresem etc. Nie są to kwestie będące przedmiotem nauczania, metodycznych warsztatów, rozmów w trakcie studiów, odkrywania badawczej kuchni, bo przy dozie szczerego przekazu, „odsłonięcia”, może okazać się, że każdy teren/temat może być (i jest) z jakiegoś powodu „trudny”, „niewygodny”, ryzykowny itd., i gros tych trudności nigdy nie ujrzy światła dziennego, co byłoby ciekawe i istotne właśnie z metodologicznych względów.

Badania w nocnym mieście mogą rzecz jasna zawierać wszystkie wyszczególnione przez Kuźmę aspekty terenowych trudności. Dodatkowo wiele z tych sytuacji, odstępstw od „zwykłych” przedsięwzięć ma często charakter anegdotyczny, nawet humorystyczny. Wiąże się z niezrozumieniem kontekstu, nieświadomością obowiązujących reguł, czynnikami alteracji w postaci alkoholu lub osobliwej atmosfery miejsca i zdarzenia. Badania zanurzone są w życiu, w jego strumieniu, w jego wartkim bądź mętym nurcie. Napotykałyśmy mnóstwo niespodziewanych okoliczności, problemów, których skrojone teoretycznie pod wymiar metody i metodologie nie są w stanie egzemplifikować.

Mogą tę różnorodność przysłań, a trudności mogą być także szansą na poszerzenie pola metodycznych działań. W literaturze przedmiotu, gdzieś na jej obrzeżach pojawiają się nowe pomysły, nowe odczytania, inspiracje, poszukuje się metod lub sposobu myślenia, który twórczo otwiera umysł, napędza i generuje nowe/inne środki wyrazu. Proponują nowe/inne konceptualizacje badawczego zaangażowania wykraczające poza akademickie przyzwyczajenia (Gale 2018, Kalir 2006). Nie trzeba chyba już nikogo przekonywać, że noc ze względu na swą charakterystykę poddaje w wątpliwość przyjęte epistemologiczne standardy, wymaga odmiennego sposobu działania i myślenia. Być może trzeba iść jeszcze dalej i studiując nocne aspekty miasta zastosować poznawczą metaforę (eksperyment), jak przekonywałem w konferencyjnym referacie: *Walking like a Cat. Towards crossover (night) methodology*⁴, polegający na przyjęciu „stylu kota”, badawczym „chodzeniu” po mieście niczym kot. W sytuacji badawczej, świadomie porzucając znane punkty widzenia i opisu przez pryzmat płci, pozycji społecznej, roli, dziedziny etc. „Figura kota” jest tu inspiracją, spojrzeniem z innego wymiaru, inną wrażliwością i uważnością, której trzeba poszukać i zastosować razem ze sprawdzonymi w naukach społecznych metodami. Jest próbą porzucenia utartych schematów percepcyjnych i norm narzuconych przez pleć kulturową, które w wielu przypadkach moderują badania, jest wreszcie prowokacją do szukania granic myślenia i poszerzania własnego odczuwania. Chodzenie w nocnym mieście jak kot – jako metoda. Chodzenie własnymi drogami. Chodzenie w nocy jako sposób badania, pisania. Pisanie o nocy naśladujące koci styl bycia w świecie.

Bibliografia

- Becquelin, A., Galinier J. (red.) (2020). And Then Came the Night...: Field Work, Methods, Perspectives. *Ateliers d'Anthropologie*, 48. <https://doi.org/10.4000/ateliers.13380>
- Bianchini, F. (1995). Night Cultures, Night Economies. *Planning Practice & Research*, 10 (2), 121–127.
- Bronfen, E. (2013). *Night Passages: Philosophy, Literature and Film*. New York: Columbia University Press.
- Cauquelin, A. (1977). *La ville, la nuit*. Paris: Presses Universitaires de France.

⁴ <https://nouveau.univ-brest.fr/sites/nouveau.univ-brest.fr/files/2023-02/programme.pdf>, dostęp: 12.06.2023.

- Gale, K. (2018). *Madness as Methodology. Bringing Concepts to Life in Contemporary Theorizing and Inquiry*. London: Routledge.
- Galinier, J. (2010). Anthropology of the Night: Cross-disciplinary Investigations. *Current Anthropology*, 51 (6), 819–847.
- Gwiazdinski, L., Maggioli, M., Straw, W. (2020). *Night Studies*. Elya Editions.
- Kalir, B. (2006). The Field of Work and the Work of Field: Conceptualizing an Anthropological Research Engagement. *Social Anthropology*, 14(2), 235–246.
- Kuźma, I.B. (2013). *Tematy trudne. Sytuacje badawcze*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Kyba, C. (2020). Night Matters – Why the Interdisciplinary Field of “Night Studies” Is Needed. *J-Multidisciplinary Scientific Journal*, 3 (1), 1–6.
- Melbin, M. (1978). Night as Frontier. *American Sociological Review*, 43 (1), 3–22.
- Paquot, T. (2010). *L'espace public*. Paris: La Découverte.
- Savigliano, M.E. (2000). *Angora Matta: Fatal Acts of North-South Translation*. Middleton: Wesleyan University Press.
- Schivelbusch, W. (1995). *Disenchanted Night: The Industrialization of Light in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Spradley, P.J. (1980). *Participant Observation*. Minnesota: Holt, Rinehart and Winston.
- Wejland, A.P. (2012). *Miasto nocą. O poetyce nokturnu antropologicznego*. W: G.E. Karpieńska (red.), *Antropolog w mieście i o mieście* (s. 155–165). „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 52. Wrocław–Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.



Fot. 1. Nocne badania, fot. K. Darmach, Berlin, czerwiec 2023 r.



Fot. 2. Nocne badania, fot. K. Darmach, Nowy Jork, maj 2023 r.

Katarzyna Kaniowska

katarzyna.kaniowska@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-4642-3397

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

NIE-MIASTO? NATURA W MIEJSKIEJ PRZESTRZENI I JAK JĄ BADAĆ

A NON-CITY? NATURE IN URBAN SPACE AND HOW TO STUDY IT

Abstrakt

W każdej miejskiej przestrzeni istnieją takie jej elementy, których nie wytworzył człowiek. W badaniach prowadzonych przez antropologów miasta przyroda rzadko bywa przedmiotem analiz. W przypadku takich badań stajemy przed pytaniem o to, jakie metodologie i jakie narzędzia mogą być pomocne oraz jaki słownik pojęć byłby przydatny do opisu i interpretacji natury w mieście.

W artykule rozważam ewentualną przydatność dwóch znanych koncepcji – Marca Augé i Ulf Hannerza do badania takich fragmentów przestrzeni miejskich, które całkowicie przynależą do natury; które współtworzą miejską tkankę, ale są świadectwem ingerencji przyrody w obszar miasta.

Słowa kluczowe

metodologia, antropologia miasta, natura

Abstract

In any urban space there are those elements of it that have not been produced by man. In studies conducted by urban anthropologists, nature is rarely the subject of analysis. In the case of such research, we are faced with the question of what methodologies and what tools can be helpful and what dictionary of terms would be useful for describing and interpreting the nature present in the city.

In this article, I consider the possible usefulness of two well-known concepts – those posed by Marc Augé and Ulf Hannerz, for the study of such fragments of

urban spaces that completely belong to nature; they co-create the urban fabric, but bear witness to the interference of nature in the urban area.

Keywords

methodology, urban anthropology, nature

Lektura prac z zakresu antropologii miasta skłania do postawienia pytania o to, w jakim stopniu podejmowane w tym nurcie badania przestrzeni miejskich wiążą się z antropocentryczną perspektywą ich widzenia. Miasto jest tworem człowieka i obszarem jego działań – rozmaitych praktyk społecznych i kulturowych, zarówno celowych, jak i nieuświadomianych. W epoce antropocenu, w której sprawczości człowieka nadajemy ogromną wartość, antropocentryczny punkt widzenia rzeczywistości i antropocentryczne jej interpretacje są czymś oczywistym. Nazwanie naszej epoki „antropocenem” oparte jest na przekonaniu, że żyjemy w świecie stworzonym i kontrolowanym przez nas samych.

Antropologia miasta badając przedmiot swych zainteresowań przestaje być subdyscypliną antropologii, ale staje się jedną z dziedzin nauki służącą poznaniu antropocenu – współczesnej formy otaczającej nas rzeczywistości.

Postrzegając antropologię miasta w ten sposób, chcę zastanowić się nad tym, czy w badaniach prowadzonych w ramach tej subdyscypliny jest miejsce na refleksję nad naturalnymi komponentami miejskiego środowiska; mówiąc najogólniej – na refleksję nad naturą w tym szczególnym tworze antropocenu, jakim jest miasto.

W każdej miejskiej przestrzeni znajdują się przecież elementy, których nie wytworzył człowiek. Mnie interesują tu takie, które współistnieją z wytworami człowieka nie będąc nimi; takie, które pojawiają się samoistnie i trwają bez lub wbrew ingerencji człowieka. Chodzi mi zatem o te części składowe miasta, które pojawiły się bez niczyjej woli, siłą natury, przynależąc do niej, nie zaś do celowo wytworzonej miejskiej rzeczywistości.

Sądzę, że istnieje już rzetelne teoretyczne podłoże do antropologicznych analiz tego fenomenu. Spośród koncepcji, które uznaję za przydatne do opisu i interpretacji naturalnych elementów obecnych w miejskiej tkance wybrałam – na użytek niniejszych rozważań – Marca Augé rozumienie przestrzeni i miejsca, teoretyczne i metodologiczne sugestie Ulfa Hannerza oraz zgromadzone przez Michała Książka materiały zaświadczone o (jawnej lub ukrytej) obecności natury w mieście.

Natura/przyroda jest obecna w mieście na wiele sposobów. W badaniach prowadzonych przez antropologów miasta tego rodzaju elementy tkanki miejskiej są oczywiście dostrzegane. Problem pojawia się wtedy, gdy przychodzi je wyróżniać a potem interpretować. Stajemy przed pytaniem o to, jakie metodologie i jakie narzędzia badawcze mogą być tu pomocne oraz – jaki słownik pojęć byłby przydatny do opisu i tłumaczenia natury w mieście.

Mogłoby się wydawać, że antropolog miasta może z dobrym skutkiem wykorzystać koncepcje Marca Augé. Uznać, że zastosowanie ich da możliwość zarówno trafnego rozróżnienia składników miejskiej rzeczywistości, jak i odczytania ich znaczeń.

Sądzę, że warto przyjrzeć się dwóm podstawowym pojęciom z teorii Augé – przestrzeni i miejscu i zastanowić się nad ich heurystyczną wartością w rozważaniach nad tymi elementami miasta, które tworzy natura.

Definiując przestrzeń Augé odwołuje się do Michela de Certeau, który objaśnia czym jest przestrzeń wiążąc ją z pojęciem miejsca, bowiem uznaje, że w ten sposób da się uchwycić swoistość obu tych określeń. W ujęciu de Certeau, przestrzeń nie jest pojęciem przeciwstawnym do pojęcia „miejsce”. Przestrzeń charakteryzuje to przede wszystkim, że jest ona praktykowana, doświadczana i są jej nadane znaczenia. Ale zarazem jest pojęciem abstrakcyjnym w tym sensie, że używając go odwołujemy się do zdarzenia lub jakiegoś wyobrazonego lub faktycznego związku, doświadczanego lub założonego. Jak słusznie twierdzi Augé:

Stosuje się go obojętnie do określenia obszaru, odległości pomiędzy rzeczami lub dwoma punktami (...) lub też do jakiejś wielkości czasowej (...). Jest ono wybitnie abstrakcyjne, a znaczący jest fakt, że dziś czyni się zeń użytek systematyczny, w niewielkim stopniu zróżnicowany w języku potocznym i w językach właściwych kilku reprezentatywnym instytucjom naszych czasów. Słownik *Grand Larousse illustré* wyróżnia w sposób szczególny zwrot „przestrzeń powietrzna”, który oznacza część atmosfery, w którym państwo kontroluje ruch powietrzny (...), ale podaje również przykłady innych zastosowań, które świadczą o elastyczności terminu. W wyrażeniu „europejska przestrzeń prawna” widać wyraźnie implikowane pojęcie granicy, ale chodzi o to, że abstrakcja utworzona od tego pojęcia granicy stanowi cały instytucjonalny, normatywny zbiór, który z trudem poddaje się lokalizacji. Wyrażenie „przestrzeń reklamowa” odnosi się obojętnie do pewnego obszaru lub czasu „przeznaczonego do odbioru reklamy w różnych mediach”, wyrażenie „kupno przestrzeni” odnosi się do zbioru działań podejmowanych przez agencję reklamową w przestrzeni reklamowej (Augé 2008: 131).

Przestrzeń jest zatem – tak, jak u de Certeau – antropologiczna w tym znaczeniu, że łączy się w konieczny sposób z jakąś praktyką lub/i zależy od nadania

znaczenia owej praktyce. Można by powiedzieć, że w tym przypadku mamy do czynienia z określeniem paradoksalnym; nazywamy tym mianem coś, co w jakimś sensie sami stwarzamy, czemu nadajemy sens, a jednocześnie traktujemy jak osobny, niezależny wytwór. Jest to bliskie myśleniu de Certeau, który – rozważając różnice pomiędzy przestrzenią a miejscem – powiada o przestrzeni, że jest ona stwarzana przez doświadczenie oraz przez opowiadanie o nim, co „stwarza” przestrzeń ponownie. W przytoczonym powyżej fragmencie Augé wyraźnie podkreśla związek doświadczenia (wszak odległość czy jakiś zbiór faktów dostępne są doświadczeniu) ze sposobem rozumienia tegoż; z sensem niesionym przez owo doświadczenie.

Miejsce jest czymś innym. Owszem, może być tłumaczone poprzez odniesienie do przestrzeni, ale takie przeciwstawienie obu pojęć – miejsca i przestrzeni, niewiele da. Augé przestrzega antropologów przed przejściem bez głębszej refleksji poglądu de Certeau na różnice pomiędzy przestrzenią a miejscem. Twierdzi, że miejsce jest zawsze takim fragmentem rzeczywistości, któremu nadany został sens. I tym się różni od przestrzeni, że posiada jakąś swoją tożsamość przez to, że „zostało ożywione”, to znaczy zyskało swój sens poprzez wyodrębnienie z jakiejś całości; nabyło znaczenia, które pozostanie z nim związane. Miejsce, tak jak i przestrzeń, jest „antropologiczne”, bowiem istnieje w obrębie ludzkiego świata. Jednakże musi ono zostać „ożywione” przez przypisaną mu symboliczną wartość, nie tylko zaś usensownienie, jak w przypadku przestrzeni.

(...) W obręb pojęcia miejsce antropologiczne – pisze Augé – włączamy możliwość przejścia, które się dokonuje, dyskursu, który jest w toku, i języka, które je charakteryzuje. (...) Zaś pojęcie przestrzeni, jakiego używa się dzisiaj (...) odnosi się jedynie (...) do niesymbolicznych powierzchni planety (Augé 2008: 130).

Miejsce jest więc „w ruchu”: w zmianie, w dyskursie, w języku. Jest „ożywione”, bo wymaga jakiejś z nim relacji. Jest ustanawiane, ale uzyskuje przez to swoją określoną tożsamość. Augé podsuwa antropologom jeszcze jedno pojęcie, uzupełniające – jego zdaniem – słownik wart wykorzystania przy opisie i interpretacjach rzeczywistości. Jest nim nie-miejsce. Wyjaśnia jego znaczenie następująco: „Jeśli jakieś miejsce da się określić jako tożsamościowe, znajome i historyczne, to przestrzeń, której nie da się określić ani jako tożsamościowe, ani znajome ani historyczne określi nie-miejsce” (Augé 2008: 128). Pewna niezręczność tego tłumaczenia wynika z użycia słowa „przeźren”. Sugeruje ono, że zarówno „miejsce”, jak i „nie-miejsce” to jakaś przestrzeń, którą można w każdym z tych dwóch przypadków inaczej charakteryzować. Jednakże taka sugestia pojawia się jedynie na skutek niefortunnego sformułowania.

W istocie „nie-miejsce” daje się wyodrębnić i określić poprzez zestawienie z „miejscem”; posiada cechy stanowiące odwrotność tego, co właściwe miejscu. „Nie-miejsce” – chciałoby się powiedzieć – nie jest miejscem dlatego, że nie ma swej tożsamości, jawi się jako nieznanne, obce, nie ma historycznego umocowania. Jest innym elementem rzeczywistości. Jest czymś, czego nie da się tam umieścić; czymś, co nie jest obecne w dyskursie; czymś, na co nie ma nazwy własnej w języku.

Zastosowanie pojęć zaczerpniętych z koncepcji Augé w antropologicznych badaniach miasta może przynieść ciekawe wyniki. Sądzę, że pojęcia te i określone przez Augé ich konotacje mogą przydać się antropologom miasta do opisu i interpretacji badanych zjawisk. Gdy miejską przestrzeń traktować jako przestrzeń antropologiczną, doświadczaną i praktykowaną, to wyznacza się tym samym badawczą perspektywę, w której na miasto możemy spojrzeć jak na obszar ludzkich doświadczeń i działań, ale takich, które pozwalają nadawać znaczenia, ustanawiać sensory elementom je tworzącym – miejscom. Te z kolei – trafnie zidentyfikowane i dobrze opisane – ukazując przez to swą tożsamość, odkrywają miasto „ożywione”, to znaczy takie, które poznać można poprzez te jego składowe – miejsca, które z jakichś powodów są znajome, mają historyczne umocowanie i własną tożsamość.

Do pełnego obrazu miasta potrzeba też rozpoznania „nie-miejsc”. Sądzę, że w ich przypadku najbardziej interesującym byłoby nie tyle ich identyfikowanie, ale i (a może przede wszystkim) poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, co sprawiło, że są tym właśnie – elementem rzeczywistości dostępnej doświadczeniu a pozbawionym tożsamości. Uważam, że pojęcie „nie-miejsc” może dobrze służyć interesującym mnie interpretacjom rozmaitych przejawów obecności natury w mieście.

O ile koncepcja M. Augé oferuje antropologom pojęcia przydatne do opisu i interpretacji miejskiej rzeczywistości, o tyle Ulf Hannerz proponuje całłościowy projekt antropologii miasta. Projekt ten godny jest uwagi dlatego, że powstał on z krytycznego przeglądu różnych teorii na temat miasta, różnych badań etnograficznych i analiz antropologicznych procesów i zjawisk rozgrywających się w obrębie obszarów miejskich. W swej książce *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich* Hannerz dokonuje przeglądu wybranych teoretycznych perspektyw i konfrontuje je z badaniami miejskimi w myśl założenia, iż „antropologia miasta wymaga własnej historii idei, zbiorowej świadomości coraz bardziej przyrastającej wiedzy i zrozumienia istoty tego, czym jest miasto i miejski styl życia” (Hannerz 2006: 14).

Hannerz w mniejszym stopniu zainteresowany jest metodologią badań; koncentruje raczej swą uwagę na różnych koncepcjach analitycznych i różnych

interpretacjach miasta. Omawia takie, które oparte są na odmiennych wizjach miasta – od teorii społecznej szkoły chicagowskiej, przez ujęcia historyczne i geograficzne, po analizy sieciowe i etnograficzne badanie form symbolicznych. Przegląd stanowisk pozwala Hannerzowi wskazać różne ramy interpretacyjne reprezentowane w antropologii miasta. Sam opowiada się za taką jej wersją, w której punktem wyjścia jest założenie, iż miasto „jest zbiorem jednostek, które istnieją jako istoty społeczne przede wszystkim poprzez odgrywane role, nawiązując za ich pomocą relacje między sobą” (Hannerz 2006: 289).

Współczesnym antropologom – zdaniem Hannerza – bliska jest metoda etnograficzna, pozwalająca badać miasto z perspektywy jego mieszkańca lub/i z perspektywy całości, jaką miasto stanowi. Pierwsza wydaje się bliższa Hannerzowi, dlatego że daje ona możliwość postrzegania miasta z punktu widzenia ego – mieszkańca i użytkownika przestrzeni miejskiej. Jako antropolog, Hannerz widzi w tej badawczej opcji szansę na uchwycenie wielu funkcji miasta ujawniających się w relacji człowiek-miasto. Miasto stanowi w tym ujęciu rzeczywistość stwarzaną przez człowieka, który może decydować o tym, kim w tej rzeczywistości jest i jakie wybiera dla siebie w niej role. Tłumaczy to, przytaczając fragment eseju Jonathana Rabana (1974: 1–2):

(...) miasto staje się podatne, czeka na znamię jakiejś tożsamości. Zaprasza cię, byś nadał mu nową formę, utrwalił kształt, w którym będziesz mógł zamieszkać. Ty też. Zdecyduj, kim jesteś, a miasto wokół ciebie znów przyjmie formę trwałą. Zdecyduj, czym jest ono, a ujawniona zostanie twoja własna tożsamość, jak pozycja na mapie określona przez siatkę triangulacyjną. Miasta, w odróżnieniu od wsi i miasteczek, są z natury plastyczne. Kształtujemy je na nasz obraz, a one z kolei kształtują nas poprzez opór, który napotykamy, próbując im narzucić naszą osobistą formę (Raban za: Hannerz 2006: 286).

Owo nadawanie formy miastu jest procesem obejmującym relacje jednostka-miasto. Pośród nich są takie jak m.in.: relacje zależne od roli jednostek, relacje z innymi, umiejscowienie w sieci powiązań. Takie spojrzenie na miasto pozwala je charakteryzować „poprzez ego”, co oznacza, że jest ono rozpatrywane jako obszar, któremu człowiek nadaje znaczenie; ustanawia jego tożsamość. Antropolog miasta, przyjmując tę perspektywę, bada miasto rekonstruując jego tożsamość nadawaną mu przez jego mieszkańców.

Inne podejście opiera się na założeniu niejako odwrotnym, tj. uznaniu, że miasto (a nie jednostka w nim żyjąca) narzuca i determinuje mieszkańcom miast pewne typy funkcjonowania. W tym ujęciu antropolog bada miasto analizując determinanty miejskiej egzystencji. Zakłada, że życie w mieście toczy się wedle określonych trybów, które wyróżnić można opisując sposoby

życia w mieście. Hannerz wymienia cztery: zakapsułowanie, segregatywność, integratywność i samotność¹, uznając, że mogą one krzyżować się tworząc mieszane formy miejskiej egzystencji. Najkrócej rzecz ujmując: „Cechą charakterystyczną zakapsułowania jest to, że ego ma jeden zwarty sektor sieci, powiązany z jedną lub więcej rolami, w który inwestuje przeważającą większość swego czasu i zainteresowania” (Hannerz 2006: 293). Ten sposób życia w mieście jest udziałem izolującej się lub izolowanej grupy mieszkańców, która z jakiś względów zamyka się we własnym środowisku².

Segregatywność nazwać by można pewnym rodzajem strategii przyjmowanej przez jednostkę w mieście. Polega ona na uczestnictwie w różnych sieciach, co pozwala na realizację różnych ról. Hannerz charakteryzuje ten tryb miejskiej egzystencji najmniej precyzyjnie i łączy go z integratywnością, co może wydawać się zabiegiem utrudniającym utrzymanie proponowanego rozróżnienia. Tym, co łączy te dwa sposoby życia w mieście jest wybór określonego rodzaju uczestnictwa w sieci w zależności od pełnionych ról, ale cele każdego z tych sposobów są odmienne. Różnicę tę Hannerz tłumaczy w ten sposób:

Część ludzi prowadzących życie w trybie integratywnym posiada zestaw raczej zrutyinizowanych relacji i niewiele robi, aby rozwijać nowe powiązania (...). Przy tak dużym zróżnicowaniu sytuacji integratywne ego może z powodzeniem służyć jako pośrednik, w przeciwieństwie do ego zakapsułowanego, które tego nie potrafi, i ego segregatywnego, które nie chce. Można powiedzieć, że segregatywność i integratywność pozwalają na prawdziwe wykorzystanie rozmiaru i zróżnicowania miasta. Jednak podczas gdy segregatywność opiera się na utrzymaniu dystansu między różnymi ludźmi i działaniami, integratywność widzieć można (być może nieco perwersyjnie) jako wywierającą zgubny wpływ na miasto formę egzystencji poprzez tworzenie powiązań tam, gdzie ich nie było (...) (Hannerz 2006: 297).

Odwołując się do tych dwóch znanych koncepcji, M. Augé i U. Hannerza, chcę zastanowić się nad ich przydatnością do badania obecnych w przestrzeni miejskiej elementów natury; badania tego, co Adam Wajrak nazywa „światem

¹ W niniejszym tekście nie odniosę się do samotności jako atrybutu życia/trybu życia w mieście; ten problem wymaga obszernej analizy (także w związku z obecnością natury w mieście) i pozostawiam osobnym rozważaniom.

² Przykładem mogą być dzielnice zasiedlane przez emigrantów (np. Mała Italia na Dolnym Manhattanie w Nowym Yorku, Jackowo w Chicago), grupy etniczne (np. Borough Park w Nowym Yorku) lub – tak, jak np. warszawski Wilanów – zamieszkałe przez ludzi o podobnym statusie majątkowym.

miejskiej przyrody”. Etnograficzne materiały, które mi w tym pomogą, czerpię z *Atlasu dziur i szczelin* Michała Książka i własnych obserwacji.

Do opisu i interpretacji miejskiej przyrody posłużyć mogą szczególnie dwa pojęcia zaczerpnięte ze słownika Augé – przestrzeń i nie-miejsce. Przestrzeń – w jego rozumieniu – „staje się”; jest czymś osobnym, ale dlatego, że nadane zostało jej znaczenie. Przestrzeń miejska jest taką właśnie. Identyfikujemy ją z łatwością, bowiem dostępna jest określone doświadczeniu i znamy jej warstwę znaczeniową. Jak zatem odnieść się do tych fragmentów miejskiej przestrzeni, które nie są dostępne doświadczeniu i nie mają znaczenia? Wykorzystuję tu dwuznaczność słowa i myślę o znaczeniu w sensie symbolicznej wartości, jak i znaczeniu w rozumieniu posiadania lub braku przydatności, a zatem czymś nie obejmowanym doświadczeniem. Wydaje się, że termin „przestrzeń” odnosiłby się w analizach antropologicznych do tych obszarów miasta, które są uznawane za miejskie i jako takie doświadczane. Sensowne staje się zatem pytanie, co w takim razie nie przynależy do tak rozumianej przestrzeni, jednocześnie istniejąc w jej obrębie. I tu pomocne może być pojęcie nie-miejsca, a przede wszystkim wskazanie różnicy pomiędzy nim a przestrzenią. Dobrym przykładem owej różnicy są nieużytki, te obecne w każdym mieście takie jego fragmenty, które *nie mają znaczenia* i których nie dotyczy żadne doświadczenie. Użytek, czyli dzikarium lub „ruderalia” w języku botaników to:

(...) najmniejsze placyki, spontaniczne samorabki oraz wykruszenia i „mikrysy” w murze zamieszkałe przez glony, rośliny i skoczogonki. Czasem w niewielkim wykruszeniu muru można znaleźć pięć gatunków mchów i roślin naczyniowych, a do tego jeszcze glony.

Cechy samorzutnego dzikarium mają coraz częściej spotykane w miastach łąki kwietne. Łąki są jednak pozbawione pierwiastka przypadku, nieładu czy nawet zaniechania, który owadom i ssakom wychodzi na dobre (Książek 2023: 150).

Sama nazwa „dzikarium” niesie znaczenie pokrewne nie-miejscu. Tak, jak ono, dzikarium nie ma tożsamości, nie jest znajome ni historyczne. Ale *istnieje* w miejskiej tkance i ją współtworzy wraz z tym, co Augé nazwałby miejscami. Sądzę, że uczynienie ruderaliów przedmiotem badań antropologów miasta byłoby niezmiernie interesujące. Dałoby to możliwość zastanowienia się nad tym, czy i w jakim stopniu te nieusensownione i niedoświadczane elementy miasta są jakąś stałą (jaką?) jego częścią? W rzeczywistości miejskiej są one przecież obecne, ale czy coś znaczą? Czy są „jedynie” nie-miejscami, których identyfikacja zamykałaby antropologiczne interpretacje w określonych teoretycznych ramach?

W każdym mieście

(...) ku radości stawonogów, plany projektantów biorą w łeb. Linie proste się łamią. Kąty ostre nabierają krągłości. Ich cosinusy przestają obowiązywać, a współrzędne zmieniają status z punktów na kilka dziur. Bo oto zawałiło się przeszło płotu, a miejsce katastrofy zazieleniło nagle. Ktoś wyjeździł koleinę w uważanej za piękną rabatce z tawułami. Pomiedzy krzaczkami tawuły, w koleinie, wyrosły gwiazdnica muchotrzep, przetacznik i stokrotka. Wzdłuż krawężnika pyleniec, kurdybanek i komonica. W kącie parku ktoś przed laty porzucił kilka grud gruzu z remontu trotuaru. Grudy i kamienie utworzyły iście tolkienowską sieć szczelin. Trudno powiedzieć, kto docenił je pierwszy: pokrzywa i wrotycz pospolity czy trzmiele i koniki polne? Może porost, misecznicza murowa?

Zjawiają się spontanicznie, zaraz po tym, gdy coś pójdzie nie po myśli decydentów. Niech tylko uwolni się fragment gleby, którą z jakiegoś powodu chcemy zakryć ze wszystkich sił. Chowamy ją, jakby chodziło o powód do wstydu, o nagość albo szpetną ułomność (Książek 2023: 146).

Nie-miejsce okazuje się tu dobrą nazwą dla wszystkich tych zjawisk. Cechą nie-miejsca jest bowiem spontaniczność, a brak tożsamości oznacza brak planu i porządku. Ale w takim razie to pojęcie w zastosowaniu do rzeczywistości istniejącej „obok” antropologicznej – w rozumieniu de Certeau – przestrzeni *nabiera znaczenia*. Nie tylko przez to, że stanowi element całości, jaką jest miasto, ale dlatego, że w istocie posiada tożsamość, tyle że nadaną samoistnie; samozwańczą, bo ustaloną przez naturę, a więc poza wolą i kontrolą świata człowieka. To „przeniesienie” w nadaniu znaczenia wydaje mi się szczególnie interesującą zmianą w konotacji nie-miejsca. Pokazuje, że antropocentryczna perspektywa widzenia miejskiej rzeczywistości jest ograniczająca; że wyjście poza nią pozwoli dostrzec ową inną materię, o niezależnej tożsamości.

Ingerencja przyrody jest w mieście widoczna niemal wszędzie.

Według roślin, mchów i porostów do życia nadaje się (...) architektura zarówno ludzi, jak i zwierząt. Gotyk nieremontowany jest przychylny nasionkom i pędom gwiazdnicy muchotrzepu i żółtlicy, a w niższych partiach muru, na kamieniach przykościelnych i mogiłach, dobrze miewają się mchy: skrętek wilgociomierczy, brodek murowy, pędzliczek wiejski i prątniki (...). Renesans i socrealizm pełne rzeźb goszczą – poza brodkiem i prątnikami – rakieta cyprysowatego i kilka „jubilerskich” porostów: jaskrawca murowego, liszajecznika, no i złotorosta ściennego. Drewniana architektura bywa przystanią dla pustułki pęcherzykowatej, mąkli, tarczownicy i ponownie złotorostu. Złotorost, jak się wydaje, jest miłośnikiem wszystkich stylów i kierunków. Także późnego Gierka i bujnych lat dziewięćdziesiątych. Sekunduje mu w tym mech raket cyprysowaty.

Spontanicznie, bez projektu, rośliny zajmują ryzality, nadokienniki, karnisze. Parapety, reliefy i konsole. Tynki: ich faktury, ubytki, nierówności. Mocowania rynien i lamp. Gzymsy pełniące funkcję półki skalnej. Ale też resztki gniazd gawronów i jaskółek. Wszędzie tam, w zakątkach różnych epok architektonicznych, zebrało się trochę kurzu, pyłu, gnijących liści, które aspirują do statusu gleby. Nasiona i zarodniki chętnie – choć często zbyt pochopnie – im ten status przyznają (Książek 2023: 150–151).

Moje własne obserwacje przestrzeni, jaką jest miasto potwierdzają tę wszechobecność dzikarium. W różnej skali widoczne jest ono wszędzie. Codziennie mijam setki dziur, szczelin, mikro-terytoriów zawładniętych przez rośliny, których nie potrafię nazwać ich nazwą botaniczną. Mieszkam w centrum dużego miasta, w którym – jak spostrzegam – toczy się drugie, sekretne życie miejskie roślin i zwierząt³; życie równoległe do tego, w którym uczestniczę jako mieszkanka miasta, nadająca znaczenia miejscom i otaczającej mnie przestrzeni. Istotne rodzące się tu pytanie brzmi: czy jeśli dostrzegam te nie-miejsca, te kolonie natury na terytorium miasta, to czy tym samym dokonuje się akt ich usensownienia; czy nie-miejsca (nawet rozumiane szerzej niż u Augé) nie stają się miejscami, komponentami przestrzeni z nadaną im tożsamością?

Wskazując na istnienie osobnego świata wyróżniam jego elementy jako nie-miejsca, ale nadaję temu pojęciu znaczenie wykraczające poza jego konotację przyjętą w koncepcji Augé. Nie-miejsca zyskują tożsamość, można powiedzieć nawet, że mają jakąś swoją historię, ale że o ich istnieniu decyduje inna przestrzeń – przestrzeń przyrody. Opis tych nie-miejsc przypomina etnografię mającą za swój przedmiot świat natury⁴, a nie kultury.

Sięgając z kolei po inspiracje płynące z teorii Hannerza, można do antropologicznych interpretacji przyrody w mieście wykorzystać koncepcje trybów uczestnictwa. Hannerz odnosi je do trybów życia ego – podmiotu obecnego i uczestniczącego w przestrzeni miasta. Warto się zastanowić na tym, czy któryś z wyróżnionych przez niego trybów, określających relacje pomiędzy mieszkańcem i miastem, stwarza warunki ku temu, by w relacjach tych pojawiła się przyroda obecna w mieście w różnych formach.

³ Daję przykłady ze świata roślin, ale przecież w miejskiej przestrzeni żyją zwierzęta – ptaki stale są w niej obecne, także owady, a nawet gatunki, które kojarzymy z innymi terenami. Wiem, że stosunkowo niedawno kamery zarejestrowały lisa przebiegającego przez rynek Manufaktury; na jednym z osiedli Starej Ochoty w Warszawie ustawione są znaki informujące o obecności jeży; w Białymstoku problemem są dziki.

⁴ Sądzę, że tego rodzaju etnografia mogłaby być wartościowym poznawczo efektem współpracy antropologów i botaników.

Odpowiedź na to pytanie byłaby ciekawa dlatego, że moglibyśmy tym samym sprawdzić, czy proponowana przez Hannerza koncepcja miasta nie jest zdecydowanie „ego-centriczna”. Czy miasto jest tam rozpatrywane wyłącznie przez pryzmat użytkownika miasta; ego, które, mieszcząc się w jakimś trybie funkcjonowania w mieście, nadaje miastu odpowiednią tożsamość. Jeśli tak by było, przyroda pozostawałaby poza doświadczaniem miasta. Doświadczeniu dostępne byłby tylko te formy, które obdarzone zostały jakimś znaczeniem w relacjach ego-miasto. Przyroda w mieście w takim razie obecna byłaby w postaci *znaczących* fragmentów miejskiej przestrzeni – parków, skwerów, ulicznych drzew czy trawników lub tzw. kwietnych łąk. Wszystkie one współtworzą tkankę miejską i obdarzone znaczeniem, w jakimś stopniu decydują też o tożsamości miasta (świadczą może o tym stosowanie określenia „zielone miasto” w stosunku do tych miejskich aglomeracji, w których tzw. tereny zielone stanowią znaczący procent powierzchni). Zasadne zatem staje się pytanie, czy w ramach takiej koncepcji miasta elementy „dzikiej” przyrody obecne mogą być w praktyce ego, w jego relacjach z miastem? Wydaje się, że spośród trzech opisywanych przez Hannerza trybów tylko jeden pozwala na otwarcie się ego na niezrutynizowane relacje, co z pewnością wymaga umiejętności dostrzeżenia i nadania znaczeń dzikarium. Paradoksalnie, to nie integratywne i zakapsułowane powiązania ego z miastem sprzyjać mogą takim relacjom. Pierwsze – dlatego, że ograniczają się do zrutynizowanych sposobów współlistnienia z miastem⁵ i nie ma w nich miejsca na poszukiwanie nowych; integratywne ego – jak twierdzi Hannerz „niewiele robi, aby pozyskać nowe powiązania” (Hannerz 2006: 297). Drugie zaś dlatego, że ego zamknięte jest we własnym, małym, dobrze rozpoznanym otoczeniu, co nie stwarza i nie prowokuje do poszukiwania innych niż znane odniesień. Jedynie mieszkaniac miast przyjmujący strategię segregatywności jest w stanie – wybierając dla siebie różne role i tym samym uczestnicząc w różnych sieciach potencjalnie zdolny jest do włączenia „nienaznaczonych”, niezrutynizowanych relacji z inną, szczególnie, za jaką uznać by można dziką miejską przyrodę.

Obie koncepcje warto wziąć pod uwagę w badaniach natury w mieście. Sądzę, że antropolog miasta zainteresowany takimi badaniami może znaleźć inspiracje teoretyczne i metodologiczne także i w innych poglądach, ale te, które tu przypomniałam, mogą służyć ciekawym interpretacjom. W moim przekonaniu, dostrzeżenie form i roli ruderalium w mieście pozwoli poszerzyć wiedzę antropologii miasta. Odkrycie jawnego lub sekretnego życia roślin

⁵ Należy tu zaznaczyć, że zrutynizowane mogą być także relacje z terenami zielonymi w mieście.

i zwierząt, toczącego się obok nas, mieszkańców miast, określić może nową perspektywę widzenia zarówno miasta – przestrzeni człowieka, jak i konkurującej z nią w jakimś stopniu przestrzenią dzikarium. Myślę, że tę nową perspektywę mogliby kształtować we wspólnie prowadzonych projektach badawczych antropologowie kultury (w tym szczególnie – antropolodzy miasta), ekolodzy, botanicy i zoologowie.

Bibliografia

- Augé, M. (2008). Nie-Miejsca, Wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności. Fragmenty (przeł. A. Dziadek). *Teksty Drugie*, 4 (112), 127–140.
- Bartnik, M. (2011). „Przestrzenie niczyje” jako przedmiot zainteresowania etnologa. *Studia Socjologiczne*, 2 (201), 217–223.
- Hannerz, U. (2006). *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich* (przeł. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Książek, M. (2023). *Atlas szczelin i dziur*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Raban, J. (1974). *Soft City*. London: Hamisch Hamillton.

Aleksandra Krupa-Ławrynowicz

aleksandra.lawrynowicz@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-3532-9677

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

PARKI KIESZONKOWE. PRZESTRZEŃ PUBLICZNA, ŻYCIE PUBLICZNE, PRAKTYKI MIEJSKIE

POCKET PARKS. PUBLIC SPACE, PUBLIC LIFE, URBAN PRACTICES

Abstrakt

W artykule omówione są główne założenia i kulturowo-społeczne parametry miejskiej przestrzeni publicznej. Przykładem analizowanym są miejskie parki, ze szczególnym uwzględnieniem idei parków kieszonkowych, które we współczesnej urbanistyce stanowią odpowiedź na niedobór terenów zielonych w dużych, gęsto zabudowanych miastach. Krótkiej historycznej rekonstrukcji relacji miasto – natura – człowiek towarzyszy opis wybranych miejskich projektów oraz próba ich osadzenia w kontekstach społecznych oraz w idei „prawa do miasta”.

Słowa kluczowe

przestrzeń publiczna, tereny zielone w mieście, parki, parki kieszonkowe, użytkownicy miasta

Abstract

The article discusses the main assumptions and cultural and social parameters of urban public space. The example under analysis are city parks, with particular emphasis on the idea of pocket parks, which in contemporary urban planning are a response to the shortage of green areas in large, densely built-up cities. A short historical reconstruction of the city – nature – man relationship is accompanied

by a description of selected urban projects and an attempt to place them in social contexts and the idea of the “right to the city”.

Keywords

public space, green areas in the city, parks, pocket parks, city users

Życie w przestrzeni publicznej zmienia się nieustannie w ciągu dnia, tygodnia, miesiąca, z biegiem lat. Projektowanie, płeć, wiek, zasoby finansowe, kultura i wiele innych czynników determinują to, jak używamy albo nie używamy przestrzeni publicznej. Życie w niej powinniśmy pojmować w najszerszym sensie: jako wszystko, co ma miejsce między budynkami, w drodze do szkoły, tam, gdzie ludzie siedzą, stoją, chodzą, jadą na rowerze... To wszystko, co się dzieje, kiedy wyjdziemy i możemy to zaobserwować – czyli dużo więcej niż tylko teatr uliczny i życie kawiarniane.

Początek pojęciu „przestrzeń publiczna” dały zmiany zachodzące w myśli urbanistycznej, zapoczątkowane kryzysem miast lat siedemdziesiątych XX w. Związane były głównie z przekształceniami miast przemysłowych w miasta poprzemysłowe, a także zmierzchem idei modernizmu. Oba procesy przyczyniły się silnie do segregacji funkcji miejskich, zanikania więzi społecznych, poczucia alienacji, rosnącej zależności od możliwości posługiwania się samochodem. Współcześnie obserwowane procesy, polegające na próbach ożywienia miast i uczynieniu ich atrakcyjnymi przywołują, znacznie silniej niż w epoce modernizmu, kategorię przestrzeni publicznej. Stanowi ona bowiem o możliwości tworzenia różnorodnych kontaktów międzyludzkich, czyli o faktycznym życiu miasta.

W samym pojęciu przestrzeń publiczna kryje się bogactwo znaczeń, podziałów i odniesień (prawnych, kulturowych, społecznych), możliwe jest jednak uchwycenie kilku cech charakterystycznych. Przestrzeń publiczna powinna być dostępna dla wszystkich użytkowników, a także ułatwiać wielostronną komunikację i interakcje między różnymi jednostkami i grupami. Jest niezbędna do życia, bowiem to w niej toczy się autentyczne życie społeczności miejskiej, kształtuje wizerunek miasta i jego tożsamość. Przestrzeń publiczna jest zatem związana z szerszą kategorią przestrzeni społecznej. Przestrzeń społeczna jest użytkowana przez określoną zbiorowość, daje możliwość odczuwania otoczenia i kształtowania wyobrażenia o wartościach uznawanych przez daną społeczność (Dymnicka 2013). Naturalną potrzebą człowieka jako istoty

społecznej są przecież kontakty z innymi ludźmi. Przy czym nie chodzi tu jedynie o fizyczną styczność, ale o możliwość inicjowania interakcji. Realizacja tej potrzeby może odbywać się w publicznej przestrzeni miasta. Akcentuje to definicja miasta w ujęciu Richarda Sennetta (2009: 72), zgodnie z którą miasto to osada, w której dochodzi do spotkań obcych sobie osób. Nieustępliwie mówi o tym także Jan Gehl, który od lat siedemdziesiątych XX w. próbuje wskazywać konieczność uwzględniania w planowaniu naszych miast podstawowych zasad wynikających z humanistycznego myślenia o przestrzeni publicznej. Myślenie to uwzględnia przede wszystkim takie czynniki, jak ludzka mobilność czy ludzkie zmysły, bo to one decydują o sposobach użytkowania miast przez ludzi.

Refleksję Gehla o mieście można najkrócej opisać w trzech słowach: życie, przestrzeń, budynki. Kolejność nie jest tu przypadkowa, ponieważ daje ona pierwszeństwo człowiekowi w stosunku do przestrzeni, a przestrzeni w stosunku do budynków. To człowiek, jego cechy biologiczne i potrzeby psychiczne są dla Gehla podstawą dla projektowania miast. Miasta są miejscami, w których ludzie spotykają się, by wymienić się pomysłami, handlować lub po prostu odpoczywać, strefa publiczna miasta – ulice, place i parki – jest jednocześnie sceną i katalizatorem tych aktywności (Gehl 2014). Za podsumowanie tej teorii może posłużyć cytat z przedostatniego akapitu *Miasta dla ludzi*:

Sednem jest tutaj szacunek dla ludzi, godność, chęć życia i miasto jako miejsce spotkań. W tych obszarach różnice pomiędzy marzeniami i potrzebami ludzi w różnych częściach świata nie różnią się znacznie. Sposoby rozwiązywania wielu problemów są zaskakująco podobne, ponieważ wszystko sprowadza się do ludzi, którzy mają ten sam punkt wyjścia. Wszystkich ludzi łączy ze sobą: chodzenie, układ zmysłów, możliwości ruchu i podstawowe modele zachowań, stąd w znacznie większym niż dotąd stopniu projektowanie urbanistyczne musi zacząć się od ludzi (Gehl 2014: 229).

Dobrą interakcję między przestrzenią publiczną a życiem w tej przestrzeni powinna zapewniać dobra architektura – w szerokim jej znaczeniu. Tymczasem jedną z cech współczesnego rozwoju miast jest po prostu nasilająca się w nim konkurencja między terenami zabudowanymi i wolnymi od zabudowy, w efekcie czego jedne rozwijają się kosztem tych drugich. Coraz większa presja wywierana jest na tereny wolne od zabudowy, w tym przede wszystkim na tereny zieleni miejskiej – zarówno urządzone, jak i nieurządzone, będące ważnym elementem struktury przestrzenno-funkcjonalnej miasta oraz pełniące wiele różnych funkcji dla jego mieszkańców. Miasto nie jest jednak tylko mozaiką terenów o różnym sposobie i stopniu zagospodarowania, jest głównie

środowiskiem życia swoich mieszkańców. Z tych względów powinno zaspokajać podstawowe ich potrzeby, zarówno zbiorowe, jak i bardziej zindywidualizowane, takie jak potrzeba rekreacji i wypoczynku, obcowania z przyrodą, kontaktów społecznych czy potrzeba piękna i ładu przestrzennego. Tego typu potrzeby zaspokajane są przede wszystkim w przestrzeni publicznej miasta. Nie ulega wątpliwości, że miejskie tereny zieleni stanowią istotny element tego systemu. Parki i skwery, na równi z placami i ulicami, wymieniane są jako ogólnodostępne miejsca wykorzystywane do spotkań, rekreacji i innych przejawów aktywności mieszkańców miasta (Sutkowska 2006). Przez publiczną zielenią miejską, zgodnie z przyjętym w Polsce porządkiem prawnym, rozumieć należy tereny pokryte roślinnością, pełniące funkcje estetyczne, rekreacyjne, zdrowotne lub osłonowe, mające jednocześnie szczególne znaczenie dla zaspokojenia potrzeb mieszkańców, poprawy jakości ich życia i sprzyjające nawiązywaniu kontaktów społecznych ze względu na położenie tych terenów oraz cechy funkcjonalno-przestrzenne. Chodzi przede wszystkim o tereny zieleni urządzonej, takie jak parki, zieleńce, promenady, bulwary, ogrody (botaniczne, zoologiczne, jordanowskie i zabytkowe), cmentarze, a także zielenią towarzyszącą ulicom i placom.

Relacja przyrody i miasta, pytanie o przyrodę w mieście jest zarazem pytaniem o miejską wspólnotę, o historyczne warunki poszerzania tej wspólnoty rozumianej jako dynamiczny, ciągle ewoluujący projekt. W urbanistyce ostatnich kilkunastu lat pojawiła się wyraźna tendencja do przekształcania miejsc i obszarów industrialnych w tereny zielone. Elżbieta Rybicka nazywa ten proces „zazielenianiem nowoczesności” (Rybicka 2018).

Światowymi ikonami tego procesu są Promenade Plantée w Paryżu i High Line w Nowym Jorku, parki urządzone na dawnych estakadach kolejowych, czy przemiana zakorkowanej trasy szybkiego ruchu w Seulu dzięki odsłonięciu schowanej pod nią przed laty rzeki i stworzeniu wzdłuż jej brzegów parku Cheonggyecheon. Innym jeszcze przypadkiem jest rozkwitające miejskie rolnictwo w zbankrutowanym, postindustrialnym Detroit, w którym w opuszczonych parkach i na trawnikach powstało ponad tysiąc miejskich farm i ogródków.

Logika tych działań wydaje się przewidywalna – po fazie intensywnej industrializacji przychodzi krytyczna reakcja i korekta błędów. Niemniej logika ta, bez wątplenia słuszna, zakłada jednak jednoliniowość i jednowartościowość historii nowoczesnej urbanistyki i planowania miejskiego. Historii ukierunkowanej na ujarzmianie przyrody, regulowanie i zakopywanie rzek, przekształcanie terenów zielonych i rolniczych w przemysłowe. Historii, innymi słowy, sztuczności i miejskiej kultury rozumianej jako eliminacja przyrody.

Miejska nowoczesność rozpoczyna się przecież od pochwały sztuczności, technologii, mechanizacji, przemysłu. Rybicka zauważa, że o wyjątkowej ekspansywności i trwałości takiej wykładni może świadczyć fakt, że jeszcze w latach dziewięćdziesiątych Rem Koolhaas w *Delirycznym Nowym Jorku* pisze o Metropolii, która zastąpiła Naturę, a Central Park nazywa sztucznym i „syntetycznym Dywanem Arkadyjskim” (Koolhaas 2013: 29). Badaczka proponuje, by zatrzymać się przy tej metaforze parku jako sztucznego Dywanu Arkadyjskiego, ponieważ trafia ona w sedno sytuacji. Zauważa, że Koolhaas traktuje park z planistycznej perspektywy – jako ozdobny, zielony i dekoracyjny dywan. Innymi słowy, metafora parku jako sztucznego dywanu eksponuje powierzchnię, wymiar estetyczny, choć zarazem przewrotnie przypomina sytuację, w której zamiata się pod dywan śmieci, a więc ukrywa wszelkie komplikacje i trudności, które ową estetyczną, arkadyjską dekoracyjność mogłyby zabrudzić (Rybicka 2018: 60). Historia miejskiej zieleni była zdominowana przez takie postrzeganie – estetyzujące i maskujące niepożądane brudy. Druga, niejako alternatywna narracja mówi o parku jako o przestrzeni poza prawem, awanturniczej, dezorganizującej racjonalne i normatywne reżimy porządkowania.

Tymczasem przyroda nie jest „zewnątrzem” miasta, ale jego integralnym miastotwórczym czynnikiem.

Wynika to z przekonania – czytamy u Rybickiej – że podobnie jak nie pamiętamy czy nie wiemy o rzekach zakopanych, choć często dalej płynących podziemnymi kanałami, tak przeoczyliśmy naturalną historię miast. Można wytłumaczyć to częściowo faktem, że historia miejskiej przyrody została ograniczona do historii parków i ogrodów, ta natomiast była pisana z perspektywy zmieniających się stylów ogrodowo-parkowych, a więc z punktu widzenia estetyki (Rybicka 2018: 61).

W rekonstruowaniu i budowaniu relacji miasto-przyroda ważna jest zatem nie tyle zielen miejska sama w sobie, ile jej społeczne i kulturowe powiązania. Można bowiem spojrzeć na nią przez pryzmat dziejów konfliktów, regulacji dostępu, segregacji czy demokratyzacji, uwzględnić więc nie tyle jej estetykę, ile społeczne, ekonomiczne i polityczne uwarunkowania. A w takim ujęciu byłyby to dzieje w gruncie rzeczy dystrybucji praw do miejskiej zieleni, dzieje odgradzania lub otwierania:

Historia nie tyle utopii arkadyjskich i niedzielnych spacerów, ile kolejnych rebelii lub interwencji – od robotniczych ataków na ogrodzenia prywatnych ogrodów w Londynie i demonstracje w Hyde Parku po współczesny *guerilla gardening*, interwencję w ramach pierwszej edycji festiwalu *Art Boom Co jest za murem?*,

upominającą się o prawa mieszkańców do zamkniętych krakowskich ogrodów klasztornych, czy wreszcie olbrzymie, wielotysięczne protesty w obronie parku Gezi w Stambule w 2013 roku (Rybicka 2018: 62).

Ta historia opowiadana w przeskokach, to np. wielka przebudowa Paryża w latach 1852–1869 prowadzona przez Georges’a Haussmanna. Towarzysząca temu działaniu koncepcja terenów zielonych zmierzała w stronę stworzenia systemu zieleni miejskiej, łączącego parki, skwery i zadrzewione aleje, by zagwarantować wszystkim mieszkańcom, niezależnie od statusu społecznego i ekonomicznego, możliwość dostępu do przyrody w bliskiej odległości od miejsca zamieszkania (Baster 2010). Efektem wdrożenia systemu parkowego stworzonego w ramach haussmanizacji miało być stworzenie dostępu do zieleni dla wszystkich, choć nie dla wszystkich w tym samym miejscu. Paryski Lasek Buloński przeznaczony był bowiem dla elit społecznych, natomiast Las Vincennes – dla robotników. Strategia izolacji i dystrybucji dostępu do zieleni była oczywiście ekwiwalentem hierarchii i podziałów społecznych, które wyraźnie naznaczają specyfikę XIX-wiecznych założeń parkowych. Ten segregacyjny wymiar parków publicznych utrzymywał się długo. Jeszcze pod koniec XIX w. w rozporządzeniach magistratu krakowskiego pojawiały się socjoekonomiczne regulacje, hierarchizujące dostęp do ławek na Plantach (Rybicka 2018: 63). W publikacji z 1910 r. *Zadrzewienie miast naszych* autorstwa Edmunda Jankowskiego, mocno manifestują się warunki dostępności do zieleni, uzależnione od stopnia cywilizacyjnej ogłady:

W tym miejscu jeszcze wypadnie zastanowić się nad pytaniem: kogo do ogrodu miejskiego wpuszczać należy? Najchętniej odpowiedzielibyśmy: „wszystkich”. Niestety, próby zrobione w Warszawie przekonały, że tego u nas jeszcze zrobić niepodobna, bo wtedy zalegają ogród różne włóczęgi i próżniaki, ludzie nie tyle może z gruntu zepsuci, ile zupełnie ciemni, którzy szkoły wcale nie widzieli, lub byli w złej albo zbyt krótko. (...) Zatem, dopóki się tego stanu nie zmieni i nie poprawi przez oświatę, na co trzeba jeszcze dużo czasu i pracy, ogród dla takich żywiołów musi być zamknięty. Pozostaną dla nich zewnętrzne ławki przy zieleńcach i parki Ludowe (Jankowski 1998: 89).

Rozwój miast przemysłowych był również skorelowany z zakładaniem parków. W miastach nowoczesnych, w tym także przemysłowych, wypracowywano mechanizmy samoobrony, zielony bufor bezpieczeństwa, chroniący przed skutkami urbanizacji. Miejska przyroda w związku z tym pełniła funkcję terapeutyczną, zarówno jeżeli chodzi o kwestie „chorób” industrialnych (zanieczyszczenia), jak i społecznych, będąc narzędziem rozwiązywania lub

łagodzenia konfliktów socjoekonomicznych. Sama metaforyka wówczas stosowana, zwłaszcza parku jako „zielonych płuc”, wyraźnie dowodzi, że przyroda traktowana była nie jako coś zewnętrznego, ale jako wewnętrzny organ miasta, umożliwiający miejski metabolizm.

Także późniejsze regulacje i dokumenty na to wskazują. Karta Ateńska z 1933 r., zawierająca wytyczne dla projektowania urbanistycznego, wyraźnie zaznaczała konieczność uwzględnienia terenów zielonych w planowaniu przestrzennym. Jaskrawym przykładem powiązania między przyrodą i społecznością jest urbanistyczna utopia – koncepcja miast-ogrodów Ebenezerza Howarda, która była ufundowana przede wszystkim na reformie społecznej.

Parki mogą więc legitymizować porządek społeczny przez regulację dostępu i segregację, ale mogą też porządek społeczny, przynajmniej intencjonalnie, transformować.

Park w dzisiejszym mieście ma być przede wszystkim narzędziem demokracji, otwartą dla wszystkich strefą kontaktu dla bogatych i biednych. Ma poszerzać miejską wspólnotę, a zarazem przeciwdziałać społecznym skutkom urbanizacji, wychowywać i edukować. Ta idea też zdaje się być jednak utopią. Współczesna miejska zieleń staje się bowiem często kapitałem naturalnym podlegającym utowarowieniu (wskazują na to np. ceny działek znajdujących się blisko terenów zielonych). Problem prawa do zieleni miejskiej obecnie bywa więc rozpatrywany najczęściej w kategoriach sprawiedliwości środowiskowej (*environmental justice*) (Wolch, Byrne, Newell 2014).

Przydatne może być tu pojęcie kulturonatury czy naturokultury (Rewers 2017) lub koncepcja urbanizacji natury (Swyngedouw, Kaika 2003) czy też miejskiego metabolizmu (Gandy 2013). Wszystkie te propozycje akcentują jednak to, że relacje między przyrodą i miastem mogą przybierać formy symbiotyczne lub konfliktowe, a miejscy demiurdzy i miejscy obywatele wykorzystują przyrodę w różnych jej potencjałach.

Współczesną urbanistyczną odpowiedzią na niedobór terenów zielonych w dużych, gęsto zabudowanych miastach są parki kieszonkowe (ang. *pocket park*, także *parkette*, *mini-park*, *vest-pocket park*, *vesty park*). Park kieszonkowy to park o niewielkiej powierzchni – za maksymalny rozmiar takiego zieleńca uważa się 5000 m². To zielone przestrzenie publiczne organizowane między budynkami w centrach miast lub na osiedlach, na niezagospodarowanych podwórkach, na pojedynczych małych działkach, trudnych w aranżacji kawałkach gruntu, nieużytkach lub w lokalizacjach nieatrakcyjnych dla potencjalnych nabywców. Mogą być również tworzone jako składnik nieruchomości w ramach większych projektów deweloperskich. Cechuje je dowolność aranżacji – interpretacji i reorganizacji przestrzeni (Blake 2005; Nowotny, Strzezińska 2010; Seymour, North 1969).

W projektach parków kieszonkowych uwzględnia się nie tylko zielen, ale i ogólnie dostępne urządzenia służące do rekreacji i odpoczynku (siłownie, place zabaw), elementy małej architektury (ławki, stoły) czy też obiekty gastronomiczne.

Idea i pojęcie parków kieszonkowych narodziły się w połowie XX w. w miastach Ameryki Północnej. Jednym z pierwszych miejskich mini-parków jest Paley Park w Nowym Jorku na Manhattanie, który powstał w 1967 r. Obejmuje on powierzchnię 390 m², słynie ze sztucznego wodospadu, stanowiącego ekran akustyczny. Przestrzeń umieszczona pomiędzy trzema ścianami, w lecie oferuje użytkownikowi cień. Można tam zjeść posiłek w przystępnej cenie lub po prostu usiąść na luźno stojących krzesłach (Nowotny, Strzezińska 2010).

W wielu metropoliach funkcjonują miejskie programy, systemowo i strategicznie realizujące miejską, zieloną akupunkturę. W Londynie jest to *The Pocket Park Initiative* (projekt *London's Great Outdoors*); w Kopenhadze – *Copenhagen Pocket Park Programme*; w Wiedniu *Grünes Rückgrat* (strategia *Smart City Wien*).

Głównym założeniem parków kieszonkowych jest zatem wprowadzenie zielonych stref w miastach, zapewnienie mieszkańcom kontaktu z naturą, szczególnie tam, gdzie intensywna zabudowa pochłania coraz większe tereny. Wspieranie systemu przyrodniczego miasta lokuje te formy organizacji przestrzeni w pojęciu zielonej infrastruktury, której rola odnosi się m.in. do projektowania i ochrony urbanistycznych rozwiązań z ich walorami ekologicznymi, strukturalno-estetycznymi, społecznymi, zdrowotnymi, edukacyjnymi i kulturowymi (Szulczewska 2014). Korzyścią jest także podniesienie jakości przestrzeni, wartości okolicy i standardu mieszkaniowego.

Parki kieszonkowe stanowią możliwość tworzenia nowych przestrzeni publicznych bez wielkoskalowych przebudów. Alison Blake podkreśla, że ich głównymi odbiorcami powinni być codzienni użytkownicy okolicy, czyli mieszkańcy. Proces projektowania i jego efekt powinny zatem reagować na różnorodne potrzeby lokalnych społeczności, być sposobem na aktywizację mieszkańców, a w konsekwencji prowadzić do stworzenia miejsca lokalnej integracji, sąsiedzkiego zaangażowania (Blake 2005). Sarah Gaventa wskazuje przy okazji, że dobre planowanie terenów zielonych w obszarach miejskich ma charakter partycypacyjny, a parki kieszonkowe – jako ich coraz częstsza emanacja – powinny być organizowane, zarządzane i utrzymywane przy współudziale lokalnej społeczności lub lokalnych liderów (aktywistów) (Gaventa 2006). Ten włączający komponent, mający na celu wzmocnienie relacji między władzami i organizacjami lokalnymi oraz społecznościami, widoczny jest przede wszystkim w tych programach, w których tworzenie parków

kieszonkowych jest częścią większych planów i realizacji regeneracyjnych oraz rewitalizacyjnych.

Parki kieszonkowe powstają także w Polsce. W 2016 r. otwarto mini przestrzeń zieloną w Krakowie (na Zabłociu w dzielnicy Podgórze), kolejne parki powstały m.in. w Warszawie, Wrocławiu, Białymstoku, Olsztynie, Gdańsku, Gdyni, Wałbrzychu i w Łodzi.

W Łodzi pierwsze zielone kieszenie zaprojektowano w dzielnicach Stare Polesie i Bałuty. Kolejne organizowane są w otoczeniu ciasnej śródmiejskiej zabudowy kamienicznej. Ich scenariusz jest podobny. Parki wyposażone są w infrastrukturę adresowaną zarówno do dzieci (place zabaw), jak i do dorosłych (zewnętrzne siłownie). Charakter założeń kształtowany jest głównie przez roślinność (nasadzenia drzew, krzewów, roślin ozdobnych, montowanie pionowych pergoli zasłaniających ściany sąsiadujących kamienic) oraz elementy małej architektury (ławki, stoły, stojaki na rowery, wiaty). Łódzkie realizacje zajmują miejsca po dawnych parkingach lub „dzikich” terenach zielonych, działki po wyburzonych budynkach, niezagospodarowane fragmenty na skrzyżowaniach dróg, wchodzi w skład planowanych założeń urbanistycznych, np. nowo powstających skwerów. W wielu parkach na stałe zamontowane są toalety automatyczne, dostosowane do potrzeb osób z niepełnośpciaćmi. W niektórych parkach zainstalowano Wi-Fi. Łódzkie projekty są zazwyczaj finansowane z budżetu obywatelskiego oraz funduszy europejskich. Co istotne, w skład zespołów roboczych, które zajmują się opracowywaniem kolejnych realizacji, wchodzi – tak zapewniają oficjalne komunikaty miejskich decydentów – radni, urzędnicy i mieszkańcy danych obszarów. Innym stosowanym rozwiązaniem jest przeprowadzanie konsultacji społecznych lub organizowanie działań o charakterze partycypacyjnym, np. otwartych głosowań (platforma internetowa Vox Populi).

Parki kieszonkowe, jako forma organizacji miejskich obszarów oraz idea miejskiej aktywności, wpisują się zatem w projekt przestrzeni publicznej. Podstawową cechą przestrzeni publicznej jest bowiem dostępność. „Bez możliwości dostępu miejsce nie może być publiczne” (Madanipour 2010: 8). Czasem kryterium to stanowi podstawowy element definiujący przestrzeń publiczną. Andrzej Majer zauważa, że „przestrzeń publiczna to wszelkie miejsca dostępne powszechnie i nieodpłatnie, to fizyczna przestrzeń, w której może znaleźć się każda jednostka” (Majer 2011: 28–29). Dostępność przestrzeni nie musi być jednak bezwarunkowa i pełna. „Fizyczna dostępność przestrzeni może być ograniczana czasowo z uwagi na kwestie bezpieczeństwa bądź sposób organizacji jej wykorzystania” (Lorens 2010: 10). W praktyce takie ograniczenia wiążą się najczęściej z zamykaniem jakiejś przestrzeni, np. ogrodzonych parków

w godzinach nocnych. Kwestia dostępności przestrzeni wysuwa się także na pierwszy plan w rozumieniu przestrzeni publicznej zaproponowanym przez Matthew Carmonę, Claudia de Magalhães a i Leo Hammonda:

Przestrzeń publiczna (*public space*) odnosi się do tych wszystkich części zabudowanego i naturalnego środowiska, do których publiczność posiada wolny dostęp. Są to: wszystkie ulice, place i inne miejsca przemieszczania się, bez względu na to, czy dominują funkcje mieszkaniowe, komercyjne, miejskie czy obywatelskie; otwarte przestrzenie i parki, prywatne/publiczne przestrzenie, w których publiczny dostęp jest nierestrykcyjny (przynajmniej w dzień). Przestrzeń publiczna łączy i zawiera najważniejsze zamknięte, otwarte i prywatne przestrzenie, do których publiczność zwykle ma wolny dostęp (Carmona et al. 2008: 5).

Tym samym jedną z definicyjnych charakterystyk przestrzeni publicznej musi stać się obecność ludzi w jej obszarze. Jan Gehl zauważa także ważną w tym kontekście cechę współczesnych, dobrze zaprojektowanych przestrzeni miejskich: potrzebę stymulacji. Wskazuje taki sposób projektowania miast, by uobecniały się w nich elementy zachęcające zarówno do interakcji międzyludzkich, jak i do interakcji między ludźmi a otaczającą ich przestrzenią tak, by tworzyć „żyjące miasta” (Gehl 2013: 21).

Projektanci parków kieszonkowych zmagają się z jeszcze jedną wytyczną przestrzeni publicznej – wartościami estetycznymi dającymi poczucie satysfakcji użytkownikowi. Poczucie to jest jednak trudnym do zobiektywizowania doświadczeniem osobniczym.

Miejskie zielone mini enklawy łączą więc i starają się godzić – jak i miasto całe – dwa parametry: materialny i społeczny. W aspekcie materialnym powinny być, po pierwsze, otwarte i dostępne dla wszystkich, którzy chcą z nich korzystać. Po drugie, powinny być przestrzenią „autentyczną”, tzn. odpowiadającą na społeczne oczekiwania i upodobania, być zgodne z „aksjologią społeczności miejskiej”. Ponadto powinny być niematerialną przestrzenią dialogu, obszarem działań obywateli, działań ukierunkowanych na osiągnięcie dobra wspólnego. Być społecznie akceptowane i dawać poczucie bezpieczeństwa. Przy czym bezpieczeństwo odnosi się nie tylko do eliminowania ewentualnych fizycznych zagrożeń, ale także do przewyciężenia poczucia obcości i onieśmienia. I ta perspektywa kieruje nas powtórnie do idei „miasta dla ludzi”.

Bibliografia

- Baster, P. (2010). Parki francuskich projektantów – współrealizatorów idei Haussmanna. *Architektura. Czasopismo Techniczne*, 5-A, 23–37.
- Blake, A. (2005). *Pocket Parks, Open Space Seattle 2100*. Seattle.
- Carmona, M., de Magalhães, C., Hammond, L. (2008). *Public Space. The Management Dimension*. London–New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Dymnicka, M. (2013). *Przestrzeń publiczna a przemiany miasta*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gandy, M. (2013). O „miejskim metabolizmie” na nowo. *Woda, przestrzeń i nowoczesne miasto*. W: J. Kusiak, B. Piątkowska (red.), *Miasto-Zdrój. Architektura i programowanie zmysłów* (s. 34–51). Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Gaventa, S. (2006). *New Public Spaces*. London: Mitchell Beazley.
- Gehl, J. (2013). *Życie między budynkami. Użytkowanie przestrzeni publicznych* (przeł. M. Urbańska). Kraków: Wydawnictwo RAM.
- Gehl, J. (2014). *Miasta dla ludzi* (przeł. Sz. Nogalski). Kraków: Wydawnictwo RAM.
- Jankowski, E. (1998). *Zadrzewienie miast naszych*. W: *Ogród polski w XIX wieku: antologia tekstów* (s. 76–92). Warszawa: Ośrodek Ochrony Zabytkowego Krajobrazu.
- Koolhaas, R. (2013). *Deliryczny Nowy Jork* (przeł. D. Żukowski). Kraków: Karakter.
- Lorens, P. (2010). *Definiowanie współczesnej przestrzeni publicznej*. W: P. Lorens, J. Martyniuk-Pęczek (red.), *Problemy kształtowania przestrzeni publicznych* (s. 6–20). Gdańsk: Wydawnictwo Urbanista.
- Madanipour, A. (2010). *Introduction*. W: A. Madanipour (red.), *Whose Public Space. International Case Studies in Urban Design and Development* (s. 1–15). London: Routledge.
- Majer, A. (2011). *Miasto osobiste*. *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Sociologica*, 36, 17–34.
- Nowotny, A., Strzeмиńska, A. (2010). *Po co zieleń w mieście?* Gdańsk: Wydawnictwo Centrum Sztuki Współczesnej Łażnia.
- Rewers, E. (2017). *Humanistyka wobec koncepcji kultury natury*. *Teksty Drugie*, 1, 163–174.
- Rybicka, E. (2018). *Biopolis – przyroda i miasto*. *Teksty Drugie*, 2, 57–74.
- Sennett, R. (2009). *Upadek człowieka publicznego* (przeł. H. Jankowska). Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Seymour, Jr., North, W. (1969). *Small Urban Spaces: The Philosophy, Design, Sociology and Politics of Vest-Pocket Parks and Other Small Urban Spaces*. New York: University Press.

- Sutkowska, E. (2006). Współczesny kształt i znaczenie zieleni miejskiej jako zielonej przestrzeni publicznej w strukturze miasta – przestrzeń dla kreacji. *Teka Komisji Studiów Krajobrazowych*, 12, 184–192.
- Swyngedouw, E., Kaika, M. (2003). *The Environment of the City ... or the Urbanization of Nature*. W: G. Bridge, S. Watson (red.), *A Companion to the City* (s. 123–151). Oxford: Blackwell Publishing.
- Szulczewska, B. (2014). *W pułapkach zielonej infrastruktury*. Gliwice: Wydawnictwo PŚ.
- Wolch, J.R., Byrne, J., Newell, J.P. (2014). Urban Green Space, Public Health, and Environmental Justice: The Challenge of Making Cities “Just Green Enough”. *Landscape and Urban Planning*, 125, 234–244.

Marek Krajewski

krajak@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1555-7234

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Socjologii

Zakład Teorii i Badań Praktyk Społecznych

PRAKTYKI DYSKRETNE W MIEŚCIE NA PRZYKŁADZIE SKRYTEGO SPOŻYWANIA „MAŁPEK”

DISCREET PRACTICES IN THE CITY IN THE EXAMPLE OF THE COVERT CONSUMPTION OF “MONKEYS”

Abstrakt

W artykule wprowadzam kategorię praktyk dyskretnych, rozumianych jako praktyki społeczne pozwalające jednostkom na angażowanie się w działania, których zachodzenia inne osoby nie powinny być w danym momencie świadome. Przykładem tego zjawiska, mocno obecnym w polskim kontekście, jest potajemne picie w przestrzeni publicznej wódki z małych szklanych butelek zwanych „małpkami”. Analiza tego zjawiska pozwala wykazać, w jaki sposób określone kategorie konsumentów są wykluczane ze współczesnego miasta tylko dlatego, że spożywają alkohol w niewłaściwy sposób, w nieodpowiednim miejscu i czasie. Pomimo iż skupiam się na „małpkach”, to pokazuję także, dlaczego kategoria praktyk dyskretnych jest funkcjonalna poznawczo i w jaki sposób może pomóc w badaniu współczesnego miasta, prywatności, relacji władzy i procesów indywidualizacji.

Słowa kluczowe

alkohol, miasto, praktyki dyskretnie, tajność

Abstract

The article proposes the category of discrete practices, understanding it as social practices that allow individuals to engage in actions of which others should not currently be aware. An example of this phenomenon, which is strongly present in

the Polish context, is covertly drinking vodka from small glass bottles, known as “monkeys”, in public spaces. An analysis of that phenomenon allows to demonstrate how specific categories of consumers are excluded from the contemporary city simply because they consume alcohol in an improper manner, place, and time. Despite focusing on the “monkey” bottles, I also show why the category of discrete practices is cognitively functional and how it can help research the contemporary city, privacy, power relation and the processes of individualisation.

Keywords

alcohol, the city, discreet practices, secrecy

Niech mi Szanowna Jubilatka wybaczy, że w podzięce za jej inspirującą pracę naukową, za ważne spotkania i ich niezmiennie wspaniałą atmosferę, podarowuję tekst o praktyce tak banalnej, jaką jest skryte spożywanie w przestrzeni miejskiej „małpek”. Na swoje usprawiedliwienie mam niewiele i wiem, że nie jestem w stanie wyłgać się prostym skojarzeniem świętowania z alkoholem. Wierzę jednak, że pochylenie się nad codziennym rytuałem osób funkcjonujących na obrzeżach miasta i naszej uwagi oraz pokazanie zdolności skrytego spożywania alkoholu do przeobrażenia przestrzeni, a także zaproponowanie konceptu praktyki dyskretnej sprawi, iż ten wybryk będzie mi wybaczony, a tekst sprawi Jubilatce choć nieco poznawczych i czytelniczych przyjemności.

Traseologia

Od ponad roku fotografuję w Poznaniu opakowania po tzw. małpkach, a więc 100 ml butelki po (najczęściej) wódkach smakowych lub czystych, porzucone w przestrzeni miejskiej. Tym, co mnie do tego skłoniło była nie tylko ich masowa obecność (zwłaszcza w okolicach sklepów spożywczych i stacji benzynowych, które je sprzedają), swoista malowniczość i urok tych niewielkich szklanych przedmiotów, ale także ich zdolność do skutecznego przyciągania uwagi. Zafascynowało mnie także niewątpliwie to, jak obecne są one w przestrzeni miejskiej. Zrobiłem dotąd ponad 500 zdjęć „małpek” porzucanych w miejskiej przestrzeni Poznania, co pozwala dostrzec w tym prozaicznym obiekcie i jakby nie było śmieciu, ślad odsyłający do skrywanych przezeń praktyk, jak i *dźwięnić wyobraźni* dla myślenia o współczesnym mieście. Co udało mi się ustalić,

analizując ten zbiór fotografii przedstawiających „małpki” wyrzucone przez konsumentów w miejscach publicznych?

Przede wszystkim to, iż bardzo rzadko występują one w większych grupach. Najczęściej są to pojedyncze butelki, co wskazuje na dosyć samotniczy, a nie towarzyski czy biesiadny sposób spożywania ich zawartości (picie zwanego w nich alkoholem w niczym więc nie przypomina konsumpcji trunków w ramach *napowietrznych wspólnot alkoholowych* tak barwnie opisywanych przez Rocha Sulimę w jego *Antropologii codzienności* [2010]). Wódka nie towarzyszy tu spotkaniu, biesiadzie (Modrzyk 2020), ale jest konsumowana w pojedynkę i w ukryciu. To zaś z kolei prowadzi do wniosku, iż być może mamy do czynienia z jakimś nowym, mało typowym dla „suchej” kultury picia (Savic i in. 2016), do której przynależy Polska, wzorem spożywania mocnego alkoholu.

Fotografowałem głównie miejsca położone wzdłuż szlaków mojego codziennego przemieszczania albo spacerów i zauważyłem, że butelki te pojawiają się nie tylko stale w tych samych miejscach, ale też dosyć regularnie, co oznaczać może systematyczny sposób konsumowania zawartego w nich alkoholu. To z kolei wzmacniałoby wniosek, iż chodzi tu o praktykę społeczną, a nie o incydentalny akt konsumpcji. O działanie ucieleśnione i usytuowane, silnie unawykwione, ale też posiadające zdolność do kształtowania przestrzeni i pozostające z nią w silnym związku.

Butelki tego rodzaju bardzo rzadko były potłuczone, co wynikało z tego, że raczej je odstawiano, niż po prostu rzucano na ziemię tak, jak wiele osób robi to ze zwykłymi śmieciami. Dodatkowo czyniono to tak, jakby nie tyle chciano „małpki” ukryć, co raczej wyeksponować. Być może chodzi tu o dyskretne pozbywanie się opakowania (tak, by nie robić hałasu), ale też o to, by dowieść skonsumowania alkoholu w miejscu publicznym, pozostawiając w nim materialny, połyskliwy i rzucający się w oczy ślad. Co ciekawe, nie udało mi się nigdy zaobserwować osoby pijącej w miejscu publicznym wódkę z „małpki”. Z jednej strony jest więc dyskrecja, z drugiej eksponowanie tego, co było ukrywane. Zupełnie tak, jakby chodziło o oznaczanie terenu, albo o eksponowanie satysfakcji płynącej z tego, że spożyto alkohol w miejscu do tego nie przeznaczonym, w sposób przez nikogo nieodnotowany.

Miejsca, w których pozostawiano butelki noszą wszelkie cechy przestrzeni granicznych. Są to przedogródki i przybłokowe trawniki, spontaniczne śmietniki powstające w miejscach zaniedbanych, elementy miejskich infrastruktur (słupy, skrzynki energetyczne i telekomunikacyjne, murki i ogrodzenia domów, żywopłoty itd.). Lokalizacje te, jak się wydaje, są też miejscem samego picia, usytuowanego gdzieś na przecięciu publicznego i prywatnego. Ich funkcjonowanie w „pomiędzy” dobrze oddaje charakter picia wódki

z „małpek” – przestrzeń publiczna staje się tu miejscem bardzo prywatnego, intymnego i ukrywanego przed innymi aktu konsumpcji. Jej podstawowa cecha, jaką jest przejrzystość, dostępność, inkluzowość schodzi na dalszy plan, a ona sama staje się miejscem, w którym można coś ukryć przed innymi.

Opakowania po „małpkach”, co wydaje mi się szczególnie istotne, silnie interagują z miejscami, gdzie je porzucono. Czasami potwierdzają ich zdegradowany status *ziemi niczyjej*, miejsca przejściowego (w sensie dosłownym i metaforycznym – a więc ulegającego zmianie) i spoczywają wśród innych śmieci, elementów mebli, zdegradowanej tkanki miejskiej; czasami nadają nowy sens miejskiej infrastrukturze (słupom, murkom, skrzynkom telekomunikacyjnym i gazowym), która staje się stołem, półką, barową ladą. Jeszcze, kiedy indziej są rodzajem uzurpacji, kontrastującej z przestrzenią poddaną *rytuałom troski*, zaświadczać o tym, iż ta ostatnia jest tytanicznym i wciąż ponawianym trudem, nakierowanym na objęcie pewnego obszaru kontrolą, uczynienia go czytelną ekspresją estetycznych upodobań czy statusu.

Genealogia

Poza fotografowaniem oraz analizą zdjęć, który to etap nazwałem *traseologią*, wykonałem próbę odtworzenia *genealogii* spożywania alkoholu w opakowaniach o małych objętościach. Oznaczało to poszukiwanie materiałów źródłowych oraz opracowań dotyczących, z jednej strony historii samego szklanego opakowania alkoholu, z drugiej zaś jego picia dyskretnego.

Jeżeli chodzi o tę pierwszą kwestię to okazało się, że z jednej strony „małpki” są związane z podróżnymi i pielgrzymkowymi bukłakami, wojskowymi manierkami, a potem z piersiówkami (Rich b.d.; Archibald 2016), a więc z obiektami, które są poręczne i podręczne, pozwalają mieć alkohol zawsze przy sobie i gdzie było to potrzebne – dyskretnie go spożywać, z drugiej zaś z marketingiem. Za upowszechnianie „małpki” (pod nazwą *nips*, *airplane bottles*) odpowiedzialne są linie lotnicze i hotele w latach pięćdziesiątych XX w. (wraz z wynalazkiem minibarów), ale też producenci alkoholu używający tego rodzaju opakowań jako próbek pozwalających degustować go potencjalnym kontrahentom (Taylor 2019). Co interesujące – za obecność „małpek” jako pewnego obiektu kulturowego odpowiedzialny jest też rozwinięty ruch osób kolekcjonujących tego rodzaju alkohole. Warto też pewnie podkreślić, że choć słowo „małpka” w języku polskim miało pojawić się już przed wojną, to wódka w stugramowych opakowaniach jest w Polsce innowacją świeżej daty. Została ona w 2008 r. wprowadzona przez lubelski Polmos (będący

wówczas własnością korporacji STOCK), do którego poczęcia przyznaje się Janusz Palikot pracujący wówczas w tej firmie (Kurz 2020; Wysocki 2021).

Jeżeli chodzi o tę drugą kwestię, a więc o dyskretne picie, to jest ono silnie powiązane z czasami prohibicji w USA, ale też z regulacjami zabraniającymi spożywania alkoholu przez niektóre kategorie osób w niektórych miejscach, albo zakazującymi publicznego picia, picia w pracy, na stadionach czy miejscach rozrywki (Pennay, Room 2012). We wszystkich tych przypadkach zakaz uruchamiał wyznaczość, tworzenie obiektów pozwalających przemycać alkohol tam, gdzie nie było wolno go wносить oraz spożywać. Dyskretne picie w przestrzeni miejskiej jest więc rezultatem rozwoju nowoczesnych miast z ich sprzecznymi tendencjami do regulacji i deregulacji działań, zachęcania do konsumpcji i prób jej kontroli, obyczajowej permisywności i usiłowania jej czasowej oraz przestrzennej enklawizacji (Gerosa 2019; Jayne, Valentine, Holloway 2008; Sureda i in. 2018).

Podzielane znaczenia

Trzeci ruch, który wykonałem polegał na analizie *podzielanych znaczeń* poprzez próbę odtworzenia tego, jak interpretuje się „małpki”, jakie nadaje się im sensy w publicznym dyskursie. Zapoznałem się z około 60 materiałami ich dotyczącymi – są to raporty z badań, teksty publicystyczne oraz artykuły naukowe podejmujące wątek alkoholu w małych opakowaniach oraz dyskretnego picia. Co z tej analizy wynika?

Przede wszystkim, ogromna skala sprzedaży „małpek” w Polsce i jej specyfika – szacuje się, iż dziennie sprzedaje się ich co najmniej 1,5 miliona (niektóre źródła mówią o 3 milionach) sztuk, przede wszystkim rano i późnym popołudniem (a więc przed pracą i po pracy) (Ciszak 2019; Godziński 2019; Sroczyński 2019; Rowicka, Postek, Zin-Sędek, 2020; Szymczyk 2019). „Małpki” kupują osoby należące do wszystkich kategorii społecznych, ale jednocześnie istnieją też trzy wyraźne powody sięgania po nie: po pierwsze czyni się to z oszczędności (co praktykuje głównie młodzież pijąca przed pójściem na imprezę do miasta, po to, by bawić się bez konieczności płacenia za drogie drinki); po drugie, by być na lekkim rauszu, ale nie być pijanym (tu chodzi o pijących w pracy i przed pracą); po trzecie dla prywatnych, skrywanych przed bliskimi przyjemności (tu chodzi o pijących podczas spaceru, wyprowadzania psa, wyrzucania śmieci, w drodze ze sklepu, albo przy okazji zajmowania się autem stojącym przed domem czy majsterkowania w garażu lub piwnicy). We wszystkich tych przypadkach sięganie po „małpkę” wiąże się z tajnością, ukrywaniem tego, co się robi przed pewnymi kategoriami

jednostek, które nie powinny wiedzieć o picciu (Godziński 2019; Jones i in. 2011; Wilkinson 2017; Zatoński i in. 2019).

Z poddanych analizie raportów i artykułów wynika też, jak diabelskim wynalazkiem są „małpki”: są one poręczne i dyskretne, co sprawia, iż można je łatwo ukryć (w dłoni, torebce i kieszeni plecaka, w kieszeni spodni, za pazuchą itd.) i w sposób sekretny konsumować; są relatywnie tanie, a wprowadzają skutecznie w stan lekkiego *wstawienia*; wypijanie ich zawartości nie wymaga dodatkowych akcesoriów, zakąsek czy popitki – jest ona bowiem kolorowa, aromatyzowana i dosładzana; są wszechobecne i atrakcyjne, co sprawia, iż nie kojarzą się z nałogiem, czymś szkodliwym. Wszystkie te własności powodują, iż picie alkoholu przestaje być ograniczone do enklaw i do określonych porządków temporalnych, a staje się możliwe wszędzie i zawsze. „Małpki” prowadzą w ten sposób do destygmatyzacji picia alkoholu i eliminacji barier utrudniających jego spożywanie (estetycznych, prawnych, czasowej i przestrzennej niedostępności itd.) (Szymczyk 2019; Godziński 2019; Wąskowska-Wara 2019; Wysocki 2021 i in.).

W części analizowanych tekstów demonizuje się też „małpki” jako jedną z przyczyn rekordowego wzrostu spożycia alkoholu wśród Polaków i Polek (w tej chwili jest to ponad 12 litrów czystego alkoholu na głowę dorosłego mieszkańca naszego kraju rocznie) (Szymczyk 2019; Godziński 2019; Buchalska 2019; Popova i in. 2007) i jako rozwiązanie skutecznie ich przekonujące, iż systematyczne picie jest nie tylko atrakcyjne, ale też bezpieczne (*co może być bowiem groźnego w tej małej butelce wypełnionej kolorowym, słodkawym napojem wprawiającym w dobry nastrój i rozluźniającym, eliminującym stres?*) (Buchalska 2019).

Poddane lekturze materiały podkreślają też czasami klasowość picia, dobre i złe picie, utożsamiając to pierwsze z tym, które włączone jest w procesy gentryfikacji, wzmacniania *night economy* i związanego z nią przemysłu usługowego, to drugie zaś z picciem w miejscach publicznych, w bramie lub w krzakach, a więc poza miejscami, które czerpią z tego dodatkowe zyski i gdzie alkohol jest drogi, a więc nie dla wszystkich dostępny. Złe picie to więc picie nieakceptowane przez klasę średnią, *asynchroniczne* – wyłączone z rytmów, jakich domaga się nowoczesna organizacja życia (picie po pracy i w weekendy, ale nie w trakcie dnia, okresowe upijanie się, ale wyłącznie w czasie wolnym, itd.) (Jayne, Holloway, Valentine 2006; Mostowska 2013; Pennay, Room 2012; Sureda i in. 2018). To też picie podczas przemieszczania, a więc taka jego forma, która jest wymuszona przez brak miejsca i która sprawia, iż jednostka jest uwięziona w ruchu (*fixed in mobility*) (Wilkinson 2015). Do praktykujących picie „małpek” w przestrzeni miejskiej pasuje więc dobrze kategoria „wadliwego konsumenta” (Demant, Landolt 2014) – kogoś, kto konsumuje, ale w sposób niezgodny z dominującym programem miasta

i z tego powodu musi ukrywać swoją aktywność. Mamy tu więc do czynienia z takim modusem picia, którego problem polega na tym, że jest niezintegrowany z porządkiem społecznym, a przez to uznany za dewiacyjny. Picie „małpek” i rzucanie na trawnik opakowań po nich jest formą działań aktora obecnego w przestrzeni, który negocjuje jej status, charakter, możliwe formy swojej obecności w jej obrębie, domagając się uznania.

Część autorów analizowanych materiałów zwraca także uwagę na to, że problem „małpek”, a szerzej picia w przestrzeni publicznej to margines jego miejskiej konsumpcji (Jayne, Valentine, Holloway 2011; Mostowska 2013). Jednocześnie paniki moralne z nim związane pokazują sprzeczność zasad, na jakich dziś budowane są miasta: regulacji i deregulacji, zabawy i powściągliwości, weekendowego przekroczenia i codziennego bezpieczeństwa (Dixon, Levine, McAuley 2004). Nieformalne, usytuowane poza „infrastrukturą bywania” picie w przestrzeni publicznej ten problem uwidacznia. Współczesne miasta są *alkogeniczne* (Sureda i in. 2018) i choć właśnie temu zawdzięczają swoją atrakcyjność dla różnorodnych kategorii użytkowników, to jednocześnie (a może właśnie dlatego) próbuje się w nich też picie regulować, przeciwdziałając głównie „złemu picciu” w miejscach publicznych, nie zaś picciu w ogóle.

Sięganie po „małpki”, co podkreśla się również w analizowanych materiałach, towarzyszy sytuacjom, w których jednostka jest zmuszona uczestniczyć i w których nie widzi sensu (praca, domowe obowiązki, dojazdy, czekanie). Picie jest tu formą jego kreowania (sensem tym staje się przyjemność konsumowania alkoholu, ale też robienia tego nielegalnie) albo zmniejszania opresyjności sytuacji, w której się funkcjonuje (co możliwe jest dzięki chwilowej alkoholowej anestezji, wprawieniu się w dobry nastrój czy dodaniu sobie animuszu) (Sudhinaraset, Wigglesworth, Takeuchi 2016).

Część osób analizujących „małpki” jako fenomen kulturowy widzi w ich narastającej popularności pewien efekt sieciowy – „małpka” jako Latourowski mediator (Latour 2008) wyraża pewien problem strukturalny (potrzeba spożywania alkoholu w miejscach i sytuacjach do tego nie przeznaczonych, chęć uczestnictwa w nocnym życiu miasta, ale brak środków, by w nim brać udział) i go rozwiązuje (Duff 2013).

Praktyki dyskretne

Ten może nieco niepoważny projekt, zogniskowany wokół szklanych opakowań po „małpkach” pozostawianych w przestrzeni publicznej, doprowadził do ukucia kategorii „praktyk dyskretnych”. Proponując ją, zaciągam oczywiście

dług u Simmela i w jego rozważaniach na temat tajemnicy i tajności (Simmel 1975; Tokarzewska, 2008), w socjologicznych analizach prywatności, taktu i grzeczności Goffmana (Goffman 2008), w antropologii tajemnicy (Lindstrom 2015), w rozważaniach na temat relacji pomiędzy prywatnością i tajemnicą Bellmana (Bellman 1975), we współczesnych studiach na temat tajemnicy i prywatności pojawiających się w kontekście medialnym oraz miejskim, a także w pracach poświęconych marginalizacji, wykluczeniu, dominacji a więc w tekstach problematyzujących tajność, dyskretność jako wymuszoną przez opresję strategię dostosowawczą.

Czym są praktyki dyskretnie? Definiuję je bardzo prosto: *to praktyki społeczne, pozwalające jednostce podejmować działania, których nie powinni być aktualnie świadomi inni.*

Warto poczynić kilka słów komentarza do tej definicji tak, by uniknąć dwuznaczności i uczynić ją bardziej precyzyjną.

Praktyki dyskretnie, co warto podkreślić, to praktyki społeczne, co oznacza, iż są one pewnymi unikalnymi całościami, zestawami, które: (i) są rozpoznawalne przez działające jednostki jako ustabilizowane całości, a więc posiadają wyraźne granice, formy i są uregulowane przez normy, wartości i przepisy o charakterze instrukcji; (ii) są umiejscowione i ucieleśnione, a więc też zmaterializowane, a także, iż (iii) wykorzystują społecznie podzielaną wiedzę na temat tego, co powinno i może być ukrywane oraz na temat technik realizacji tego działania (Reckwitz 2002; Rouse 2021; Holtz 2014 i wiele innych).

Definicja ta zwraca uwagę na potencjalny charakter praktyk dyskretnych, są one oczywiście skonwencjonalizowanymi sposobami na ukrywanie czegoś, ale działania będące ich wykonaniami są niejawnie tu i teraz, ale niekoniecznie zawsze miały taki charakter i mieć go będą w przyszłości. Mówiąc jeszcze inaczej, choć istnieje praktyka skrytego picia, to sam akt spożywania alkoholu może być tajny teraz, ale nie dla wszystkich i nie musi takim pozostać na zawsze. Oznacza to też, że praktyki dyskretnie wikłają często działania realizowane jawnie, ale niedostępne dla pewnej kategorii obserwatorów (np. nieletni pijący alkohol w swoim gronie, w tajemnicy przed rodzicami czy opiekunami). Ten aspekt wydaje się bardzo istotny w kontekście uznawania pewnych działań za dewiacyjne czy ich penalizowania tylko dlatego, że są nienormatywne, a więc też w kontekście walki o uznanie, równość i prawo jednostki do samorealizacji. Warunek aktualności jest też istotny z innego powodu. Pozwala on zauważyć, iż to, co prawda, jednostka podejmuje praktyki dyskretnie, decydując o tym, które z realizowanych przez siebie działań ukrywa, ale też, że zawsze istnieje ryzyko ich ujawniania, zdemaskowania. Władza jednostki jest w przypadku urzeczywistniania praktyk dyskretnych i trudna do zakwestionowania, i niepewna.

W przytoczonej wyżej definicji mowa o innych. Poza wyjątkowymi sytuacjami głęboko skrywanych jednostkowych tajemnic, zazwyczaj istnieją ci, którzy nie są świadomi ich realizacji, ale też ci, którzy doskonale wiedzą, iż mają one miejsce. Realizacja praktyk dyskretnych to więc zawsze wyznaczenie wyraźnej granicy pomiędzy tymi, którzy wiedzą, a tymi, którzy nie wiedzą. Podobnie, jak w paradoksie tajemnicy (Bellman 1979) i tutaj dyskretność może się urzeczywistniać, o ile część osób jest świadoma podejmowania działań tworzących tego rodzaju praktyki, choć nie zawsze są one świadome, że jednostka może je przed kimś ukrywać.

Warto też dodać, iż praktyki dyskretne same w sobie mają charakter neutralny – nie są one ani dobre, ani złe. Mówiąc jeszcze inaczej, za Claire Birchall (Birchall 2016), chciałbym przyjąć, iż nie powinniśmy utożsamiać opozycji jawność i sekretność z dychotomią dobre – złe, bo prowadzi to do absolutyzowania jawności (która nie zawsze jest dobra i pożądana) i bezwarunkowego deprecjonowania tajności (która nie zawsze jest godna potępienia). Dlatego proponuję przyjąć, iż praktyki dyskretne to jedna z wielu form zarządzania tym, co inni wiedzą o nas. Inne to milczenie lub przemilczanie, zatajanie, kłamstwo, separowanie się od innych itd. Każda z nich może oczywiście w pewnych okolicznościach stać się aspektem praktyk dyskretnych.

Ze względu na powyższe ustalenia trudno jest podać przykłady praktyk dyskretnych, bo realizując różnorodne działania można korzystać z faktu ich istnienia jako specyficznego fenomenu kulturowego. Praktyki społeczne to bowiem nie działania, ale raczej sposoby działań. Znaczy to tylko tyle, że praktyką społeczną jest pranie ubrań, a robienie prania tylko ją aktualizuje; praktyką społeczną są zakupy, a aktualizujemy ją idąc do sklepu, by nabyć potrzebne nam produkty; praktyką społeczną jest cykling, a aktualizuje go wybranie się rowerem za miasto, albo dojeżdżanie nim do pracy. W interesującym mnie w tym tekście przypadku, praktyką dyskretną nie jest samo skryte picie alkoholu, bo to raczej działanie aktualizujące bardziej uniwersalny sposób na ukrywanie czegoś, a więc praktykę dyskretną. Sposób, z którego korzystamy też załatwiając potrzeby fizjologiczne w miejscach publicznych, pozbywając się tu śmieci, zdradzając, wymieniając się poufnymi informacjami, kupując narkotyki czy dokonując innych nielegalnych transakcji, itd.

Czym nie są praktyki dyskretne? Należy powiedzieć wyraźnie, iż są one czymś innym niż praktyki dyskrecji, a więc wszelkie praktyki społeczne, poprzez które urzeczywistniany jest takt, grzeczność i lojalność. O ile praktyki dyskretne to po prostu sposoby na ukrywanie czego przed innymi, o tyle praktyki dyskrecji mają chronić tajemnice innych, strzec ich prawa do prywatności, a nas definiować jako osoby dyskretne.

Dlaczego jednostki sięgają po praktyki dyskretne? Można, jak sądzę, wyodrębnić przynajmniej trzy możliwe odpowiedzi na to pytanie.

Po pierwsze dlatego, że jednostki bywają zmuszone trzymać w sekrecie pewne działania ze względu na grożące im sankcje. Jest to konsekwencja wykluczenia z repertuaru aktywności możliwych do podjęcia w określonej zbiorowości, takich, które uznaje się za przestępcze, niemoralne, dewiacyjne, niebezpieczne czy szkodliwe dla innych, co z kolei prowadzi również do deprecjonowania, karania i wykluczania praktykujących je osób. W tym pierwszym przypadku praktyka dyskretna uruchamiana jest z potrzeby chronienia przez nas samych siebie przed mniej lub bardziej dotkliwymi szykanami. Warto też zauważyć, iż ten pierwszy rodzaj praktyk silnie wiąże dyskretność z władzą, i to co najmniej w dwojaki sposób. Z jednej strony sekretność jest wymuszona przez władzę, z drugiej zaś strony jest główną formą przeciwstawiania się jej, umożliwia bycie sobą i walkę z dominacją w sposób, który jest dla jednostki bezpieczny. Praktyki dyskretne bardzo przypominają więc *protokoły ukryte* Scotta (Scott 2015) i to, co de Certeau określał mianem *la perruque* (de Certeau 2008).

Po drugie dlatego, że jednostki tego chcą. W tym drugim przypadku chodzi o te wszystkie sytuacje, w których jednostki nie chcą, by o pewnych, podejmowanych przez nie działaniach wiedzieli inni. Aktualizowane praktyki dyskretne chronią w ten sposób prawo jednostek do „nieprzejrzystości”, a poprzez to pozwalając im odzyskać wolność. Dzięki nim przestają być one przedmiotami wytwarzanymi przez innych. Praktyki tego rodzaju chronią altruistyczny charakter bezinteresownych działań na rzecz innych (tak, jak ma to miejsce w przypadku wolontariatu, aktywności charytatywnych czy dobroczynnych, które jednostka podejmuje, ale nie chce się tym chwalić, bo wówczas straciłyby one swój unikalny status i zamiast formami czynienia dobra stałyby się interesowną praktyką szukania uznania i poklasku). Praktyki dyskretne umożliwiają też posiadanie czegoś wyłącznie dla siebie, generują enklawy dla samorealizacji. Powodów uruchamiania tego drugiego rodzaju motywacji popychających do podejmowania praktyk dyskretnych może być bardzo wiele, łączy je jednak wszystkie jednostkowa wola ich powoływania do życia, nie zaś przymus. Oczywiście pierwszy wyodrębniony typ motywacji jest również przejawem podmiotowości, ale ma ona tu wyraźnie reaktywny charakter. W tym drugim przypadku mamy zaś do czynienia z wolną wolą jako główną przyczyną ukrywania czegoś przed innymi. W tym pierwszym przypadku chodzi więc o opór wobec opresji, w tym drugim zaś o kreowanie przestrzeni dla samorealizacji.

Po trzecie dlatego, że wolą zachowywać coś w tajemnicy, ponieważ nie są pewne skutków, które mogłoby pociągać za sobą ujawnienie tego czegoś. W tym

przypadku nieokreśloność reakcji oraz ryzyko z tym związane stanowią główny powód, dla którego aktualizujemy praktyki dyskretne. Są one uruchamiane na wszelki wypadek, tak, by zapobiec ewentualnemu wykorzystaniu wiedzy na temat realizacji pewnych działań przeciwko nam, albo dlatego, że wstydzimy się o nich mówić, albo nie jesteśmy pewni jak zostaną one odebrane, zinterpretowane i skategoryzowane przez innych. W tym trzecim przypadku głównym źródłem praktyk dyskretnych jest nie tyle strach, co raczej ostrożność.

Warto zauważyć, iż powyższa typologia motywów nie powinna prowadzić do wniosku, iż jedynym celem istnienia praktyk dyskretnych jest ochrona jednostek przed innymi, czy afirmowanie naszego prawa do stwarzania samych siebie. Praktyki dyskretne funkcjonują też, by chronić innych przed skutkami widzialności pewnych aktywności, nie tylko przed zażenowaniem czy konsternacją i innymi kosztownymi reakcjami, ale też przed negatywnymi konsekwencjami, jakie ich ujawnienie mogłoby za sobą dla nich przynieść.

Chciałbym mocno podkreślić też to, że praktyki dyskretne są ucieleśnione i umiejscowione, a przez to też zmaterializowane. Ich istnienie wymaga miejsc, narzędzi, infrastruktur, które to umożliwiają. Jak pokazuje Wilkinson (Wilkinson 2017), w kapitalnym tekście poświęconym nocnemu picu alkoholu przez ludzi młodych w przestrzeniach publicznych – praktyka ta ma charakter niezwykle asambłażowy – wikła w siebie miejsca, środki transportu, nową organizację przestrzeni miejskiej, światło i cień, naczynia i opakowania. Jest więc ona rodzajem skomplikowanego socjo-technicznego układu (Deleuze, Guattari 1987), którego powoływanie do życia wymaga zasobów materialnych, wiedzy i opanowania technik jej realizacji.

To z kolei prowadzi do wniosku, iż praktyki dyskretne są nie tylko istotnym aspektem tworzenia siebie przez jednostki, kreowania jej autonomii, uwalniania się od różnego rodzaju opresji czy też formą oporu, ale też ważnym procesem kreowania miejsc i przestrzeni. Może to przejawiać się na kilka różnych sposobów: (i) potrzeba dyskrecji jest dzisiaj profesjonalnie obsługiwana w specjalnych miejscach stworzonych do jej praktykowania (klubowość, elitarność, funkcjonowanie na uboczu) lub w przestrzeniach, gdzie zaspokoją się zupełnie inne potrzeby, ale zapewniając przy tym dyskrecję (gabinety lekarskie, terapeutyczne, konfesjonały, miejsca schadzek, pokątnego handlu); (ii) praktyki dyskretne zmieniają charakter miejsc służących czemuś innemu niż utrzymywanie sekretów, dostosowując je do potrzeb, jakie niesie ze sobą tajność, przeobrażają one infrastrukturę tych miejsc, ich społeczną definicję, *atmosferę afektywną* (Böhme 1993; Riedel 2019; Anderson 2017 i in.) w nich obecną, itd.; (iii) praktyki dyskretne obecne w określonych miejscach wymuszają ruch jednostek, rzeczy, instytucji w ich kierunku lub w kierunku do niego przeciwnym,

sprawiają, iż pewne miejsca w tym samym momencie jednych przyciągają, a innych odpychają; (iv) praktyki dyskretne są sposobami negocjowania formy obecności określonych kategorii społecznych w przestrzeni miejskiej, a co za tymi idzie prowadzą do jej enklawizacji, wytwarzania w jej obrębie stref wyspecjalizowanych funkcjonalnie, obyczajowo, społecznie. Oznacza to, że praktykowanie skrytości jest ważnym środkiem miejsco- i miastotwórczym; (v) praktyki dyskretne, co dla mnie szczególnie istotne, pozostawiają w przestrzeni miejskiej ślady prowadzące do przedefiniowywania określonych miejsc, zmieniając ich rolę lub status itd.

Dlaczego warto badać praktyki dyskretne?

Na zakończenie tego szkicu chciałbym spróbować wskazać na dwie kategorie przyczyn sprawiających, iż warto badać praktyki dyskretne?

Zacznę od przyczyn uniwersalnych. Badanie praktyk dyskretnych przynosi wiedzę pozwalającą odpowiedzieć na cały szereg pytań podstawowych, istotnych zawsze i wszędzie w analizach życia społecznego. Badania tego rodzaju stanowią ważny wkład w rozwijanie socjologii jednostki (Kaufmann, Wakar 2004), ponieważ oferują wgląd w procesy, za sprawą których tworzy ona siebie w relacjach z innymi, materialnym otoczeniem, formatującymi ją dyskursami oraz systemami aksjologicznymi. Badanie praktyk dyskretnych jest szczególnie doniosłe tam, gdzie pytamy o autonomię jednostki, o to, w jaki sposób stwarza ona sobie przestrzeń i warunki do samorealizacji, jak radzi sobie z ograniczeniami dla tych procesów, z opresją i dominacją, z siłami, które gromadząc wiedzę o niej, stwarzają ją jako podmiot. Badania tego rodzaju wydają się być szczególnie istotne w analizowaniu procesów społecznej marginalizacji, wykluczania pewnych działań z porządku społecznego, a co za tym idzie unieważniania osób, które je podejmują. Badania tego rodzaju pozwalają też dostrzec, iż marginalizacja nie niesie za sobą koniecznie bierności, uprzedmiotowienia jednostki. Może ona wywoływać aktywne próby reagowania na opresję, wytwarzania miejsc i narzędzi pozwalających się od niej uwalniać. To istotne dla przezwyciężania tak częstego uprzedmiotawiania ofiar opresji w dyskursach emancypacyjnych. Badania tego rodzaju są pomocne w uchwyceniu zmian systemów wartości i norm, obyczajów, relacji władzy zachodzących pomiędzy poszczególnymi zbiorowościami, przeobrażeń, jakim ulegają sposoby rozumienia określonych działań, kategorii jednostek, obiektów czy miejsc. Istotne jest w tym kontekście uchwycenie procesów skutkujących przechodzeniem pewnych praktyk dyskretnych w kierunku jawności i na odwrót – to doskonały wskaźnik zmian, o których tu mowa.

Badania tego rodzaju są niezwykle pomocne w analizowaniu tego, jak kreowane są miejsca oraz przestrzenie, a także pewnie samo miasto. Praktyki dyskretne stanowią bowiem istotną siłę je stwarzającą, ale dają też wgląd w relacje, napięcia i konflikty mające zdolność kreowania przestrzeni różnego rodzaju, pozwalają na identyfikację aktorów, narzędzi oraz technik uwikłanych w ten proces.

Poza przyczynami uniwersalnymi uzasadniającymi konieczność badania praktyk dyskretnych istnieją też te partykularne, a więc wiążące doniosłość badania praktyk dyskretnych ze współczesnym kontekstem. Jego istotą jest hipertransparentność (Brichall 2016), utowarowienie tajemnicy oraz rozwinięta kultura konfesyjna (Beer 2008; DeBrabander 2020), powszechność demaskacji i ujawniania (Krajewski 2022). Obecność tych fenomenów nie prowadzi jednak do potrzeby zmniejszenia sekretności, intymności, ale przeciwnie, potęguje próby ich urzeczywistnienia w tym nowym kontekście. Badanie praktyk dyskretnych jest więc formą, w jakiej analizujemy to, jak jednostki dostosowują się do tej nowej sytuacji, jak na nią reagują, w jaki sposób próbują bronić swojej intymności i prywatności. Dodatkowo fala radykalnej demokratyzacji, której doświadczamy co najmniej od lat sześćdziesiątych XX w., prowadzi do przeobrażania bardzo wielu jeszcze do niedawna skrytych działań w te jawne, do uwalniania zmarginalizowanych kategorii społecznych od stygmatu dewiacji i idącego za nim społecznego wykluczenia, pogardy czy przemocy. Powoduje ona też jednak wytwarzanie nowych rodzajów działań skrytych – zwłaszcza tych, które nakierowane są na kontestowanie efektów procesu demokratyzacji, wyrażających niezgodę na ten stan rzeczy. Analiza praktyk dyskretnych daje wgląd w naturę i praktykę tego procesu, pozwala przyglądać się mu na poziomie działań podejmowanych wobec nich przez jednostki.

Analiza praktyk dyskretnych wydaje się szczególnie doniosła w badaniach przeobrażeń współczesnego miasta. Mamy w nim bowiem do czynienia z zagospodarowywaniem potrzeby dyskrecji przez komercyjne rozwiązania, ale też z procesami deregulacji miasta tak, by miało ono charakter przyzwalający dla każdego rodzaju praktyk, bo to warunek jego skutecznego utowarowienia jako miejsca przyjaznego użytkownikom. Pojawianie się praktyk dyskretnych jest też często reakcją na gentryfikację, powodującą przesuwanie pewnych niechcianych przez klasę średnią praktyk w kierunku niewidzialności, do obszarów zmarginalizowanych, co z kolei powoduje pogłębienie wykluczenia pewnych kategorii społecznych z życia miasta. Analizowanie tego rodzaju praktyk pozwala też krytycznie przyglądać się takim popularnym konceptom jak na przykład *miasto 15-minutowe* (zob. np. <https://www.15minutecity.com/>) i traktować je również jako narzędzia walki z możliwością praktykowania sekretności przez jego mieszkańców. Jak bowiem miniaturyzując w imię

dostępności usług miasto, wydzielić w nim strefy skrywające nasze działania przed wzrokiem tych, którzy nie powinni o nich wiedzieć?

Bibliografia

- Anderson, B. (2014). *Encountering Affect Capacities, Apparatuses, Conditions*. Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Anderson, B. (2017). Affective Atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2 (2).
- Archibald, A. (2016, 11 kwietnia). *Long Live the Flask*. Thrillist, <https://www.thrillist.com/culture/the-history-of-the-pocket-flask>, dostęp: 10.06.2023.
- Beer, D. (2008). Researching a Confessional Society. *International Journal of Market Research*, 50 (5), 619–629. <https://doi.org/10.2501/S1470785308200067>
- Bellman, B.L. (1979). The Paradox of Secrecy. *Human Studies*, 4 (1), 1–24.
- Birchall, C. (2016). Digital Age| Managing Secrecy. *International Journal of Communication*, 10, 12.
- Böhme, G. (1993). Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*, 36.
- Buchalska, M. (2019). *Raport z badań rynku: Dokąd płynie mała wódka?* Synergion, <https://synergion.pl/czytelnia/raport-z-badan-rynku-dokad-plynie-mala-wodka>, dostęp: 10.06.2023.
- Cizak, P. (2019, 8 kwietnia). *Alkoholowa Polska. 3 mln tzw. małpek sprzedają sklepy każdego dnia*. Money.pl, <https://www.money.pl/gospodarka/alkoholowa-polska-3-mln-tzw-malpek-sprzedaja-sklepy-kazdego-dnia-6368080512268417a.html>, dostęp: 10.06.2023.
- DeBrabander, F. (2020). *Life after Privacy: Reclaiming Democracy in a Surveillance Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Demant, J., Landolt, S. (2014). Youth Drinking in Public Places: The Production of Drinking Spaces in and Outside Nightlife Areas. *Urban Studies*, 51 (1), 170–184.
- Dixon, J.E., Levine, M., McAuley, R.G. (2004). *Street drinking legislation, CCTV and public space: exploring social attitudes towards public order measures*. Online report https://www.researchgate.net/publication/237209892_Street_Drinking_Legislation_CCTV_and_Public_Space_Exploring_Attitudes_towards_Public_Order_Measures, dostęp: 10.06.2023.
- Duff, C. (2013). The Social Life of Drugs. *International Journal of Drug Policy*, 24 (3), 167–172.

- Gerosa, A. (2019). *Alcohol and the City: The Logistics of Alcoholic Flows in Urban Transformations*. Lo Squaderno, <http://www.losquaderno.professionaldreamers.net/wp-content/uploads/2019/06/losquaderno52.pdf>, dostęp: 10.06.2023.
- Godziński, B. (2020, 8 lutego). „Na śniadanie i odstresowanie”. Na Mordorze potykam się o puste „małpki”, ale problem jest inny. NaTemat.pl, <https://natemat.pl/298385,ktokupuje-malпки-sprawdzilismy-czy-polacy-maja-problem-z-alkoholem-foto>, dostęp: 10.06.2023.
- Jayne, M., Valentine, F. (2011). *Alcohol, Drinking, Drunkenness: (Dis)Orderly Spaces*. Farnham: Ashgate.
- Jayne, M., Gill, V., Holloway, S.L. (2008). Geographies of Alcohol, Drinking and Drunkenness: A Review of Progress. *Progress in Human Geography*, 32 (2), 247–263.
- Jayne, M., Holloway, S.L., Gill, V. (2006). Drunk and Disorderly: Alcohol, Urban Life and Public Space. *Progress in Human Geography*, 30 (4), 451–468.
- Jones, L., Hughes, K., Atkinson, A.M., Bellis, M.A. (2011). Reducing Harm in Drinking Environments: A Systematic Review of Effective Approaches. *Health Place*, 17 (20), 508–518.
- Jones, R. (2014, 29 czerwca). *Alcohol and Urbanism, a Case Study: Breaking New York City's Open Container Law*. ArchDaily, <https://www.archdaily.com/519234/alcohol-and-urbanism-a-case-study-breaking-new-york-city-s-open-container-law>, dostęp: 10.06.2023.
- Kurz, I. (2020). Małpie figle. *Dwutygodnik.com*, 2 (275), <https://www.dwutygodnik.com/artukul/8738-malpie-figle.html>, dostęp: 10.06.2023.
- Latour, B. (2008). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* (Repr). Oxford: Oxford University Press.
- Modrzyk, A. (2020). Samoograniczająca się towarzyskość. Żywność, alkohol i kawa oraz trzy zasady z ekonomiki gościnności. *Kultura i Społeczeństwo*, 64 (1), 107–127.
- Mostowska, M. (2013). „Zakłócanie porządku publicznego” i bezdomność w wybranych miastach europejskich. W: M. Madurowicz (red.), *Kształtowanie współczesnej przestrzeni miejskiej* (s. 321–333). Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Pennay, A., Room, R. (2012). Prohibiting Public Drinking in Urban Public Spaces: A Review of the Evidence. *Drugs: Education, Prevention and Policy*, 19 (2), 91–101.
- Popova, S., Rehm, J., Patra, J., Zatonski, W. (2007). Comparing Alcohol Consumption in Central and Eastern Europe to Other European Countries. *Alcohol and Alcoholism*, 42 (5), 465–473.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5 (2), 243–263.
- Rich, F.K. (b.d). Pocketful of Joy: The Hip Flask Manifesto. *Modern Drunkard Magazine*, 58, <https://drunkard.com/pocketful-of-joy/>, dostęp: 10.06.2023.

- Riedel, F. (2019). *Atmosphere*. W: J. Slaby, Ch. von Scheve (red.), *Affective Societies: Key Concepts* (s. 85–95). New York: Routledge.
- Rowicka, M., Postek, S., Zin-Sędek, M. (2020). *Wzory konsumpcji alkoholu w Polsce. Wyniki badań kwestionariuszowych*. Warszawa: Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, https://www.parpa.pl/images/wzorykonsumpcji_2020.pdf, dostęp: 10.06.2023.
- Savic, M., Room, R., Mugavin, J., Pennay, A., Livingston, M. (2016). Defining “Drinking Culture”: A Critical Review of Its Meaning and Connotation in Social Research on Alcohol Problems. *Drugs: Education, Prevention and Policy*, 23 (4), 270–282.
- Schatzki, T.R. (1996). *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human, Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sroczyński, G. (2019, 16 marca). *Pijemy więcej niż w PRL. „Trzeba zamknąć 80 proc. sklepów z wódką i zakazać małpek. Inaczej popłyniemy”*. *Gazeta.pl*, <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,24551778,pijemy-wiecej-niz-w-prl-trzeba-zamknac-80-proc-sklepow-z.html>, dostęp: 10.06.2023.
- Sudhinaraset, M.Y, Wigglesworth, Ch., Takeuchi, D.T. (2016). Social and Cultural Contexts of Alcohol Use. *Alcohol Research: Current Reviews*, 38 (1), 35–45.
- Sureda, X. i in. (2018). Alcohol in the City: Wherever and Whenever. *Gaceta Sanitaria*, 32, 172–175.
- Szymczyk, M. (2019, 10 kwietnia). *Polacy codziennie kupują 3 miliony „małpek”*. *Ekspert: są na prostej drodze do alkoholizmu*. *Newsweek*, <https://www.newsweek.pl/polska/spoleczenstwo/polacy-codziennie-kupuja-3-miliony-malpek-ekspert-sa-na-prostej-drodze-do-alkoholizmu/28k3lfn>, dostęp: 10.06.2023.
- Taylor, M. (2019). *Do Nips – Mini Alcohol Bottles – Really Deserve Their Seedy Reputation?* *MEL Magazine*, <https://melmagazine.com/en-us/story/free-the-nip>, dostęp: 10.06.2023.
- Wąskowska-Wara, E. (2019, 6 kwietnia). *3 miliony Polaków codziennie kupuje „małpki”*. *Najczęściej alkoholicy, pracownicy fizyczni i studenci*. *Bezprawnik*, <https://bezprawnik.pl/malпки/>, dostęp: 10.06.2023.
- Wilkinson, S. (2015). Alcohol, Young People and Urban Life. *Geography Compass*, 9 (3), 115–126.
- Wilkinson, S. (2017). Drinking in the Dark: Shedding Light on Young People’s Alcohol Consumption Experiences. *Social & Cultural Geography*, 18 (6), 739–757.
- Wysocki, G. (2021). *Janusz Palikot: Gdyby Lech Kaczyński mnie posłuchał, żyłby do dzisiaj*. *Wyborcza.pl*, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,27564334,janusz-palikot-gdyby-lech-kaczynski-mnie-posluchal-zylby-do.html>, dostęp: 10.06.2023.
- Zatoński, W., Młodziński I., Zatoński, M., Gruszczynski, Ł. (2019). Small Bottles – Huge Problem? A New Phase of Poland’s Ongoing Alcohol Epidemic. *Journal of Health Inequalities*, 5 (1), 86–88.





























Fot. 1–15. Poznań, fot. M. Krajewski, 2022–2023

Tomasz Ferenc

tomasz.ferenc@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-0748-889X

Uniwersytet Łódzki

Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Katedra Socjologii Sztuki

MIASTO Z RUIN: O FOTOGRAFICZNYCH DOKUMENTACJACH WOJENNEJ WARSZAWY

A CITY OF RUINS: ON PHOTOGRAPHIC DOCUMENTATION OF WARTIME WARSAW

Abstrakt

Niszczeniu miast w czasach wojennych konfliktów z reguły towarzyszą różne formy rejestracji fotograficznej. Zdjęcia takie powstają z różnych powodów i różne są także ich późniejsze zastosowania. Wiek XX obfituje w historię wielu miast zniszczonych w wyniku zaplanowanych, zmasowanych ataków; wśród nich Warszawa zajmuje pozycję szczególną. W czasie trwania II wojny światowej jej niemal całkowita destrukcja dokonała się w trzech etapach: niemieckiego oblężenia w 1939 r., likwidacji getta w 1943 r. oraz w czasie trwania i pacyfikacji powstania warszawskiego w 1944 r. Każde z tych tragicznych wydarzeń posiada swoją fotograficzną reprezentację. Analiza trzech zbiorów zdjęć ma prowadzić do odpowiedzi na kilka pytań: w jakim celu zostały one wykonane, jak zmieniło się ich znaczenie wraz z upływem czasu, a także jaka jest ich wartość jako „punktów odniesienia” oraz w zaczerpniętym od Johna Tagga ujęciu symbolicznej „waluty”.

Słowa kluczowe

Warszawa, miasto, ruiny, wojna, fotografia

Abstract

The destruction of cities in times of war conflicts is usually accompanied by various forms of photographic recording. Such photos are created for various reasons and there is also a range of their subsequent uses. The 20th century is full of the histories of cities destroyed as a result of planned, massive attacks; among them, Warsaw occupies a special position. During the Second World War, its almost complete

destruction took place in three stages: the German siege in 1939, the liquidation of the ghetto in 1943, and during the pacification of the Warsaw Uprising in 1944. Each of these tragic events has its photographic representation. The analysis of the three sets of photos is intended to answer several questions: for what purpose they were taken, how their meaning has changed over time, and what is their value as “reference points” and in John Tagg’s depiction of a symbolic “currency”.

Keywords

Warsaw, city, ruins, war, photography

Ruiny na długo przed wynalezieniem fotografii były częstym i popularnym tematem rozmaitych przedstawień wizualnych. Na czym polega ich atrakcyjność, skąd bierze się fascynacja tym, co zburzone, w jakim afekcie zakotwiczony jest ich urok? Georg Simmel w eseju *Ruiny. Próba estetyczna* pisał, że ruina jest nową jakością, sytuującą się pomiędzy kulturą a naturą. W zrujnowanej budowlu spotyka się ze sobą to, co intencjonalne i celowe, z tym, co przypadkowe; to, co „żyje ze sztuki, i to, co już żyje w niej z natury, staje się nową całością, tworzy pełną charakteru jedność” (Simmel 2006: 171). Oddziaływanie ruin wiąże się także z ich przeszłościowym charakterem; wiemy, że kiedyś zamieszkiwało w nich życie. „Ruina to siedziba życia, którą życie opuściło” (Simmel 2006: 175). Jest zatem ruina opowieścią o przemijaniu, a jednocześnie tchnie atmosferą ukojenia, wynikającą, jak dowodzi Simmel, z obcowania z formą, z punktu widzenia natury sensowną i zrozumiałą. To wszystko przekonuje jednak tylko wówczas, gdy myślimy o ruinach (np. starożytnych budowli, średniowiecznych zamków, opuszczonych świątyń), a nie o rumowiskach miast, które zamienione zostały w zgliszcza.

Niszczeniu zazwyczaj towarzyszą rozmaite formy rejestracji: opisy, rysunki, grafiki, zdjęcia, filmy. Zamianie miasta lub jego części w zgliszcza zwykle, poza (często wątpliwym) strategicznym celem, towarzyszy także cel propagandowy, podobnie jak obrazom rejestrującym destrukcję. Spektakularnych przykładów dostarcza nam Biblia, w której miasta są niszczone ku przestrodze i za karę, jak na przykład Sodom i Gomora czy Jerycho. Rzymianie, którzy w wyniku trzeciej wojny punickiej zdobyli Kartaginę, całkowicie ją zburzyli. Ziemię, na której zostało wrogie miasto, zaorano i posypano solą. Te akty zniszczenia miały swój konkretny cel, stanowiły manifestację siły i bezwzględności w stosunku do pokonanych wrogów. Były także ostrzeżeniem dla innych. Podobną logiką

kierowali się Rzymianie, niszcząc świątynię w Jeruzalem, kiedy pokonali zbuntowanych Izraelitów.

Fotografowie szybko odkryli niejednoznaczne piękno ruin, jednak historia ich graficznych przedstawień została zapoczątkowana o wiele wcześniej przez malarzy i rysowników, takich jak: Giovanni Piranesi, Fridrich Caspar, Hubert Robert, Claude Lorrain, Carl Blechen. Szczególny wkład w mitologizację ruin wnieśli malarze romantyczni. Wraz z ich malarstwem pojawiła się moda na kreowanie ruin w przestrzeniach ogrodów i parków. Doskonałym przykładem jest romantyczny ogród w Arkadii założony w 1778 r. przez księżnę Helenę Radziwiłł. Z fotografią zaczęła się nowa epoka w historii obrazowania ruin. Jest to historia wieloaspektowa i skomplikowana, ujawniająca także wiele cech nowego medium. W XIX w. niezwykle popularne stają się fotografie egzotycznych ruin, wykonywane w Egipcie, Grecji, we Włoszech. Były to zazwyczaj malownicze widoki, odzwierciedlające kształtowanie się nowoczesnego spojrzenia turysty, które przekształca miejsca w atrakcyjne obrazy (Urry 2007: 236). W tym samym czasie, z odmiennego powodu, dokumentowany jest zupełnie inny rodzaj ruin. W 1868 r., na zlecenie władz miasta Glasgow, Thomas Annan wykonał fotograficzną dokumentację slumsów przed ich planowaną rozbiórką (Koenig 1997: 346). Podobna akcja została przeprowadzona w Leeds, w niemalże całkowicie wyburzonej w roku 1914 dzielnicy Quarry Hill. W obu przypadkach cel rejestracji był czysto propagandowy. Chodziło o utrwalenie obrazów siedlisk niebezpiecznej społecznej zgnilizny po to, aby uzyskać wizualny dowód uzasadniający konieczności ich zburzenia (Ferenc 2005: 171).

Wojna krymska (1853–1856) była jednym z pierwszych fotograficznie utrwalonych międzynarodowych konfliktów. Oczywiście zgodnie z możliwościami jakimi dysponowali ówczesni fotografowie oraz według akceptowanej wówczas estetyki. Najbardziej znany z fotografów obecnych na Krymie, Roger Fenton, stosował technikę mokrego kolodionu, której użycie w warunkach polowych było wyczynem niezwykle skomplikowanym. Jednak nie tylko ograniczenia techniczne wpłynęły na stworzony przez Fentona obraz wojny. Ten fotograf brytyjskiej rodziny królewskiej, jak pisze Susan Sontag, „zaczął przedstawiać wojnę jako elegancką męską wycieczkę, przestrzegając instrukcji z ministerstwa wojny...” (Sontag 2010: 62). Na jego zdjęciach nie znajdziemy rannych, martwych, cierpiących żołnierzy. Nie znajdziemy też ruin. Ale na Krymie znalazło się także kilku innych fotografów, między innymi James Robertson. To on ukazał „ogrom zniszczeń miasteczek krymskich, a zwłaszcza twierdzy sewastopolskiej, która padła w marcu 1856 roku” (Latoś 1985: 36). Fotografie Robertsona stanowią pierwsze rejestracje tragicznych skutków działań

wojennych. Poprawna politycznie wizja Fentona została zastąpiona dosłownym, bezpośrednim zapisem zniszczeń. Ruiny stały się głównym tematem wielu fotografii wykonanych przez Robertsona. Od tej pory, zgodnie z wymaganiami propagandy, będą one albo ukrywane albo eksponowane, zawsze jednak w miarę możliwości będą gromadzone i archiwizowane. Jedna i druga strategia ma swoje polityczne uwarunkowania i obliczona jest na uzyskanie konkretnych rezultatów. Wraz z rozwojem coraz skuteczniejszych technik artyleryjskich i pojawieniem się koncepcji wojny totalnej, fotografii ukazujących ruiny zaczyna pojawiać się coraz więcej. Pierwszym momentem kulminacyjnym staną się liczne zdjęcia zburzonych francuskich miast z okresu I wojny światowej¹. Techniki niszczenia osiągnęły wówczas poziom przemysłowy. Zdjęcia zbombardowanej we wrześniu 1914 r. katedry w Reims stały się elementem intensywnej akcji propagandowej podjętej przez Francuzów. Od tego momentu Niemcy nazwani zostali barbarzyńcami, Hunami i Wandalami, którzy chcieli zniszczyć francuską kulturę, a zdjęcia stały się tego wizualnymi dowodami. Jednak skala destrukcji francuskich miast w okresie I wojny światowej jest nieporównywalna ze zniszczeniami, które przyniósł drugi wielki światowy konflikt.

Warszawa stała się jednym z najbardziej zniszczonych miast w czasie II wojny światowej, jednak historia cyklicznego dewastowania stolicy Polski zaczęła się wcześniej. Jak słusznie zauważa Łukasz Gorczyca we wstępie do książki *Ruiny Warszawy*, historię tego miasta można opisywać poprzez następujące po sobie zniszczenia i odbudowy. Nie przez przypadek pisze on zatem o stuleciu ruin oraz o tym, że powstające przez cały ten okres fotograficzne dokumentacje mają symboliczny, ukazujący traumatyczną historię miasta charakter (Gorczyca 2016: 7). Pierwsze zdjęcia zamieszczone w tej publikacji ukazują wysadzenie warszawskich mostów przez rosyjskich saperów w sierpniu 1915 r. Jest to moment, w którym zaczyna się historia powtarzających się kolejnych dewastacji, dla których punktem kulminacyjnym była II wojna światowa. Wśród wielu fotografów, którzy utrwalili obraz Warszawy tego okresu, wymienić należy między innymi: Marię Chrzęszczową, Jana Rysia, Jerzego Mizerskiego, Sylwestra Brauna, Juliusza Bogdana Deczkowskiego, Jana Bułhaka, Edwarda Falkowskiego, Alfreda Funkiewicza, Leonarda

¹ Interesujące materiały fotograficzne ukazujące ogrom spustoszeń z okresu I wojny światowej we Francji zawiera słynne archiwum Alberta Kahna. Przetrwiała także bogata dokumentacja ruin Kalisza zdewastowanego przez wojska pruskie w 1914 r. Podobnie jak niemieckie oddziały wojskowe planowo niszczyły Warszawę w 1944 r., tak Prusacy podpalali domy, które przetrwały ostrzał artyleryjski.

Sempolińskiego. Duże wrażenie robią kolorowe fotografie ruin Warszawy wykonane w 1947 r. przez Amerykanina Henry'ego N. Cobba. W roku 1948 w Warszawie pojawił się słynny współzałożyciel agencji fotograficznej „Magnum” Rober Capa, który odbywał podróż przez kraje zza Żelaznej Kurliny. Ślady wojny i niemal całkowitego zburzenia miasta widoczne były w długich kolejnych dekadach po zakończeniu wojny.

Pod koniec lat pięćdziesiątych Zbigniew Dłubak stworzył cykl fotografii zatytułowany *Krajobrazy*, wykonany głównie na Woli, która nie została jeszcze w tym czasie objęta planem odbudowy. I choć na zdjęciach widzimy pierwsze oznaki wracającego życia, to krajobraz wciąż pozostaje zdominowany przez ruiny i ostańce przedwojennych kamienic. Piętno wojny trwale odcisnęło się na mieście, i nawet kiedy już usunięto ruiny oraz gruz i wybudowano tysiące nowych obiektów, to na tych, które ocalały, wciąż widoczne są ślady działań wojennych. Właśnie na nich skupił swoją uwagę Mariusz Hermanowicz, dokumentując w 1977 r. ślady uderzeń pocisków na murach kamienic.

Fotografów dokumentujących niszczenie Warszawy w trakcie trwania II wojny światowej oraz skutki tych działań po jej zakończeniu było wielu. Tragedia miasta została dobrze udokumentowana. Wiele z tych fotograficznych cykli opisano w przywołanej już książce *Ruiny Warszawy*. Jednak nie podjęto w niej analizy zestawu trzech, w moim odczuciu znaczących dokumentacji, które staną się przedmiotem zainteresowania w tym tekście. Fotografie te zostały wykonane kolejno: we wrześniu 1939 r., w maju 1943 oraz w 1945 r. Pierwszy zestaw zdjęć wykonał amerykański reporter Julien Bryan w czasie oblężenia Warszawy, drugi znalazł się w raporcie generała SS Jurgena Stroopa i ukazywał proces pacyfikacji getta, trzeci, najliczniejszy zestaw fotografii, wykonała Zofia Chomętowska, dokumentując niemal całkowicie zburzone miasto.

Wybór tych cykli zdjęć podyktowany jest trzema przyczynami. Pierwszy wynika z chronologii – dewastacja Warszawy odbywała się w trzech etapach: oblężenie, likwidacja getta oraz zniszczenie miasta w trakcie i po upadku powstania warszawskiego. Druga przyczyna wynika z charakteru tych zdjęć i z przyczyn ich wykonania; każdy z tych fotograficznych materiałów miał do spełnienia inną propagandową i informacyjną rolę. Trzecia przyczyna jest bezpośrednio związana z autorami fotografii. Mamy zatem do czynienia z empatyzującą postawą zaangażowanego i przeżywającego tragedię miasta „sojusznika”, dalej z perspektywą tryumfującego oprawcy, który ilustruje zdjęciami swój raport ze zniszczenia „żydowskiej dzielnicy” w stolicy Polski, oraz na koniec dysonujemy bogatym zestawem zdjęć wybitnej kronikarki miasta, która ukazuje ogrom zniszczeń, ale i powracające do

Warszawy życie. Celem ukazania wymienionych zestawów zdjęć jest opisanie ich w kategoriach „punktów odniesienia” oraz specyficznie rozumianej „waluty”, która zmienia swoją wartość i znaczenie. Należy także dodać, że we wszystkich omawianych zestawach zdjęć tematem nie są jedynie ruiny, ale także ci, którzy zmuszeni byli do uczestniczenia w tych zdarzeniach: będą to zarówno obrońcy miasta, ofiary lotniczych ataków, wylapywani i mordowani Żydzi oraz ich oprawcy – żołnierze niemieccy, powracający do miasta po zakończeniu działań wojennych mieszkańcy Warszawy.

Okiem amerykańskiego reportera

Julien Bryan był amerykańskim fotografem, dokumentalistą i podróżnikiem. Z odbywanych przez siebie wypraw przywoził bogate materiały filmowe i fotograficzne, które wykorzystywał podczas publicznych wykładów i prezentacji. Działalność ta pozwalała mu gromadzić fundusze na kolejne wyjazdy. Film, w którym wykorzystano materiały zebrane przez Bryana w 1937 r. w Niemczech, zatytułowany *Inside Nazi Germany*, wzbudził energiczną reakcję i protesty niemieckiej ambasady w USA, gdyż uznano go za „najbardziej kontrowersyjny politycznie film w historii amerykańskiego kina” (Kapa-Cichocka 2010). Protesty wynikały z jednoznacznie antynazistowskiego przesłania filmu, który, co ciekawe, powstał z niemieckiej inspiracji. Bryan znalazł się w III Rzeszy na zaproszenie przedstawicieli aparatu faszystowskiej propagandy, którzy byli przekonani, że Amerykanin zrobi film schlebiający totalitarnemu państwu. Reporter, któremu zabroniono filmować jakichkolwiek oznak antysemityzmu oraz militarizmu, właśnie tam skierował obiektyw swojej kamery. Skutkiem czego powstał film, który z jednej strony pokazywał gwałtowny gospodarczy rozwój kraju, ale także to, że III Rzesza jest krajem totalitarnym, który z czasem będzie zmierzał do ustanowienia nowego światowego porządku.

Film ukazał kult jednostki, działania wszechobecnej propagandy, postępującą militaryzację gospodarki oraz rozbudowaną machinę wojenną. Wspomina także o wspierających faszystów Amerykanach niemieckiego pochodzenia, ale także o tych, którzy podejmowali aktywne wysiłki zmierzające do tego, aby blokować i udaremniać aktywność organizacji propagujących nazizm w USA. Sojusz Hitlera z Mussolinim był dla twórców filmu jasnym sygnałem zbliżającego się końca pokoju w Europie. Film miał być ostrzeżeniem, które co prawda poruszyło Amerykanów i wywołało dyplomatyczny ferment, nie wpłynęło jednak w żaden sposób na dalszy rozwój wypadków.



Fot. 1. Julien Bryan, Warszawa, 1939 r., fotografia pochodzi z domeny publicznej

Filmowiec w Warszawie znalazł się 7 września 1939 r. Uzyskawszy zgodę od prezydenta miasta Stefana Starzyńskiego na swobodne poruszanie się i filmowanie, rozpoczął dokumentowanie oblężenia. Prezydent wiedział, że Amerykanin będzie miał zdecydowanie większą szansę na wywiezienie materiałów z Polski oraz doprowadzenie do ich publikacji. Aby ułatwić mu pracę, Starzyński przydzielił Bryanowi samochód z kierowcą oraz tłumacza. W pracy pomagało mu także dwóch Amerykanów polskiego pochodzenia: Stanley Kubicz i John Pietrowski (Sawicki 2014: 9). Przez dwa tygodnie dokumentował oblężenie miast, które opuścił 21 września, korzystając z zawieszenia walk, mającego służyć wyprowadzeniu z Warszawy obywateli neutralnych państw. Bryan doskonale zdawał sobie sprawę z wyjątkowości sytuacji, w jakiej się znalazł, którą rozpatrywał także w kategoriach niezwyklej szansy na uzyskanie unikatowego materiału. „Byłem na miejscu, oko w oko z materiałem, o jakim fotoreporter i dziennikarz marzy. Co miałem zrobić” (Bryan 2014: 26). W innym fragmencie swoich wspomnień pisał:

Ziściło się marzenie każdego fotoreportera. Znalazłem się w mieście, które stało w obliczu może najgorszego oblężenia w całej współczesnej historii, i miałem

to szczęście, że byłem na miejscu, aby zarejestrować wydarzenia moim aparatem. I nie tylko to – nie miałem żadnej konkurencji. Oblężenie Warszawy miałem tylko dla siebie... choć nie byłem z tego powodu specjalnie szczęśliwy (Bryan 2010: 32).

Bryan wiedział też od urzędników z amerykańskiej ambasady, że Polacy szykują się do obrony stolicy i że zamyka się niemiecki pierścień wokół miasta. Wiedział, że rząd oraz dowództwo naczelne armii polskiej zostało już ewakuowane. Był zatem świadomy podejmowanego przez siebie ryzyka, dlatego nie dziwi pytanie, które sam sobie wówczas postawił: „po co w ogóle tu przyjeżdżałem, kiedy każdy rozsądny człowiek stąd uciekał” (Bryan 2010: 32). Wybuch wojny stawał się coraz pewniejszy, a Bryan zakładał, że szybka podróż do Polski przez Rumunię pozwoli zrobić mu zdjęcia z zaplecza frontu, i na tym etapie rozwoju zdarzeń nie mógł przewidzieć, że znajdzie się w samym epicentrum działań wojennych. Podczas swojego pobytu w Warszawie pracował bardzo intensywnie i starał się uzyskać materiał możliwie najpełniej ukazujący rozgrywający się dramat. Kiedy 8 września znalazł się na terenie zbombardowanego Szpitala Przemienienia Pańskiego, na który spadło pięć dwustupięćdziesięciokilowych bomb, długo pracował nad tym, aby przejmująco odzwierciedlić skalę zniszczeń na fotografiach. Swoje wysiłki opisał we wspomnieniach:

Jedno lub dwa zdjęcia nie przekazałyby niczego. Nie robiłyby też wrażenia, gdyby jak większość fotografii amatorskich wykonano je z poziomu oczu, z wysokości około półtora metra. Dlatego też przez następne dwie godziny schodziłem w głąb lejów i wspinałem się na ruiny, aby fotografować pod każdym możliwym kątem. Tylko w szpitalu zrobiłem ponad sześćdziesiąt zdjęć. Ujęcia z zewnątrz pokazywały rozmiar zniszczeń, ale najlepsze wykonałem z pierwszego piętra, skąd widać było znajdujący się przed gmachem lej, który musiał mieć dwanaście metrów średnicy (Bryan 2014: 26).

Zarejestrowane materiały udało mu się wywieźć z Warszawy, zdjęcia zostały opublikowane w czasopiśmie „Life”, 23 października oraz „Look”, 5 grudnia 1939 r., w 1940 r. wydana została książka pod tytułem *Siege* (Sawicki 2010: 9). Powstała także dziesięciominutowa kronika filmowa pod takim samym tytułem.

Aby właściwie ocenić pracę Bryana w Warszawie w 1939 r., należy wziąć po uwagę nie tylko wykonane wówczas fotografie, ale także jego późniejsze wypowiedzi, oraz wspomniany dziesięciominutowy film, który został zmontowany z materiałów nakręconych podczas oblężenia. Dokumentalista przyjął

także rolę narratora w filmie, komentując pokazywane obrazy oraz nie ukrywając swojego poruszenia tym, co widział i przeżył w oblężonej stolicy Polski. Na wstępie Bryan informuje, że niedawno wrócił z Warszawy, gdzie przez dwa tygodnie rejestrował zmagania i agonię ludzi pozostawionych bez pomocy w obliczu nowoczesnej wojny. Wyjaśnia, że kiedy dotarł na miejsce 7 września, już jedna trzecia miasta w widoczny sposób dotknięta była skutkami działań wojennych. Zaznaczył też, że z powodu ustawicznych nalotów bardzo dużo czasu spędzał, szukając schronienia w piwnicach. Poza powtarzającymi się nalotami, śmiertelne żniwo zbierała ostrzeliwująca miasto artyleria. Naloty, co podkreśla twórca filmu, od 12 września stały się tak intensywne, że nie było już sensu uruchamiać alarmów przeciwlotniczych. Kilkaset niemieckich samolotów nieustannie krążyło nad miastem. 15 dnia oblężenia zaczęło brakować żywności, a w mieście panował wzmożony ruch uciekinierów, bezdomnych, poszukujących schronienia, ratujących swój dobytek mieszkańców Warszawy. Bryan zilustrował to zarówno na filmie, jak i na fotografiach. Po wyeliminowaniu polskiego lotnictwa wojskowego jedyną obroną przed nalotami stała się artyleria przeciwlotnicza. Na taśmie filmowej udało się zarejestrować moment zestrzelenia jednego z niemieckich samolotów. W połowie filmu pojawia się sekwencja ukazująca wypalone ruiny domów. Po zniszczeniu systemu wodociągów, wyjaśnia dalej Bryan, niemożliwa stała się jakakolwiek skuteczna walka z pożarami. Widzimy zatem na filmie ujęcie płonącej kamienicy, ale i słyszymy komentarz wyjaśniający, że każdego dnia o godzinie 17.30 eskadry niemieckich samolotów zrzucały na miasto bomby zapalające. Z tego powodu do zmroku płonęły całe dzielnice Warszawy. W kolejnej scenie filmu Bryan pokazał zburzony kościół, na który bomby spadły podczas porannej mszy. W czasie wizyty w szpitalu położniczym, poza wykonaniem fotografii, nagrał także kilka ujęć filmowych. Jedno z nich ukazuje młode matki, które wraz ze swoimi kilkudniowymi dziećmi, dla ochrony przed bombardowaniami, sprowadzone zostały do szpitalnych piwnic. Niedługo przed opuszczeniem miasta Amerykanin sfilmował ciała kobiet, zabitych przez niemieckich pilotów w wyniku ostrzału z karabinów maszynowych samolotów myśliwskich. Widok ten opisał w zamieszczonym w filmowym komentarzu jako najtragiczniejszą scenę, z jaką kiedykolwiek miał do czynienia. Obok martwego ciała jednej z kobiet filmowe ujęcie pokazuje oszołomione dziecko. Ostatnia sekwencja filmu zawiera portretowe ujęcia mieszkańców warszawskich przedmieść, „bezbronnych cywili, którzy są rzeczywistymi ofiarami i nieszczęśliwymi bohaterami” – komentuje Bryan.

W sekwencji tej znalazło się także to ujęcie, które w formie zdjęcia stało się najdotkliwszym dowodem zbrodni popełnionych przez niemiecką armię

na cywilach. Ukazuje ono rozpacz młodej dziewczyny, która przed chwilą straciła siostrę. Bryan kończy swój film słowami „Niech Bóg się nad nimi zlituje”. Wymowa filmu jest jednoznaczna, osamotnione miasto poddane zostało masowanym atakom, które miały doprowadzić do jak najszybszego złamania morale obrońców, jednocześnie stanowiły zapowiedź wojny totalnej, w której zniszczenie wroga osiągane jest wszelkimi możliwymi sposobami. Materiały filmowe oraz fotografie ukazały to, że w takiej wojnie najbardziej cierpi ludność cywilna, a wszelkie propagandowe zapewnienia Niemców o tym, że wojna nie będzie prowadzona przeciwko kobietom i dzieciom, są kłamstwem. Zniszczenie Warszawy było zdarzeniem bez precedensu w historii II wojny światowej.

Dewastacja miasta zaczęła się już we wrześniu 1939 r. w wyniku oblężenia i toczonych walk, w tym systematycznych nalotów, także dywanowych. Zniszczeniu uległo wówczas 10% zabudowy miasta (Majewski 2005: 311). Skala zniszczeń była zdumiewająca nawet dla samych agresorów. Generał Wehrmachtu Helmuth Stieff, w liście do żony pisał:

Nawet bogaty naród i bogate państwo miałyby trudności z odbudowaniem tego wszystkiego, co wymagało wieloletniej pracy całego narodu, by w ogóle powstać. (...) Warszawa to miasto i ludność skazane na zagładę (za: Dakowicz 2015: 227).

Zdanie kończące fragment listu niemieckiego generała nabiera w kontekście dalszych zdarzeń historycznych znamion złowrogiej przepowiedni.

Raport faszysty: całkowite wyburzenie „dzielnicy żydowskiej”

Celem operacji „Grossaktion in Warschau” było doprowadzenie do całkowitej likwidacji getta i eksterminacji jego mieszkańców. Miał to być ostatni etap masowych wywozek Żydów do obozu zagłady w Treblince, rozpoczętych w lipcu 1942 r. i kontynuowanych w styczniu 1943. W kwietniu tego roku, z liczącego w szczytowym momencie zaludnienia pięciusettyśięczonego getta, pozostało 50–70 tys. ludzi. Żydzi, którzy nie zostali jeszcze wywiezieni do obozów koncentracyjnych, wiedzieli, że ich los jest przesądzony. Żydowska Organizacja Bojowa oraz Żydowski Związek Wojskowy podjęły decyzje o zbrojnym oporze i walce, która chociaż od samego początku nie miała żadnych szans na militarne powodzenie, mogła stać się odpowiedzią na ludobójstwo. Opór zaskoczył oddziały niemieckie wkraczające w dniu 19 kwietnia 1943 r. na teren getta. Pierwsze dni zaciętych walk oraz straty ponoszone przez Niemców spowodowały, że zaczęli oni stosować strategię spalonej ziemi, polegającą na stopniowym podpalaniu i wysadzaniu kolejnych kwartałów miasta. Dowodzący pacyfikacją

getta SS-Brigadeführer Jurgen Stroop w rozmowach spisanych przez Kazimierza Moczarskiego opisał to w następujący sposób:

(...) po uzyskaniu zgody Berlina postanowiłem spalić dom po domu. Nawet te bloki, gdzie znajdowały się nasze składy i urządzenia fabryczne, niszczyłem. Saperzy doszli do wielkiej wprawy w wysadzaniu budynków w powietrze. W pół godziny po wydanym rozkazie już się chałupa paliła! Żydzi biegali jak szatany (Moczarski 2018: 200).

W dalszej części opowieści o pacyfikacji getta Stroop podkreślał wysiłek niemieckiego żołnierza (borowanie dziur w betonie, zakładanie ładunków wybuchowych oraz instalacji elektrycznych służących do detonacji) oraz materiałowe koszty likwidacji „żydowskiej dzielnicy”: „Wielkie ilości materiału wybuchowego i koszty ogromne. Nie ma jak pożary! Toteż kazałem podpalać co się da. I wykurzać w ten sposób Żydów! I wędzić ich” (Moczarski 2018: 230).

Wzniesienie pożarów w planie Stroopa miało zmusić bojowników do opuszczenia bunkrów i innych przygotowanych przed wybuchem powstania kryjówek. Jednak na początkowym etapie walk strategia ta była przede wszystkim konsekwencją ciężkich strat ponoszonych przez Niemców. Podpalanie kolejnych domów miało doprowadzić do stopniowego ograniczenia zasięgu działania powstańców. Zgodnie z planem Stroopa, szybko przyniosło to skutki, o czym pisał w swoich wspomnieniach z walk jeden z dowódców powstania – Marek Edelman:

Olbrzymie pożary zamykają często całe ulice. Morze płomieni zalewa domy, podwórka. Z trzaskiem palą się drewniane stropy, sypią mury. Powietrza nie ma. Jest tylko czarny, gryzący dym i ciężki, parzący żar. Żar bije od rozpalonych murów, od rozgrzanych do czerwoności, niepalących się schodów. (...) Ogień wypędza ludzi ze schronów, każe im uciekać z od dawna przygotowanych, bezpiecznych skrytek strychów i piwnic (Edelman 2015: 56).

W płomieniach zginęły tysiące ludzi, setki straciły życie wyskakując z okien płonących domów. Ludzi tych Stroop nazywał „spadochroniarzami”, do których strzelali niemieccy żołnierze, starając się trafić ich w locie. Najlepszy ze strzelców polujących na wyskakujących z dachów i okien ludzi został przedstawiony do odznaczenia. Stroop, szczegółowo opisując kolejne dni powstania, wspomina także ważną dla niego inspekcję, przeprowadzoną przez SS-Obergruppenführera Friedricha Wilhelma Krugera, który niepokoił się przedłużającymi się walkami na terenie getta. Poza fachowymi uwagami dotyczącymi planu pacyfikacji, Kruger wydał polecenie, aby fotografować przebieg akcji. Stroop w swojej narracji przytoczył słowa przełożonego w następujący sposób:

To będzie cenny materiał dla historii, dla Führera, dla Heinricha Himmlera oraz dla przyszłych badaczy dziejów III Rzeszy, dla nacjonalistycznych poetów i pisarzy, dla celów szkoleniowych SS i przede wszystkim dla udokumentowania naszych wysiłków oraz ciężkich i krwawych ofiar, jakie rasa nordycka i Germanie ponoszą dla odjudaizowania Europy i globu ziemskiego (Moczarski 2018: 221).

Nie wiemy, czy Kruger wypowiedział się dokładnie w taki sposób i tymi słowami, wiemy że właśnie tak zapamiętał to Stroop i w taki sposób chciał przekazać to Moczarskiemu, w czasie jednej z rozmów podczas ich wielomiesięcznego pobytu w jednej celi. Jest to ciekawe w kontekście tego, że Niemcy podejmowali liczne starania, aby zdjęcia ukazujące likwidowanie europejskich Żydów nie wchodziły w szerszy obieg. W tym przypadku sprawozdanie Stroopa miało w założeniach charakter dokumentu wewnętrznego. Dokumentację wykonano jednak w duchu „czystej” niemieckiej fotografii, której program ogłoszono w 1933 r. na łamach magazynu „Photofreund”. W zamieszczonym tam manifestie pisano wprost, że fotografia nie powinna być oderwana od pola walki, przeciwnie – powinna prowadzić do boju i stać się narzędziem, bronią w walce (Struk 2007: 45). Wśród zdjęć dołączonych przez Stroopa do raportu znajduje się jedno, na którym ukazano dwóch stojących tyłem do fotografującego nagich mężczyzn. Ich nagość może zostać zrozumiana w kontekście tego, co Stroop opowiadał o powstaniu Moczarskiemu. Gdy Niemcy zorientowali się, że schwytani bojownicy ukrywają broń, aby przeprowadzić ostatni samobójczy atak, w czasie transportu lub przesłuchania zdecydował:

(...) aby od tego dnia wszyscy ujęci rozbierali się do naga pod murem, i aby straż nasza czuwała (...) z bronią gotową do natychmiastowego użycia. Później te nagusy i naguski musieli przebiegać rzędem o 50 metrów w lewo (...) pod dozór pistoletów maszynowych innej grupy wachmanów. Po dokładnym zrewidowaniu (...) leżącego na ziemi odzienia, nagusy znów biegiem wracali... albo nie wracali. Jeśli wrócili, to szli do wagonów (Moczarski 2018: 222).

Przytoczona opowieść wpisuje się w charakterystyczne dla relacji Stroopa struktury narracyjne, w których wielokrotnie podkreślał niebezpieczeństwo nieustannie czyhające na niemieckich żołnierzach, ale i ich bezwzględność w tłumieniu powstania. Schwytani powstańcy z reguły byli rozstrzelani na miejscu. To podkreślanie trudu walk oraz zagrożeń, z jakimi musieli się zmierzyć jego podwładni, miało w oczywisty sposób podnieść walor i skalę osiągnięcia. Stroop pacyfikację getta przedstawia jako znaczące militarno-strategiczne zwycięstwo, które nie mogło zakończyć się inaczej niż całkowitą porażką żydowskich powstańców.

Po upadku powstania w połowie maja 1943 r. Heinrich Himmler nakazał całkowite zrównanie getta z ziemią. Wyszadzano i spalono niemal wszystkie

domy, które znajdowały się na objętym walkami terenie. „Obszar getta z okresu powstania rozciągał się na 180 hektarów. Znajdowały się tam, w dużej mierze zburzone i spalone, zabudowania o kubaturze ok. 12 mln m³” (Engelking, Leociak 2013: 82). Po zakończeniu tych robót i nawiezieniu ziemi, zgodnie z poleceniem Himmlera, na zniwelowanym terenie miał zostać założony park. SS-Brigadeführer Jurgen Stroop w raporcie dziennym z dnia 24 maja 1943 r. zanotował:

Z wyjątkiem ośmiu budynków (...) byłe getto zostało zburzone. To, czego nie wysadzono w powietrze, pozostało jako wypalone mury. Z pozostałych ruin jednak można wykorzystać w nieprzebranej ilości cegłę i złom (Stroop 2009: 105).

W narracji Stroopa, zarówno w sporządzonym raporcie, jak i w jego rozmowach z Kazimierzem Moczarskim, wielokrotnie powracają kwestie systematycznego wyburzania getta, palenia i wysadzania budynków, zajmowania kolejnych schronów z ludnością cywilną oraz bunkrów z żydowskimi bojownikami. Generał SS często podkreślał nie tylko trud swoich podkomendnych, związany z niszczeniem, ale także poczucie dumy wpływającej z dobrze spełnionego obowiązku.

Trudno podpalać ruiny i półruiny. Zmuszeni byliśmy do stosowania techniki wysadzeniowej. (...) Paliliśmy dom po domu. Pozostała tylko kamiennoceglana pustynia. Ale spełniliśmy całkowicie rozkaz i pragnienia Heinricha Himmlera (Moczarski 2018: 235).

Kończąc swoje sprawozdanie z walk podczas powstania, Marek Edelman napisał: „miejsce, gdzie niegdyś było getto, staje się równą górą gruzów sięgających do drugiego piętra” (Edelman 2015: 62). Kulminacyjnym i symbolicznym aktem zakończenia „Grossaktion” było wysadzenie Wielkiej Synagogi w dniu 16 maja 1943 r. W tym przypadku Stroop ponownie podkreślał konieczność przeprowadzenia żmudnych prac przygotowawczych. Ponownie też jasno zmanifestował swoją postawę, w której trzy składniki wydają się być kluczowe: fascynacja niszczeniem (niemal ekstatyczna i ciężąca ku patosowi oraz teatralizacji), poczucie dumy z dobrze wykonanej pracy (wojna rozumiana jako trud i zadanie do wykonania) oraz całkowite podporządkowanie woli swoich dowódców i dążenie do ich usatysfakcjonowania (wielokrotnie podkreślane przez Stroopa w rozmowach z Moczarskim).

Przygotowania trwały 10 dni. (...) Synagoga była gmachem solidnie zbudowanym. Stąd, aby ją za jednym zamachem wysadzić w powietrze, należało przeprowadzić pracochłonne roboty saperskie i elektryczne. – Ależ to był piękny widok. (...) – Z punktu widzenia malarskiego i teatralnego obraz fantastyczny. (...)

W blasku płonących budynków stali zmęczeni i umorusani moi dzielni oficerowie i żołnierze. Przedłużałem chwilę oczekiwania. W końcu krzyknąłem: Heil Hitler! – i nacisnąłem guzik. Ognisty wybuch uniósł się do chmur. Przerażliwy huk. Feeria kolorów. Niezapomniana alegoria triumfu nad żydostwem. Getto warszawskie skończyło swój żywot. Bo tak chciał Adolf Hitler i Heinrich Himmler (Moczarski 2018: 236–237).

Ujawnione powyżej zagadnienie estetyki niszczenia podjęli Sönke Neitzel i Harald Welzer, analizujący nagrania niemieckich żołnierzy osadzonych przez aliantów w tzw. obozach podsłuchowych. Tysiące stron transkrypcji ukazało obraz wojny widziany oczyma jej uczestników, którzy nieświadomi faktu inwigilacji, otwarcie rozmawiali o swoich przeżyciach. Co prawda akurat ten wątek rozmów żołnierzy autorzy opracowali w oparciu o opowieści lotników Luftwaffe, ale zachwyty nad „własnymi kompetencjami niszczycielskimi” jest w nich niemal identyczny. Lotnicy poza radością czerpaną z udanych ataków, opowiadali także o bardzo szybko postępującym przyzwyczajaniu się do przemocy, która już po kilku dniach frontowego operowania stawała się rutyną, a nawet sprawiała przyjemność (Neitzel, Welzer 2014: 95). Radość czerpaną z oglądania przemocy analizował także Erich Fromm, badając ludzkie instynkty destrukcyjne. Ekstremalnym ich przejawem jest syndrom, który nazwał agresją złośliwą, jaki w przypadku Adolfa Hitlera (tak wielbionego przez Stroopa) przybrał charakter nekrofilny (rozumiany jako nienawiść do życia jako takiego). Fromm wspomina sytuację oglądania przez Hitlera kronik filmowych ukazujących bombardowanie Warszawy, które to według wspomnień Albrechta Speera wywoływały w nim entuzjastyczne reakcje (Speer 1998: 451).

Generał Stroop, podobnie jak wielu innych niemieckich żołnierzy, stosowanie przemocy rozumiał w kategoriach pracy, w ten sposób nadawał jej znaczenie, traktując ją jako konieczną i nieuniknioną (Neitzel, Welzer 2014: 38). Był także wysokim rangą funkcjonariuszem instytucji totalnej, wymagającej pełnego podporządkowania woli przełożonych oraz konsekwentnego egzekwowania wypełnienia rozkazów przez podwładnych. Heinrich Himmler, twórca SS, jasno określił swoje oczekiwania od członków formacji: „uczciwy, solidny, wierny i koleżeński wobec swoich towarzyszy i ludzi naszej krwi, a poza tym wobec nikogo (...) naszą troską i naszym obowiązkiem jest nasz naród i nasza krew” (Himmler 2006:170).

Tak też postępował Stroop, całkowicie podporządkowany rozkazom, ale jednocześnie pragnący awansów i żołnierskich honorów. Zalecenie Krugera, aby dokumentować pacyfikację getta, nie mogło wywołać najmniejszych wątpliwości. Po stłumieniu powstania w getcie warszawskim Stroop stworzył

raport ukazujący jego wersję przebiegu działań, w którym zgodnie z zaleceniem przełożonego zamieścił zdjęcia. Ostatnia część raportu pod tytułem *Fotoreportaż* zawiera ponad 50 zdjęć, z których część wykonał SS-man, oficer, austriackiego pochodzenia Franz Konrad, pozostałe zaś najprawdopodobniej fotograf ze sztabu Stroopa. Ukazują one niemieckich żołnierzy i oficerów, żydowskich jeńców, wnętrza tak zwanych bunkrów, w których walczyli powstańcy, i schronów przeznaczonych dla ludność cywilnej. Na zdjęciu otwierającym ten *Fotoreportaż* ukazano zniszczony gmach ze śladami pożarów oraz zamieszczono podpis: „Budynek dawnej rady żydowskiej”. Jedno z ujęć ukazuje Stroopa na terenie getta w otoczeniu SS-manów. Zdjęcie ma formę typową dla niemieckich zdjęć wernakularnych z okresu II wojny światowej. Z szarego tła przezierają płomienie ognia, żołnierze są pewni siebie, zadowoleni, Stroop w odróżnieniu od innych sfotografowanych nie patrzy w obiektyw. Jego postawa manifestująca pewność siebie i władczość, doskonale koresponduje z lakonicznym, ale znaczącym podpisem: „dowódca Wielkiej Akcji”. W zbiorze tym znajduje się także powszechnie znane zdjęcie ukazujące małego chłopca z rękami uniesionymi do góry, który wraz z innymi schwytanymi Żydami eskortowany jest przez niemieckich żołnierzy. „Fotografia ta stała się symbolem eksterminacji europejskich Żydów i jednym z najczęściej wykorzystywanych obrazów Holokaustu” (Struk 2004: 120).

Znaczna część zdjęć została odręcznie i starannie podpisana. Na kilku z nich widać zniszczone kamienice, w których wciąż płonie ogień. Jedno z nich ukazuje sylwetki żołnierzy, podczas gdy precyzyjnie wykaligrafowany podpis wyjaśnia: *fumigacja Żydów i bandytów*. Użyto tu czasownika *Ausrachung* – *fumigacja*, które oznacza „zwalczanie szkodników (owadów, gryzoni) za pomocą gazów (...)” (*Słownik języka polskiego* 1988: 618). Zastosowanie takiego właśnie określenia nie odzwierciedla jedynie zastosowanej metody działania, ale przede wszystkim demaskuje stosunek do wroga, traktowanego jako szkodnika, którego należy pozbyć się (wytruć) przy użyciu gazu i dymu. Forma podpisu nie wydaje się przypadkowa i znana jest z języka niemieckiej propagandy, której dobitnym przykładem jest rozpowszechniany przez nazistów w okupowanej Polsce plakat *Żydzi, wszy, tyfus plamisty*. „Wróg zostaje sprowadzony do biologicznego poziomu insekta, który roznosi śmiertelną chorobę” (Ferenc 2011: 165). Pozbawionego ludzkich cech przeciwnika, określanego w raporcie Stroopa mianem „bandyty”, nie zabija się, ale wytępie, tak jak robi się w przypadku szkodnika, stosując wszelkie dostępne metody. Ruiny i płonące domy stają się tłem lub głównym motywem fotografii. Jedna z nich, zatytułowana *Bandyci zabici podczas bitwy*, przedstawia ciała bojowników leżące na gruzach zburzonego domu. Inne, z załogą działa na pierwszym planie i zdewastowanym budynkiem na

drugim, lakonicznie podpisano: *Zniszczenie budynku mieszkalnego*. Znaczna część zdjęć z raportu stanowi przede wszystkim inwentarz zniszczeń, postępujących wraz z trwaniem walk. Kończąca raport sekwencja zdjęć zaczyna się od fotografii, którą podpisano: *Jak dawna żydowska dzielnica mieszkaniowa wygląda po zniszczeniu*. Ostatnie 10 fotografii ukazuje zatem wypalone, zrujnowane budynki, wśród których, poza niemieckimi żołnierzami, nie ma już nikogo. W ten sposób Stroop daje przełożonym jasny sygnał, że wykonał zadanie: getto zostało zburzone i całkowicie oczyszczone z ludzi.

Dzielnica zamknięta obróciła się w gruzy i zgliszcza – warszawskie Morze Martwe, wielkie terytorium śmierci, cmentarz bez granic, gdzie splątane są ze sobą trupy domów i ludzi. Między likwidacją powstania w getcie a wybuchem powstania warszawskiego upłynęło 15 miesięcy. Przez cały ten okres w okupowanej Warszawie rozciągał się, wciąż jeszcze ogrodzony murami, obszar przypominający bardziej księżycowy niż miejski krajobraz (Engelking, Leociak 2013: 820).

Ten całkowicie zburzony obszar miasta był ostrzeżeniem, przestrogą, memento. Był zapowiedzią tego, co stało się kilkanaście miesięcy później.



Fot. 2. Zdjęcie z raportu Stroopa, Warszawa, 1943 r. Oryginalny niemiecki podpis brzmi: „Dowódca wielkiej operacji”, fotografia pochodzi z domeny publicznej

Ostateczne zniszczenie: dokumentując ruiny miasta²

Upadek powstania warszawskiego ostatecznie przypieczętował los miasta i jego niemal całkowite zburzenie. Do zniszczeń z 1939 r. oraz tych z 1943 doszły nowe, tym razem mające charakter niemalże totalny. Warto jednak pamiętać o tym, że już przed rozpoczęciem walk w sierpniu 1944 r., niemal 30% miasta dotknięte było skutkami działań wojennych. Dwa miesiące trwania powstania oraz systematyczne wyburzenie miasta przez Niemców po jego upadku, doprowadziły do zagłady Warszawy, która objęła 85% powierzchni miasta i jego zabudowań.

Podczas walk zburzono 25% zabudowy miasta, a po ich zakończeniu, w wyniku celowego burzenia i palenia miasta przez niemieckie oddziały niszczycielskie, dalsze 35%. Biorąc pod uwagę, że podczas obrony miasta we wrześniu 1939 roku zniszczono mniej więcej 10% zabudowy, 15% w wyniku powstania w Getcie Warszawskim, to po powstaniu warszawskim 85% miasta leżało w ruinie (Bojarska 2012: 27).

Wrażenia z pobytu w powojennej Warszawie zostały opisane w licznych świadectwach. Interesujące są między innymi te, spisane przez wracających po wojnie do Polski zagranicznych pracowników korpusów dyplomatycznych. Wśród nich znalazł się amerykański dyplomata Arthur Bliss Lane, który opisał swoje wrażenie z pobytu w powojennej Warszawie w taki oto sposób:

Nigdy nie przypuszczaliśmy, iż wracając po 26 latach do Warszawy zastaniemy „Błękitny Pałac”, ten wspaniale wyposażony klejnot architektury, zmieniony przez Niemców w kupę gruzu. To, co widać z okien „Polonii” po stronie zachodniej za torami kolejowymi, przedstawiało żalony obraz. Rzędy szkieletów domów po drugiej stronie tego, co było niegdyś warszawskim Dworcem Głównym, stanowiły milczące świadectwo barbarzyństwa polityki hitlerowskiej, nieusprawiedliwionej żadnymi militarnymi lub strategicznymi celami (Lane 2019: 29).

Podobnie stan miasta opisał w swoim poufnym raporcie inny dyplomata, ambasador Włoch Eugenio Reale, który przyleciał do Warszawy we wrześniu 1945 r., aby objąć swoją placówkę. Widok miasta z pokładu lądującego samolotu scharakteryzował następująco: „morze ruin, z których wyłaniają się

² Ta część artykułu bazuje na tekście opublikowanym przeze mnie w 2016 r. w publikacji poświęconej zdjęciom dokumentalnym wykonanym przez Zofię Choętowską w powojennej Warszawie.

przepalone szkielety tego, co było niegdyś przepięknymi pałacami tego miasta” (Reale 1991: 21).

II wojna światowa otwiera nowy rozdział w historii fotografii ruin (wprowadzając na przykład używaną przez lotnictwo wojskowe fotografię dokumentującą skuteczność bombardowań). Zdjęcia Warszawy stanowią w niej oddzielny rozdział, zapisany przez wielu fotografów, wśród których Zofię Chomętowską należy uznać za jedną z najważniejszych postaci. Wyjątkowość jej pracy nie polega jedynie na dokumentowaniu zburzonego miasta, ale także na tym, że była ona autorką znaczącej kolekcji zdjęć ukazujących przedwojenną Warszawę, rozkwitającą pod rządami prezydenta Stefana Starzyńskiego. 14 października 1939 r. Zofia Chomętowska, po ponad miesięcznej wędrownicy, wróciła do Warszawy. Miasto opuściła 6 września, uciekając przed wojną wraz z rodziną i grupą przyjaciół. W jej warszawskim domu pozostała przygarnięta przez nią dziewczyna, mająca opiekować się domem w czasie nieobecności gospodyni. Przed wyjazdem, w razie pożaru, Chomętowska zaleciła jej, aby „w pierwszym rzędzie ratować skrzynkę z NEGATYWAMI” (Chomętowska 2007: 34). Negatywy szczęśliwie przetrwały i dziś stanowią bezcenny materiał. Pierwsze oznaki dewastacji miasta Chomętowska dostrzegła zaraz po powrocie: „Warszawa postrzelana, zniszczona, zmęczona. Na Grochowie nie ma ani jednego domu bez śladu kul, a wiele z nich jest doszczętnie spalonych. Jeszcze unosi się zapach pogorzeliska. Asfalty i bruki poszarpane, gdzieś leje od bomb”. Stolica była już poraniona i zdobyta, zaczynała się długa niemiecka okupacja. „Warszawa to gruzy, to szkielet miasta. Jedziemy, jedziemy w grobowym nastroju – wrażenie wstrząsające” – pisze dalej autorka (Chomętowska 2007: 160). Wtedy jeszcze Chomętowska nie zdawała sobie sprawy, że jest to dopiero preludium tego, co stanie się z jej miastem. Zapewne z tego powodu w jej zapiskach z czasów wojny pojawia się niezwykle szczery, ale i do pewnego stopnia niepokojący fragment:

Wojna zdejmuje z człowieka wszelki obowiązek przewidywania, projektowania, planowania. Podczas wojny żyje się jakąś dziwną pełnią istnienia. Oddycha się inaczej. Myśl o końcu wojny jest dla mnie ciężarem nie do zniesienia. Znowu na człowieka spadnie obowiązek myślenia. Teraz wszystko dzieje się samo. (...) Tylko podczas wojny można być szczęśliwym w całej pełni. Żyć i nie myśleć (Chomętowska 2007: 77).

Musimy jednak pamiętać, że był to wrzesień 1939 r. i nikt nie przypuszczał, że wojna będzie trwać jeszcze pięć lat, a jej skutki będą druzgoczące dla Polski. Chomętowska nie mogła wtedy wiedzieć, że za kilka lat będzie dokumentować skutki ponad studniowej, systematycznej zagłady Warszawy.

Z bogatego zestawu zdjęć, skupiam się jedynie na tych, które wykorzystano podczas wystawy *Warszawa oskarża*, którą otworzono 3 maja 1945 r. Otwierający ją dyrektor Muzeum Narodowego, Stanisław Lorentz, w swoim przemówieniu nawiązał do innej wystawy, której także był współorganizatorem, *Warszawa, wczoraj, dziś i jutro*. Jej inicjatorem był prezydent Stefan Starzyński, ekspozycja miała zaprezentować rozwój miasta oraz dalsze kierunki modernizacji. Okazała się sukcesem i została entuzjastycznie przyjęta. W obu tych przedsięwzięciach Zofia Chomętowska miała znaczący udział. Obie wystawy miały swoje propagandowe zadania. Pierwsza z nich, otwarta 13 października 1938 r., ukazywała rozwijającą się metropolię, druga prezentowała miasto splądrowane i niemal całkowicie zniszczone. „Zofia Chomętowska, która dokumentowała sukcesy ekipy Starzyńskiego, posiadała szczególnie bogaty materiał do porównań” (Piątek 2012: 279). Zestawione w pary zdjęcia, pokazane podczas wystawy *Warszawa oskarża*, dziś określilibyśmy mianem refotografii lub fotografii powtórnej, która najprościej rzecz ujmując, opiera się na idei ponownego sfotografowania tego samego miejsca w możliwie podobnym kadrze. Zabieg ten w tym przypadku miał pokazać ogrom zniszczeń, bezlitosną egzekucję przeprowadzoną na bezbronnym mieście. Zestawione pary zdjęć uświadamiały skalę zagłady najpierw polskiemu, a później światowemu odbiorcy. Wymowa tej wystawy odbiła się szerokim echem w świecie. Ekspozowano ją w Brukseli, Paryżu, Londynie, Edynburgu, Aberdeen i Nowym Jorku. Starano się ją pokazać w jak największej liczbie miast, a sama Zofia Chomętowska stała się nie tylko uczestnikiem i kronikarzem wystawy, ale także jej ambasadorem. Anna Kotańska, analizując obie wystawy, badając historię ich powstania oraz recepcję, przeprowadziła wywiad z Edwardem Falkowskim, krewnym Chomętowskiej oraz współautorem materiału fotograficznego prezentowanego podczas wystawy *Warszawa oskarża*. Na pytanie o skutki zagranicznych prezentacji ekspozycji, Falkowski odpowiedział: „Podobno bardzo owocne, jeżeli chodzi o to, że rodacy sypali grosz na Warszawę, że ta wystawa, pokazywana we wszystkich miastach, wywoływała ogromne, że tak powiem, współczucie i odzew i Warszawa na tym dużo skorzystała (...)” (Kotańska 1999: 304).

Ogromny zbiór wykonanych przez Zofię Chomętowską fotografii ukazujących ruiny Warszawy w znacznym, może nawet dominującym stopniu skupia się na ludziach. Wprawnym okiem reportera dostrzegają powracające do miasta życie oraz powoli organizującą się wśród zgliszczy społeczność. Na tych zdjęciach, które pokazują powojenny krajobraz, autorka nie pozwala zapomnieć, że warszawskie ruiny są także wielkim cmentarzem. Jedno z nich ukazuje fragmenty konstrukcji domu, na którym ktoś napisał „Na tym terenie leży Janek”. Ta fotografia, choć wizualnie zdaje się nie być najciekawsza w całym

zbiorze, przypomina o tym, że ruiny miasta stały się także ogromną nekropolią jego mieszkańców, że pod zburzonymi murami pogrzebano tysiące ciał, które należało odszukać, ekshumować, zidentyfikować. Usuwane mury zniszczonych kamienic odkrywały ciała poległych cywili i powstańców. Tytuł jednego ze zdjęć przedstawiającego szkielet powstańca, na którego czaszce cały czas tkwi hełm, brzmi następująco: „Przez przechodniów ubrany narodowymi wstęgami, różańcem i kwiatami”. Lewis Mumford, piszący wstęp do amerykańskiego katalogu wystawy, sugerował zmianę jej tytułu z *Warszawa oskarża* na *Warszawa żyje*. Okładka tego projektowanego przez Teresę Żarnower katalogu ukazywała amerykańską delegację, która na czele z generałem Dwightem Eisenhowerem przemierza ruiny Warszawy. Obecność naczelnego dowódcy wojsk alianckich także została udokumentowana przez fotografkę.



Fot. 3. Zofia Chomętowska, Warszawa, ruiny Ratusza na placu Teatralnym, 1945 r.,
© Chomętowscy / Fundacja Archeologii Fotografii

Fotografia jako „waluta” i „punkt odniesienia”

Fotografia od samego początku swojego istnienia ujawnia się jako swoista aporia, jako coś, co nieustannie wymyka się możliwościom jasnej, precyzyjnej definicji, co podkreślał Roland Barthes (Barthes 1996: 8). Nowe medium,

poza zachwytem, przysporzyło także wielu kłopotów i całkowicie zrekonfigurowało społeczny proces wytwarzania, obiegu i oddziaływania obrazów. Szybko dostrzegł to Walter Benjamin, zwracając między innymi uwagę na to, że fotograficzna i filmowa kamera chętnie będzie kierować swoje oko w tę stronę zachowań ludzkich, które niosą ze sobą obietnicę uzyskania spektakularnych obrazów, takich jak marsze, parady, wojny, naloty (Sauerland 1986: 162). Ale aporyczność fotografii przejawia się także na wielu innych poziomach. Obraz, który miał być gwarantem naukowej obiektywności, szybko okazał się niezwykle skutecznym narzędziem manipulacji. W dodatku „każde odczytanie fotografii (na które ona sama zezwala) może się okazać potencjalnie słuszne” (Sikora 2004: 109). Stawia nas zatem fotografia często w sytuacjach, w których nie ma łatwych rozwiązań. Innym przejawem aporyczności fotografii jest jej zdolność do wytwarzania zarówno dokumentów, jak i dzieł sztuki. Status zdjęć pod tym względem zmienia się w zależności od miejsca ich prezentacji, interpretacji oraz szeregu potencjalnych zastosowań. Ponownie, na co zwraca uwagę Susan Sontag, problem ten odnosi się także do fotografii ruin.

W ruinach tkwi piękno. Zauważenie piękna w zdjęciach World Trade Center w miesiącach tuż po ataku miało posmak nieprzyzwoitości, świętokradstwa. Większość ludzi odważyła się co najwyżej na stwierdzenie, że zdjęcia były *surrealistyczne* – szaleńczy eufemizm, za którym kryło się skompromitowane pojęcie piękna. Ale te zdjęcia faktycznie były piękne (...) (Sontag 2010: 92).

Dokumentacje ukazujące przerażające zdarzenia oraz ich skutki mogą być jednocześnie, jak zauważa Sontag, atrakcyjne wizualne lub, mówiąc wprost, piękne. Można poszukiwać piękna także na omawianych zdjęciach. Julien Bryan wykonał na przykład serię portretów mieszkańców Warszawy, które odbiorca mógłby ocenić jako piękne. Ich walor został podbity dokonaniem już po powrocie do USA procesem kolorowania ich. Pracochłonne, ręczne nałożenie barw miało „wzmocnić przekaz, silniej oddziaływać na emocje (...), miało uwiarygodnić to, co wydawało się niewiarygodne” (Sawicki 2014: 10). W kluczu estetycznym można odczytywać wiele zdjęć Zofii Chomętowskiej, a nawet fotografie zamieszczone w raporcie Stroopa.

Wykonaniu każdej dokumentacji fotograficznej towarzyszą określone intencje. Zlecający, wykonujący oraz dystrybuujący zdjęcia uczestniczą w procesie wytwarzania wiedzy, która nigdy nie jest bezinteresowna i neutralna. Biorąc powyższe pod uwagę, uzasadnione staje się pytanie o to, na ile możemy traktować zdjęcia jako „punkty odniesienia”, na ile możemy im ufać i traktować jako podstawę do dalszych analiz. Szczególnie staje się to ważne, gdy obcujemy z fotografiami wykonanymi przez oprawców, dla których tego rodzaju

dokumentacje miały jasno określone cele propagandowe. Na tak postawioną wątpliwość odpowiada francuski filozof Georges Didi-Huberman. Odnosząc się do raportu Jurgena Stroopa, pisze: „(...) zdarza się, że zdjęcia mają większą moc niż ten, kto myśli, że je zrobił. Bo zdjęcia te potrafią nam pokazać coś zupełnie innego niż to, co widział sam fotograf. Ponieważ zdjęcia zawsze mogą świadczyć przeciw tym, którzy je zrobili” (Didi-Huberman 2019: 20–21).

W przypadku tego raportu zamieszczone pod zdjęciami podpisy jednoznacznie wskazują, w jaki sposób przełożeni Stroopa mieli odczytać wybrane przez niego fotografie. Gdy na zdjęciu widzimy grupę rozstrzelanych, których ciała leżą wśród ruin, a podpis brzmi *Bandyci rozstrzelani w walce* lub gdy inny podpis fotografii ukazującej niemieckiego żołnierza pilnującego grupy Żydów głosi *Nawet w bunkrach pod ziemią znaleziono ich*, to perswazyjna funkcja staje się oczywista. Dziś fotografie te, zgodnie z Didi-Hubermanem, świadczą przeciwko ich autorom. Przestały być „walutą” o wartości, jaką przypisywali jej esesmańscy generałowie, nie zaświadczały o wielkości Rzeszy, o realizacji planu Ostatecznego Rozwiązania, o karze, jaka spotkała buntowników, o odwadze i oddaniu niemieckiego żołnierza, wreszcie o dowódczych zdolnościach generała Stroopa. Wraz z upadkiem faszystowskich Niemiec nastąpiła ich całkowita pod tym względem dewaluacja: dowody triumfu stały się dokumentacją zbrodni, wykorzystaną między innymi podczas procesu w Norymbdze. Obrazy fotograficzne zawsze zachowują swój margines autonomii, a ich znaczenie zmienia się w zależności od tego, przez kogo i do jakich celów są wykorzystywane. Są zatem bytami, których nie da się całkowicie dookreślić, zamknąć w jednej trwałej interpretacji. Celnie oddał to W.J.T. Mitchell, pisząc, że fotograficzne medium nigdy nie jest w pełni kontrolowane ani przez tego, kto wykonuje zdjęcie, ani przez tych, którzy nim dysponują: „Fotografia nigdy nie robi tego, co ktoś chce, by robiła, lub zamierza z nią zrobić. Zawsze istnieje nadmiar znaczenia, który zachowuje się niewłaściwie na różne sposoby w rozmaitych czasowych, społecznych i przestrzennych kontekstach” (Mitchell 2013: 81).

Status poszczególnych fotografii podlega zmianom oraz negocjacom. Ich wartość zależna jest od okoliczności i potencjalnych zastosowań, czego jasno dowodzi John Tagg. Angielski krytyk i historyk fotografii traktuje zdjęcie jako rodzaj „waluty”, która wartość zyskuje w wyniku historycznych i społecznych procesów, i jest związana z działaniem państwa (Tagg 1988: 165). Zdaniem Tagga badanie historycznej natury fotografii powinno uwzględniać siedem założeń: 1) Fotografia jako taka nie posiada tożsamości, 2) Jej status jako technologii zmienia się w zależności od relacji z władzą, która w nią inwestuje, 3) Jej natura jako praktyki zależna jest od instytucji i czynników, które

definiują ją, angażując do pracy, 4) Jej funkcja jako trybu produkcji kulturowej jest związana z określonymi warunkami egzystencji, 5) Jej wytwory posiadają znaczenie i są czytelne tylko poprzez szczególne obiegi, którym podlegają, 6) Jej historia nie jest jednolita, 7) Fotografia pojawia się w polach przestrzeni instytucjonalnych (i to te *migoczące* przestrzenie powinny być poddane badaniom, a nie sama fotografia) (Tagg 1986: 112).

Rozpatrywanie fotografii w kategorii „waluty” o zmiennej wartości oraz w kontekście siedmiu założeń Tagga może być pomocne w badaniu analizowanych przypadków. Traktując wartość trzech zestawów fotografii w perspektywie „waluty”, możemy wskazać, że ich rola i walor zawsze związane były z ich wykorzystaniem. Bryan jako jedyny reporter dostarczył do Stanów Zjednoczonych obrazy z oblężonej Warszawy i dzięki niemu mogły opublikować je tak popularne i wpływowe czasopisma jak „Life” i „Look”. Ich wartość polegała na wyjątkowości oraz na sile perswazji – niemiecka inwazja została pokazana w całej swojej bezwzględności. Rok po tych publikacjach Bryan wydał album zatytułowany *Siege* oraz wprowadził do kin film dokumentalny pod tym samym tytułem. Został on obejrzany przez miliony Amerykanów oraz nominowany do Oscara w 13. edycji nagrody Akademii Filmowej w kategorii filmu krótkometrażowego (Sawicki 2010: 9). Zdjęcia i film Bryana stały się niezwykle ważnym zapisem historii Polski, ale także uczyniły go sławnym oraz, co jest równie istotne, umiejscowiły go na zawsze w panteonie amerykańskich twórców. Film Bryana znajduje się w spisie Narodowego Rejestru Filmowego jako „unikatowy, budzący przerażenie zapis straszliwego zbrutalowania wojny” (Sawicki 2010: 9). Odwołując się do cech fotografii wyróżnionych przez Tagga, widzimy tu realizację wszystkich siedmiu postulatów. Film ten oraz zdjęcia wykonane przez Bryana stały się także instytucjonalnie uznanymi „punktami odniesienia”.

Podobnie stało się ze zdjęciami z raportu Stroopa, jednak w tym przypadku wbrew woli i intencjom autorów fotografii. Ich znaczenie uległo zmianie wraz z upadkiem Trzeciej Rzeszy, świadectwa zwycięstwa stały się dowodami zbrodni.

Dokumentacja wykonana przez Zofię Chomętowską odegrała istotną rolę w procesie kształtowania pamięci o powojennej Warszawie, ale także miała swoje skuteczne, niemal natychmiastowe działanie propagandowe, jej fotografie pomogły gromadzić fundusze na odbudowę miasta. Musimy pamiętać także o tym, że dokumentowanie ruin nie było niczym wyjątkowym w powojennej Polsce. Zgodnie z przekonaniem Tagga, funkcja fotografii, jako trybu produkcji kulturowej, jest nieodzownie związana z warunkami egzystencji, a te w ówczesnej Polsce skłaniały twórców do działań, o których pisze historyk

fotografii Maciej Szymanowicz: „Wczesna powojenna aktywność fotografów skupiła się na utrwalaniu ruin. Działania podejmowano zarówno w kontekście zleceń instytucjonalnych, jak i stowarzyszeń miłośników czy prac prowadzonych indywidualnie i nieregulowanych rytmem konkretnych zamówień” (Szymanowicz 2016: 78).

Zdjęcia ruin, zniszczeń, podlegają – jak wszystkie komunikaty wizualne – zasadom działania politycznej i kulturowej hegemonii. Reżimy tego, co widoczne podlegają cyrkulacji, upublicznieniu, medialnej repetycji, są ściśle warunkowane szeregiem ideologicznych czynników. Trudno wyobrazić sobie kogoś, kto nie widział chociażby jednego zdjęcia lub filmowej sekwencji ukazującej skutki ataku na World Trade Center. Jednocześnie fotografie pokazujące całkowicie zburzone dzielnice w strefie Gazy lub w Hebronie, a nawet te współczesne ukazujące zniszczenia ukraińskich miast (Mariupol, Irpień, Izium, Charków), nie cyrkulują już tak powszechnie w naszej ikonosferze, choć można je odszukać bez większego problemu. Obrazy ruin mają zatem zmienny status i podobnie jak „waluta” różną wartość.

Zdjęcia ruin zawsze pełniły i będą pełnić rolę propagandową. Nie istnieje fotografia dokumentalna lokująca się poza polityką, nawet jeśli jest to sprzeczne z intencjami autorów. Dzieje się tak, ponieważ ich intencje nie mają większego znaczenia w globalnym systemie obiegu obrazów oraz w strategiach instytucji zarządzających ich cyrkulacją. Słynny amerykański reporter Eugen W. Smith był przekonany, że zdjęcia wojenne są fiaskiem i klęską, gdyż pomimo ich istnienia wojny wciąż trwają (Kułakowska 2009: 68). Uwaga ta dotyczy także fotografii ukazujących ruiny. Kolejne dokumentacje nie powstrzymują procesu niszczenia, dewastacji, zagłady. Niezależnie od tego, zdjęcia takie należy wykonywać, muszą być one archiwizowane, naukowo opracowywane i publikowane. Bez nich nasza pamięć i wiedza historyczna byłyby uboższe.

Bibliografia

- Barthes, R. (1996). *Światło obrazu. Uwagi o fotografii* (przeł. J. Trznadel). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bliss Lane, A. (2019). *Widziałem Polskę zdradzoną*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Bojarska, K. (2012). *Wydarzenia po Wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman*. Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Bryan, J. (2014). *Kolory wojny. Oblężenie Warszawy w barwnej fotografii Juliena Bryana*. Warszawa: Ośrodek Karta.

- Chomętowska, Z. (2007). *Na wozie i pod wozem*. Warszawa: Muzeum Historii Ruchu Ludowego.
- Dakowicz, P. (2015). *Afazja polska*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Didi-Huberman, D. (2019). *Papiery – fotografie*. W: A. Duńczyk-Szulc (red.), *Fotografie z Archiwum Ringelbluma. Na nowo odczytane* (s. 18–32). Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.
- Edelman, M. (2015). *Getto walczy*. Łódź: Biblioteka Centrum Dialogu.
- Engelking, B., Leociak, J. (2013). *Getto Warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Ferenc, T. (2005). *Sztuka fotografowania biedy – komu służą zdjęcia nędzy*. *Kultura i Społeczeństwo*, 4, 165–184.
- Ferenc, T. (2011). *Bohater, wróg, zdrajca – amerykańskie i niemieckie plakaty z okresu II wojny światowej*. W: W. Dymarczyk, P. Chomczyński, T. Ferenc (red.), *Socjologia wizualna w praktyce. Plakat jak narzędzie propagandy wojennej* (s. 151–181). Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Ferenc, T. (2016). *Ruiny, fotografia, propaganda*. W: Zofia Chomętowska. *Albumy Fotografiki. Dokumentalistka 1945*. Warszawa: Muzeum Warszawy, Fundacja Archeologia Fotografii.
- Fromm, E. (1998). *Anatomia ludzkiej destrukcyjności* (przeł. J. Karłowski). Poznań: Rebis.
- Gorczyca, Ł. (2016). *Wstęp do Ruiny Warszawy*. Warszawa: Fundacja Raster, Muzeum Warszawy.
- Himmler, H. (2006). *Naszą troską i naszym obowiązkiem jest naród i nasza krew*. W: W. Władyka, P. Zmelonek, T. Zawadzki (red.), *Wielkie Mowy Historii*. Warszawa: Wydawnictwo Polityka.
- Kapa-Cichocka, M. (2010). *Katalog wystawy Amerykanin w Warszawie. Stolica w obiektywie Juliana Bryana 1936–1974*. Warszawa: Dom Spotkań z Historią, Instytut Pamięci Narodowej.
- Koenig, T. (1997). *The Other Half. The Investigation of Society*. W: M. Frizot (red.), *A New History of Photography* (s. 347–357). Köln: Konemann.
- Kotańska, A. (1999). *Dokumentacja fotograficzna wystaw: Warszawa wczoraj, dziś, jutro* (1938 r.) i *Warszawa oskarża* (1945 r.) w zbiorach Muzeum Historycznego m.st. Warszawy. *Almanach Muzealny*, 2, 291–313.
- Kuławowska, K. (2009). *Zdjęcie jako „dowód rzeczowy”*. W: K. Kowalewicz, T. Ferenc (red.), *Interpretując fotografię. Śladami Susan Sontag* (s. 51–69). Kraków: Wydawca Galeria f5&Księgarnia Fotograficzna.
- Latoś, H. (1985). *Z historii fotografii wojennej*. Warszawa: Wydawnictwo MON.
- Majewski, T. (2005). *Wojna i kultura. Instytucje kultury polskiej w okupacyjnych realiach Generalnego Gubernatorstwa 1939–1946*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

- Mitchell, W.J.T. (2013). *Czego chcą obrazy. Pragnienia przedstawień, życie i miłość obrazów* (przeł. Ł. Zaremba). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Moczarski, K. (2018). *Rozmowy z katem*. Kraków: Znak Horyzont.
- Neitzel, S., Welzer, H. (2014). *Żołnierze. Protokoły walk, zabijania i umierania* (przeł. V. Grotowicz). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Piątek, G. (2012). *Koniec, który stał się początkiem*. W: K. Lewandowska (red.), *Kronikarki. Zofia Chomętowska – Maria Chrzęszczowa*. Warszawa: Archeologia Fotografii.
- Reale, E. (1991). *Raporty. Polska 1945–1946* (przeł. E. Duraczyński). Warszawa: PIW.
- Sauerland, K. (1986). *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*. Warszawa: PIW.
- Sawicki, Z.J. (2010). *Wprowadzenie*. W: *Oblężenie Warszawy w fotografii Juliena Bryana* (s. 6–12). Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Sawicki, Z.J. (2014). *Kolory wojny*. W: *Kolory wojny. Oblężenie Warszawy w barwnej fotografii Juliena Bryana*. Warszawa: Ośrodek Karta.
- Sikora, S. (2004). *Fotografia między dokumentem a symbolem*. Izabelin–Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Simmel, G. (2006). *Mosty i drzwi. Wybór esejów* (przeł. M. Łukasiewicz). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Snyder, D.I. (2015). *Alternative Visions of Post-War Reconstruction: Creating the Modern Townscape*. New York: Routledge.
- Sontag, S. (2010). *Widok cudzego cierpienia* (przeł. D. Żukowski). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Stroop, J. (2009). *Żydowska dzielnica mieszkaniowa w Warszawie już nie istnieje* (oprac. A. Żbikowski). Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, Żydowski Instytut Historyczny.
- Struk, J. (2007). *Holokaust w fotografiach. Interpretacje dowodów*. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i s-ka.
- Szymanowicz, M. (2016). *Zaburzona epoka. Polska fotografia artystyczna w latach 1945–1955*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tagg, J. (1988). *The Burden of Representation. Essays on Photographic and Histories*. London: Macmillan.
- Urry, J. (2007). *Spojrzenie turysty* (przeł. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ewa Nowina-Sroczyńska

bozena.nowina@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0001-6917-0356

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

**Z CYKLU: MODY KULTUROWE
NOWE LOKACJE MIAST
FROM THE SERIES: CULTURAL TRENDS
NEW LOCATIONS OF CITIES**

Abstrakt

Jedną z najgorętszych mód kulturowych ostatnich lat jest *set-jetting*, turystyka do miejsc, które poznaliśmy dzięki filmowcom. Miasta z mojej antropologicznej opowieści biorą swój początek z kina. W tekście omawiam jedną z egzemplifikacji: Sandomierz, którego turystyczna rewitalizacja dokonała się dzięki kinu. W rozwikłaniu problemu pomógł mi Jean Baudrillard i jego teoria symulacji oraz precesji symulaków.

Słowa kluczowe

precesja symulaków, Jean Baudrillard, miasta filmowe, turystyka

Abstract

One of the hottest cultural trends of recent years is *set-jetting*, tourism to places we have come to know thanks to filmmakers. The cities in my anthropological story get their start from cinema. In the text I discuss one exemplification: Sandomierz, whose tourist revitalisation was achieved thanks to cinema. Jean Baudrillard and his theory of simulation and precession of simulacra helped me unravel the problem.

Keywords

precession of simulacra, Jean Baudrillard, film cities, tourism

Miasta z mojej antropologicznej opowieści łączy to, że biorą swój początek z kina, więc są to miasta filmowe również poza salami kinowymi. Turystyka do miejsc, które poznaliśmy dzięki filmowcom, *set-jetting* to jedna z najgorętszych mód kulturowych ostatnich lat. Wedle raportu American Express, 70% przepytanych z pokolenia Z i Millenialsów przyznało, że cel swego turystycznego wyjazdu zaplanowało po zobaczeniu miejsca w serialu.

Podróżnicy coraz częściej inspirują się popkulturą – mówiła Bloombergowi Audrey Wendley, prezeska American Express Travel. A jej słowa potwierdziła Patricia Yates, dyrektor generalna Visit British, jako przykład podając wpływ kostiumowego hitu Netflixa – serii *Briderton* w brytyjskim Bath, w mieście plenerów i wewnątrz do osadzonego w dworskich kręgach serialu. Widzimy, że młodsza publiczność przyjeżdża do Bath, podążając śladami tej produkcji (Kyzioł 2023: 75).

Set-jetting nie jest zjawiskiem zupełnie nowym, jego źródła należy szukać w czasach, gdy twórcy opuścili hollywoodzkie studia i pokochali plener, szczególnie ten o niezwykłej urodzie. A oto garść egzemplifikacji: trylogia *Władca Pierścieni* zwróciła uwagę turystów na Nową Zelandię, *Mamma Mia* odkryła rajską wyspę grecką Skopelos; *Gra o tron* spopularyzowała Maroko, Chorwację, Irlandię Południową i oczywiście Dubrownik; to znaczy potwierdziła niewątpliwą atrakcyjność tych miejsc. Po dwóch sezonach *Białego Lotosu* Noto – sycylijskie miasteczko i pobliska Taormina (30% wzrost turystycznych wojaży) stały się poszukiwaną lokacją wakacyjną w wielu biurach podróży. W Polsce fenomenem okazały się dwa seriale: *Ranczo* i *Ojciec Mateusz*. Ten ostatni, można rzec – bez żadnej przesady – reaktywował miasto Sandomierz. Miasto o niezwykłej urodzie jest przykładem pewnego istotnego kulturowego mechanizmu: **piękno autoteliczne** nie zawsze podróżnikom wystarcza. Byśmy miejsce podziwiali, pokochali i do niego pielgrzymowali, musi mu **towarzyszyć opowieść**.

Sandomierz leży w województwie świętokrzyskim, w Kotlinie Sandomierskiej (wysokość od 100 m n.p.m. do 300 m n.p.m.); piaszczyste wzgórza, wysoczyzny o charakterze falistych równin i płaskowyżów. Krajobraz uzupełniają doliny: Raby, Dunajca, Sanu, Wisłoki oraz Wisły. Złoża soli kamiennej, siarki, gazu ziemnego; lasy z puszcza sandomierską (ponad 1400 km² borów sosnowych, pierwotnych lasów liściastych); liczne wąwozy (Wąwóz Królowej Jadwigi); urodzajne gleby, rolnictwo i sadownictwo; 25 tys. mieszkańców (2003); ośrodek spożywczy, ośrodek usługowy regionu sadowniczego, przemysł spożywczy, ale także huta szkła, stocznie i port rzeczny. Ośrodek diecezji, liczne muzea: okręgowe, diecezjalne (sztuki kościelnej), Muzeum Literatury im. J. Iwaszkiewicza (to jedno z ulubionych miast pisarza). Rodowitym

sandomierzaninem jest Wiesław Myśliwski. Obok wąwozu, sadów, Rezerwat Góry Pieprzowe.

Sandomierz to miasto o bogatej tradycji i historii, pięknie położony na wzgórzu nad Wisłą. Osadnictwo miało tu miejsce już w neolicie, w XI w. powstał gród i siedziba księcia. W czasach rozbicia dzielnicowego stolica jednego z księstw. Od początku znacząca osada handlowa (szlak z Małopolski na Ruś). Prawa miejskie uzyskał Sandomierz już w XIII w. (1277 r.). Zniszczony przez Tatałów uzyskiwał nowe lokacje (1286 r.). Od XIV w. ośrodek nie tylko handlowy, ale także ważny ośrodek życia kulturalnego.

W XIV w. osadzono w mieście gminę żydowską. Oskarżeni w 1698 r. o mord rytualny, wypędzeni z miasta, powrócili doń w 1862 r. Ta niezwykła i niestety nie bezprecedensowa opowieść przypominana jest zarówno turystom, jak i mieszkańcom dzięki monumentalnemu malowidłu autorstwa Karola de Prevot, obecnemu w sandomierskiej katedrze. Obraz ten ze szczegółami, dzięki kolejnym przestrzennym wycinkom (tablicom), opowiada o mordzie rytualnym popełnionym na chrześcijańskim dziecku. Jeszcze w 2005 r., cytując za Joanną Tokarską-Bakir, przewodnik tak objaśniał sens malowidła:

Całą tę historię z tego obrazu opowiedział syn rabina. Popatrzcie Państwo na ten obraz. On został namalowany przez Karola de Prevot. Proszę powiedzieć, który z elementów na nim jest najdrastyczniejszy?

– [Wycieczka:] Ten pies, który rozszarpuje dziecko...

– [Przewodnik:] No właśnie. A to jest jedyny element, który został wymyślony przez de Prevot. To jest alegoria wymyślona przez malarza. Popatrzcie na ten obraz. On jest trochę jak komiks [po kolei przewodnik objaśnia każdy z elementów obrazu]. Na początku kobieta przynosi Żydom dziecko, a obi wręczają jej pieniążek. Na następnym obrazu Żydzi obłaskawiają to dziecko, zaprzyjaźniają się z nim. Potem dziecko leży już na łóżku, a Żydzi sprawdzają czy jest zdrowe. Następnie wkładają je do beczki z kolcami i spuszcza krew. Potem ono już leży nieżywe. I jedyną rzeczą wymyśloną przez malarza jest ten pies, bo to ma pokazać, że to dziecko zostało rzucone jak psom, biedne i opuszczone i podkreślać tragizm sytuacji. Ten pies jest gorszy niż cała ta reszta, która jest prawdą. A rzecz, która nas najbardziej razi w tym obrazie jest zmyślona. Cała reszta jest opowiedziana przez syna rabina (Tokarska-Bakir 2008: 64).

Oddajmy głos antropolożce Joannie Tokarskiej-Bakir, która tematem swojej książki uczyniła dzieje popularnego, a żywego do dziś (także w Sandomierzu) przesądu przypisującego Żydom zbrodnicze czyny, w tym profanacje hostii i mordy rytualne. Analizy antropologiczne wspierane rzekomym instrumentarium historycznym i socjologicznym pozwoliły pokazać mechanizmy

powstawania przesądów, mrocznych mitów, ich historię symboliczną i fantazmatyczną. Tokarska-Bakir pisze:

Widmowa historia fantazmatyczna opowiada o zdarzeniu mitycznym *sensu stricto*, o czymś co nie wydarzyło się nigdy, ale w sensie niewygasającej potrzeby uzasadnienia niegodziwości, zwłaszcza tych popełnionych poprzez historię podmiot występuje zawsze. Takim wydarzeniem, którego nie było, na którym jednak opiera się wizja przeszłości wielu polskich miastach jest przekaz o domniemanym żydowskim mordzie rytualnym (Tokarska-Bakir 2008: 64).

Autorka przywołuje znamienne słowa Slavoj Žižka, wedle którego widmowa historia fantazmatyczna trwa dopóty, dopóki nie zostanie obejrzana w blasku dnia. Celem książki jest właśnie wydobyć, oświetlić zdarzeń w Sandomierzu. Gdy w procesie o rzekomą zbrodnię krwi w roku 1761 w Wysławicach oskarżono rabina Harszko Józefowicza – ten rzucił klątwę na miasteczko. Chcąc zmniejszyć jej siłę, wystawiono pięć kapliczek wotywnych. Powtórzę: książka Tokarskiej-Bakir – wedle słów samej autorki – ma podobną intencję: „jest ona próbą odczynienia zaklęcia i uwolnienia przez nie duchów” (Tokarska-Bakir 2008: 64). Miasto założone na planie szachownicowym, z obszernym rynkiem, z pięknymi podcieniowymi kamieniczkami, małym renesansowym ratuszem i starą piękną studnią. Sandomierz to miasto wielu świątyń gotyckich (kościół kolegiacki i katedra), barokowych, neoklasycychnych i niezwykle cennego zespołu klasztorowego ojców dominikanów, z późnoromańskim kościołem zbudowanym z cegły – co jest światowym ewenementem; zespołu klasztorowego benedyktynek, klasztoru reformatów, kolegium jezuitów, z masjonerią, tak zwanym domem Długosza, licznymi fragmentami murów miejskich, wreszcie z późnogotyckim zamkiem na miejscu grodu, fundacji Kazimierza Wielkiego (1408 r.; przebudowa w XVI w.), z kamienicą Oleśnickich, licznymi wieżami, dzwonniami towarzyszącymi świątyniom, a to wszystko na wzgórzu, na małej powierzchni Starego Miasta – co wielokrotnie uczucie bycia w innej, przeszłej rzeczywistości. Dodajmy do tego miłość mieszkańców do ogrodów, małych sadów – nie dziwi nas, że miasto stało się ulubionym miejscem pisarzy (J. Iwaszkiewicz, W. Myśliwski). W historycznej przyszłości spotykano tu inne ważne postaci: Wincenty Kadłubek i kompozytor Mikołaj Gomółka (*Encyklopedia Gazety Wyborczej*: 438–440).

Odsłona pierwsza

W latach siedemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. byłam w Sandomierzu kilkakrotnie, zawsze towarzyszyło mi zdziwienie, że panuje tu taki spokój. Uliczki puste, turystów mało. Miasto na wzgórzu sprawiało wrażenie uśpionego, nawet trochę odrealnionego. Wielokrotnie towarzyszyło nam wrażenie, że poruszamy się pośród pięknej teatralno-filmowej scenografii, pokonując różne poziomy wzgórz, oczywiście w zachwycie. Spokój Sandomierza kontrastował z turystycznym tumultem innego pięknego małego polskiego miasta – Kazimierza Dolnego (też nad Wisłą). Drażnił brak dobrej bazy noclegowej i usługowej. Aktywiści miejscy walczyli o zmianę charakteru miasta; w tych latach jeszcze bez skutku. Nie rozumiałam, dlaczego miasto o takim substracie architektonicznym nie jest miejscem spacerów rodowitych mieszkańców. Jedna z antropolożek wyjaśniła mi, że miłością rdzennych mieszkańców są ich ogrody i większość czasu po pracy im poświęcają.

Odsłona druga

I oto 11 listopada 2008 r. telewizyjny Program I wyemitował odcinek serialu *Ojciec Mateusz*. Nieprzerwanie, co tydzień od 15 lat śledzimy przygody miejscowego proboszcza małej sandomierskiej parafii, który obok duchowej posługi jest niezwykle skutecznym detektywem pomagającym (w dyskretny sposób, by nie zdyskredytować stróżów prawa) miejscowej policji. Pierwsza filmowa przestrzeń to plebania Mateusza. W sandomierskim stylu, w ogrodzie o wysublimowanej architekturze drewnianej, z wielką werandą dla licznie przybywających gości. Oczywiście Mateusz to ksiądz niezwykle, będący z ludźmi i żyjący dla nich. Realizowana pasja detektywistyczna – jak powiedziano w jednym z pierwszych odcinków – to chęć uwolnienia niewinnie oskarżonych, a zdarza się to w każdym niemalże odcinku serialu. Niesie pomoc nie tylko bliskim; tych poznajemy w ciągu 39 sezonów, bo to mieszkańcy parafii: Natalia o trudnym charakterze, ale złotym sercu, gospodyni księdza; babcia Lucyna o uroku damy dziewiętnastowiecznej; siostrzenica księdza Emilka i dawny kryminalista przechodzący duchową metamorfozę „Pluskwa”.

Druga przestrzeń filmowa to komisariat powiatowy sandomierskiej policji: tu króluje inspektor Orest, sceptycznie nastawiony do pozametafizycznego hobby księdza; przyjaciel Mateusza, policjant Mietek Nocul, jego partner szachowy. Mateusz swoją pracą pragnie pomóc Noculowi w upragnionym awansie. I wreszcie gapowaty, acz sympatyczny aspirant, ojciec bliźniaków – Przemysław

Gibalski, mąż ambitnej żony, oraz koledzy policjanci. Liczba odcinków serialu pozwoliła jego twórcom na stworzenie pełnokrwistych postaci, obdarzyła je biografią i charakterem.

Trzecia przestrzeń serialu to pałac biskupi o pięknych wnętrzach i takim ogrodzie. Tu króluje szef diecezji sandomierskiej, przełożony Mateusza, który mimo ambiwalentnego stosunku do detektywistycznej pasji księdza, stara się go rozumieć i ufa mu, bo ceni jego kapłańskie powołanie. Obok biskupa ksiądz Jacek – figura podejrzana trochę z Moliера, trochę z Gogola; to adwersarz Mateusza. Tak więc przestrzenie serialu: plebania, komisariat, kościół i pałac biskupi to świąty świecki i sakralny. Inną przestrzenią jest miasto. Poznajemy je z pozycji roweru, bowiem sandomierski proboszcz jest nie tylko detektywem, ale i zapalonym cyklistą. Obok urody miasta, poznajemy: bary, sklepy, uliczki i kawiarnie.

Odłona trzecia

Sandomierz po Mateuszu to już inne miasto. Pełne turystów, wycieczek indywidualnych i zorganizowanych. Przybyło mu miejsc noclegowych, kawiarni i barów. W pobliskim Busku-Zdroju, w trakcie turnusów sanatoryjnych oferuje się wyprawę do Sandomierza, wyprawę z Mateuszem w tle. Kuracjusze przyjeżdżają tu dla niezwykłego księdza i równie niezwykłego miasta, które stało się atrakcyjne biografią serialowych bohaterów. Turyści poszukują przede wszystkim: plebanii, komisariatu i biskupiego pałacu. Filmowe przestrzenie, nieistniejące w rzeczywistości sandomierskiej, rodzą rozczarowania. Turyści nie rezygnują, uparcie chcą odnaleźć w rzeczywistości miasta rzeczywistość filmową. I cóż, że filmowa plebania jest poza Sandomierzem. Dzisiejsi turyści są ofiarami precesji symulaków.

Nie wykraczają oni poza czysto zewnętrzne rozpoznawanie popularnych motywów. Zamroczeni materią urzeczywistniających się wyobrażeń, rozkoszują się tym, że mogą je poznać w sposób zmysłowy – nie tylko zobaczyć, ale i dotknąć, powąchać i posmakować (Wieczorkiewicz 2008: 18).

Tak dziś w Sandomierzu urzeczywistniają się wyobrażenia rodem z serialowego świata. Jesteśmy w środku filmowych zdarzeń, obok innych bohaterów. W ich przestrzeniach, które chcemy zidentyfikować. Tu doświadczenie turysty ma charakter zmysłowy, konkretny i cielesny, a podróż jest okazją do tego, by świat wyobrażeń i marzeń objawił się w swojej rzeczywistej materialnej postaci (Wieczorkiewicz 2008: 18). Dla potrzeb tego tekstu przeprowadziłam kilka rozmów z sandomierzanką, antropolożką kultury:

Nie pamiętam dokładnie, jak dowiedzieliśmy się o tym, że będzie powstawał serial, chyba z miejscowych gazet. Ja wiedziałam, bo ekipa filmowa miała mieszkać w naszym hotelu. Ale wiem, że początkowo sądzono, że zdjęcia będą kręcone w Sandomierzu, ale Sandomierz będzie tylko przykładem małego miasta. Tymczasem jak okazało się, że Sandomierz będzie w serialu Sandomierzem, zyskało to aprobatę mieszkańców. Filmowy Sandomierz to nasz Sandomierz. Od początku widziano w tym promocję miasta¹.

Po emisji pierwszego odcinka entuzjazm mieszkańców nie wygasł. Kolejne odcinki pokazały, że serial jest dobrą promocją miasta. Przybywała większa liczba turystów, powoli też władze miasta i władze wojewódzkie dostrzegały możliwości promocyjne Sandomierza. Dziś miasto można zwiedzać śladami „Ojca Mateusza”, władze pomyślały o akcjach promocyjnych: można więc od policji otrzymać nagrodę – „Bądź jak Ojciec Mateusz”, akcja ta ma pomagać promować odwagę cywilną; powstał pensjonat „Dworek Ojca Mateusza”. I choć pewnym rozczarowaniem jest fakt, że kościół jest w Glinnikach koło Otwocka, a plebania filmowana jest w podwarszawskim Aninie, to jednak turyści przybywają do Sandomierza, mając nadzieję, że zobaczą jadącego na rowerze ulubionego księdza. Aktor grający główną postać jest otoczony szacunkiem mieszkańców, a miłość kinomanów „Żmijewski znosi z wielką cierpliwością i godnością”². I choć turyści – jak już wspomniałam – myślą wizje artystyczne z materialną rzeczywistością, to aktora nie utożsamiają z księdzem Mateuszem, to aktor cieszy się autorytetem i niezwykłą sympatią. On i jego rower to dziś jeden ze znaków identyfikujących miasto.

W rozwiązaniu sandomierskiej sytuacji pomoże nam Jean Baudrillard i jego teoria symulacji i hiperrealności. Symulakrum – najistotniejsza kategoria myśli uczonego – ma dwa desygnaty: podobieństwo i pozór. Symulakr jest reprezentacją lub imitacją osoby, ale także rzeczy; pozoruje lub tworzy własną rzeczywistość; to obraz pozbawiony istoty lub cech oryginału. Wedle Baudrillarda wraz z rozwojem systemów znakowych, granice między światem rzeczywistym a jego przedstawieniem stopniowo zaczęły się zacierać, prowadząc do wzrastającego uniezależnienia się znaku. Poszczególne fazy tego procesu francuski filozof i socjolog nazywa precesją symulakrów. Kolejne fazy procesu to:

- obraz stanowi odzwierciedlenie głębokiej rzeczywistości;
- skrywa i wypacza głęboką rzeczywistość;
- pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest czystym symulakrum samego siebie (Baudrillard 2005: 11–12).

¹ Odbyłam kilka rozmów z panią Haliną Sadecką.

² Z wywiadu z Haliną Sadecką.

Główną tendencją towarzyszącą symulacji jest odejście od referencyjnego charakteru znaku: zamiast skrywać za sobą rzeczywistość, skrywa, że ta nie istnieje.

Powtórzę: dziś zanika już różnica między tym co rzeczywiste, a tym co wyobrażone; istnieją jedynie hiperrzeczywiste znaki podające się za rzeczywistość (Baudillard 2005: 11–12). Film – sztuka wielotworzywowa (reżyser, operator, aktor...), produkując rzeczywistość, produkuje również symulakry; obrazy filmowe są czystą symulacją, pozorującą rzeczywistość, tworząc własną – celuloidową. Plebania, posterunek, biskupi pałac, miejsca poszukiwane przez turystów nie istnieją – należą do innego porządku. A pragnieniem turysty jest, by znaki filmowe skrywały rzeczywistość.

I choć – jak twierdzi Anna Wieczorkiewicz – kluczem doświadczenia turystycznego jest poszukiwanie autentyczności, to wiele zależy od osobistego nastawienia podróżnika. I tak np.:

Turysta rekreacyjny ze swoim ludycznym stosunkiem do otoczenia skłonny jest stosować liberalne kryteria akceptowania rzeczy nieprawdziwych. Nie psuje mu zabawy podejrzenie sztucznej aranżacji oglądanych zdarzeń. Zadawała się paroma motywami, by uznać za autentyczny jakiś obiekt i zapamiętać go jako kolejny rekwizyt wakacyjnej scenerii (Wieczorkiewicz 2008: 87).

Można zadać pytanie: co autentycznego po emisji serialu może zaproponować turystom Sandomierz? Miasto, jego urodę melancholijną, wąwozy, sady i niezwykle zabytki. Ale czy to wystarczy?

Odsłona ostatnia

Niedawno na rynku w jednej z jego zabytkowych kamienic otwarto quasi-muzeum, niby-galerię „Świat Ojca Mateusza” (zgrabny eufemizm, by nie użyć słowa muzeum, galeria). To odwiedzane przez turystów miejsce jest obrazem hiperrealności, która towarzyszy mechanizmom precesji symulaków. Hiperrzeczywistość zapośredniczona przez symulację dla odbiorców jest bardziej rzeczywista od samej rzeczywistości. Rodzi się wówczas, gdy zastępujemy świat realny znakami. Na to naturalne – powiedziałby Baudillard – zapotrzebowanie odpowiedziały władze miasta Sandomierz. Źródłem ekspozycji są dekoracje z planów filmowych serialu. Nie ma plebanii? Nic podobnego. Z pomocą biletu wchodzimy na znaną drewnianą werandę plebanii: jest stół – przy którym serialowi bohaterowie grają w szachy, przyjmują gości, piją herbatę i jedzą ciasteczka. A potem komisariat z figurą Oresta i Nocula – przyjaciół Mateusza, pokoje plebanii ożywione kukłą „Pluskwy”, gabinet Mateusza

z nim samym woskowym, witraże kościoła z ołtarzem głównym i fragment biskupiego pałacu.

Po biskupich salonach wchodzimy na sandomierski rynek. Hiperrzeczywistość filmowa staje się sandomierską realnością. W świecie ojca Mateusza symulację podniesiono do potęgi drugiej. Myślę, że ta quasi-galeria spełnia jeszcze jedną, ważną rolę: zatrzymajmy się, by przypomnieć, że wiele napisano na temat związków doświadczenia turystycznego z fotografią. Anna Wieczorkiewicz: „Wydaje się, że fotografia w sposób niejako naturalny wpisuje się w zestaw turystycznych zachowań. Za jej sprawą powstaje nowoczesna strategia, pozwalająca zawłaszczać przeniesione obszary” (Wieczorkiewicz 2008: 179).

Dzisiaj podróżujący jest przede wszystkim kolekcjonerem obrazów (wokół tego pojawiło się wiele krytycznych uwag). To Susan Sontag powiedziała kiedyś, że „fotografie pomagają ludziom objąć w posiadanie przestrzeń, w której nie czują się bezpiecznie” (Sontag 2009: 14). Fotografując, poświadczamy istnienie świata ewokowanego przez zestawy typowych ikonicznych przedstawień oraz własnych przygód w tym świecie.

W Sandomierzu nie ma plebanii, nie ma komisariatu, pałacu biskupa, turystom pozostaje „zestaw typowych ikonicznych przedstawień” – fragmenty niezwykle pięknego i fotografowanego miasta. Albo – i tu wracamy do quasi-galerii „Świata Ojca Mateusza” – możemy uwiecznić to, co dla nas zbudowano: werandę, wnętrza kościoła, gabinet Mateusza, kuchnię Natalii. Pozostaje dręczące mnie pytanie: co będzie przedmiotem tej fotografii, co było przedmiotem fotograficznego zawłaszczenia?

Przy galerii odnajdujemy mały sklepik z pamiątkami; pamiątki to ważne odpryski przeszłości. Pamiątka – pisał Gadamer – „nie zatrzymuje nas przy sobie, lecz przy przeszłości, którą prezentuje. Jest znakiem uobecniającym ją jako coś, co nie do końca, niezupełnie przeminęło (...). Pośród znaków najbardziej samoistnie rzeczywista (Gadamer 1993: 164 za: Wieczorkiewicz 2008: 45). Kubki z podobizną Mateusza (napis – nie zdjęcie aktora), talerze z rowerem, zestawy płyt z serialem. To jedynie samoistnie rzeczywiste przedmioty.

Konkludując. Niegdyś miasta lokowano na różnych prawach: niemieckim, saskim, magdeburskim. Dziś dochodzą nowe lokacje – miasta na planie filmowym. W świecie od dawna istnieją miasta posadowione ze względu na hierofanię, żyjące ze swojej sakralności: Lourdes, Lisieux. Współczesność funduje nam jeszcze jeden ich rodzaj *city-based-on-movie*. Królewską egzemplifikacją pozostaje Manhattan, ale to już temat na inną, też antropologiczną opowieść.

Bibliografia

- Baudillard, J. (2005). *Symulakry i symulacje* (przeł. S. Królak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Encyklopedia Gazety Wyborczej, t. XVI (2005). hasło: *Sandomierz*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Kyzioł, A. (2023). Wakacje w lokacjach. *Polityka*, 29, 13.
- Sontag, S. (2009). *O fotografii* (przeł. S. Magala). Kraków: Karakter.
- Tokarska-Bakir, J. (2008). *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Wieczorkiewicz, A. (2008). *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*. Kraków: Universitas.













Fot. 1–10. Galeria „Świat Ojca Mateusza”, fot. H. Sadecka, 2023 r.

Róża Godula-Węclawowicz

r.godula-weclawowicz@iaepan.edu.pl

ORCID: 0000-0002-4657-3539

Polska Akademia Nauk

Instytut Archeologii i Etnologii

Tomasz Węclawowicz

tweclawowicz@afm.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5216-5331

Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego

Wydział Architektury i Sztuk Pięknych

**KAMIENICA PRZY UL. SZEWSKIEJ 21
W KRAKOWIE. ŚLADY PRZESZŁOŚCI**

**THE TENEMENT HOUSE AT 21 SZEWSKA STREET
IN KRAKÓW. TRACES OF THE PAST**

„Miejsce istnieje wówczas, gdy jest nawiedzane
przez rozliczne przyczajone w nim duchy,
które można, bądź nie, »wywoływać«”

(Michael de Certeau, *Wynaleźć codzienność*,
Kraków 2008: 109)

Abstrakt

Ostatnie dekady przyniosły eksplozję rozmaitych „zwrotów” w humanistyce. Pośród nich pojawiło się zainteresowanie przestrzenią i miejscem jako kategoriami kulturowymi. To pojęcia pokrewne, ale nie takie same. O miejscu można opowiadać na wiele sposobów, niemniej jednak łączy je podstawowe założenie – miejsce istnieje poprzez relacje z człowiekiem. Ludzkie działania, doświadczenia, doznania i emocje oraz pamięć tworzą miejsce, wyodrębniają je pośród przestrzeni i unieruchamiają w czasie.

Autorzy snują opowieść o pewnym miejscu w Krakowie – kamienicy przy ulicy Szevskiej 21. Jej materialną historię ożywiają ludzie i wydarzenia, które były ich udziałem. W tej kamienicy bowiem mieszkał pisarz Melchior Wańkowicz, mieli pracownie malarze Piotr Stachiewicz i Wiesław Obrzydowski, rzeźbiarz Jan Krzyczkowski,

graficzka Ewa Siedlecka i jej mąż, krytyk sztuki Adam Kotula. Tadeusz Kantor stworzył tutaj swój niepowtarzalny teatr „Cricot”. Doświadczenie czasu i miejsca, w którym żyli, współtworzyło ich tożsamość. Równocześnie ich poczynania pozostawiły ślad w pamięci historycznej, tym samym wpływając na specyfikę miejsca. Z okruszków pamięci autorzy odtwarzają semantykę miejsca – jego artystyczne *genius loci*. Przecież, jak pisał Michel de Certeau, „pamięć jest tylko tym, co można śnić o miejscu”. Antropologiczna narracja stara się uporządkować wspomnienia, przeżycia, sny w pewną całość i nadać jej jednorodną formę.

Słowa kluczowe

miejsce, pamięć, Kraków

Abstract

Recent decades have seen an explosion of various “turns” in the humanities. Among these has been an interest in space and place as cultural categories. These concepts are related, but not the same. There are many ways to talk about place, but they are nevertheless united by a basic assumption – a place exists through a relationship with human beings. People’s actions, experiences, sensations and emotions and memory create the place, setting it apart from space and fixing it in time.

The authors tell the story of a certain place in Cracow – a tenement house at 21 Szewska Street. Its material history is enlivened by people and the events they experienced. The writer Melchior Wańkowicz lived in this tenement house, the painters Piotr Stachiewicz and Wiesław Obrzydowski had their studios, the sculptor Jan Krzyczkowski, the graphic artist Ewa Siedlecka and her husband, the art critic Adam Kotula. Tadeusz Kantor created his unique “Cricot” Theatre here. The experience of the time and place in which they lived co-created their identity. At the same time, their actions left a trace in the historical memory, thus influencing the specificity of the place. From the crumbs of memory, the authors reconstruct the semantics of a place – its artistic *genius loci*. After all, as Michel de Certeau wrote, “the memorable is that which can be dreamed about a place”. The anthropological narrative tries to organise memories, experiences, dreams, into a certain whole and give it a unified form.

Keywords

place, memory, Kraków

W którymś ze swoich tekstów Victor Turner, snując rozważania o antropologicznej narracji, wskazał na jej bliski związek z opowieściami, historyjkami, podaniami, relacjami informatorów. W tym też kontekście przywołał Maxa Gluckholma, który miał mu uświadomić, że antropolog w klasycznej grece oznacza kogoś, kto opowiada o ludziach, czyli najzwyczajniej – plotkuje. Taki też mamy zamiar uczynić w niniejszym eseju, a przedmiotem opowieści będzie pewne miejsce w Krakowie i mijający czas ludzi z nim związanych.

Ostatnie dekady przyniosły eksplozję rozmaitych „zwrotów” w humanistyce. Pośród nich pojawił się i ten przestrzenny, który spowodował wzmożone zainteresowanie przestrzenią jako kategorią kulturową oraz pokrewną, czyli miejscem. Przestrzeń i miejsce nie są jednoznacznymi pojęciami i większość badaczy tak je pojmuje. Status miejsca określa się zwykle w kontekście przestrzeni.

Klasyk problematyki, amerykański geograf humanistyczny Yi-Fu Tuan rozróżnił przestrzeń od miejsca, równocześnie podkreślając, że potrzebują sobie nawzajem. Oba terminy są abstrakcyjne, ale przestrzeń bardziej niż miejsce. W miarę poznawania i nadawania wartości przestrzeń przekształca się w miejsce. Przestrzeń odczuwana jako dobrze znana staje się dla człowieka miejscem. Stąd też w doświadczeniu znaczenie przestrzeni nakłada się na znaczenie miejsca. Natomiast kojarząc przestrzeń z ruchem, zmianą położenia, przemieszczaniem się, odczuwamy miejsce jako pauzę: każde zatrzymanie w ruchu umożliwia przekształcenie sytuacji/położenia w miejsce (Tuan 1987: 11, 16, 98).

Do kategorii ruchu sięgnął też Michel de Certeau w koncepcji praktyk przestrzennych. Powiada on, że przestrzeń kształtują gry kroków, stanowią podstawę miejsc. Przestrzeń to krzyżowanie się ciał w ruchu. Miejsce oznacza porządek (jakikolwiek). On decyduje o wzajemnym rozmieszczeniu elementów w sposób wykluczający możliwość, że dwie rzeczy znajdą się na tym samym miejscu. Albowiem każda rzecz ma własne miejsce. Tak więc miejsce jest tymczasową konfiguracją położenia. Implikuje wskazywanie stabilności. W odróżnieniu od miejsca, przestrzeń jest pozbawiona jednoznaczności i stabilności „własnego”. Przestrzeń jest praktykowanym miejscem, gdyż ruch uaktywnia, przekształca miejsce w przestrzeń (de Certeau 2008: 98, 116–117).

W analizie przestrzeni Marca Augé kluczową rolę pełni pojęcie „nie-miejsca” w opozycji do „miejsca antropologicznego”. To ostatnie definiuje jako tożsamościowe, relacyjne i historyczne; miejsce jest społecznie zlokalizowane w czasie i przestrzeni. Natomiast w przeciwieństwie do niego ustawia nie-miejsce, czyli przestrzeń, której nie można zdefiniować ani jako tożsamościowej, ani jako relacyjnej, ani jako historycznej. Nie-miejsca są miarą

epoki hipernowoczesności, która je wytwarza. Są anonimowe, tranzytowe, tkwią w terażniejszości. Miejsca i nie-miejsca nie występują w czystej postaci, lecz „są raczej ulotnymi biegunami: pierwszy z nich nigdy nie jest całkowicie zatarty, a drugi nigdy całkowicie się nie spełnia – palimpsesty, w które bezustannie wpisuje się pogmatwana gra tożsamości i relacji” (Augé 2010: 53–54, 72–74).

W autorskich pomysłach Yi-Fu Tuana, Michela de Certeau i Marca Augé na to, czym jest miejsce można dostrzec wspólną cechę. Definiując miejsce w kontekście przestrzeni Yi-Fu Tuan mówi o pauzie i zatrzymaniu, Michel de Certeau o porządku i stabilności, Marc Augé o osadzeniu w czasie i przestrzeni. Zatem brak ruchu określa status miejsca pośród przestrzeni.

O miejscu można opowiadać na wiele sposobów: opisowo i analitycznie, literalnie i metaforycznie, interpretatywnie i relacyjnie, o jego historii i współczesności, o materialnym i wyobraźniowym statusie, kulturowych kontekstach ich funkcjonowania. W etnologiczno-antropologicznej refleksji jest wiele opcji teoretyczno-metodologicznych, niemniej jednak łączy je podstawowe założenie – miejsce istnieje poprzez relacje z człowiekiem. Innymi słowy jest antropologiczne – nie w sensie przynależności pojęcia do dyscypliny ani nawet w klasycznym ujęciu Marca Augé, ale w bardzo szerokim rozumieniu. Antropologiczne, czyli definiujące kulturowe doświadczenia i przeżycia człowieka, powstające w interakcji z miejscem i implikujące cały wachlarz znaczeń.

Ulicę Szewską w Krakowie, przy której stoi kamienica nr 21, nic szczególnego nie wyróżnia, ani w przeszłości ani współcześnie. Od średniowiecza nie zmieniły się jej nazwa i kształt. W obszarze lokacyjnego Krakowa znajdowała się na peryferiach. Gdy wzniesiono mury obronne wokół miasta, u wylotu powstała brama od ulicy nazwana Szewską. W czasach nowożytnych, w pierwszej połowie XVI w., drewniane domy w pobliżu bramy doszczętnie spłonęły, odbudowa postępowiała bardzo powoli. Okolicę zamieszkiwało uboższe pospólstwo i biedota. W okresie budowlanej prosperity Krakowa na przełomie stuleci XVI i XVII, w odróżnieniu od innych ulic Śródmieścia przy Szewskiej nie wznoszono budowli pałacowych ani żadnych bogatszych kamienic mieszczańskich. Tylko kilka domów drewnianych zastąpiono murowanymi. W urbanistycznym pejzażu Krakowa przełom XVIII i XIX w. to czas wyburzeń zdegradowanej zabudowy. Na tej fali zniknęły miejskie mury, także odcinek w pobliżu bramy Szewskiej, zasypano dawne fosy „napelnione plugastwem”. Gdy w krótkim okresie Rzeczypospolitej Krakowskiej (1815–1846) miasto się rozwijało, także przy ulicy Szewskiej powstały „kamienice piękne i okazałe”, wytyczono chodniki, nawierzchnię wyłożono brukiem. W połowie stulecia

założono gazowe lampy, w następnym oświetlenie elektryczne (Kęder, Komorowski, Łepkowski 2018: 10–18, 27–28). Od XIX w. była to ulica handlowa i taki charakter zachowuje współcześnie – ale w dzień. Albowiem wieczorną i nocną porą ulicą rządzi rozrywka, używki wszelkiego autoramentu, dudniący dźwięk dyskotek, wrzaskliwy śmiech, jazgot wałęsających się „nocnych marków”. Toż to tylko paręset metrów do Rynku Głównego, równie imprezowego. Życie nocne kwitnie na ulicy i w podziemiu, gdyż w średniowiecznych piwnicach działają nocne kluby, puby, bardziej eleganckie lub tanie pijalnie.



Fot. 1. Kraków, ul. Szewska. W głębi Sukiennice, fot. T. Węclawowicz, 2023 r.

Kamienica pod dzisiejszym numerem 21 powstała w XV w. i od tego czasu kilka razy ją przebudowano (Dyba, Brzoskwinia 2007: 335). Pamięć lokatorów (lata osiemdziesiąte XX w.) przechowała informację, że kiedyś

nazywano ją „Pod Różami” i trzy metalowe róże wisiały nad bramą. Dziś fasada jest odnowiona, lecz bez róż. Szeroka brama prowadzi do wjazdowej sieni, a przez nią na podwórze z oficynami. Po prawej stronie sieni wahadłowe drzwi wiodą na klatkę ze stromymi schodami, pnącymi się aż do trzeciego piętra i dalej na strychy i poddasze. Jeszcze w XIX stuleciu na każdym piętrze było jedno mieszkanie. Od frontu największy salon, obok jadalny, gabinet pana, w głębi sypialnia, pokoje panienki i kawalera, pokój dziadków, od podwórza kuchnia, a służbówki już w oficynie. Żyły w nich zacne mieszczańskie rodziny aptekarza, młodopolskiego malarza, profesora uniwersytetu. Z czasem mieszkania podzielono.



Fot. 2. Kraków, Kamienica przy ul. Szewskiej 21. Całe trzecie piętro zajmowało mieszkanie Piotra Stachewicza z pracownią malarską od podwórza. Na drugim piętrze, po prawej, dwa okna dawnego pokoju Melchiora Wańkowicza, później mieszkania Ewy Siedleckiej, jeszcze później – autorów artykułu, fot. R. Godula-Węclawowicz, 2023 r.

Materialną historię kamienicy ożywiają ludzie i wydarzenia, które były ich udziałem. Doświadczenie czasu i miejsca, w którym żyli, współtworzyło ich tożsamość, a równocześnie ich działania pozostawiły ślad w pamięci historycznej, tym samym wpływając na specyfikę miejsca. Trudno tu mówić o ciągłości znaczeń, bardziej przypomina to inną figurę tożsamości – palimpsest, czyli konfigurację śladów nadpisywanych warstwowo przez pamięć, wspomnienie tego, czego już nie ma, co przeminęło (Rewers 2005: 21–24). Zatem czas zacząć odkrywanie hybrydowej przeszłości usytuowanej w niematerialnej sferze. W wydarzeniach i opowieściach opisanych albo zasłyszanych. Te ostatnie zawdzięczamy sąsiadom, którzy, tak jak my, kiedyś mieszkali w kamienicy; także krewnym i znajomym bohaterów niniejszej opowieści.



Fot. 3. Piotr Stachiewicz w swojej pracowni w kamienicy przy ul. Szewskiej 21.

Na sztalugach obraz „Pięknęj Zośki”, fot. autor nieznaný, 1929 r.,

źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe, sygnatura: 3/1/0/11/5246/1

W lokalu na trzecim piętrze pracownię malarską urządził sobie Piotr Stachiewicz (1858–1938), po ożenku w roku 1886 z Bronisławą (1867–1910), córką właściciela nieruchomości aptekarza Marcelego i Walerii z Fisherów. Stachiewiczowie wraz z boną do dzieci, kucharką i służącą zajmowali mieszkanie wówczas oznaczone numerami 90–99 (*Spis ludności...* 1890: 543–544).

O tej pracowni w połowie lat osiemdziesiątych XX w. opowiedziała autorom Bronisława, bratanica Piotra Stachewicza. Jest to nieopisana do tej pory w literaturze pierwsza pracownia artysty; druga była już we własnym domu na Starowiślnej 10, trzecia na ulicy Wenecja 1.

Ulubioną modelką Stachewicza była „Piękna Zośka” z Zesławic, Frontczakówna z domu, po mężu Paluchowa (1899–1927). Pozowała także Wojciechowi Kossakowi i Wincentemu Wodzinowskiemu. Zgodnie z duchem epoki często w krakowskim stroju. Jej mąż nie znalazł się na sztuce i któregoś dnia w szalonym porwywie zazdrości zamordował żonę, a poćwiartowane ciało zatopił w rzece Dłubni. Zniknięcie Zośki odbiło się głośnym echem w mieście – wszak była natchnieniem młodopolskich artystów; Stachewicz malował ją także po jej śmierci. Wizerunki modelki o zmysłowej urodzie z czasem osiągnęły wielką popularność dzięki seryjnie wydawanym reprodukcjom, choćby w formie pocztówek (Marek 2018: 229). Dramatyczne dzieje Pięknej Zośki opisał Stanisław Waltoś w poczytnym *Pitavalu krakowskim* (Salmonowicz, Szwaja, Waltoś 2010: 563–592).

Wydawać by się mogło, że to postać zapomniana, co najwyżej wzmiankowana przy okazji prezentacji twórczości któregoś artysty tamtego czasu. Tymczasem przeżywa renesans w publicznej przestrzeni pamięci, szczególnie na portalach internetowych – oto kilka tytułów z ostatnich lat: „*Piękna Zośka*” ofiarą makabrycznej zbrodni (Borejza 2013); „*Piękna Zośka*” – Zofia Paluch z Franczaków (Gryczyński 2013); *Makabryczna śmierć krakowskiej modelki. Jak zginęła „Piękna Zośka”?* (Łapajska 2022); *Przekleństwo pięknej Zośki. Była muzą artystów, wybrała szewca pijaka* (Bet 2022); *Była gwiazdą swoich czasów. Mąż ją zabił i poćwiartował* (*Była gwiazdą...* 2022).

Wydarzenia z dawnych lat funkcjonują jako ciekawostki, ale czasem stają się lustrem terażniejszości. W 2020 r. Teatr Współczesny w Krakowie przypomniał ów mroczny epizod z lat dwudziestych ubiegłego wieku w spektaklu *Piękna Zośka nie żyje*. Kryminalną historię przedstawiono na tle historii miasta, zawartej w policyjnych kronikach i obrazach malarzy okresu dwudziestolecia międzywojennego. Przedstawienie grano w czasie pandemii COVID 19, mimo zagrożenia widzów nie brakowało – autorzy zadbali także o tę stronę:

Spektakl dzięki swojej formie przewiduje jednoczesne przebywanie w tym samym pomieszczeniu jednego lub dwóch widzów i jednego aktora. Widz sam w trakcie trwania spektaklu przechodzi od pomieszczenia do pomieszczenia, poznając kolejne elementy fabuły. Forma ta, ubrana w kształt śledztwa kryminalnego, ma pomóc w dbaniu o bezpieczeństwo widza i artysty w dobie panującej epidemii. Realizując ten spektakl pragniemy ułatwić teatromanom kontakt z żywym

teatrem, mimo niesprzyjających ku temu warunków, z jednoczesnym zachowaniem wszystkich zasad bezpieczeństwa sanitarnego (*Piękna Zośka nie żyje* 2020).

Z kolei na 7 lipca 2023 r. prapremierę *Pięknej Zośki* zapowiedział Teatr Wybrzeże w Gdańsku. Zamierzeniem twórców dramat rodzinny, rozgrywający się

w mrocznej chłopskiej chacie (...) trzeba naszkicować na nowo, wymierzyć dokładnie emocje, wybielić ściany, żeby dało się usiąść przy wspólnym stole, i zatkanąć uszy, by nie słyszeć krzyku. Inscenizacja stawia pytania o przemoc zapisaną w wiejskim krajobrazie i ludowych pieśniach jak w naszym DNA (*Piękna Zośka na Scenie Malarnia* 2023).

Opowieści, choć utkane z resztek minionego świata, porządkują doświadczenia ludzi w czasie i przestrzeni. Zatem wracamy do CK Krakowa czasu przed Wielką Wojną i anegdot o Szewskiej 21. Na pierwszym i drugim piętrze działał pensjonat pani Cybikowej. Na drugim piętrze pokój od frontu wynajęli studenci. Jeden z nich, z Litwy rodem, z przymrużeniem oka wspominał swoje studenckie perypetie. Któregoś dnia wrócił do domu tuż przed szperą, gdzie jego współlokator Kazik, późniejszy radca ambasady w Moskwie i Berlinie...

... obłożył się ośmiu dragalami, którzy wszystko w domu wyzarli. Wszystkie knajpy już zamknięto, a zresztą zapytuję, z czym miałem iść? Było tuż przed pierwszym (...) a ja miałem w kieszeni dwie szóstki, co by starczyło na piklinga i dwie buły, ale już nie na szperę.

Szperą lub szperą nazywano w Krakowie zwyczajową opłatę dla dozorczy otwierającego lokatorom bramę kamienicy po godzinie 10 wieczorem. Spuścił tedy z okna naprędce sklecony sznur z uwiązany na końcu papierkiem z owymi szóstkami i poprosił przypadkowych przechodniów o zakup wiktualów w niedalekim „handelku u Króla” całą noc otwartym. Wzięli i poszli, gdy już zwątpił, wrócili, do sznura przywiązali pokaźny poczęstunek z bilecikiem „Salo Fridiker, lekarz dentyista. I ja też byłem akademikiem”. W owych czasach bowiem słowem akademik określano studenta uniwersytetu, a słowem student – ucznia gimnazjum. A puenta wydarzenia ujawniła się znacznie później, gdy rzeczony student poszedł do doktora Merynowicza, u którego stale się leczył: „Panie, a któż to panu ten ząb partolił? – Musiałem – powiadam – dług honorowy. I tak skąpo słacony”.

Barwniejszych przygód doświadczył nasz bohater w sferze spraw męsko-damskich. Jedną – z ponętą rozwódką, która zamieszkała w pensjonacie na pierwszym piętrze. Za nos wodziła adorujących ją młodzieńców. Nie inaczej

i naszego akademika, kusiła i odtrącała, a on co rusz próbował zdobyć fortecę. Jeden z karkołomnych podchodów skończył się sromotnym upadkiem z balkoniku piętra na podwórze, wprost na skrzynię ze śmieciami. Wreszcie los go sowicie wynagrodził, wykorzystując po-upadkową niedyspozycję przemysłnie zwabił do siebie rozwódkę i, ku zazdrości kolegów, skonsumował jej cielesne wdzięki. Wspomniany student – Melchior Wańkowicz studiował wtedy prawo w Uniwersytecie Jagiellońskim i po latach przyznał się do wszystkiego. Kim była rozwódka – honorowo nie ujawnił (Wańkowicz 1982: 51–61).

Miejsca są fragmentarycznymi i zwiniętymi historiami – powiada de Certeau (2008: 109). By niektóre z nich rozwikłać, czasem trzeba przemieścić się w przestrzeni. Kiedy młody Wańkowicz smakował uciechy życia na ulicy Szewskiej 21, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Michał Siedlecki (1873–1940), podróżnik, pisarz, a przede wszystkim światowej sławy zoolog, ożenił się z Anną Stachiewiczówną (1889–1942), córką Piotra. Ślub odbył się w 1910 r., Anna była jego drugą żoną, pierwsza Irena Wolska zmarła w połogu wraz z dzieckiem w 1905 r. Po I wojnie światowej podjął się organizacji reaktywowanego Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie, gdzie pełnił funkcję rektora od 1919 r. Po dwóch latach Siedleccy wrócili do rodzinnego Krakowa, w drugiej połowie lat 20. zamieszkali w nowo wybudowanym Domu Profesorów UJ (wtedy ulica Ruska 4, dzisiaj plac Inwalidów 4). Obowiązki naukowe i dydaktyczne Michał sumiennie wypełniał aż do wybuchu wojny. Niestety, w listopadzie roku 1939 podzielił los wielu innych profesorów Uniwersytetu – został uwięziony w niemieckim obozie koncentracyjnym Sachsenhausen, gdzie zmarł z wycieńczenia (Fedorowicz 1966: 9–33).

Ironią losu było, że wiosną 1939 r. profesor Michał Siedlecki zaprosił do swojego mieszkania kilkunastoosobowe grono uczonych, uczestników międzynarodowego zjazdu w Uniwersytecie Jagiellońskim; pośród nich także niemieckich. Ślad po spotkaniu zapisał się w *Złotej księdze domu Siedleckich – Księdze gości*, pod sentencją *Kraft nicht macht* (Przemoc nie zwycięża) dostojne grono złożyło swe autografy (Godula-Węclawowicz 2014: 12–13). Ledwie kilka miesięcy później lokatorów Domu Profesorskiego wysiedlono – w ciągu czterdziestu ośmiu godzin musieli opuścić budynek. Pozwolono zachować dobytek, Siedleccy wynieśli go wprost do Parku Krakowskiego. Dopiero po tygodniu udało się zgromadzić ocalałe meble i książki w należącej do rodziny kamienicy przy ulicy Szewskiej 21, w mieszkaniu numer 5 na drugim piętrze. Wkrótce zmarła wdowa, profesorowa Anna Siedlecka. W mieszkaniu pozostała córka Ewa (1915–1982), która wskutek wojny przerwała studia w warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych, oraz jej dwaj bracia Andrzej (1910–1945) i Stanisław (1912–2002).

Śród starych mebli, obrazów i książek spotykali się w ponure okupacyjne wieczory koledzy i koleżanki Ewy: młodzi malarze, literaci. Dyskutowali i spierali się, prelekcje o sztuce nowoczesnej wygłaszał Mieczysław Porębski (1921–2012), organizowali tajne wystawy i spektakle. Mieszkanie wslawiło się w historię awangardy w Polsce. Tu w 1943 r. odbyła się pierwsza tajna wystawa prac Grupy Młodych Plastyków, na której swe prace wystawili prof. Tadeusz Brzozowski (1918–1987), Tadeusz Kantor (1915–1990), Janina Kraupe (1921–2016), Jerzy Kujawski (1921–1998), Kazimierz Mikulski (1918–1998), Jerzy Nowosielski (1923–2011), Mieczysław Porębski (Zientara 2009: 26). Po latach Tadeusz Kantor spuentował: „Środowisko krakowskie, które się narodziło w mieszkaniu na ulicy Szewskiej 21 stworzyło awangardę, która zadecydowała o losie malarstwa polskiego. I to trzeba sobie powiedzieć!” (*Teatr i sztuka sceniczna* 1982).



Fot. 4. Spektakl *Balladyny* w tzw. Podziemnym Teatrze Niezależnym w mieszkaniu Ewy Siedleckiej przy ul. Szewskiej 21. Od lewej: reżyser Tadeusz Kantor, Ewa Siedlecka w roli Wdowy/Matki, Maria Proszkowska jako Balladyna, fot. W. Witaliński, 1943 r., źródło: Biblioteka Narodowa, Polona sygnatura F.117345/II

I tu zaistniał jego teatr. Jeszcze nie nazwał go „Cricot 2”, tylko skromniej – „Podziemnym Teatrem Niezależnym”, bo rzecz działa się przecież w konspiracji. Pierwszą premierą była *Balladyna* Juliusza Słowackiego, w maju roku 1943 odbyło się kilka spektakli w mieszkaniu Ewy na drugim piętrze, jako że – jak zapamiętała Janina Angelika Kraupe-Świdarska:

To ona, wraz z Lilą Krasicką – wspólną znajomą Kantora i moją (samej Ewy jeszcze wówczas nie znaliśmy) – zaproponowała swoje mieszkanie na miejsce przedstawienia. To było bardzo dobre mieszkanie do konspiracji: miało pokoje od strony oficyny, a od podwórka drugie wyjście. W przypadku rewizji – a tej nigdy nie można było wykluczyć, gdy organizowało się nielegalne podczas okupacji większe spotkania – była droga ucieczki przez tylne schody. Do grona aktorów zaproszono bliskich znajomych: zaufanych, interesujących się teatrem, ale i przekonanych, że nawet podczas okupacji, jaka stała się naszym udziałem po wybuchu wojny, warto urządzać takie przedstawienia. Że to ma sens, mimo że widownia jest zaledwie kilkunastoosobowa, a spektakl nie ma charakteru „ku pokrzepieniu serc” (Mateja 2011).

Przedstawienia *Balladyny* obejrzało około 100 osób, wieść rozniosła się po mieście. Tadeusz Kwiatkowski, któremu Kantor opowiadał o wizji swojego teatru, wybrał się na Szewską, obejrzał przedstawienie i po dwudziestu latach od premiery podzielił się wrażeniami, nie ukrywając ówczesnej konsternacji, ale i fascynacji:

Duże wrażenie w krakowskim środowisku kulturalnym zrobiły przedstawienia teatru Tadeusza Kantora. Malarz ten niejednokrotnie opowiadał mi o swojej wizji teatru, która wydawała mi się ciekawa i godna realizacji. Dlatego też z zainteresowaniem udałem się na ulicę Szewską 21, gdzie w mieszkaniu pp. Siedleckich Kantor wystawił „Balladynę”. Przyznam się, że byłem zaszokowany interpretacją – tak plastyczną jak i aktorską – sztuki Słowackiego. Na środku pokoju wznosił się abstrakcyjny kształt plastyczny z wkomponowanymi w niego maskami. Była to postać Balladyny, a maski zastępowały Chochlika i Skierkę. W natłoczonych pokojach publiczność przeżywała nowe wrażenia, odmienne od dotychczasowej tradycji. „Balladyna” Kantora wywołała żywiołowy oddźwięk wśród widzów. Dyskusja wokół tej inscenizacji przeniosła się naturalnie do Kawiarni Plastyków przy Łobzowskiej, gdzie zbierali się wówczas prawie wszyscy artyści krakowscy, i do prywatnych mieszkań. Kantor stał się rewelacją. Osiem spektakli – to był wielki sukces. (...) Ks. Marcin Siedlecki był inspicjentem i zarazem strażnikiem bezpieczeństwa. Wychodził na ulicę i badał sytuację. W razie jakiegoś niebezpieczeństwa miał za zadanie ostrzec aktorów i widzów, by ratowali się uciekając tylnym wyjściem (Kwiatkowski 1963: 147).

Potem Kantor zaprzestał przedstawień na Szewskiej i przeniósł się poza centrum, do Stryjeńskich na ulicę Grabowskiego 3. Nie tylko w obawie przed Gestapo (nieopodal był posterunek policji), ale też przed przysłowiowymi krakowskimi filistrami, oburzonymi szarganiem świętości Wieszcza Słowackiego. Rok po *Balladynie* wystawił tam *Powrót Odyssa* według Stanisława Wyspiańskiego, pozostając wiernym swemu *credo*: „Teatr nie jest aparatem do reprodukcji literatury. Teatr jest sztuką autonomiczną. Wszystkie elementy teatru muszą uzyskać pełną autonomię, to znaczy taki stosunek ekspresji własnej, że stają się wartością niezależną, same dla siebie” (Kantor 1963: 166).

Kraupe-Świdarska zapamiętała, że „Spektakl, choć konspiracyjny, miał oprawę muzyczną; na pianinie grano *Legendę* Ludomira Różyckiego oraz *Polo-
nez fis-moll* Fryderyka Chopina” (Mateja 2011). Aktorami w *Balladynie* były osoby, wówczas młode i bardzo młode, które w życiu kulturalnym powojen-
nego Krakowa, a i Polski, odegrały znaczącą rolę: malarze, scenografowie,
dziennikarz, aktorzy, pianistka, krytycy sztuki, wykładowcy uczelni artystycz-
nych i Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Po II wojnie światowej dawną pracownię Piotra Stachewicza na trzecim piętrze objął Jan Krzyczkowski (1910–1980), rzeźbiarz, rodem ze Lwowa. Jak się niedawno okazało, współpracował z zespołem artystów plastyków przy futurystycznej instalacji – słynnej „Żyrafie” postawionej w 1959 r. w Wojewódzkim Parku Kultury i Wypoczynku w Chorzowie (*Kto jest autorem Żyrafy?...* 2016). W mieszkaniu Siedleckich od podwórka dokwaterowano panie Tańskie wyrzucone z dworu w Łagiewnikach koło Chmielnika. Obok, w saloniku biedermeierowskim, Ewa Siedlecka już z mężem Adamem Kotulą nadal przyjmowała gości. Przy stole „na gruszcze” podawała herbatę swoim przyjaciołom, artystom, członkom „Grupy Krakowskiej”, a obok w małej, kilkumetrowej zaledwie pracowni wyciskała na prasie swoje grafiki. „Troska Ewy, która była również aktorką tego tajemnego teatru, obejmowała wszystkich, artystów i spektatorów. Dziś, w tym samym starym domu, troskliwie wrysuje w deskę legendy o świecie, który minął, i świecie, który mija” – w 1979 r. opowiadał o niej Tadeusz Brzozowski, bywalec salonu i Grabiec w *Balladynie*, w której Ewa grała Wdowę (Śliwa 2015–2016: 104, przyp. 5). W pokoju od frontu rezydował jej mąż Adam Kotula (1919–1982). W zaciszu regałów bibliotecznych, między stertami reprodukcji, notatek i fiszek pisał wspólnie z Piotrem Krakowskim kolejne książki o sztuce nowej i najnowszej. Jedne z najlepszych analiz sztuki nowoczesnej.

Tak wszystko trwało do roku 1982, do śmierci Ewy i Adama. Cały dorobek Adama przejęła biblioteka Instytutu Historii Sztuki UJ. Biedermeierowskie meble pojechały do dworu Wolskich w Dołędze, gdzie muzeum

tarnowskie urządziło w rodzinnym domu Ireny z Wolskich, pierwszej żony Michała Siedleckiego jego mieszkanie i pracownię badawczą ze starym mikroskopem. Żywym łącznikiem między starymi a nowymi czasy stał się brat Ewy prof. Stanisław Siedlecki, światowej sławy polarnik, nocujący na Szewskiej w wolnych chwilach, kiedy akurat nie zimował na Spitsbergenie. W pokoju od ulicy pracownia sztuki nowoczesnej zamieniona została na pracownię sztuki średniowiecznej Tomasza Węclawowicza, a w saloniku od podwórza zrodziła się koncepcja książki *Klejnoty i sekrety Krakowa* (Godula 1994). Tutaj, po promocji *Klejnotów...* w niedalekich Krzysztoforach w 1995 r., przy winie, w obecności Marii Stangret-Kantorowej, Angeliki Kraupe-Świdorskiej, prof. Mieczysława Porębskiego i Stanisława Balewicza (1912–2000), pierwszego dyrektora Galerii Krzysztofony, piszący te słowa przypomnieli dawny pomysł Tadeusza Kantora upamiętnienia spektakli *Balladyny* w mieszkaniu numer 5 na Szewskiej 21. Dr Krzysztof Pleśniarowicz podjął się, przy pomocy sił i środków swojej „Cricoteki”, ufundować tablicę ze spizu i zorganizować spotkanie aktorów.

Wszystko udało się znakomicie. 11 czerwca 1996 r., punktualnie o 15 czas cofnął się o pół wieku. Pokój od ulicy zapełnił się aktorami teatru Kantora i dostojnymi widzami. Zrekonstruowano scenografię *Balladyny* – szarometalową figurę na czarnym tle kotary. Narrator spektaklu Mieczysław Porębski, teraz profesor historii sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, przeczytał prolog dramatu. Zasiadający na widowni aktorzy ówczesnych przedstawień: Marta Stebnicka, Janina Angelika Kraupe-Świdorska, Anna Chwalibozanka, Krystyna Zwolińska-Bandurowa i Jerzy Turowicz wzajemnie raczyli się anegdotami sprzed lat, zabawnymi, nierzadko pikantnymi. Na widowni widziało się też aktorów teatru „Cricot 2” i członków „Grupy Krakowskiej”: Marię Stangret-Kantorową, prof. Piotra Krakowskiego, Marię Pinińską-Beresiową, Jerzego Beresia, Romana Siwulaka (autora wmurowanej tablicy) i Leszka Stangreta. A poza nimi, jak to bywało w Krakowie, przyszli „wszyscy”: prezydent Krakowa Józef Lassota, wiceprezydenta Krzysztofa Görlicha reprezentowała jego małżonka Alicja, a wojewodę krakowskiego – Stanisław Dziedzic. Byli też: dyrektor „Cricoteki” dr Krzysztof Pleśniarowicz, dyrektor Galerii Krzysztofony Józef Chrobak i jeszcze wiele postaci kulturalnego salonu miasta: Krystyna Zbijewska, Jan Józef Szczepański, Masza Potocka, Marek Cempla, Zbyszek Święch, Andrzej Mleczko, Anna i Zbyszek Baranowie, a także prof. Tomasz Gryglewicz z Instytutu Historii Sztuki UJ. Trudno to sobie nawet wyobrazić, ale razem było prawie sześćdziesiąt osób. Pani Maria Osterwa-Czekaj przeprowadzała ukradkowe wywiady dla TVP Kraków, a Pani Jadwiga Rubiś dyskretnie wszystko fotografowała. Upalna pogoda

wystraszyła profesora Stanisława Siedleckiego, znanego polarnika; w serdecznym telegramie wraz z żoną Anną pozdrowili zaproszonych gości. Honory domu pełnili bliżsi i dalsi krewni: Marta Siedlecka-Jaworska z synem Michałem, Piotr Hordyński oraz Róża Godula i Tomasz Węclawowiczowie.



Fot. 5. Tablica autorstwa Romana Siwulaka, na ścianie kamienicy przy ul. Szewskiej 21, upamiętniająca przedstawienia *Balladyny* w mieszkaniu Ewy Siedleckiej, fot. T. Węclawowicz, 2023 r.

Na drugi dzień scenografię wyniesiono, pokoje posprzątano, naczynia pomyto. W saloniku od podwórza znowu nastął spokój. W pracowni Ewy Siedleckiej zamiast grafik półki z książkami, trochę kurzu, gdziegdzie pajęczyna. Po wydarzeniu pozostał ślad w naszej pamięci, reportaż zarzucony w telewizyjnym archiwum, relacje w prasie tamtego czasu (Węclawowicz 1996/1997: 32–34). Artystyczne *genius loci* Szewskiej 21 kontynuował przez jakiś czas Wiesław Obrzydowski (1938–2017), „dziki” w twórczej ekspresji malarz, łagodny w pożyciu sąsiad. W dawnej służbówce, w oficynie, zamalowywał duże płótna i to po obydwu stronach.

Ślady po historycznej pracowni Stachewicza zniknęły dopiero na początku XXI w., gdy w czasie remontu zlikwidowano przeszkloną ścianę od podwórza. Dziś w mieszkaniu na drugim piętrze działa nocny klub, w oficynach hotel, dawni lokatorzy pomarli albo uciekli od współczesnego rozgardiaszu ulicy – jak autorzy tej opowieści. O semantycznym miejscu mało kto pamięta, bo jak tu zapamiętać porwany kołaz przeszłości, która wraz z ich bohaterami odeszła. Przecież „pamięć jest tylko tym, co można śnić o miejscu” (de Certeau 2008: 109). Antropologiczna narracja stara się uporządkować wspomnienia, przeżycia, sny w pewną całość i nadać jej jednorodną formę.

Bibliografia

- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (przeł. R. Chymkowski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN.
- de Certeau, M. (2008). *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* (przeł. K. Thiel-Jańczuk). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Dyba, O., Brzoskwinia, W. (2007). *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce. Kraków*. Warszawa: Krajowy Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków.
- Fedorowicz, Z. (1966). *Michał Siedlecki (1873–1940)*. Kraków: Ossolineum, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Godula, R. (red.) (1994). *Klejnoty i sekrety Krakowa. Teksty z antropologii miasta*. Kraków: Wydawnictwo Wawelskie.
- Godula-Węclawowicz, R. (2014). Plus Ratio Quam Vis i Ne Cedat Academia. Uniwersyteckie dewizy z wojną w tle. *Journal of Urban Ethnology*, 12, 7–24.
- Kantor, T. (1963). Teatr Niezależny w latach 1942–1945. *Pamiętnik Teatralny*, 12 (1–4), 165–168.
- Kęder, I., Komorowski, W., Łepkowski, M. (2018). *Ikonoografia ulic Szewskiej i Szczepańskiej, placu Szczepańskiego, ulic Reformackiej i Sławkowskiej oraz zachodnich*

- odcinków ulic św. Marka i Pijarskiej w Krakowie*. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Kwiatkowski, T. (1963). Krakowski teatr konspiracyjny. *Pamiętnik Teatralny*, 12 (1–4), 146–154.
- Marek, M. (2018). Malarz Piotr Stachiewicz i portrety członków rodziny w zbiorach Muzeum Historycznego Miasta Krakowa. *Krzysztofony. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa*, 36, 212–230.
- Rewers, E. (2005). *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Salmonowicz, S., Szwaja, J., Waltoś, S. (2010). *Pitaval krakowski*. Wyd. V. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Śliwa, J. (2015–2016). Motywy egipskie w grafice Ewy Siedleckiej-Kotuli (1915–1982). *Alma Mater* 180–181, 102–104.
- Tuan, Yi-Fu (1987). *Przestrzeń i miejsce* (przeł. A. Morawińska). Warszawa: PIW.
- Wańkiewicz, M. (1982). *Tędy i owędy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Iskry.
- Węclawowicz, T. (1996/1997). Co się działo w kamienicy przy Szewskiej 21, na drugim piętrze, w pokoju od ulicy. *Rezydencje*, 2, 32–34.
- Zientara, M. (2009). Krakowskie środowisko artystyczne w latach II wojny światowej. *Krzysztofony. Zeszyty Naukowe Muzeum Historycznego Miasta Krakowa*, 27, 21–45.

Internet

- Bet, N. (2022, 3 maja). *Przekleństwo pięknej Zośki. Była muzą artystów, wybrała szewca pijaka*. Fakt, <https://www.fakt.pl/hobby/historia/przekleństwo-pieknej-zoski-była-muza-artystow-wybrała-szewca-pijaka/11f1rlqb>, dostęp: 20.07.2023.
- Boreja, T. (2013, 13 lipca). „Piękna Zośka” ofiarą makabrycznej zbrodni. *Onet Wiadomości*, <https://wiadomosci.onet.pl/kiosk/piekna-zoska-ofiara-makabrycznej-zbrodni/196dr>, dostęp: 20.07.2023.
- Była gwiazdą swoich czasów. Mąż ją zabił i poćwiartował* (2022, 14 lipca). *Onet Kultura*, <https://kultura.onet.pl/sztuka/piekna-zoska-była-gwiazda-swoich-czasow-maz-ja-zabil-i-pocwiartowal/z6ry51v>, dostęp: 20.07.2023.
- Gryczyński, A. (2013, 26 kwietnia). „Piękna Zośka” – Zofia Paluch z Franczaków. Facebook, <https://m.facebook.com/429952060386263/photos/a.430082363706566/510151215699680/>, dostęp: 20.07.2023.
- Kto jest autorem Żyrafy? Tego człowieka historia wymazała ze swoich kart* (2016, 11 grudnia). TVS.PL, <https://tvs.pl/informacje/kto-jest-autorem-zyrafy-tego-czlowieka-historia-wymazala-ze-swoich-kart/>, dostęp: 20.07.2023.

- Łapajska, A. (2022, 15 czerwca). *Makabryczna śmierć krakowskiej modelki. Jak zginęła „Piękna Zośka”?* Maxmodels, <https://www.maxmodels.pl/makabryczna-smierc-krakowskiej-modelki-jak-zginela-piekna-zoska,a,2219.html>, dostęp: 20.07.2023.
- Mateja, A. (2011, 30 listopada). *Janina Kraupe-Świdorska*. Fundacja Jerzego Turowicza, <http://www.jerzyturowicz.pl/janina-kraupe-swiderska/>, dostęp: 20.07.2023.
- Piękna Zośka na Scenie Malarnia* (2023, 3 lipca). Teatr Wybrzeże, <https://www.teatrwybrzeze.pl/aktualnosci/piekna-zoska-na-scenie-malarnia>, dostęp: 20.07.2023.
- Piękna Zośka nie żyje!* (2020, 26 maja). Teatr Współczesny w Krakowie, www.teatrkrakow.pl/spektakle/piekna-zoska-nie-zyje.html, dostęp: 20.07.2023.
- Spis ludności miasta Krakowa z r. 1890*. Dz. I, nr 205–245, T. 5, karta 188, s. 543–544. Małopolska Biblioteka Cyfrowa, http://mbc.malopolska.pl/dlibra/docmetadata?id=66731&from=&dirids=1&ver_id=&lp=8&QI=, dostęp: 20.07.2023.
- Teatr i sztuka sceniczna – Teatr Niezależny – Premiera „Balladyny” (1982?)*. TVP VOD. Rekonstrukcja cyfrowa. Kraków, <https://cyfrowa.tvp.pl/video/teatr-i-sztuka-sceniczna,teatr-niezalezny-premiera-balladyny,60164480>, dostęp: 20.07.2023.

Renata Hołda

renata.holda@uj.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1019-2555

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych

Instytut Studiów Międzykulturowych

NEGATYWNE DZIEDZICTWO. SOBÓR PRAWOSŁAWNY NA PLACU SASKIM W WARSZAWIE

A NEGATIVE HERITAGE. THE ORTHODOX CATHEDRAL AT THE SASKI SQUARE IN WARSAW

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest historycznej, dziś już nieistniejącej budowli: soborowi prawosławnemu świętego Aleksandra Newskiego, który Rosjanie wybudowali na warszawskim placu Saskim w latach 1894–1912. Inicjatywę tę traktuję jako jedną z praktyk przestrzennych mających na celu demonstrację władzy i symboliczne zaznaczenie podporządkowanej przestrzeni. Argumentuję, że rosyjscy inicjatorzy i budowniczy soboru traktowali ten obiekt instrumentalnie, jako okazję do zaznaczenia swej dominacji, co w nowej rzeczywistości politycznej, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, zdecydowało o uznaniu budynku za negatywne dziedzictwo, a w efekcie o jego rozbiórce.

Słowa kluczowe

negatywne dziedzictwo, plac Saski, przestrzeń publiczna, antropologia miasta

Abstract

The article is devoted to a historical, now non-existent building: the Orthodox cathedral of Saint Alexander Nevsky, which the Russians built in Warsaw's Saski Square in the years 1894–1912. I treat this initiative as one of spatial practices aimed at demonstrating power and symbolically marking the subordinated space. I argue that the Russian initiators and builders of the cathedral treated this object instrumentally, as an opportunity to mark their dominance. This meant that in the

new political reality, after Poland had regained its independence, the building was considered a negative heritage and was ultimately demolished.

Keywords

negative heritage, Saxon Square, public space, anthropology of the city

Wprowadzenie

Kształtowanie przestrzeni miejskiej, jej organizacja i reorganizacja nie są działaniami neutralnymi, lecz – zwłaszcza w przypadku miejsc i obiektów uznawanych za szczególnie ważne i symboliczne – są uwikłane w związki z dyskursem ideologicznym oraz hegemoniczną polityką dziedzictwa. Architektura może być rozumiana jako system znaków, a to sprawia, że jest nośnikiem treści wykraczających poza jej wymiar materialny. Dodatkowo, ze względu na swą fizyczną trwałość, jest łącznikiem między pokoleniami, ważnym nośnikiem pamięci i medium wiedzy o przeszłości.

Konstruowanie dziedzictwa, rozumiane jako proces negocjowania znaczeń oraz wartości historycznych i kulturowych, a także sposoby zarządzania nimi, może przejawiać się w tworzeniu i przekazywaniu tekstów (ustnych lub pisanych), a także za pośrednictwem obrazów i w materialnych artefaktach (Smith 2012). Obejmuje również decyzje dotyczące zachowania albo rezygnacji z określonych wydarzeń, miejsc fizycznych i obiektów, w tym akty subwersji oraz działania obrazoburcze. Na przejawy intencjonalnego, a nawet instytucjonalnego niszczenia narażone są zwłaszcza „miejsca, które w zbiorowej wyobraźni stają się repozytorium negatywnej pamięci” (Meskell 2002: 558). Są one odbierane w taki sposób, gdy ze względu na swoją historię mają zdolność generowania wśród odbiorców ujemnych znaczeń, złych skojarzeń i emocji, niechcianych wspomnień dotyczących konfliktowych wydarzeń i sporów. Takie odczytanie, niezależne od wartości historycznych czy artystycznych obiektów powoduje, że są narażone na pomijanie, skazywane na zapomnienie lub destrukcję.

Celem mojego artykułu jest przybliżenie dziejów prawosławnego soboru Aleksandra Newskiego, jego budowy na warszawskim placu Saskim przez Rosjan oraz rozbiórki w okresie II Rzeczypospolitej. Temat, choć z innych perspektyw, interesował już badaczy (Michalak 2010; Tołłoczko 2014; Zarychta 2018; Trybuś 2020). Zainteresowanie tym nieistniejącym gmachem wzrosło współcześnie w związku z planowaną i żywo dyskutowaną odbudową Pałacu Saskiego – budynku stojącego kiedyś w sąsiedztwie prawosławnej katedry

i intencjonalnie zniszczonego przez Niemców po upadku powstania warszawskiego. Inicjatywa ta tworzy dodatkowy kontekst i jednocześnie „ciąg dalszy” dziejów zabudowy, przebudowy oraz wyburzeń na „najpiękniejszym placu” stolicy. Argumentuję, że rosyjscy inicjatorzy i budowniczy soboru, traktowali budowę soboru instrumentalnie, jako okazję do zaznaczenia swej dominacji i władzy, co w nowej rzeczywistości politycznej, po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, zdecydowało o uznaniu go za negatywne dziedzictwo, a w efekcie o rozbiórce tej budowli.

Dla wyjaśnienia wskazanych okoliczności, ważne jest przedstawienie krótkiego rysu porządkowania i zabudowywania przez Rosjan byłego dziedzińca Pałacu Saskiego w Warszawie.

Za wierność monarsze...

Od początku XIX stulecia dziedziniec dawnego pałacu Wettynów, zwany od 1815 r. placem Saskim, miał charakter publiczny. Dla współczesnych wyraźne były również jego związki z ośrodkiem władzy i z rosyjskim panowaniem w Warszawie.

Podobne praktyki – akty porządkowania przestrzeni oraz jej nowe zagospodarowywanie, są uznawane za działania potwierdzające panowanie i kontrolę nad takimi obszarami (Till 1999: 254; Wiles 2012: 133). Po kongresie wiedeńskim, na rozkaz wielkiego księcia Konstantego Romanowa, plac Saski został wybrukowany i przystosowany do celów wojskowych jako miejsce musztry, przeglądów i parad. Militarny charakter tego obszaru został podkreślony podczas prac modernizacyjnych i budowlanych prowadzonych w latach trzydziestych XIX w., w wyniku których plac Saski został otoczony zabudowaniami rosyjskiego sztabu generalnego i innymi gmachami użytkowymi przez carską armię oraz urzędy wojskowe (Jonkajtys-Luba 1995: 107). Nie były to ostatnie inwestycje rosyjskie w tym miejscu.

Zamierzenia wzniesienia na warszawskim placu Saskim dużego pomnika – kolumny cara Aleksandra I, który miał być tu upamiętniony jako „wskrzyszyciel Polski”, pojawiały się po koniec lat dwudziestych XIX w. Dopiero po upadku powstania listopadowego władze carskie zrealizowały w tym miejscu budowę wielkiego monumentu z innymi jednak niż poprzednio założeniami. Pomnik, szybko uznany przez Polaków za „owoc perfidy rosyjskiej – będący apoteozą zdrady narodowej” (Baranowski 1917: 9), został odsłonięty w jedenastą rocznicę wybuchu powstania listopadowego podczas specjalnej, okazałej ceremonii. Miał kształt obelisku i zaopatrzony był w duży

napis – dedykację: „Polakom w dniu 17. (29) listopada 1830 roku poległym za wierność swojemu Monarsze”. Ikonograficzny program tego monumentu, zbudowanego podobno według wytycznych cara Mikołaja I Romanowa („Kurier Warszawski” 1841: 1–2; Baranowski 1917: 4–6), znany jest ze szczegółowych opisów, które zamieszczała prasa („Gazeta Krakowska” 1841: 2–3). Nieprzypadkowa była nie tylko data jego odsłonięcia, lecz również symbolika oraz obecność w roli celebransa uroczystości Iwana Fiodorowicza Paskiewicza – pogromcy Warszawy i namiestnika Królestwa („Kurier Warszawski” 1841: 1–2). Wszystkie elementy wskazywały na planowaną wymowę uroczystości będącej demonstracją zwycięstwa i pochwałą lojalistycznej, prorosyjskiej i procarskiej postawy. Monument afirmujący postawę sprzeczną z polskim dyskursem patriotycznym, został uznany przez warszawiaków za pomnik hańby. Zaważyła na tym jego wymowa, domniemany udział władcy Rosji w budowie pomnika, wybór tworzących go elementów (np. rosyjskich orłów z tarczami Królestwa Polskiego) i napisów, a także pogłoski, że przy jego wznoszeniu wykorzystano spiż pochodzący z dział zdobytych w walkach z powstańcami. Nieobojętny był również wybór upamiętnianych postaci – oficerów, którzy podczas Nocy Listopadowej nie chcieli przyłączyć się do oddziałów powstańczych. W efekcie tego carskiego „uznania”, osoby te, mające wcześniej w swym życiorysie patriotyczne karty (Baranowski 1917), zostały uznane przez Polaków za zdrajców.

Powszechnie kontestowany przez Polaków, pomnik lojalistów stał na placu Saskim do 1894 r., a następnie, w związku z nowym przedsięwzięciem rosyjskim – planem budowy w tym miejscu wielkiego soboru prawosławnego, został przeniesiony na plac Zielony, gdzie był eksponowany do 1917 r.

Sobór

Z punktu widzenia Rosjan, w sytuacji narodowego wzmożenia i wzrostu antypolskich emocji w ich kraju, polski zryw niepodległościowy z 1863 r., choć stłumiony, wymagał reakcji nie tylko militarnej, lecz również kulturowej i ideologicznej. Miało to przyczynić się do konsolidacji i położyć kres możliwej wewnętrznej dezintegracji imperium (Maiorova 2010: 97–98).

Poglądy takie uległy wzmocnieniu po zamachu na cara Aleksandra II i jego śmierci (1881 rok). Następca odszedł od polityki liberalizacji i umiarkowanych reform na rzecz demonstracji siły i opartych na niej rozwiązań. Wdrażał także nową koncepcję samodzierżawia, opozycyjną wobec rzekomego okcydentalizmu poprzedników, opartą na idei dominacji w imperium

etnicznych i prawosławnych Rosjan. Zgodnie z nią, więź cara i ludu rosyjskiego miała mieć charakter religijny (Wortman 2013: 270). Jedną z konsekwencji tego poglądu była promocja prawosławia – uznawanego za ważny element rosyjskiej tożsamości państwowej i narodowej. Spowodowało to między innymi intensyfikację budownictwa cerkiewnego na terenach polskich, przy czym dbano o architekturę nowo wznoszonych budynków, która nie była tylko kwestią estetyki. Preferowano style bizantyjski lub bizantyjsko-ruski (zwany także moskiewsko-bizantyjskim), ukształtowane w połowie XIX stulecia za sprawą projektów Konstantina Thona. Budowa obiektów realizujących te wzory wspierana była zarówno przez rosyjski rząd, jak i Cerkiew. Wskazane style uznawane były za samorodne i narodowe, wizualizujące pożądaną ideę jedności caratu, prawosławia i ludu rosyjskiego (Wortman 2013: 272–273; Semichevskaya 2016: 84–85). Ich realizacja na terenach polskich oznaczała zatem krzewienie „rosyjskości” i służyła podkreśleniu przynależności państwowej i kulturowo-politycznej tych obszarów. Poza wyborem stylu, zwracano uwagę na usytuowanie prawosławnych obiektów sakralnych, wybierając na ich lokalizację główne miejsca miast (Paszkiwicz 1991: 35–36). Demonstrowało to nadrzędność i wyjątkową ważność tych inwestycji, a zatem odpowiadało założeniom ideologiczno-propagandowym, które przyczyniły się do powstawania tych budowli.

Podobne intencje przyświecały planom budowy wielkiej świątyni prawosławnej na placu Saskim w Warszawie. Był to element motywowanej politycznie akcji represyjnej, która za cel miała nie tylko utrwalenie władzy carskiej, ale również nadanie Warszawie wizualnych cech rosyjskiego miasta. O ważności tej inwestycji świadczył fakt, że na jej potrzeby zdecydowano przenieść stojący na placu obelisk, „ów wstrętny pomnik, poświęcony smutnej pamięci Polakom, którzy zginęli w nocy 29 listopada 1830 r.” („Głos Narodu” 1894: 3), mający – jak wskazano wyżej – widoczną i jednoznacznie prorosyjską wymowę. Poza lokalizacją i stylem planowanej świątyni, znaczenie miała również jej wielkość oraz planowana ikonografia.

Z inicjatywą budowy wielkiego soboru na placu Saskim wystąpił w 1889 r. Josif Władimirowicz Hurko – generał-gubernator warszawski, nieprzyjazny Polakom, zwolennik radykalnej rusyfikacji, który zainteresował pomysłem cara. W styczniu 1894 r. Aleksander III zatwierdził projekt świątyni autorstwa Leontija Benois, efekt przeprowadzonego konkursu, a wcześniej już pozwolił na zbieranie składek mających finansować tę budowę:

Najwyżej zatwierdzony szkic przedstawia wspaniałą budowę w stylu bizantyjskim, przypominającym najpiękniejsze ruskie świątynie z XII-go wieku, na których

podobieństwo ma oddzielną od budowli cerkiewnej monumentalną dzwonnice. Według przybliżonego kosztorysu, wydatki na wykonanie tego projektu obliczono na sumę około 1,400,000 rs., nie licząc ani malatury wewnętrznej, ani przyborów i szat cerkiewnych, które odpowiednio do wspaniałości projektowanej świątyni będą wymagały bardzo znacznych dodatkowych wydatków, tak, że koszty całkowitego sporządzenia budowy trzeba liczyć nie mniej jak na dwa miliony rubli („Kurier Warszawski” 1894: 1).

Odmierna stylistycznie świątynia prawosławna wzniesiona na jednym z głównych placów Warszawy, zmieniająca jego proporcje i charakter, poprzez swoją wielkość i wystawność miała imponować patrzącym i dominować nad otaczającą ją przestrzenią miejską. Jej budowa nie była kolejnym aktem wznoszenia gmachu przeznaczonego na potrzeby wiernych, choć motywowano ją oficjalnie właśnie brakiem możliwości zaspokojenia „potrzeb religijno-duchowych w domach Bożych przez prawosławnych Rosjan” („Dziennik Polski” 1893: 1). Za dysharmonią świadomie wprowadzoną w historycznie ukształtowany plac, krył się określony program ideologiczny, którego istotnym elementem była architektura i jej zewnętrzne oddziaływanie. Rosyjska manifestacja władzy na placu Saskim była wyraźnie odczuwana i negatywnie odbierana przez współczesnych („Dziennik Polski” 1894: 2; „Czas” 1894: 2). Z kolei rząd traktował warszawski sobór jako dzieło ogólnonarodowe (rosyjskie), a także wspólny wyraz interesów państwa i Cerkwi. Przekaz ten został jeszcze wzmocniony przez wybór patrona nowego obiektu – Świętego Prawowiernego Księcia Aleksandra Newskiego, patrona dynastii Romanowych, kojarzonego nadto z podbojem militarnym i triumfującym prawosławiem (Mitiurin, Sokołow 2016: 31). Wszystkie elementy sprawiły, że pomysł wzniesienia soboru został odebrany przez Polaków jako przejaw przemocy symbolicznej i kolonizacji kulturalnej (Paszkievicz 1991: 6).

Mimo protekcji, nadzoru i stałego zainteresowania, budowa postępowała dość powoli. Wiązano to ze świadomym działaniem Rosjan, odwołujących zakończenie budowy. Miało to być spowodowane prorocstwem Jana Kronsztadzkiego (1829–1908), który podobno przepowiedział, że ukończenie tego soboru będzie końcem rosyjskiego panowania w Warszawie. Legenda o tym wydarzeniu krążyła wkrótce po uroczystościach inauguracyjnych („Przedświt” 1894: 25), w których duchowny uczestniczył jako zaufany przedstawiciel zarówno Cerkwi, jak i caratu:

Politycy ludowi przypominają teraz słowa Joana Kronsztadzkiego, który po poświęceniu fundamentów wielkiej, potwornej cerkwi tzw. soboru na Placu Saskim, w czerwcu 1894 r., miał – lud to mówi – dręczące widzenie, że na tych

fundamentach stanie kiedyś kościół katolicki – widzenie wcale dorzeczne, chociaż fundamenta będą potrzebowały przerobienia („Gazeta Narodowa” 1896: 1).

Redaktor, który przytaczał szczegóły przepowiedni odczytywał je, choć z wyraźnym dystansem, jako zapowiedź zmiany porządku polityczno-religijnego, co umożliwić by mogło „przeróbkę” soboru na potrzeby katolicyzmu. Odczytywał to jako metaforę zmiany władzy i odrodzenia Polski. Podobne interpretacje pojawiają się również dzisiaj, choć niekiedy jednak profetyczna wizja „cudotwórcy z Kronsztadu”, uzupełniana jest o drugą, ówczesnie nieprzytaczaną część, zgodnie z którą likwidacja soboru i towarzyszącej mu dzwonnicy, która nastąpiła po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, miały pociągnąć za sobą zburzenie Warszawy i ponowny upadek Rzeczypospolitej (Skwieciński 2016).

Mimo defetystycznych prorocत्व, które wygłosić miał Jan Kronsztadzki, zachowały się informacje prasowe wskazujące, że nie zniechęcał wiernych do budowy soboru, lecz wspierał ją czynnie, wpłacając pieniądze na ten cel (Sokol 2002: 41; „Kurier Warszawski” 1893: 1) i motywując innych do zbierania datków („Gazeta Lwowska” 1894: 3). Bardziej prawdopodobne niż chęć zapobieżenia ewentualnej katastrofie politycznej są inne przyczyny opóźnienia prac budowlanych. Wśród nich były: nieregularne i niewystarczające finansowanie, wysokie koszty realizacji inwestycji, znacznie przekraczające pierwotne szacunki (ostatecznie opiewające na ponad 3 miliony rubli (Paszkievicz 1991: 118)), nadużycia przy budowie, zmiana władzy (pod koniec 1894 r. zmarł car Aleksander III), choroba i wyjazd z Królestwa inicjatora budowy generała-gubernatora Hurki, a także problemy z własnością gruntów, na których miała stanąć cerkiew („Dziennik Polski” 1894: 2). Inaugurację nowej świątyni odwlekano również dlatego, że związanym z tym celebrazjom planowano nadać wyjątkowy wymiar:

Wnętrze nowego soboru jest już wykończone. Można by więc bezzwłocznie poświęcić nową świątynię, której budowa trwała okrągło lat 20. Musi jednak nastąpić jeszcze jedna dłuższa zwłoka, ponieważ poświęcaniu i inauguracji nowego soboru w Warszawie postanowiono nadać charakter niezwykle nacjonalistycznej uroczystości państwowego znaczenia. Istnieje więc projekt, omawiany już na kilku posiedzeniach synodu petersburskiego, aby sam car przybył na tę uroczystość. Warszawscy nacjonałiści opowiadają, że w całej Rosji będą organizowane na ową uroczystość pielgrzymki ludu prawosławnego, który specjalnymi pociągami przyjedzie do Warszawy!! („Nowiny” 1912: 2).

Ostatecznie, po blisko dwudziestu latach wznoszenia kompleksu i jednak bez udziału cara, który przesłał telegraficzne podziękowania, sobór Aleksandra

Newskiego oraz towarzysząca mu wysoka, wolnostojąca dzwonnica zostały poświęcone i oddane do użytku 2 czerwca (20 maja według starego stylu) 1912 r. („Kurier Warszawski” 1912: 7).

Wybuch I wojny światowej dwa lata później, opuszczenie Warszawy przez Rosjan, a potem odzyskanie niepodległości przez Polskę wytworzyły inną sytuację polityczną oraz społeczno-kulturową. Ciąg wydarzeń takich jak zmiana granic, przemieszczenia ludności, rewolucja w Rosji, a w efekcie objęcie władzy w tym kraju przez komunistów spowodowały, że zabrakło społeczności związanej emocjonalnie z warszawskim Soborem, a także wspólnoty religijnej, która w sposób oczywisty identyfikowałaby się z nim i która wyraźniej zabiegałaby o utrzymanie tej budowli. Górująca nad placem Saskim cerkiew, wzniesiona przez zaborcę, pozostała w Warszawie w zasadzie opuszczona, traktowana jako negatywne dziedzictwo – materialny ślad rusyfikacji, niegdysiejszych aspiracji obcej władzy i wizualna reprezentacja niedawnej opresji Polaków:

Wzniesiono ją nie z pobudek religijnych, lecz politycznych, po to, ażeby jej ogrom na pierwszorzędnej ulicy świadczył o potędze rosyjskiej, ażeby jej dzwon, wagi 1,650 pudów, brzmiał na całą Warszawę, ażeby jej potworna dzwonnica, na 34 sążnie wysoka (o 2 sążnie wyższa od cerkwi), wystrzeliła ponad gmachy sąsiednie i była widzialna o milę... („Kurier Warszawski” 1912: 7).

O rozmachu tej inwestycji świadczy fakt, że do 1926 r., kiedy ją ostatecznie wyburzono, była to największa świątynia prawosławna w Polsce (Tołłoczko 2014: 8), zaburzająca proporcje i niejako unieważniająca inne gmachy stojące przy historycznym placu Saskim. Odczuwaną obcość i opresyjność tego budynku ujawnia słownictwo wybierane, by opisać związane z nią wrażenia: „ogromny sobór” („Kurier Śląski” 1916: 6), „potworna cerkiew” („Gazeta Narodowa” 1896: 1), „przygniatający miasto nasze gmach” („Katolik” 1916), „zwycięstwo prawosławia” („Przedświt” 1894: 25), „dzieło pychy rosyjskiej” („Kurier Śląski” 1916: 6), „najkrwawszy symbol caryzmu” („Kurier Polski” 1919: 4), „symbol jarzma”, „obelga Narodowi Polskiemu” („Myśl Niepodległa” 1920: 564), „gwałt architektoniczny”, „moskiewski potwór” („Gazeta Warszawska” 1919: 4).

Po soborze

Dzieje cerkwi na placu Saskim uzmysławiają różnice w postrzeganiu wytworów kultury materialnej przez różne grupy oraz w przypisywaniu im różnych znaczeń, a w następstwie – różnego traktowania tych samych obiektów.

W przypadku soboru kluczowe było skojarzenie narodowości i polityki z religią oraz reprezentującym ją budynkiem. Zadziałała również obcość kulturowo-religijna odczuwana wobec tego obiektu, zresztą świadomie podkreślona – jak wskazałam wcześniej – przez rosyjskich projektantów i ich wybory architektoniczne. Sprawilo to, że różnice wyznaniowe nałożyły się na polityczne, co zadecydowało o ocenie budynku i jego losie. Należy jednak wspomnieć, że dyskusja nad rozbiórką cerkwi trwała kilka lat, towarzyszyły jej spory prasowe, wypowiedzi członków organizacji społecznych i zawodowych oraz debata w sejmie (Ankieta 1920), w których argumenty racjonalne i finansowe przeplatały się z innymi, operującymi retoryką godności narodowej i honoru („Mysł Niepodległa” 1920: 564; „Kurier Warszawski” 1920: 3). Odzwierciedlała ona również ówczesne lęki, obawy, że likwidacja wielkiej świątyni pociągnie za sobą akty odwetu (burzenie kościołów katolickich i polskich zabytków na terenie Rosji) lub zemstę Rosjan, gdyby ci wrócili do Warszawy. Poważne zastrzeżenia etyczne budził ponadto sam fakt zburzenia świątyni chrześcijańskiej i ewentualna, międzynarodowa krytyka, jaka mogłaby spaść na państwo polskie. Sobór miał więc swoich obrońców (Filipski 1918: 4), którzy przytaczali racje natury religijnej, artystycznej i historycznej przemawiające za jego pozostawieniem: zgodnie z pierwotnym zamysłem lub w innej, nowej roli. Już w okresie okupacji niemieckiej, po 1915 r. zdecydowano o adaptacji głównego budynku do potrzeb kultu katolickiego i przeznaczono go jako kościół pod wezwaniem św. Henryka na potrzeby religijne garnizonu wojskowego (Michalak 2010: 83). Inne inicjatywy zgłaszane „do usunięcia zewnętrznych oznak panowania rosyjskiego” miały na celu przebudowę i zmianę cech stylowych prawosławnego kompleksu (cerkwi i dzwonnicy) tak, by tworzące go budynki przypominały wizualnie architekturę włoską: katedrę św. Marka w Wenecji oraz kampanilę w Pizie („Kurier Zagłębia” 1916: 2). Również w przypadku rezygnacji z przeznaczonej soborowi funkcji religijnej, zdesakralizowany budynek mógłby stać się pomnikiem historii lub wolności, albo gmachem muzeum, co odarłoby go poniekąd z niechcianych skojarzeń i związków z byłą władzą. Jednak mimo pojawienia się takich propozycji po 1918 r., ten rodzaj przypominania o przeszłości Polacy odrzucili ze względu na nadwyżkę negatywnych znaczeń łączonych z kompleksem prawosławnym na placu Saskim.

Budynek soboru wraz z dzwonnica oraz obiektami pomocniczymi został rozebrany w latach 1924–1926. Miało to być spowodowane przez zły stan fizyczny głównego budynku, wywołany ściąganiem oryginalnego pokrycia dachowego przez Niemców okupujących Warszawę, a w konsekwencji brakiem właściwego zabezpieczenia i poważnymi uszkodzeniami wnętrza

świętyni. Innym argumentem przemawiającym za likwidacją budynku miała być wadliwa konstrukcja, która powodowała jego nierównomierne osiadanie (Tołłoczko 2014: 11). Decyzja o zniszczeniu soboru była jednak polityczna, podobnie jak wcześniejsze postanowienia, których efektem było wzniesienie tego gmachu. W sytuacji, gdy należało podjąć decyzje o zabezpieczeniu i renowacji tego niechcianego dziedzictwa lub jego wyburzeniu, zdecydowano się na tę ostatnią możliwość.

Zburzenie cerkwi, które samo w sobie było dużym przedsięwzięciem (technicznym, finansowym, logistycznym), zapoczątkowało polskie zagospodarowanie placu, co oznaczało również kreowanie nowej przestrzeni symbolicznej, z którą wiązała się nacjonalistyczna narracja odpowiadająca nowym czasom i nowym potrzebom. Z czasem, plac Saski został wykreowany jako „forum militare” (Zachwatowicz, Biegański 1946: 7), miejsce kultu bohaterów-żołnierzy celebrujące heroiczną ofiarę poniesioną dla ojczyzny, czego najbardziej spektakularnym wyrazem było zlokalizowanie na tym obszarze Grobu-Mauzoleum Nieznanego Żołnierza. Tym samym czyn niepodległościowy został dowartościowany jako jedyna właściwa postawa moralna i skuteczna działalność prowadząca do zwycięstwa, ostatecznie potwierdzającego słuszność takiego wyboru. Stał się również centralnym elementem, wokół którego zaczęto budować polską tożsamość.

Negatywne dziedzictwo

Na kwestię wyburzenia soboru trzeba spojrzeć uwzględniając ówczesny kontekst polityczno-społeczny – konsekwencje niedawno zakończonej Wielkiej Wojny oraz złożone warunki, w jakich po zaborach odradzało się polskie państwo.

Pokryzysowe sytuacje stawiają przed władzami wiele wyzwań, którym chcąc sprostać, arbitralnie wykorzystują istniejące zasoby kulturowe, reinterpretują je lub kreują nowe znaczenia nadawane obiektom, krajobrazom i przestrzeniom publicznym (McDowell 2008: 41–46; Viejo-Rose 2013: 134; Forest, Johnson 2011: 273). Tym samym uruchamiają proces tworzenia oficjalnej i dominującej wersji dziedzictwa kulturowego, wokół którego można się mobilizować i które może być użyteczne w kreowaniu pamięci i wyznaczaniu granic tożsamości i narodów (McDowell 2008: 43). Z jednej strony, może być ono wykorzystywane do budowania wewnętrznej wspólnoty opartej na doświadczeniu przeszłości, z drugiej do kreowania i podkreślania podziałów między „nami” i „nimi” (Viejo Rose 2021: 41). Konstruowanie pamięci o przeszłości oraz

dziedzictwa, które można czcić i z którym można się utożsamiać, które należy otaczać opieką i finansować, ma również aspekt terytorialny (McDowell 2008: 48). Wiąże się on z ustanawianiem granic i ich symbolicznym oznaczaniem, ale wskazuje także na przejęcie przestrzeni publicznej i jej przebudowę, tak aby odpowiadała potrzebom teraźniejszości i aktualnej władzy:

Fizyczna transformacja miejsc pamięci odzwierciedla walkę aktorów politycznych o kapitał symboliczny zawarty i reprezentowany przez te miejsca. Kooptując, tworząc, zmieniając, kwestionując, ignorując lub usuwając poszczególne pomniki, aktorzy polityczni angażują się w symboliczny dialog między sobą i z publicznością, próbując zdobyć symboliczny kapitał – prestiż, legitymację i wpływy wynikające z bycia związanymi z ideami i postaciami niosącymi status (Forest, Johnson 2011: 273).

Włączanie w uprzywilejowaną narrację o przeszłości wybranych obiektów, monumentów, bohaterów czy zdarzeń związanych z ludźmi oraz miejsc oznacza jednocześnie pomijanie, marginalizowanie, wykluczanie i zamazywanie innych.

Sytuacja, w jakiej znalazła się Polska, po 123 latach rozbiorów, wymagała scalenia rozbitych ziem, zintegrowania ludności żyjącej do tej pory w trzech organizmach państwowych, przede wszystkim jednak, rekonstrukcji oraz ponownego definiowania narodu i tożsamości. Poza aktami politycznymi i dyplomatycznymi mającymi zapewnić autonomiczny byt i określić nowe granice (polityczne i symboliczne), służyć temu miały również działania podejmowane w domenie kultury oraz w przestrzeni publicznej. Oznaczało to wybór wydarzeń historycznych i postaci (Biskupski 2012; Zubrzycki 2011: 21–57), wokół których konstruowana była zbiorowa pamięć, a także wizualne i architektoniczne porządkowanie przestrzeni publicznej (Viejo-Rose 2013: 134), którą należało przejąć, zagospodarować „po polsku” i nasycić narodowymi sensami.

Budynki i pomniki zachowane w przestrzeni publicznej miasta oraz sposoby jej użytkowania (np. jako scenerii państwowych obchodów i ceremonii), reprezentują pewne idee, które tym samym są demonstrowane i ukazywane jako istotne dla społeczności:

Oczywiście grupy społeczne mogą nie zgadzać się z oficjalnym znaczeniem tych krajobrazów i inscenizowanych rytuałów; mogą zdecydować się na przejęcie istniejących toposów lub stworzenie własnych miejsc pamięci. Te bardziej zlokalizowane walki terytorialne o znaczenie przestrzeni zabudowanej (*built environment*) często odzwierciedlają większe spory społeczne (i o władzę) dotyczące tego, kto ma władzę tworzenia, definiowania, interpretowania i reprezentowania zbiorowej przeszłości poprzez miejsce (Till 1999: 254).

Po zakończeniu I wojny światowej polska pamięć o przeszłości zdominowana została przez dyskurs niepodległościowy i historyczne doświadczenia zaboru rosyjskiego (marginalizując na przykład kwestię lojalistycznej Galicji), tworząc tym samym opowieść o czasach zbiorowej traumy i powstańczych zrywów mających przywrócić suwerenność – początkowo nieudanych, lecz ostatecznie zakończonych samodzielnie osiągniętym sukcesem. Tego rodzaju strategię budowania tożsamości narodowej oparte na wspomnieniach bohaterskich zmaganiach, przemocy i nieszczęściu, wyraźnie określające zarówno strony konfliktu, jak i przypisywane im role, koncentrowały się wokół podkreślania historycznych niesprawiedliwości i żądań zadośćuczynienia, przynajmniej moralnego. Wskazywały również na głównego sprawcę narodowych cierpień.

Resentymenty odżyły w 1920 r. w związku z wojną polsko-bolszewicką, gdy pojednanie lub tylko normalizacja wzajemnych stosunków wydawały się niemożliwe. Żywa pamięć o niedawnej opresji i aktualne zagrożenie dla odbudowywanej polskiej państwowości sprawiały, że domagano się usunięcia wszelkich symboli rosyjskiego panowania z przestrzeni publicznej, zwłaszcza z placów i ulic Warszawy. Tym samym pogłębił się konflikt między potrzebami aktualnej rzeczywistości społecznej i politycznej, a materialnymi pozostałościami po niegdysiejszej władzy. Sobór stojący na placu Saskim, „słup graniczny wschodniej przemocy, wbity w centrum Warszawy” (Ankieta 1920: 26), był postrzegany jako widomy znacznik rosyjskiej ekspansji, niechciana pamiątka po wrogu i negatywny zasób kulturowy.

Negatywne dziedzictwo nie jest takie „z natury”. Staje się nim, gdy ze względu na swoją historię ma zdolność generowania ujemnych znaczeń, złych skojarzeń, niechcianych wspomnień dotyczących tragicznych wydarzeń i sporów. Lynn Meskell, diagnozująca problem negatywnego dziedzictwa (2002: 557–574) wskazała, że w takich przypadkach możliwe są dwa sposoby postępowania. Jednym z nich jest neutralizacja – włączenie miejsca w narrację o przeszłości tak, aby mogło pełnić funkcje dydaktyczne współtworząc spójną i akceptowalną opowieść o historycznych zaszłościach, drugim – wymazanie (zapominanie lub destrukcja), przedsięwzięte w przypadku, gdy nie można takich miejsc „zrehabilitować kulturowo” i włączyć do narodowego *imaginarium* (Meskell 2002: 558). Jak wskazałam wyżej, propozycje kulturowej rehabilitacji soboru (poprawki architektoniczne i przeróbki stylowe, przekształcenie w świątynię katolicką, urządzenie archiwum, muzeum lub miejsca pamięci polskiej martyrologii), nie spotkały się ze społeczną aprobatą. W powszechnym odczuciu, ze względu na ważność stolicy, ogromne budynki wzniesione przez Rosjan były demonstracją ich władzy, znakiem dominacji, oznaczały kontrolę nie tylko nad „najpiękniejszym placem Warszawy”, ale i nad całym krajem. W nowej sytuacji rozbiórka soboru jawiła się jako konieczna.

Destrukcyjna wielkość obiektu miała wesprzeć dyskurs niepodległościowy i udowodnić odzyskaną decyzyjność, przejawiającą się w samodzielnej organizacji historycznego placu i kreowaniu nowych symbolicznych przestrzeni. Jednocześnie służyła podkreśleniu istnienia podziałów pomiędzy narodami, a także granic między przeszłością a czasem teraźniejszym. Pustka na placu Saskim oznaczała nieobecność Rosjan i definitywne zakończenie okresu, gdy władali Warszawą.

Zakończenie

Od zburzenia soboru na placu Saskim minęło prawie sto lat. Jego „pośmiertna” pamięć trwa znacznie dłużej niż jego rzeczywiste użytkowanie i przedłużająca się budowa. Do dzisiaj zachował moc budzenia kontrowersji i emocji, stanowiąc dla jednych przykład skutecznej derusyfikacji, dla drugich – „polskiego barbarzyństwa” i krzywdy uczynionej polskiemu prawosławiu.

Jego historia, zarówno budowy, jak i rozbiórki, wskazuje, że materialność może być uwikłana w różne konteksty ideologiczne. Może stać się miejscem dziedzictwa, ośrodkiem pielęgnowanej pamięci o przeszłości lub też miejscem intencjonalnie pomijanym i „niewidocznym”. Budynki zlokalizowane w ważnych przestrzeniach publicznych, a także ich nieobecność, nie tylko są świadectwem przeszłości, ale opowiadają również pewną historię, przypominają ją i reprodukuja.

Bibliografia

- Ankieta (1920). *Ankieta w sprawie soboru na Placu Saskim w Warszawie: przeprowadzona przez sejmową podkomisję robót publicznych przy udziale przedstawicieli Ministerstwa Robót Publicznych, Ministerstwa Sztuki i Kultury, miasta st. Warszawy, Koła Architektów, Związku Budowniczych Polskich i T-wa Opieki nad Zabytkami Przeszłości*. Warszawa.
- Baranowski, I.T. (1917). *Pomnik na Placu Zielonym w Warszawie*. Warszawa: Nakładem Towarzystwa Miłośników Historii.
- Baumfeld, B.G. (1926). *Tajemnica Soboru na Placu Saskim*. Warszawa: Skład Główny w Domu Książki Polskiej.
- Biskupski, M.B.B. (2012). *Independence Day: Myth, Symbol, and the Creation of Modern Poland*. Oxford: Oxford University Press.

- Filipski, R. (1918). W sprawie soboru na Placu Saskim. *Gazeta Warszawska*, 44 (13.12), 4.
- Forest, B., Johnson J. (2011). Monumental Politics: Regime Type and Public Memory in Post-Communist States. *Post-Soviet Affairs*, 27 (3), 269–288. <https://doi.org/10.2747/1060-586X.27.3.269>
- Jonkajtys-Luba, G. (1995). *Kształty architektoniczne placu Józefa Piłsudskiego*. W: B. Wierzbicka (red.), *Historyczne place Warszawy* (s. 105–116). Warszawa: Biblioteka Towarzystwa Opieki nad Zabytkami.
- Maiorova, O. (2010). *From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation Through Cultural Mythology, 1855–1870*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McDowell, S. (2008). *Heritage, Memory and Identity*. W: B. Graham, P. Howard (red.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (s. 37–53). Farnham: Ashgate Publishing.
- Meskel, L. (2002). Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. *Anthropological Quarterly*, 75 (3), 557–574.
- Michalak, G. (2010). Sobór pw. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim w świetle międzywojennej prasy. *Saeculum Christianum*, 17 (1), 79–91.
- Mitiurin, D.W., Sokołow, A.R. (2016). Sobór Aleksandra Newskiego na placu Saskim – narodziny i zmierzch kolosa. *Stolica*, 10 (2293), 31–35.
- Paszkievicz, P. (1991). *Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915*. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Sztuki.
- Semichevskaya, T.S. (2016). Poisk natsional'nogo stilya v zodchestve Rossii XIX – nachala XX veka. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov Seriya: Istoriya Rossii*, 15 (1), 83–90.
- Skweciński, P. (2016, 24 sierpnia). „Polskie barbarzyństwo”, czyli ciekawa przemiana przykremlowskiej agencji. [WPolityce.pl](https://wpolityce.pl), <https://wpolityce.pl/swiat/305755-polskie-barbarzynstwo-czyli-ciekawa-przemiana-przykremlowskiej-agencji?strona=2>, dostęp: 15.08.2023.
- Sokol, K.G. (2002). *Russkaya Varshava. Spravochnik-putevoditel'*. Moskwa: MID Sinergiya.
- Till, K.E. (1999). Staging the Past: Landscape Design, Cultural Identity, and 'Erinnerungspolitik' at Berlin 'Neue Wache'. *Ecumene*, 6 (3), 251–283.
- Trybuś, J. (2020). Rozczłonkowane ciało soboru. *Almanach Warszawy*, 14, 1–20.
- Tołłoczko, Z. (2014). *Z dziejów architektury niechcianej. Rzecz o powstaniu i destrukcji soboru św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim w Warszawie*. W: A. Kadłuczka (red.), *Historia i współczesność w architekturze i urbanistyce*, t. 2 (s. 5–23). Kraków: Wydawnictwo PK.
- Viejo-Rose, D. (2013). Reconstructing Heritage in the Aftermath of Civil War: Re-Visioning the Nation and the Implications of International Involvement. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 7 (2), 129–148. <https://doi.org/10.1080/17502977.2012.714241>

- Viejo Rose, D. (2021). *Cultural Violence against Heritage: Process, Experience and Impact*. W: *Experiencing Violence* (s. 41–48). London: British Academy. <https://doi.org/10.5871/ba/9780856726637.001>
- Wiles, D. (2012). *Krótką historią przestrzeni teatralnych* (przeł. Ł. Zaremba). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wortman, R. (2013). *Russian Monarchy. Representation and Rule*. Boston: Academic Studies Press.
- Zachwatowicz, J., Biegański, P. (1946). Zachowajmy Warszawie jej najpiękniejszy plac. *Skarpa Warszawska*, 12 (24.03).
- Zarychta, M. (2018). Rozbiórka byłego soboru Aleksandra Newskiego na placu Saskim w Warszawie. Studium przypadku z dziedziny polityki i administracji władz centralnych i samorządowych odrodzonej Rzeczypospolitej. *Pamięć i Sprawiedliwość*, 2 (32), 416–439.
- Zubrzycki, G. (2011). History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology. *Qualitative Sociology*, 34, 21–57.

Numery czasopism

- „Czas” (1894), 47 (229), 09.10.
- „Dziennik Polski” (1893), 26 (152), 03.06.
- „Dziennik Polski” (1894), 27 (40), 09.02.
- „Dziennik Polski” (1894), 27 (135), 17.05.
- „Gazeta Krakowska” (1841), 281, 09.12.
- „Gazeta Lwowska” (1894), 84 (277), 04.12.
- „Gazeta Narodowa” (1896), 36 (164), 14.06.
- „Gazeta Warszawska” (1919), 138 (3), 22.05.
- „Głos Narodu. Dziennik Polityczny, Społeczny i Literacki” (1894), 2 (154), 11.07.
- „Katolik” (1916), 49 (128), 24.10.
- „Kurier Polski” (1919), 22 (227).
- „Kurier Śląski” (1916), 8 (63), 17.03. (dodatek).
- „Kurier Warszawski” (1841), 21 (320), 30.11.
- „Kurier Warszawski” (1893), 73 (141), 24.05.
- „Kurier Warszawski” (1894), 74 (37), 06.02.
- „Kurier Warszawski” (1912), 142 (153), (04.06).
- „Kurier Warszawski. Wydanie poranne” (1920), 149 (151), 2.06.
- „Kurier Zagłębia” (1916), 11 (257), 14.11.
- „Myśl Niepodległa” (1920), 15 (505), 26.06.
- „Nowiny. Dziennik Niezawisły Demokratyczny Ilustrowany” (1912), 10 (3), 05.01.
- „Przedświt” (1894), 14 (10).

Anna Kurpiel

anna.kurpiel@uwr.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8919-4347

Uniwersytet Wrocławski

Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. W. Brandta

SZKLARSKA PORĘBA: GÓRALSKIE IMAGINARIUM I KARKONOSKA LOKALNOŚĆ, CZYLI FUNKCJONALNA SPRZECZNOŚĆ

SZKLARSKA PORĘBA: THE POLISH HIGHLANDERS' IMAGINARIUM AND THE GIANT MOUNTAINS LOCALITY, OR, A FUNCTIONAL CONTRADICTION

Abstrakt

Przedmiotem artykułu jest Szklarska Poręba – turystyczne miasteczko leżące u podnóży Karkonoszy, od powojnia znajdujące się na terytorium Polski (przed wojną niemieckie Schreiberhau). Celem pracy jest przyjrzenie się praktykom dotyczącym spuścizny miejsca uwikłanego w globalny przemysł turystyczny. Analizie podlega przenoszenie w Karkonosze podhalańsko-góralskiego folkloru, co interpretowane jest jako fantazmatyczna kontynuacja kolonizacji ziem zachodnich, jak również poszukiwania lokalnych odniesień i związany z nimi dylemat cudzego dziedzictwa. Na podstawie analizy wybranych przykładów i praktyk wprowadzone jest pojęcie „funkcjonalna sprzeczność” jako próba określenia i podsumowania fenomenów współistniejących w Szklarskiej Porębie.

Słowa kluczowe

Szklarska Poręba, lokalność, polityka turystyczna, góralskość, Karkonosze, antropologia sprzeczności

Abstract

This article delves into the examination of Szklarska Poręba, a tourist town nestled at the foothills of the Giant Mountains in the region of Lower Silesia, which before the Second World War had been part of German territory and was called Schreiberhau, becoming a part of Poland during the post-war reshaping of borders. The study's

principal objective is to scrutinise practices concerning the complex legacy of a locale steeped in the global-local dynamics of the tourism industry. The paper explores the transplanting of Podhale highlander folklore into the Giant Mountains region, which is interpreted as a spectral continuation of the post-war colonisation of the western territories, as well as the quest for local references and the associated dilemmas of dealing with an inherited, unfamiliar heritage. Based on an analytical review of selected case studies and practices, the concept of “functional contradiction” is introduced, serving as an attempt to articulate and encapsulate the spectrum of phenomena concurrently present in Szklarska Poręba and thus contributing to a broader understanding of cultural dynamics in such settings.

Keywords

Szklarska Poręba, locality, tourism policy, Polish highlanders, the Giant Mountains, anthropology of contradictions

„Komunikaty”¹ – jedna z prac wideo polskiej artystki, Małgorzaty Goliżewskiej polega na głośnym czytaniu szyldów. Artystka idzie ulicami rodzinnego Szczecina, kamerę zwraca w kierunku swojej twarzy. Czyta to, co komunikuje miasto: jego ulice, zakłady usługowe, sklepy.

Odtwarzam, choć bez kamery, ten gest. Czytam:

Oscypki

Polecamy Sery z tradycją. Smaczne i tanie. spróbuj a poczujesz różnicę. Oscypki z grilla

Oscypkowo

Oscypkowo – ser-miody-sok. Folkownia – sklep rzeczy niebanalnych

Pamiątki i wyroby regionalne (obok zdjęcie: ciupaga i góralski kapelusz)

Górskie fantazje – oscypki

Oscypki. Tanio

Pamiątki „Góralka” (tu kozuchy, kurtki skórzane, kapelusze góralskie)

Restauracja Harnasie

Gdzie jestem? Nie, to nie Podhale. To Szklarska Poręba, centrala turystyczna Karkonoszy, do której jako jeleniogórzanka wracam po latach, pytając

¹ Do obejrzenia na YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=-GrbM3n2BQA>, dostęp: 15.09.2023.

o zmiany, które zaszły na przestrzeni lat, a także o współczesną tożsamość miejsca. Próbuję zobaczyć, poznać i zrozumieć to, co obecnie dzieje się w Szklarskiej Porębie. Korzystam z opracowań (m.in. Korzeń, Zawila 1993; Łaborewicz, Wiater 2011; Wiater 2012; Boguszewicz, Boguszewicz, Wiśniewska 2000), zwiedzam muzea i atrakcje turystyczne, rozmawiam z ludźmi, przeszukuję Internet. Wszystko jednak zakorzenione jest w przytoczonej na wstępie idei odczytywania miasta i jego zasobów. Ta zaś połączona jest z inną metodą – spacerem². „Strategii poznawania miasta jest wiele. Jedną z nich jest spacer. Sztuka promenadologii jest jednak o wiele bardziej skomplikowana, niż by się to z pozoru mogło wydawać. Spacerowanie czyni z nas filozofów (...). Może stać się sposobem życia i doświadczania świata” – pisze Aleksandra Krupa-Ławrynowicz w swojej książce *Baluckie chronotopy* (Krupa-Ławrynowicz 2013: 59). I dodaje: „Moje wędrowanie po dzielnicy – jak każde inne wędrowanie – odbywa się w przestrzeni, ale ma też swój wykładnik czasowy” (Krupa-Ławrynowicz 2013: 62).

Ostatnie zdanie odnosi się także do moich wędrówek po Szklarskiej Porębie. Wymiar czasowy odzwierciedla się nie tylko w zapośredniczeniu przez pamięć (autobiograficzną, ale także napotkanych osób). Sięgam do historii, spuścizny i dziedzictwa miasta, a także sposobów ich interpretacji i reinterpretacji, które posiadają zarówno wymiar tożsamościowy, jak i ekonomiczny. Co więcej, całość zjawisk obserwowanych i analizowanych na Dolnym Śląsku, które określane bywają mianem palimpsestu, patchworku czy translokalności (por. Kurpiel 2019), charakteryzuje przemieszanie porządków czasowego z przestrzennym. W końcu, interesować mnie będzie wytwarzanie lokalności, które rozumiem za Arjunem Appaduraim jako socjalizację przestrzeni i czasu (Appadurai 2005). W kontekście Szklarskiej Poręby jest ono ściśle związane z przemysłem turystycznym oraz kurortowym charakterem miasta. Wynikające z tego praktyki oraz fenomeny zostały opisane i nazwane w klasycznych już teoriach: etniczności na sprzedaż (Comaroff, Comaroff 2011), przemysłu kulturowego (Lash, Lury 2011) czy supermarketu kultury (Mathews 2005). Widoczne zmiany w Szklarskiej Porębie rozpoczęły się w ostatnich dwóch dekadach, jednak nabrały znacznego tempa w okresie pandemii COVID-19 wraz z ogromnym wzrostem ruchu turystycznego w regionie. Od 2020 r. opisywane miasto wraz z całym Karkonoszami i Górą Izerskimi przeżywa turystyczne „oblężenie” (por. m.in. Słowiński 2020).

² Część spacerów odbyłam z rodziną, łącząc uważność obserwacji antropologicznej z doświadczeniem turystyki.

Gdybym skierowała moją niewidoczną kamerę z twarzy odczytującej komunikaty na domy, od razu byłoby wiadomo, że jesteśmy w Karkonoszach. Duże wille, często o szachulcowej konstrukcji, murowane i pokryte dachówką nie przypominają góralskich chałup.

Czytam dokładniej. Pomiędzy oscypki, ciupagi i kwieciste chusty wciśnięte są szyldy:

Izerska lada – skarby Duchy Gór

Duch Gór – alkohole regionalne

Ale tam za szybą piwa „Karkonoski Rzepiór” i „Nalewka Duchy Gór”, obok zaś „Zbójcekie” z ciupagami, „Górska śliwowica” oraz obecna w wielu miejscach, zdobiona parzenicami „Kur.wica” (zamiast kropki – błyskawica), dostępna w smakach „pieprzo” lub „z jajami”. Przykuwają uwagę narzuty ozdobione motywem parzenic. Taki sam wzór widnieje na elementach serwisu do kawy ustawionego obok stempelkowej ceramiki z Bolesławca.

Budynek z zielonymi okiennicami wyróżnia się spośród innych. Na białym murze napis szwabachą *Lukas Mühle* – Młyn Łukasza. W środku znajduje się restauracja. W kwietniu zamknięta, muszę poczekać do czerwca, by wejść do środka. Spodziewam się starych fotografii lub innych elementów wystroju nawiązujących do przeszłości miejsca. Nic z tego. W karcie znajdują staropolską nowomowę: „Coś do pochlipania”, czyli rosół, kwaśnica i żur w chlebie. Wśród „zakąsek do wódeczki” – oscypek z żurawiną oraz „kromy chleba” ze smalcem.

Schreiberhau

Wyobrażam sobie, że byli weseli, ale podobno – jak twierdzi pani z muzeum³ – stanowili raczej grupkę snobistycznych dziwaków. Śmietanka artystyczna i intelektualna przedwojennej Szklarskiej Poręby, czyli Schreiberhau, skupiona była wokół braci Hauptmannów: Carla i Gerharta, wśród której wyróżniał się Wilhelm Bölsche⁴, Bruno Wille⁵, Werner Sombart⁶ oraz malarze z „Bractwa Artystycznego św. Łukasza” (Wiater 2020). Ci ostatni swoją siedzibę do lat trzydziestych XX w. mieli właśnie w młynie św. Łukasza

³ Wywiad z pracownicą muzeum Domu Carla i Gerharta Hauptmannów, 19.04.2023.

⁴ Wilhelm Bölsche (1861–1939), pisarz i biolog.

⁵ Bruno Wille (1860–1928), pastor ewangelicki, dziennikarz, filozof i pisarz.

⁶ Werner Sombart (1863–1941), socjolog i ekonomista.

– dawnym tartaku, a następnie winiarni (na parterze) z pokojami gościnnymi i salą wystawową (na piętrze).

Artystyczny ferment Schreiberhau przełomu XIX i XX w. możemy określić jako fenomen globalny. Zakorzeniony był w szerszym europejskim nurcie światopoglądowym, którego elementy stanowiła afirmacja natury i ludowości, postrzeganej jednak przez pryzmat nacjonalistyczny (szerzej o tym Cocchiara 1971; Korduba 2013). Artyści, zwabieni do Szklarskiej Poręby pięknem otaczającej natury, uprawiali *heimatkunst*, którego osnową, poza górskimi pejzażami, był folklor oraz świat magii i baśni, co znalazło swoją personifikację w postaci Rübzahla – potężnego ducha gór. Fascynacja folklorem i ludowością odnalazła ujście w organizowanych rokrocznie jarmarkach w wigilię św. Jana, a także świętach stroju ludowego, polegających na odtworzeniu *Preußler Huxt*, czyli najśłynniejszego śląskiego ślubu Amalii Preussler (cóрки właściciela huty szkła w Szklarskiej Porębie) z Franzem Pohlem z Novego Svetu (dziś Harrachov) oraz ich wesela, które odbyło się w 1839 r. (por. m.in. Berendt, Michalska 2011).

Oprócz szklarzy, którzy swoją działalność rozpoczęli w okolicach Szklarskiej Poręby już połowie XIV w. (por. m.in. Żelasko 2006; Chrzanowska 1987), początki Szklarskiej Poręby związane są z dwiema innymi grupami etnicznymi i zawodowymi. Pierwszą z nich są Walończycy, zwani Walońcami, którzy jako jedni z pierwszych osadników przybywali w Karkonosze celem poszukiwania minerałów (Wiater 2018). Druga grupa to tzw. laboranci, czyli wywodzący się z czeskich emigrantów osiedlanych od II poł. XVI w. producenci leków i wyrobów medycznych w oparciu o lokalnie występujące zioła (Wiater 2021)⁷.

Druga połowa XIX w. to czas intensywnego rozwoju masowej turystyki górskiej. Szklarska Poręba została skomunikowana z Harrachovem (wybudowanie drogi w 1847 r.), a także z Jelenią Górą i Tarnwaldem (połączenie kolejowe otwarto w 1902 r.). Od tamtej chwili machina rozpędzająca zarówno lokalną, jak i globalną turystykę nie zatrzymuje się, dając obraz tego, z czym konfrontujemy się obecnie.

Szklarska Poręba, jak wszystkie miejscowości na Dolnym Śląsku, wraz z zakończeniem II wojny światowej doświadczyła radykalnej zmiany.

⁷ Jak widać, wśród kluczowych profesji kształtujących Szklarską Porębę nie ma pasterzy, którzy mogliby wyrabiać oscypek. Oczywiście pasterstwo istniało też w Karkonoszach, a umożliwiały je poręby – czyli wycinki drzew potrzebnych do opalu pieców hutniczych, jednak lokalne sery wytwarzano z mleka krowiego lub koziego (Gryszel, Mendyk, Wiater 2020).

Karkonosze przestały stanowić afirmowaną przestrzeń *heimatu*, pełną baśni i legend oraz pielęgnowanego folkloru. Zamiast tego stały się miejscem, nie-rzadko przymusowego, osiedlenia oraz konfrontacji z kulturą obcością. Jednak mimo postulowanej „degermanizacji” górskich terenów, część przedwojennych treści pozostała w powojennych przekazach okresu PRL-u. Tak było m.in. z postacią Rübzahla – karkonoskiego Ducha Gór, który – jak donosi wrocławska historyczka Joanna Nowosielska-Sobel – poddany został w pierwszych latach procesowi repolonizacji, traktowanej niezwykle serio. Badaczka przytacza jedną z wypowiedzi na łamach prasy:

Karkonosze (razem niejako ze swoim Rübzahlem) wróciły do Polski. Wydaje się zrozumiałym, że gdy przeprowadza się repolonizację żyjących autochtonów należałoby zrobić to samo z tym niematerialnym wprawdzie, ale za to najprawdziwszym i od wieków zasiedlonym (Nowosielska-Sobel 2006: 122 za: Tomczyk 1947).

Rübzahl nie tylko został pozytywnie zweryfikowany. Po wojnie zmienił się również jego charakter – budząca grozę postać zaczęła być przedstawiana jako Liczyrzepa, dobroduszny opiekun biednych i prześladowanych, w tym przedwojennych Polaków, czyli prawowity „lud dolno-śląski” (Nowosielska-Sobel 2006: 121 za: Sykulisz 1946).

Odbywające się po II wojnie światowej Święta Karkonoszy nawiązywały, choć nie wprost, do przedwojennych *Riesegebirgefest* (Łoborewicz 2008). Przetrwiał także przemysł szklarski, co związane było zarówno z istniejącą infrastrukturą przejętą po wojnie przez Polaków, jak i dostępnością surowca: kwarcu oraz drewna z porastających Karkonosze lasów.

Stopniowy upadek mitu tzw. ziem odzyskanych, obowiązującego w okresie PRL-u, spowodował na Dolnym Śląsku, a więc i w Szklarskiej Porębie, powstanie narracyjnej pustki, która powoli wypełniała się nowymi treściami, tworzonymi zarówno odgórnie, jak i oddolnie. Część z nich stanowi nowe odsłony praktyk spolszczania przyłączonych po wojnie ziem, inne próbują nawiązywać do przedwojennej historii tych terenów. Te ostatnie ułatwia zmiana pokoleniowa oraz nowe migracje wewnętrzne ostatniego dwudziestolecia, zasiedlające Szklarską Porębę ludźmi, którzy nie patrzą na karkonoskie miasto przez pryzmat rodzinnej tragedii, trudnych doświadczeń czy antyniemieckiej propagandy.

Podstawowym pytaniem pozostaje więc, jak można zinterpretować to, co dzieje się w Szklarskiej Porębie obecnie? Warto wyodrębnić raz jeszcze podstawowe komponenty.

Polsko-górskie imaginarium

Najłatwiej dostrzegalną „warstwą” miasta, jeśli nawiązujemy do idei palimpsestu, lub też jego częścią, jeśli mówimy o patchworku, jest ta góralska. Stanowi ona proste przeniesienie treści kulturowych oparte na podobieństwie krajobrazu – to, co kojarzone z górami, zostaje przewiezione w góry. Pominięcie aspektu lokalnej tożsamości oraz dosłowność symboli sprawia, że mamy do czynienia z kiczem. Ponieważ przez lata Zakopane stanowiło główny polski kurort górski, tradycja podhalańska i wypracowane przez lata pamiątki oraz symbole zdominowały sposób myślenia o turystyce górskiej w ogóle. Styl zakopiański, będący również na Podhalu formą narzuconą, uznany został za pierwszy styl narodowy (Stobiecka 2019). Podhalańska góralszczyzna stanowi tym samym podstawowy komponent polskiego imaginarium czy też fantazmatu o polskich górach – oba wyrażenia pożyczyłam od Andrzeja Ledera, on zaś od Jacques’a Lacana (Leder 2014), za pomocą których dokonuje się nieustanny proces polskiej kolonizacji Karkonoszy⁸.

Możemy zaobserwować, opisaną już w literaturze przedmiotu (por. m.in. Szpociński 2006), tensję pomiędzy tym, co narodowe, a tym, co lokalne. W przypadku Szkłarskiej Poręby to, co lokalne jest równocześnie kulturowo obce. Mimo krytyki powojennej polityki opartej na rzekomej „repolonizacji” czyli *de facto* „polonizacji”, proces ten jednak, jak pokazuje przykład Szkłarskiej Poręby, nie zakończył się. Góralskie ciupagi i oscypki stanowią bowiem jego kontynuację.

Warto także przyjrzeć się samemu góralowi, który wydaje się być idealnym bohaterem przemysłu turystycznego. Jest zarazem swojski oraz egzotyczny. Jak zauważyła Jennie Dielemans w klasycznej już publikacji: „W naturę turystyki wpisana jest potrzeba zachowania równowagi między poczuciem bezpieczeństwa a przygodą” (Dielemans 2011: 36). Mimo krytyki aktualnej oferty turystyczno-pamiątkarskiej Szkłarskiej Poręby przez aktywistów, dziennikarzy (por. m.in. Ćwik, Nurzyńska 2022; nn. 2022) oraz osoby zaangażowane w przywracanie Karkonoszom lokalnego charakteru, podhalańska góralskość jest towarem sprzedającym się. Według internetowych forumowiczów spowodowane jest to między innymi brakiem karkonoskiego produktu regionalnego: „W Karkonoszach brak regionalnych wyrobów... Kebab stał się potrawą Karkonowską” (Turas Rollo – niezalogowany), „Skoro jest

⁸ Warto pamiętać, że po wojnie pieczę nad Sudetami objęło Polskie Towarzystwo Taternicze. Wówczas rozpoczął się proces „taternizowania” Sudetów, widoczny m.in. w onomastyce (por. Hartwich 2008).

zainteresowanie to niech patologia kupuje, wypełnili luke bo wy nie potraficie zrobić zadnego produktu regionalnego, macie pretensje do madrzejszych ze was wyprzedzili?” (niezalogowany 2022-07-23)⁹.

Produkty lokalne i dylemat „nie-swojej” przeszłości

Brak produktu regionalnego, według słów komentujących, skutkuje monopolizacją Karkonoszy przez podhalańską góralszczyznę. A jednak w ostatnich latach w Szklarskiej Porębie możemy obserwować rozwój inicjatyw opartych na lokalnej spuściznie oraz historii. W większości są one jednak nadal mniej rozpoznane niż polsko-góralskie imaginarium. Pracownica Muzeum Domu Carla i Gerharta Hauptmannów wyróżnia trzy warstwy turystycznej Szklarskiej Poręby: oscypek i góralszczyzna jako najbardziej widoczne, następnie Duch Gór, a na końcu pozostałe atrakcje z lokalnymi muzeami włącznie – do Domu Hauptmannów w sezonie przychodzi codziennie kilka osób, ale, jak twierdzi, „nikt nie jest przypadkiem”¹⁰.

Duch Gór – Růbezahl, Liczyrzepa, Rzepiór, Karkonosz, bo tak jest nazywany, w rzeczywistości opanował region karkonoski, od XIX w., choć w różnych odsłonach, będąc jego bohaterem-przewodnikiem. Wśród wielu różnych towarów, którym patronuje (nalewka, piwo, rzeźby-pamiątki) warto wymienić dwie. Jedną z nich jest dedykowany dzieciom Magiczny Szlak Ducha Gór: mapa, przewodnik i książka na hologramy pozwalająca najmłodszym turystom na przejście ważnych miejsc w okolicy od górskich szlaków, po miejskie i prywatne muzea¹¹. Drugą inicjatywą jest Karkonoska Marka Lokalna „Skarby Ducha Gór” pilotowana przez LGD Partnerstwo Ducha Gór, która co prawda umocowana jest w Kowarach, lecz Szklarska Poręba jest jej aktywnym członkiem. Marka lokalna zrzesza rzemieślników, artystów i wszelkiego typu producentów, którzy deklarują swój związek z regionem, dając im certyfikat produktu lokalnego „chronionego prawem, opartego na tradycji lub specyfice miejsc oferujących te produkty”¹².

⁹ Pisownia oryginalna. Obie wypowiedzi, które wybrałam spośród wielu podobnych, są komentarzami pod artykułem: *Góralszczyzna i chińszczyzna zalewa Karkonosze* (nn. 2022).

¹⁰ Wywiad z pracownicą muzeum Domu Carla i Gerharta Hauptmannów, 19.04.2023.

¹¹ Por. <https://www.szklarskaporeba.net.pl/atraccje/magiczny-szlak-ducha-gor>, dostęp: 15.09.2023.

¹² <https://skarbiecduchagor.pl/>, dostęp: 15.09.2023.

Z omawianym regionem kojarzony jest również przemysł szklarski. W samej Szklarskiej Porębie nie działa już jednak żadna huta¹³, oprócz prywatnej inicjatywy, czyli założonej w 1989 r. Huty Leśnej. Jak czytamy na stronie internetowej:

Dzięki bogatym złożom kwarcu i dużej ilości niezbędnego drzewa w podkarkonoskich lasach Szklarska Poręba od dawien dawna związana była ze szklarstwem. (...) Dziś wielowiekową tradycję hutnictwa w naszym mieście podtrzymuje mistrz Henryk Łubkowski, który Leśną Hutę prowadzi wraz z rodziną (...). Hutnicy używają przy tym dawnych narzędzi i form kuglerskich, co przydaje produkowanym tutaj przedmiotom dodatkowego waloru rzemieślniczej perfekcji¹⁴.

Nazwa huty odnosi się do najstarszego typu szkła produkowanego *in situ*, w leśnych porębach przez pierwszych szklarzy osiedlających się w okolicy.

Współczesne atrakcje Szklarskiej Poręby oparto także na kolejnej, fundamentalnej dla rozwoju miasta profesji, Walonach. Oprócz wspomnianego Szlaku Ducha Gór istnieje w mieście i okolicy Szlak Waloński. Jednym z jego punktów są nawiązujące do tej samej grupy zawodowej – Muzeum Ziemi oraz Walońska Chata, czyli trudna do jednoznacznego określenia prywatna inicjatywa, której jednym z komponentów jest wystawa minerałów oraz możliwość ich kupna¹⁵.

Sięganie do lokalnego, przedwojennego dziedzictwa obsadza współczesnych wykonawców w roli kontynuatorów tradycji. Niektórzy z nich, jak przytoczony mistrz szklarski, sami tak się określają. Jednak oferując atrakcje turystyczne w oparciu o rekonstrukcję przedwojennych profesji praktykują oni, opisaną przez Patrycję Trzeszczyńską w kontekście Bieszczadów, „pamięć o nie-swojej przeszłości” (Trzeszczyńska 2016). Według antropolożki jest to:

pamięć nie tyle doświadczonego, ale wyobrażonego, czyjegoś, a nie-swojego. To także w pewnym sensie pamięć zwycięzców, w której dzieje wygnanych dawko-
wane są z umiarem w zależności od potrzeb bieszczadników (tożsamościowych, autoreprezentacyjnych, merkantylnych), sama zaś ukraińskość, a raczej bojkowskość, jest przetwarzana w folklorystyczną oprawę regionu (Trzeszczyńska 2016: 11).

¹³ W pobliskich Piechowicach nadal działa Huta Julia.

¹⁴ <http://www.lesnahuta.pl/>, dostęp: 15.09.2023.

¹⁵ Pamięć o laborantach to natomiast domena Karpacza. Powstała tam marka Kawa Laboranta, zaś na terenie Karkonoskiego Parku Narodowego stoi Chatka Laboranta.

Część osób w refleksyjny sposób ocenia i usprawiedliwia się ze swojej, zapożyczonej od przedwojennych mieszkańców, działalności. Olga Gałek z Fundacji Miejsc i Ludzi aktywnych opisuje tego typu praktyki w kontekście nabywania wiedzy o lokalnej spuściźnie, która posiada moc tożsamościotwórczą, spajającą i organizującą wspólnotę. Stąd swój tekst rozpoczyna cytatem z „Pieśni Ziemi”: „Jeśli zwracamy się do miejsca po imieniu, przekształca się ono z obcego terytorium w dom” (Gałek 2021).

Natomiast Stowarzyszenie Karkonoskie Zachełmie, założone w miejscowości oddalonej od Szklarskiej Poręby o kilkanaście kilometrów, jednak już od przedwojnia uważanej za ściśle związaną ze Schreiberhau, umiejscawia swoją działalność w szerszej perspektywie dziedzictwa europejskiego. Jakby wyprzedzając wszelkie zarzuty o odtwarzanie niemieckiej spuścizny, rozpoczyna prezentację multimedialną mottem:

Gdy przejmuje się zabytki kultury – można mówić tylko o depozycie. To, co należy do kultury jakiegoś narodu, pozostaje na zawsze jej dorobkiem i chlubą. Depozytariusz zaś bierze na siebie zarazem obowiązki. Po tym, czy je wypełnia, ocenia się poziom jego rozwoju cywilizacyjnego; Europa ma prawo rozliczać go z tego obowiązku, gdyż i to, co stworzyli Niemcy, i to, co stworzyli Polacy – należy do wspólnej kultury europejskiej (Jan Józef Lipski)¹⁶.

A jednak, oprócz nielicznych wyjątków, jak przytaczane powyżej zachełmiańskie „dziedziczynienie” (Zwiła 2019), większość elementów lokalnych dla Karkonoszy, lecz obcych kulturowo dla Polaków, wpisane jest w swojską narrację. Tak jak m.in. w Chacie Walońskiej, gdzie co prawda część wystawienicza zdobiona jest starymi mapami Karkonoszy oraz postaciami lokalnych duchów, część gastronomiczna natomiast utrzymana jest w konwencji skansenowej wsi środkowopolskiej – z bańkami na mleko, kołami od wozów oraz maszynami rolniczymi przywieszonymi na murze.

Jeśli obiekty i towary nie są zmiksowane z elementami swojskości, to przynajmniej z narracjami rozpoznawalnymi, a przez to budzącymi skojarzenia i oczekiwania. W przypadku Szklarskiej Poręby, jak i całego Dolnego Śląska, z którym miasto jest kojarzone, taką rozpoznawalną formułą jest „tajemnica”, co związane jest ze sloganem reklamowym: *Tajemniczy Dolny Śląsk. Nie do opowiedzenia. Do zobaczenia*, jak i szeregiem działań popularyzatorskich.

¹⁶ Prezentacja multimedialna w siedzibie Stowarzyszenia, czyli Starej Remizie w Zachełmiu. Jeden z jego członków, Kazimierz Hołyszewski, opowiadając o haftach zachełmiańskich zrekonstruowanych przez współczesnych mieszkańców Zachełmia, stwierdził: „Jesteśmy coś winni tej niemieckiej historii” (wywiad z dnia 03.06.2023).

„Tajemniczy” Walonowie lub szykujący tajemne mikstury laboranci odpowiadają tej koncepcji, wraz ze złotym pociągami z Wałbrzycha oraz wszystkimi kompleksami pokopalnianymi, w których rzekomo działały jednostki tajemniczego Werwofu.

Odkrywaniu lokalności zarówno przez mieszkańców Szkłarskiej Poręby, jak i przyjezdnych turystów nie sprzyja system edukacji szkolnej, oparty na polskocentrycznej narracji (por. Derejczyk, Kurpiel 2020). Brak sprecyzowanych oczekiwań, oprócz wspomnianej tajemniczości, sprawia, że oscypki stają się towarem przyjmowanym z oczywistą pewnością, niezależnie od usytuowania geograficznego i kulturowego gór¹⁷. Mało wiemy o Karkonoszach, nie tylko tych przedwojennych „obcych”, ale i tych współczesnych, gdzie nie ma owiec, zaś kojarzony z regionem przemysł szklarski upada. Brak wiedzy nie służy zaś refleksyjności, ta zaś – do czego za chwilę nawiążę – pomaga dostrzec rządzące nami sprzeczności oraz pobudza postawę aktywną wobec otaczającej rzeczywistości.

Zakończenie: funkcjonalna sprzeczność

Próby analizy wielopłaszczyznowej rzeczywistości zarówno dolnośląskiej, jak i miejsca (nie-miejsca?) jakim jest kurort turystyczny, często prowadzą w końcu do pojęcia hybrydy. Stąd potencjalna trafność wyboru Ducha Gór jako lokalnego bohatera, który pierwotnie sam był hybrydą jelenia, orła, lwa i kozła. Karkonoski historyk, Przemysław Wiater we wstępie do książki kucharskiej *Kuchnia Ducha Gór* stwierdził, posługując się kulinarną metaforą, że „Góry Olbrzymie (...) mają w sobie coś z bigosu. Wszystko jest w nich wymieszane (...)” (Gryszel, Mendiak, Wiater 2020: 5). Autorzy kulturowej analizy Krupówek, których nie można przeoczyć w kontekście transpozycji treści kultury z Podhala w Karkonosze, rozpoczynają swoją książkę: „Pojęcie, które najtrafniej wyklada Krupówki to hybryda. Z łaciny mieszaniec, słownikowo – całość złożona z różnych, niedopasowanych do siebie elementów. Przywołując je, czerpiemy z głębokich pokładów kultury” (Mazik, Szpilka 2018: 5). Zgadając się z diagnozą hybrydowości, chciałabym jednak przywrócić się złożonej rzeczywistości Szkłarskiej Poręby pod nieco innym kątem i zaproponować koncepcję sprzeczności lub, podkreślając jej paradoksalnie postępową funkcję: funkcjonalnej sprzeczności.

¹⁷ Należy zwrócić uwagę na fakt, że do Szkłarskiej Poręby, szczególnie zimą, przyjeżdżają osoby zainteresowane przede wszystkim jazdą na nartach, w dalszej kolejności zaś poznaniem bogactwa kulturowego miejsca.

Belgijski antropolog, David Berliner, w jednym ze swoich tekstów zwraca uwagę na sprzeczności (Berliner 2016). Zauważa, że są one nieodrodną częścią naszego życia, a tym samym stanowią ważny przedmiot badań antropologicznych. Berliner wspomina studentkę, która deklarując się jako feministka, śpiewa przed lustrem seksistowskie piosenki; wojujących ekologów, którzy latają samolotami lub naukowców antykapitalistów, podążających ślepo za neoliberalnymi warunkami współczesnej akademii. Berliner przytacza francuskiego antropologa Rogera Bastide'a, którego przedmiotem zainteresowania były synkretyczne ruchy afro-brazylijskie. Na ich podstawie ukuł „zasadę odcięcia” (*principe de coupure*), umożliwiającą

„jednoczesność sprzecznych zachowań bez wewnętrznego konfliktu”. Adept Candomblé, pisze Bastide, „nie kłamie. Jest zarówno katolikiem, jak i fetyszystą. Te dwie rzeczy nie są przeciwstawne, ale oddzielne” (Berliner 2016: 2 za Bastide 1955)¹⁸.

Dla Berlinerera sprzeczności stanowią antropologiczną stałą, są nieodłącznym elementem naszej tożsamości. Nie wykluczają się, jednak – co podkreśla antropolog, znajdują się w sferze nieuświadomienia, „bezrefleksyjnej, tj. nieświadomej, interpersonalnej nieadekwatności między dyskursami, ideami, uczuciami, wartościami i praktykami” (Berliner 2016: 3). Gdy zostają zauważone, stają się podstawą samoświadomości w procesie refleksyjności w działaniu (*reflexivity-in-action*).

Podobny schemat dostrzegam w Szklarskiej Porębie. Tożsamość miejsca jest sumą przypadkowych i niekoniecznie uświadomionych elementów będących ze sobą w sprzeczności, a jednak niewykluczających się, funkcjonujących obok siebie lub nawet wzajemnie splecionych. Ponieważ zaś tożsamość jest relacyjna, pobudzeniem aktywnej postawy będzie dostrzeżenie obcości. Refleksyjnością w działaniu możemy nazwać wszelkie próby dostrzegania, nazywania, wykorzystywania i kreowania Szklarskiej Poręby w oparciu o lokalne zasoby (spuściznę, krajobraz naturalny i kulturowy), które podejmują np. aktywiści związani z regionalną marką Ducha Gór. Być może nie byłoby to jednak możliwe bez kurortowej góralczyzny, która jako fantazmatycznie swojska, lecz regionalnie obca zmonopolizowała karkonoskie miasteczka, skłaniając do refleksji na temat własnej tożsamości.

¹⁸ Tłumaczenie własne.

Bibliografia

- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji* (przeł. Z. Pucek). Kraków: Universitas.
- Bastide, R. (1955). *Le Principe de coupure et le comportement afro-brésilien*. W: *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas* (s. 493–503). São Paulo: Editora Anhembi.
- Berendt, E., Michalska, M. (2011). *Geschichte und Geschichten. Interpretationsweisen von alten niederschlesischen Fotoaufnahmen*. W: E. Fendl, W. Mezger, M. Prosser-Schell, H.-W. Retterath, T. Volk (red.), *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde*, 52, 115–122.
- Berliner, D. (2016). Anthropology as the Science of Contradictions. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), 1–6.
- Boguszewicz, M., Boguszewicz, A., Wiśniewska, D. (red.) (2000). *Człowiek i środowisko w Sudetach: I Międzynarodowa Konferencja, Wrocław, 12–14 listopada 1998*. Wrocław: Korab.
- Chrzanowska, A. (1987). *Artystyczne szkła śląskie XVII i XVIII w.* Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Cocchiara, G. (1971). *Dzieje folklorystyki w Europie* (przeł. W. Jekiel). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Comaroff, J.L., Comaroff, J. (2011). *Etniczność sp. z o.o.* (przeł. W. Usakiewicz). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ćwik, K., Nurzyńska, K. (2022, 14 lipca). *Pamiętki z Karkonoszy. „Łoscypki”, harnaś w szklanej kuli i „góralskie jaja”*. Wyborcza.pl, <https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/5,35771,28682619.html>, dostęp: 15.09.2023.
- Derejczyk, M., Kurpiel, A. (2020). Edukacja regionalna obok pielęgnowania – bliżej źródeł i wiedzy komputera. Przykłady działań na Dolnym Śląsku. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 59, 69–87. <https://doi.org/10.12775/lse.2020.59.05>
- Dielemans, J. (2011). *Witajcie w raju: reportaże o przemyśle turystycznym* (przeł. D. Górecka). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Gałek, O. (2021). *Marka lokalna dziełem i sercem społeczności lokalnej*. W: J. Kopczyk, D. Goetz (red.), *Karkonoska Marka Lokalna „Skarby Ducha Gór”. Katalog produktów* (s. 5–6). Kowary: Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania Partnerstwo Ducha Gór.
- Gryszel, P., Mendyk, E., Wiater, P. (2020). *Kuchnia Ducha Gór czyli Smaki Karkonoszy*. Jelenia Góra: Wydawnictwo AD REM.

- Hartwich, M.J. (2008). *Kulturowe osvajanie krajobrazu w Karkonoszach. Przyczynek do historii nazewnictwa i budownictwa turystycznego po 1945 r.* W: M. Furmankiewicz et al. (red.), *Pielgrzymy. Informator krajoznawczy poświęcony Sudetom SKPS* (s. 20–28). Wrocław: Wydawnictwo SKPS.
- Korduba, P. (2013). *Ludowość na sprzedaż: Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego.* Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.
- Korzeń, J., Zawila, G. (1993). *Szklarska Poręba: zarys monograficzny.* Szklarska Poręba: Urząd Miejski.
- Krupa-Ławrynowicz, A. (2013). Bałuckie chronotopy: antropologiczna opowieść o łódzkiej dzielnicy. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. 52. Wrocław–Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kurpiel, A. (2019). Translokalne dziedzictwo kulturowe Dolnego Śląska. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 58, 87–100. <https://doi.org/10.12775/LSE.2019.58.05>
- Kurpiel, A., Maniak, K. (2020). Ceramika z Bolesławca – Dziedzictwo w tranzycie. *Kultura i Społeczeństwo*, 64 (2), 157–173. <https://doi.org/10.35757/KiS.2020.64.2.9>
- Lash, S., Lury, C. (2011). *Globalny przemysł kulturowy: medializacja rzeczy* (przeł. J. Majmurek, R. Mitoraj). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Leder, A. (2014). *Prześniona rewolucja: ćwiczenie z logiki historycznej.* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Łaborewicz, I. (2008). *Wybrane uroczystości państwowe i lokalne w Kotlinie Jeleniogórskiej w latach 1945–1958.* W: J. Nowosielska-Sobel, G. Strauchold (red.), *Piaśtowsko-komunistyczna satysfakcja? Obchody rocznic historycznych w świąt państwowych na Śląsku po II wojnie światowej* (s. 75–83). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwa Oświatowe.
- Łaborewicz, I., Wiater, P. (2011). *Szklarska Poręba: monografia historyczna.* Szklarska Poręba–Mysłakowice: Związek Gmin Karkonoskich.
- Mathews, G. (2005). *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki* (przeł. E. Klekot). Warszawa: PIW.
- Mazik, P., Szpilka, K. (2018). *Krupówki.* Wołowiec–Zakopane: Wydawnictwo Czarne, Muzeum Tatrzańskie.
- Nowosielska-Sobel, J. (2006). „Na barkach nieśli krajobraz” – z problemów osvajania zastanej przez osadników przestrzeni na przykładzie powiatu jeleniogórskiego drugiej połowy lat 40. W: J. Nowosielska-Sobel, G. Strauchold (red.), *Trudne dziedzictwo: tradycje dawnych i obecnych mieszkańców Dolnego Śląska* (s. 108–126). Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwa Oświatowe.
- Słowiński, P. (2020, 7 sierpnia). *Karkonosze obłożone. Tłumy turystów na dolnośląskich szlakach.* Radio Wrocław, <https://www.radiowroclaw.pl/articles/view/98709/Karkonosze-oblezone-Tlumy-turystow-na-dolnoslaskich-szlakach>, dostęp: 15.09.2023.

- Stobiecka, M. (2019). Kolonialny regionalizm. Problem tożsamości w zakopiańskiej architekturze. *Miejsce*, 5, <https://doi.org/10.48285/sUnKbPSCod>
- Sykułski, J. (1946). *Piastowski zamek Chojnasty, „Kynast”, koło Jeleniej Góry*. Jelenia Góra: skład główny u autora.
- Szpociński, A. (2006). *Różnorodność odniesień do przeszłości lokalnej*. W: A. Szpociński, T. Kwiatkowski (red.), *Przeszłość jako przedmiot przekazu* (s. 51–66). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tomczyk, R. (1947). Ruebezahl – zdegermanizowany Swantewit. *Śląsk*, 8–9.
- Trzeszczyńska, P. (2016). *Pamięć o nie-swojej przeszłości: przypadek Bieszczadów*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Wiater, P. (2012). *Osada Szklarska Poręba-Orle w Górach Izerskich: monografia historyczna*. Warszawa: Agencja Wydawnicza „Cinderella Books”.
- Wiater, P. (2018). *Walonowie u Ducha Gór: podziemne skarby Karkonoszy i Gór Izerskich*. Jelenia Góra: Wydawnictwo AD REM.
- Wiater, P. (2020). *Zauroczeni Karkonoszami: Stowarzyszenie Artystów św. Łukasza w Szklarskiej Porębie Górnej*. Szklarska Poręba: Wydawnictwo AD REM.
- Wiater, P. (2021). *Laboranci u Ducha Gór: dawne ziołolecznictwo w Karkonoszach i Górach Izerskich*. Jelenia Góra: Wydawnictwo AD REM.
- Zawiła, M. (2019). *Dziedziczywanie przedwojennych cmentarzy na terenach postmigracyjnych Polski*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Żelasko, S. (2006). *Szkoło europejskie w Muzeum Karkonoskim w Jeleniej Górze: wybrane obiekty*. Jelenia Góra: Muzeum Karkonoskie.

Internet

- Goliszewska, M., Komunikaty – wersja 3 minutowa, <https://www.youtube.com/watch?v=-GrbM3n2BQA>, dostęp: 15.09.2023.
- Leśna Huta, <http://www.lesnahuta.pl/>, dostęp: 15.09.2023.
- Magiczny Szlak Ducha Gór, <https://www.szklarskaporeba.net.pl/atracje/magiczny-szlak-ducha-gor>, dostęp: 15.09.2023.
- Nn. (2022, 23 lipca). *Góralczyzna i chińszczyzna zalewa Karkonosze*. 24jgora.pl, <https://24jgora.pl/artukul/goralszczyzna-i-chinszczyzna/1333381>, dostęp: 15.09.2023.
- Skarbiec Ducha Gór, <https://skarbiecduchagor.pl/>, dostęp: 15.09.2023.

Sebastian Latocha

sebastian.latocha@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-4226-9131

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

**CUDZE MEBLE W SWOIM POKOJU
ETNOGRAFICZNY POWRÓT DO CENTRUM
TOMASZOWA MAZOWIECKIEGO**

**SOMEONE ELSE'S FURNITURE IN ONE'S OWN
ROOM. AN ETHNOGRAPHIC RETURN
TO THE CENTER OF TOMASZÓW MAZOWIECKI**

Abstrakt

Artykuł realizuje koncepcję antropologicznego, badawczego powrotu do terenu, w którym przed 13 laty zostały przeprowadzone badania etnograficzne, przed rewitalizacją centrum Tomaszowa Mazowieckiego. Autor, inspirowany się wierszem Juliana Tuwima, metaforycznie nazywa dynamikę miejskiego krajobrazu „cudzymi meblami w swoim pokoju”. Artykuł stanowi przyczynek do badań nad poetyką etnograficznego powrotu w antropologii społeczno-kulturowej.

Słowa kluczowe

miejska przestrzeń, centrum miasta, dynamika krajobrazu, rewitalizacja, Tomaszów Mazowiecki, poetyka etnograficznego powrotu

Abstract

The article implements the concept of an anthropological return to the area where ethnographic research was carried out 13 years ago, before the revitalisation of the Tomaszów Mazowiecki town center. The author, inspired by a poem by Julian Tuwim, metaphorically calls the dynamics of the urban landscape “other people’s

furniture in one's own room". The article is a contribution to research on the poetics of ethnographic return in socio-cultural anthropology.

Keywords

urban space, town center, landscape dynamics, revitalization, Tomaszów Mazowiecki, poetics of ethnographic return

„A może byśmy tak, jedyna, wpadli na dzień do Tomaszowa?” – to cytat kulturowy i kultowy. Pochodzi z wiersza Juliana Tuwima *Przy okrągłym stole*, który ukazał się w tomie poezji *Siódma jesień* (Tuwim 1922). W polskiej sferze publicznej ten cytat przeżył drugą młodość w latach sześćdziesiątych XX w. dzięki interpretacji Ewy Demarczyk i Zygmunta Koniecznego, a trzecią – na przełomie XX i XXI w. dzięki nowym aranżacjom Marka Dyjaka, Katarzyny Groniec, Janusza Radka i Kingi Preis. Na marginesie – ten wiersz także dzisiaj stanowi najlepszą reklamę miasta nad Pilicą, jaką znam.

Według Barbary Riss,

tylko ktoś taki jak Tuwim, wyrosły wśród ponurych kamienic Łodzi, potem mieszkawiec gwarnej stolicy i bywalec modnych lokali, mógł docenić urok prowincji, sennych i cichych miasteczek zagubionych jakby na krańcach współczesnego świata z jego harmiderem i nerwowym rytmem życia: Sieradza, Kutna, Inowłódza nad Pilicą, gdzie poeta spędzał wakacje w dzieciństwie. I Tomaszowa, skąd pochodziła jego Beatrycze (Riss 2013).

Cel mojego artykułu jest zawarty w drugim członie jego tytułu. W myśl lirycznej idei „wpadłem” na jeden dzień do Tomaszowa Mazowieckiego, ale z antropologiczną, badawczą intencją powrotu na plac Kościuszki, aby zaktualizować etnograficzny obraz centrum miasta. Tuwim w tomaszowskim wierszu przedstawia pokój w białym domu, „gdzie cudze meble postawiono”. Jest to nostalgiczne doświadczenie zmiany, świadomość bycia w tym samym miejscu, a jednak nie takim samym. „Cudze” meble, które pojawiły się w „swoim” pokoju (czyli takim, który podmiot liryczny zna i pamięta) są w moim tekście metaforą dynamiki krajobrazu w centrum tego „sennego i cichego miasteczka” na przestrzeni lat 2010–2023. W artykule przedstawiam wynik jednodniowego etnograficznego powrotu na plac Kościuszki, będącego nostalgiczno-antropologicznym testem jego nowej aranżacji przestrzennej.

Poetyka etnograficznych powrotów

W naszej dyscyplinie zdarzają się etnograficzne powroty. Najgłośniejszym powrotem w antropologii było przedsięwzięcie Dereka Freemana (Freeman 1983), którego cel stanowiła dyskusja ze stanowiskiem Margaret Mead – autorki *Coming of Age in Samoa* (1928) – że „dojrzewanie na Samoa przebiega bezboleśnie, albowiem sprzyja mu atmosfera seksualnej wolności i jawności” (Kruszelnicki 2011: 147). Do Zaborowa Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej (1948a) powróciła Maria Wieruszewska Adamczyk (1980), aby zbadać przemiany społeczności wiejskiej.

Badania naukowe w tej wsi zainicjowała prof. K. Zawistowicz-Adamska w latach 1937–1938 (...). Materiały ankietowe sprzed 35 lat zostały porównane z danymi zebranymi w tej samej wsi obecnie. Niniejsza praca jest próbą odpowiedzi na pytania dotyczące procesów przemian i ciągłości kulturowej społeczności zaborowskiej, np. dlaczego niektóre elementy kultury zanikają prędeej, podczas gdy inne lepiej opierają się próbie czasu (Wieruszewska-Adamczyk 1980: 7–8).

W latach dziewięćdziesiątych XX w. zespół badaczy z Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi powrócił do Jasienia i Klonowej. „Z siedmiu wsi w Polsce Środkowej wyznaczonych czterdzieści lat wcześniej przez Zawistowicz-Adamską i przebadanych przez poprzedni zespół muzealników-etnografów, wybrane zostały dwie” (Woźniak 2011: 110). Ideę tego etnograficznego powrotu przedstawiła Elżbieta Królikowska, kierowniczka zespołu: „Posiadany materiał źródłowy i publikacje potraktowaliśmy jako punkt wyjścia i zarazem odniesienia dla uchwycenia zjawisk mających ciągłość, zjawisk zanikających lub przekształcających się” (Królikowska 2001: 6). Karol Walczak po 20 latach powrócił do Bartężka, Tardy i Wińca (Walczak 2023), które „przeniosły” go w czasie, do lat 2001–2004, w których przeprowadził badania terenowe na temat biedy w mazurskich wsiach. Projekt badawczy Karoliny Bielenin-Lenczowskiej i Anny Engelking – *Macedońskie Porecze w 80 lat po badaniach Józefa Obrębskiego. Antropologiczne studium ciągłości i zmiany* – również wpisuje się w poetykę etnograficznego powrotu.

Mój przegląd etnograficznych powrotów z założenia nie jest kompletny; pełna inspekcja i analiza powrotów w naszej dyscyplinie wymaga dużego nakładu pracy całego zespołu badaczy i miejsca, którego nie ma w artykule. Dlatego prezentuję tylko kilka przykładów takich powrotów, akcentując przede wszystkim łódzką etnologię, której konteksty są mi najbliższe. Na podstawie tego rekonesansu można etnograficzne powroty podzielić na takie,

(1) w których badacze sami byli przed laty w danym terenie oraz takie, (2) gdzie ten sam teren badają inni. Powracający na ogół są (2a) uczniami, którzy podążają śladami swoich mistrzów, kontynuując ich dzieło, przenosząc je w czasie, aktualizując, uzupełniając, lub (2b) występują w rolach pogromców naukowych mitów, antropologicznych buntowników, którzy polemizują z klasykami.

Poetyka etnograficznych powrotów może opierać się na geografii (terenie) lub problematyce (temacie). Przykładem etnograficznego powrotu do tematu jest np. praca licencjacka Mateusza Zaskórskiego *Współczesne formy pomocy wzajemnej na przykładzie gminy Żelechów* (2013), która po 60 latach odwołuje się do wielkiego tematu badań etnograficznych w Polsce po II wojnie światowej, czyli pomocy wzajemnej (Zawistowicz-Adamska 1948b; 1951). Inny przykład: *Transformacja rybołówstwa na przykładzie maszoperii. Etnograficzne studium przypadku z Półwyspu Helskiego* (Huszczo 2016). W tej pracy licencjackiej Kinga Huszczo świadomie powraca i do terenu, i do tematu:

Prawdopodobnie największe zainteresowanie maszoperiami wykazała łódzka antropolog Jadwiga Kucharska, która prowadziła badania tegoż regionu razem ze studentami etnologii z Uniwersytetu Łódzkiego od 1947 roku. Jej badania, które trwały wiele lat, doczekały się licznych opracowań, które teraz stanowią podstawę wiedzy na temat maszoperii Półwyspu Helskiego (Huszczo 2016: 6).

Tak Huszczo pisze o własnej motywacji do etnograficznego powrotu po latach:

Tradycje z nim [rybołówstwem] związane sięgają daleko w przeszłość, a opracowania, które możemy dziś odnaleźć, dotyczą typowo „technicznych” rzeczy. Ubolewam nad tym i myślę, że czas na zmianę. Jako przyszły etnolog widzę ogromne możliwości badawcze i duży niewykorzystany potencjał, jaki wiąże się z życiem na Półwyspie Helskim, który w ostatnich latach prawie w ogóle nie jest brany pod uwagę, jako teren badań etnograficznych i antropologicznych (Huszczo 2016: 3–4).

Mój Tomaszów

Mój powrót – na jeden dzień – do Tomaszowa Mazowieckiego jest realizacją poetyki etnograficznych powrotów. Znam to miasto od dziecka, chociaż urodziłem się i wychowałem w Łodzi. Znam jednak każdą dziurę w Tomaszowie. Jest to „mój” Tomaszów, który krok po kroku został przeze mnie oswojony podczas cyklicznych wakacji na wsi podtomaszowskiej. Mój Tomaszów jest obrazem skonstruowanym ze zbyt dużej liczby pobyć, aby móc je

policzyć. Miasto przejechałem na rowerze wzdłuż i wszerz, odmierzyłem je swoimi krokami. Zawsze ciągnęło mnie do jego centrum, czyli na plac Kościuszki. Prędzej czy później – zawsze lądowałem na „placu”¹. Po pierwsze, urbanistyka Tomaszowa była (i jest) despotyczna; jak do Rzymu – wszystkie tomaszowskie drogi prowadziły na plac Kościuszki. Po drugie, na „placu” był cały Tomaszów: ludzie, przestrzeń publiczna, przystanek autobusowy, sklepy, instytucje, zabytki, zamknięty stary kościół, który był wielką tajemnicą. Wszystko.

Tomaszów to dla mnie Łódź w pigułce: młode, przemysłowe miasto z ulicami, które krzyżują się pod kątem prostym, XIX-wieczne kamienice, stare fabryki, w sąsiedztwie wille ich właścicieli, wieże kościelne, ślady kultur polskiej, niemieckiej i żydowskiej. Tomaszów narodził się na przełomie wieków XVIII/XIX, prawa miejskie otrzymał w 1830 r. Z braku miejsca nie przedstawiam historii miasta i jego rozwoju przestrzennego w zarysie (*Tomaszów... 1980*).

Metafora „ruchomych kręgów”, którą Roch Sulima wyabstrahował na podstawie analizy literatury małych ojczyzn (Sulima 2001: 169–172), ilustruje mój stosunek – geograficzno-mityczny – do Tomaszowa. Biorę do ręki cyrkiel i na mapie mojego życia rysuję 50-kilometrowy krąg. Jak w *Mojej Europie* (Andruchowicz, Stasiuk 2000: 24) wbijam igłę cyrkla w miejsce, gdzie się urodziłem i teraz jestem (Łódź). Ramię z rysikiem ustawiam tam, gdzie spędziłem dużą część życia, gdzie są cmentarze i groby rodzinne (Tomaszów i okolice). „Czy może być bardziej pierwiastkowa definicja «małej ojczyzny» niż dom i cmentarz?” – pyta retorycznie Sulima (2001: 171). Mój powrót do Tomaszowa, ten z 2023 r., odnosi się do badań terenowych, które przeprowadziłem w mieście nad Pilicą w 2010 r., które z kolei stanowiły nostalgiczny powrót do miejsca ważnego w mojej biografii. Na oddzielny artykuł zasługuje problem wyboru terenu przez badaczy w obrębie etnografii. W moim przypadku nawet wybór z 2010 r. nie był neutralny, miał biograficzne, osobiste podstawy. Wiem, że pod tym względem nie różnię się od wielu kolegów i koleżanek po fachu...

Rok 2010. Plac Kościuszki przed rewitalizacją

W 2010 r. przeprowadziłem na temat placu Kościuszki etnograficzne badania terenowe (wywiady, obserwacja fotograficzna) do pracy licencjackiej *Centrum Tomaszowa Mazowieckiego jako nie-miejsce* (Latocha 2011).

¹ W Tomaszowie słowo „plac” (bez dopełnienia czy epitetu) oznacza tylko jedną, bardzo konkretną miejską przestrzeń – plac Kościuszki.

Na studiach antropologicznych dowiedziałem się o kulturowej waloryzacji centrum i granicy (Czarnowski 1982), o różnicy między przestrzenią i miejscem (Tuan 1987), o przestrzeniach dospołecznych i odspołecznych (Hall 1997), o teorii nie-miejsca Marca Augé (2010), o heurystycznych walorach antropologii przestrzeni (Karpińska 2000) i innych koncepcjach odnoszących się do antropologii miasta. Moje oczekiwania wobec centrum Tomaszowa zmieniły się. Nagle plac Kościuszki mnie rozczarował skalą negatywnych manifestacji idei miejsca antropologicznego, centralnego. Chciałem zbadać, jaki jest „plac” w perspektywie tomaszowian, czy zaspokaja ich potrzeby, czy jest podstawą ich identyfikacji z miastem, czy plac Kościuszki – w ich ocenie – jest znakiem tożsamości potwierdzającym pozycję miasta? Pomysł zrodził się z refleksji nad konstatacją Aleksandra Wallisa, że „centrum miasta oznacza obszar, który dzięki swym urbanistycznym i architektonicznym wartościom pozwala na największą koncentrację publicznych procesów społecznych, stanowiących warunek społecznej integracji i rozwoju ludności miasta oraz jego społecznego zaplecza” (Wallis 1979: 24). Nie rozpoznałem tego wymiaru centrum w Tomaszowie, a jednak tomaszowianie nie wyobrażali sobie innego miejskiego centrum.

Moje badania miały miejsce 2 lata przed wielką rewitalizacją centrum miasta. W latach 2012–2014 plac Kościuszki przeobraził się w nową postać. Tę „starą” w trybie antropologii nagłacej (Posern-Zieliński 1987) – zbadałem w sposób synchroniczny, chcąc zatrzymać w etnograficznym kadrze obraz centrum miasta przed rewitalizacją, która była zagrożeniem dla pewnych form społeczno-kulturowych, które uznałem za wartościowe z racji ich autentyczności. Jaki był obraz centrum Tomaszowa A.D. 2010? Oddaję głos tomaszowianom...

„Plac” był waloryzowany jako miejsce brzydkie, niebezpieczne, przestrzeń odspołeczna i najgorsza część miasta:

Miejscem, które wszyscy znają, jest plac Kościuszki, czyli samo centrum miasta. (...) Nie jest ono atrakcyjne pod względem wizualnym. Plac Kościuszki nie jest wizytówką naszego miasta. (...) Wydaje mi się, że powinno to być właśnie miejsce, gdzie z chęcią przychodzimy, spotykamy się (kobieta, 40 lat; AIEiAK 11542).

Jeśli chodzi o centrum, to porównując Tomaszów do innych miast, jeśli chodzi o rynek czy główny plac, jak w Tomaszowie plac Kościuszki, to nasze miasto wypada bardzo słabo. Praktycznie go nie ma, bo to jest tylko jeden wielki parking (mężczyzna, 26 lat; AIEiAK 11541).

A wieczorem iść na plac nie jest bezpiecznie, mimo że to jest centrum. I tam nic się nie dzieje. Tam nie ma po co iść wieczorem. Można od menela w łeb tylko dostać.

Nie oszukujmy się, centrum Tomaszowa to jest melina. Menelstwo, żulerstwo. Ale zdarzają się też porządni ludzie, na przykład teściowa moja. Wydaje mi się, że w Tomaszowie to jest najgorsza część miasta (kobieta, 28 lat; AIEiAK 11538).

Centrum miasta definiowane było poprzez awarie, bylejakość, monotonię, nudę, braki różnego rodzaju i niedosyt:

Dzisiaj praktycznie nic nie można robić na placu Kościuszki. Tylko tyle, że jest to miejsce, przez które się codziennie przechodzi, ale generalnie nic tam się nie odbywa. Jest tam tylko jedna restauracja, ale generalnie nie ma żadnych pubów, nie ma takiego miejsca, gdzie latem można sobie odpocząć. Są fontanny, które nie działają. Mało zieleni (kobieta, 40 lat; AIEiAK 11542).

W 2010 r. „plac” miał charakterystyczny zapach:

Uderza cię smród gówna. (...) W każdej bramie jest WC. W jednej bramie to tak śmierdzi, aż się rzygać chce. Obok teraz restaurację otworzyli. Nie wiem, jak ludzie mogą tam jeść. W bramie możesz wdepnąć w ludzką kupę (mężczyzna, 28 lat; AIEiAK 11539).

Ten ludzki zapach mieszał się ze „smrodem spalin” (mężczyzna, 53 lata; AIEiAK 11537) i „spaloną gumą” (kobieta, 22 lata; AIEiAK 11545). Towarzyszyły im niegościnnie odgłosy ulicy (silniki diesla, klaksony, dźwięki syren, dworcowy zgiełk). Interpretując materiał etnograficzny z 2010 r. na temat placu Kościuszki, stwierdziłem, że „jesteśmy świadkami anemii miejskiego centrum” (Latocha 2014: 142). W świetle wywiadów z tomaszowianami – jednomyślnymi w kwestii lokalizacji centrum – „plac” nie spełniał ich oczekiwań wobec reprezentacyjnej części miasta. Brakowało im instytucji kultury, kawiarni czy pubu, gdzie mogliby się spotykać z bliskimi. Przeszkadzał wielki parking, korki, zapach spalin. Z niesmakiem dzielili się doświadczeniami zmysłowymi związanymi z ludzkimi ekskrementami. Narzekali na „okoliczny element” (kobieta, 22 lata; AIEiAK 11545), „menelstwo, żulerstwo” (kobieta, 28 lat; AIEiAK 11538), „degeneratów” (kobieta, 40 lat; AIEiAK 11542). Przez „plac” przejeżdżali lub przechodzili, ale nie spacerowali, nie odpoczywali w centrum. Plac Kościuszki nie był miejscem docelowym tomaszowian. Utrudniał koncentrację publicznych procesów społecznych, a jednak – paradoksalnie – był znakiem tożsamości tomaszowian.

Rok 2023. Plac Kościuszki po rewitalizacji

Czy coś się zmieniło po rewitalizacji? Na jeden dzień do Tomaszowa wpadłem 20 lipca 2023 r. z etnograficzną misją powrotu po 13 latach. W dorosłym życiu, którego początek w moim przypadku zbiegł się mniej więcej z obroną pracy licencjackiej z etnologii w 2011 r., do tego czasu w Tomaszowie byłem tylko kilka razy. Skończyły się wakacje na wsi u dziadków. Nie miałem okazji ocenić rewitalizacji centrum miasta. Pomyśl, żeby powrócić do Tomaszowa, przyszedł mi do głowy w reakcji na koncepcję monografii dedykowanej Profesor Grażynie Ewie Karpińskiej, badaczce miejskich przestrzeni, miejskiej codzienności i przeszłości w krajobrazie miasta.

Przedstawiam notatkę terenową z centrum Tomaszowa. Czy centrum miasta po rewitalizacji odrodziło się w tym samym miejscu? Czy może plac Kościuszki boryka się z problemem, który jest udziałem łódzkiego wędrującego centrum miasta (Karpińska 2011)?

Jest czwartek, środek wakacji. Wsiadam w Tomaszowie. Z dworca PKP idzie się 20 minut do centrum miasta, którego granicą jest według mnie most na rzece Wolbórze. Za mostem skręcam w prawo w ulicę Tkacką, która prowadzi na targowisko miejskie, ale ja skręcam zaraz w lewo i wchodzę schodami ulicy Rzeźniczej na plac Kościuszki, gdzie jestem wpół do 11:00. Okrążam go, startując spod salonu optycznego przy placu Kościuszki 24, w jego północnej pierzei. Okazuje się, że przed południem odbywają się na całym placu dostawy do sklepów i punktów gastronomicznych. Jest ruch, może nawet chaos logistyczny (który zaraz się skończy). Omijam samochody dostawcze i skrzynki, chcąc sprawdzić, co ma w swojej ofercie plac Kościuszki. Kieruję się na zachód, a adresy „maleją”: kantor, gabinet podologiczny, Kebab King, sklep jubilerski, księgarnia, sklep mięsny Deko Smaku, kościół ewangelicko-augsburski Świętej Trójcy, pizzeria Bianco, Żabka, sklep z elektronicznymi papierosami i akcesoriami, kamienica rodziny Knothe, w której swoje siedziby mają: Miejska Biblioteka Publiczna i Miejskie Centrum Kultury. Eklektyczna kamienica, po renowacji; kojarzę ją z promocyjnych obrazów miasta. Stoję przed gablotą MCK i sprawdzam, może dzisiaj na coś się załapię. Nie. Ale jutro, w piątek, o 20:00 odbędzie się koncert grupy „Urwani z wesela”. Wejście znajduje się w osi kamienicy, dzieli ją na dwie części. Każdą z nich oddziela od chodnika wąski pas trawnika za niskim, ozdobnym płotem z żeliwa. Do prawego przęsła został przypięty rower. Krajobraz amsterdamski. Kucam, aby zrobić zdjęcie. W tym samym czasie z kamienicy wychodzi kobieta. Okazuje się, że jest właścicielką roweru, który przed chwilą sfotografowałem. Uśmiecham się, chcąc udowodnić jej, że nie mam złych zamiarów, i mówię z przesadą, nie wierząc sobie – „Mały Amsterdam”. Kobieta odwzajemnia uśmiech, a ja mogę się oddalić.

Pod numerem 17 salon piękności oraz bar Ministerstwo Śledzia i Wódki. Dalej: stylizacja rzęs i brwi Lash Queen, salon sieci Play, a na rogu pub Wlevek. Pomijam puste lokale, do wynajęcia, które znajdują się pod różnymi numerami. Po drugiej stronie alei Piłsudskiego: sklep rybny, bar orientalny Bao Nam, konfekcja damska i męska. Południowa pierzeja placu: agencja kredytowa Stefczyka, kredyty i pożyczki Fines, salon gier i punkt Lotto, szkoła jazdy, banki i agencje (Santander Consumer Bank, Crédit Agricole, Velo Bank, Millenium Bank, BNP Paribas), dorabianie kluczy, agencja pracy Trenkwalder, sklep jubilerski Buda, second handy (Dukat, Pomarańcza, Werona), salon fryzjerski, apteka Centrum, kancelaria radcy prawnego, salon sieci Orange, studio tańca. Po drugiej stronie ulicy Polnej: agencja pracy (opieka nad seniorami w Niemczech), biuro nieruchomości, sklep z artykułami po 2 zł, punkt ksero, serwis komputerowy, kredyty „chwilówki”, apteka Słoneczna. Wschodnia część placu Kościuszki przekształca się w aleję, która prowadzi do pomnika Tadeusza Kościuszki. Tutaj znajdują się w południowej pierzeni: sklep z kawą i herbatą Czajnik, sklep ze słodyczami, obuwniczy, Żabka, butik z odzieżą damską, salon Recman (z elegancką odzieżą dla mężczyzn), butik Nati, kancelaria Pro Juris, zegarmistrz. Przechodzę na pasach przy pomniku i widzę: lombard, butik Moodo, zegarmistrz, MK Finance Consulting, biuro podróży Wakacje.pl, salon optyczny, chemia niemiecka i włoska Kaszmir, sklep ze sztuczną biżuterią, Straż Miejska i Wydział Zarządzania Kryzysowego i Monitoringu Urzędu Miasta w Tomaszowie Mazowieckim. Jestem w punkcie wyjścia. Na płycie placu – kilka pawilonów: informacja turystyczna, lody, gofry, cukiernia Mazurek. Rekonesans zajął mi pół godziny. Generalnie czuję zmianę, samochody zniknęły z głównej płyty placu, nie ma wielkiego parkingu, nie ma szerokiej arterii przecinającej plac, który dzisiaj szmerze fontanną znajdującą się w geograficznym centrum placu. Jest cicho i spokojnie, może nawet sennie. Na osi wschodnio-zachodniej plac jest zielony: długi pas trawnika z krzewami i drzewami. Ławki, na których można odpocząć. Są wolne. 13 lat temu na placu było kilka przystanków, z których odjeżdżały w różnych kierunkach autobusy miejskie i busy do podtomaszowskich wsi. Chaos topografii tych przystanków zastąpił urbanistyczny porządek. Ruch jest płynny, jakby metodyczny. Kamienice w dobrym stanie, ale kościół Świętej Trójcy łuszczy się na znak choroby czasu. Jest w tym jednak jakieś piękno.

O godzinie 11:00 wybieram pierwszy punkt obserwacyjny – stolik w ogródku gastronomicznym przed pizzerią Bianco. Wiedząc, że nie ruszę się z miejsca przez jakiś czas, zamawiam w lokalu burgera z frytkami i Colę Zero. W cenie – 38,50 – mam punkt obserwacyjny w centralnym punkcie placu. Zamówienie przyjmuje młoda barmanka o kruczoczarnych włosach. Laminacja brwi sprawia, że wygląda agresywnie. Złoty łańcuch i tatuaż na dekolcie. Taki ma styl. Siedzę tyłem do kamienicy, w której mieści się pizzeria, przodem do przystanku autobusowego. Mam widok

na cały plac. Inne ogródki są zamknięte przed południem. Siedzę, piję colę i jem gorące frytki, rozglądając się dookoła. Cztery stoliki pod parasolami Żywca są zajęte. Jeden przeze mnie, inne przez mężczyznę w średnim wieku pijącego espresso, trzy Ukrainki palące papierosy i grupę głośnych dojrzałych osób – mężczyznę i trzy kobiety. Najmłodsza z nich, ok. czterdziestoletnia, jest zakonnicą w habitcie. Piją różne mleczne kawy i rozmawiają o: moskiewskim Placu Czerwonym, przepisie na rosół, kryzysie wartości rodzinnych i innych rzeczach. Moją uwagę przykuła kobieta w jeansowej kurtce. Stoi na przystanku. Czekając na autobus, je gofra z bitą śmietaną. Stara się nie ubrudzić śmietaną. Sprawia to jej duży kłopot. Kręci się tutaj sporo ludzi. Jedni wychodzą z autobusu, inni wchodzą. Dużo się dzieje. Podchodzi do mnie bardzo szczupły mężczyzna w czerwonym t-shircie. Przedstawia się jako bezdomny. Pytam go o imię. „Sebastian!” Mój imiennik. Jest tyle innych imion na świecie. Opowiada mi historię swojej bezdomności, o śmierci mamy i konflikcie z siostrą. Prosi o pieniądze na jedzenie. Daję mu 10 zł, akurat mam w kieszeni. Dziękuję mi, życzymy sobie szczęścia. Odchodzi. Z przystanku krzyczy do mnie kobieta o białych włosach, elegancka – „Dlaczego pan mu daje pieniądze?” „Nie mam prawa decydować o tym, kto na nie zasługuje, a kto nie” – odpowiadam, ale kobieta nie jest usatysfakcjonowana moją odpowiedzią. Dołałem oliwy do ognia. Zaczepia teraz inne osoby na przystanku i komentuje mój gest. Jest oburzona. Ludzie nie chcą wejść z nią w dialog. Samotna siada na ławce przy przystanku, czeka. Od czasu do czasu sprawdza, czy jeszcze tutaj jestem. W międzyczasie jakiś chłopak zajął stolik i pije piwo. Przy innym usiadły trzy osoby – dwie kobiety i wytatuowany mężczyzna. Wszyscy w średnim wieku. Zupa dnia, którą zamówili, pojawiła się nagle na kwadratowym stole (barszcz czerwony, zabieleny, z ziemniakami). Jedzą. Palą papierosy. Wielu ludzi na przystanku robi to samo. W tym miejscu dominuje zapach dymu. Zupa zjedzona, czas na drugie danie. Mój burger ostygł. Do pizzerii, w której można zjeść również burgera z frytkami i domowy obiad, zbliża się para ludzi z psem na smyczy. Wydaje mi się, że nie są z Tomaszowa, może nawet nie są z Polski. Cechuje ich jakaś subtelność (twarzy, ruchów, garderoby), której nie umiem opisać. Różnią się od reszty. Ona zamawia coś w lokalu, a on siada przy stoliku. Pies jest bardzo grzeczny. Jestem w najbardziej zaludnionym sektorze placu. Kolejna para zajmuje stolik. Są bardzo chudzi. Mężczyzna rzuca w przestrzeń pytanie – „Czy tutaj się pali?” Chłopak, który kończy piwo, odpowiada: „Tak, ale musi pan pójść po popielniczkę”. Przychodzi barmanka. „Czy można popiołkę?” Barmanka – „Przy barze”. Obserwuje mnie jakiś facet o czerwonej twarzy i mętnych oczach. W koszuli i skórzanej czarnej kamizelce. Forsuje płot ogródka od strony przystanku i siada przy stoliku. Mężczyzna macha do mnie, ale ja udaję, że tego nie widzę. Wytatuowany mężczyzna nie zjadł całego obiadu. Facet w kamizelce gwałtownie wstaje i zjadki z talerza przesypuje do białej plastikowej torby. Wraca do swojego stołu i tam je obiad. Na moim talerzu został tylko liść sałaty w musztardzie. Para „obcych” pije tonic z ładnych butelek. Nie słyszę, w jakim mówią języku. Jest po 12:00, a inne ogródki

zamknięte. W mojej głowie pojawia się myśl, aby zmienić punkt obserwacyjny, ale opiszę jeszcze jednego młodego mężczyznę, który przeszedł przed chwilą przez plac, wzbudzając emocje wśród osób czekających na autobus. Szczupły, ale w za ciasnej marynarce, w kaszkiecie, pod krawatem, w za ciasnych spodniach w kratkę, okulary przeciwsłoneczne (pilotki) na nosie. „Nie wolno!” Krzyczy na psa kobieta pijąca tonic. Ani ten pies grzeczny, ani ona ze świata. Wstaję. Przenoszę się w inne miejsce.

Zmieniłem punkt obserwacyjny. Dochodzi 13:00. Po drodze wstąpiłem do Punktu Informacji Turystycznej, bez wyraźnego celu. Po prostu sprawdzam. Jakaś kobieta kupuje magnes na lodówkę, ale okazuje się, że nie może zapłacić kartą. „Tylko gotówka”. Jedna pracownica punktu stara się rozwiązać problem, druga – przez telefon naprawia komputer. Kręcę się, biorę do ręki menu pizzerii, w której zjadłem burgera, odkładam na miejsce. Wychodzę. Mam nadzieję, że kobiecie uda się kupić magnes, a komputer da się naprawić. Siedzę przy fontannie na wielkich kamiennych płytach, które są miejskimi meblami. Bardzo dobrze mi się tu siedzi, woda zagłusza ruch uliczny. Brakuje tylko odrobiny cienia, nie ma tutaj ani jednego drzewa. Dzieci biegają po kamiennych płytach, raczej skaczą. Jakaś kobieta telefonem zrobiła fontannie zdjęcie, chyba jej się podoba. Ludzie przychodzą na chwilę i odchodzą w odróżnieniu ode mnie. Cała fontanna dla mnie. Siedzę przodem w kierunku zielonej alei Piłsudskiego z deptakiem między jezdniami. Po prawej widzę dwustuletni kościół Świętej Trójcy. Klasycystyczny. Lubię wiedzieć, że pierwsza świątynia Tomaszowa była ewangelicko-augsburska, a nie katolicka. Niestety niszczeje. Jest pusty. Tomaszów jest młodym miastem, ale patrząc na ten kościół, myślę – „stare miasto”. W kamienicy obok kościoła jest pizzeria, w której zjadłem burgera. Z drugiej strony – kamienica, w której mieści się księgarnia i sklep mięsny. Dachy obu zdobi stara dachówka ceramiczna w kolorze cegły. Ta, czyli północna pierzeja placu różni się od południowej, gdzie dominują banki, agencje kredytowe i second handy. Jakiś chłopak, może dziesięcioletni, z paczką jajek w ręku przywitał się ze mną – „Dzień dobry!” Myślę, że ośmieliła go moja dziwność człowieka samotnego przy fontannie, z laptopem na kolanach. Przy fontannie pojawia się młode małżeństwo z córką. Kobieta w legginsach krzyczy – „O! W fontannie kąpie się gołąb!” Nikt się tym nie przejął. Mąż przytula żonę. Rodzina robi sobie zdjęcie. Minęło pół godziny. Zerwał się silny wiatr, który przewraca tzw. potykacze i porusza parasolami ogródków gastronomicznych. Zrywa mi z głowy czapkę z daszkiem.

Cukiernia Mazurek. Wolnostojący parterowy pawilon u wylotu ulicy Polnej. W środku tłok. Spotykam tam rodzinę, która zrobiła sobie zdjęcie przy fontannie. Kobieta w legginsach kupuje bułkę z jagodami i pączka. Jakaś kobieta z koleżki, nie akceptując tego, zwraca się do mężczyzny, polecając ciasto wiśniowe. Na jej

nieszczęście dzisiaj nie ma ciasta z wiśniami. Mężczyzna uprzejmie dziękuję jej i informuje, że następnym razem poprosi o to ciasto. W ogóle nie jestem głodny, w cukierki kolejka, nie ma czym oddychać, a ja robię sztuczny tłok. Wychodzę i siadam przy stoliku, aby zapisać to, co miało miejsce przed chwilą w środku. Podśledzałem krótki dialog dwóch mężczyzn, którzy wpadli na siebie przy przejściu dla pieszych. „Cześć! Co tam?” – „Wracam od dermatologa. Mam wrzody na kolanach” – „Jak kierowca na dupie” – replikuje. Podają sobie dłonie na pożegnanie, każdy idzie w swoją stronę.

Kwadrans po 14:00. Siadam na schodach pomnika Tadeusza Kościuszki, który znajduje się na samym początku placu, w jego wschodniej części. Ludzie przechodzą przez pasy z jednej na drugą stronę, ale nie idą zieloną aleją na plac. Grzmi. Deszcz, raczej ulewa.

Konstatacja meteorologiczna była ostatnią, jaką zanotowałem. Pobiegłem do Galerii Tomaszów, żeby przeczekać burzę. Fakt, że znalazłem schronienie w centrum handlowym, a nie na placu Kościuszki, również świadczy o ofercie tego miejsca.

Wniosek

Mój badawczy powrót do centrum Tomaszowa po 13 latach potwierdził egzystencję wielu form społeczno-kulturowych, które charakteryzowały plac Kościuszki w 2010 r., czyli przed rewitalizacją. Wymiana miejskich mebli na nowe nie pociągnęła za sobą metamorfozy na głębokim poziomie życia tomaszowian w tym miejscu. Na placu, jak to w centrach małych i dużych miast – ogniskują się wszystkie wartości, pozycje społeczne, style, tryby, warianty i poziomy miejskiego życia (od przejawów ważności i dobrego imienia do manifestacji nędzy i innych problemów społecznych). I nie jest to cecha dystynktywna tomaszowskiego placu Kościuszki na tle centrów innych miast; potwierdza jednak symboliczny, centralny charakter placu Kościuszki, który nie zmienił się bez względu na przestrzenną aranżację miejskich swoich czy cudzych mebli. Galeria Tomaszów stanowi konkurencję dla „placu”, jest nowa, ma standardową ofertę centrum handlowego, tomaszowianie zaspokajają w nim wiele swoich codziennych potrzeb, ale jednak nie stanowi podstawy identyfikacji z miastem i społecznej integracji. Prawdziwy Tomaszów cały czas jest na placu Kościuszki.

A może byśmy tak, Droga Pani Profesor, wpadli na dzień do Tomaszowa?

Bibliografia

- Andruchowicz, J., Stasiuk, A. (2000). *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Augé, M. (2010). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (przeł. R. Chymkowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czarnowski, S. (1982). *Wybór pism socjologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hall, E. (1997). *Ukryty wymiar* (przeł. T. Hołówka). Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Huszczko, K. (2016). *Transformacja rybołówstwa na przykładzie maszoperii. Etnograficzne studium przypadku z Półwyspu Helskiego* [praca licencjacka, promotor: I. Kuźma, Uniwersytet Łódzki, Łódź], Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, sygnatura: 167.
- Karpińska, G.E. (2000). Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamieniczynszowych. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 38. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Karpińska, G.E. (2011). O wędrującym centrum miasta. Przykłady z miasta Łodzi. *Tematy z Szewskiej*, 5, 75–84.
- Królikowska, E. (2001). *Wstęp*. W: E. Królikowska (red.), *Trwałość kulturowa w społecznościach lokalnych na przykładzie wybranych wsi z terenu Polski Środkowej, Kłonna pow. sieradzki 1994–1995* (s. 5–6). „Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna”, nr 31.
- Kruszelnicki, W. (2011). Cała prawda o „Dojrzewaniu na Samoa”. O kontrowersji Margaret Mead – Derek Freeman. *Tematy z Szewskiej*, 6, 147–150.
- Latocha, S. (2011). *Centrum Tomaszowa Mazowieckiego jako nie-miejsce* [praca licencjacka, promotor: M. Kępiński, Uniwersytet Łódzki, Łódź], Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej, sygnatura: 74.
- Latocha, S. (2014). *Centrum Tomaszowa Mazowieckiego. Między mapami mentalnymi a doświadczeniem*. W: E. Nowina-Sroczyńska, T. Siemiński (red.), *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności* (s. 133–150). Pruszcz Gdański–Bytów: Wydawnictwo Jasne.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow and Co.
- Riss, B. (2013). *Tuwim i Stefania – „legenda tych lat”*. <http://muzeumliteratury.pl/tuwim-i-stefania-legenda-tych-lat/>, dostęp: 15.07.2023.
- Sulima, R. (2001). *Głosy tradycji*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Tuan, Y.-F. (1987). *Przestrzeń i miejsce* (przeł. A. Morawińska). Warszawa: PIW.

- Tuwim, J. (1922). *Siódma jesień*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Ignis”.
- Wachowska, D. (red.) (1980). *Tomaszów Mazowiecki. Dzieje miasta*. Warszawa–Łódź: PWN.
- Walczak, K. (2023). There is No Store in Tarda Again... Some Remarks on the Functioning of Rural Communities in South-Western Mazury on the Example of Bartężek, Tarda and Winiec. *Zeszyty Wiejskie*, 29, 263–289.
- Wallis, A. (1979). *Informacja i gwar. O miejskim centrum*. Warszawa: PIW.
- Wieruszewska-Adamczyk, M. (1980). *Spółeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian*. Warszawa: PWN.
- Woźniak, A. (2011). *Etnograficzne powroty do Klonowej i Jasienia*. W: G.E. Karpińska, A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Wokół społeczności wiejskiej. Etnografia Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej* (s. 107–114). „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 50. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Zaskórski, M. (2013). *Współczesne formy pomocy wzajemnej na przykładzie gminy Żelechów* [praca licencjacka, promotor: P. Schmidt, Uniwersytet Łódzki, Łódź], *Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej*, sygnatura: 112.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1948a). *Spółeczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*. Warszawa: Polski Instytut Służby Społecznej.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1948b). *Żywe tradycje współdziałania na wsi*. Łódź: Polski Instytut Służby Społecznej.
- Zawistowicz-Adamska, K. (1951). *Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych*. Łódź–Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

katarzyna.dudkowska@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-1997-6105

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

IMIENINOWE KARTKI Z ŻYCZENIAMI W ŁÓDZKIM FOLKLORZE ROBOTNICZYM

NAME-DAY GREETING CARDS IN ŁÓDŹ WORKER FOLKLORE

Abstrakt

Artykuł przedstawia analizę imieninowych kartek z życzeniami przekazywanych w środowisku łódzkich robotników w okresie międzywojennym. Autorka traktuje kartki z życzeniami jako przekaz folkloru środowiskowego, o określonej specyfice gatunkowej i wyraźnej intencji komunikacyjnej, powiązany z całościową kulturą łódzkich robotników z lat dwudziestych i trzydziestych XX w. Stara się także ukazać interesujący ją materiał badawczy w kontekście szczegółowej sytuacji wykonawczej, jaką jest celebrowanie imienin, odwołując się do specyfiki obchodzenia tego święta przedstawionej w archiwalnych materiałach etnograficznych. Przedmiotem szczegółowych analiz jest zbiór kart imieninowych zgromadzony w Archiwum Etnograficznym im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego.

Słowa kluczowe

folklor robotniczy, imieniny, kartki z życzeniami, życzenia imieninowe, kultura robotniczej Łodzi

Abstract

The article presents an analysis of name-day greetings card given in the environment of Łódź workers during the interwar period. The author treats greeting cards as a form of environmental folklore, with a specific genre specificity and a clear communication intention, connected with the holistic culture of Łódź workers from the 1920s and 1930s. She also tries to present research material of interest to her in

the context of the specific implementation situation, which is the celebration of name-days, referring to the specificity of the celebration of this feast day presented in archival ethnographic materials. The subject of detailed analyses is a collection of name-day cards held at the Bronisława Kopczyńska-Jaworska Ethnographic Archive in Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Łódź.

Keywords

worker folklore, name-days, greetings cards, name-day greetings, worker culture of Łódź

Wprowadzenie

Folklor łódzkich robotników, rozumiany dziś jako zjawisko o charakterze historycznym, stanowił doskonały przykład folkloru środowiskowego, który rozwijał się w zróżnicowanej społeczności wielkomiejskiej, na marginesie kultury oficjalnej. Przywołując formę struktury szkatułkowej warto dodać, że środowiskowy folklor robotniczy był także częścią łódzkiego folkloru miejskiego (por. Maciejewski 1971: 250–251). Jako zjawisko komunikacyjne funkcjonował więc w obszarze całości wytworów kulturowych i zachowań społecznych tworzących kulturę robotników, którzy pozostawali jednocześnie członkami szerszej miejskiej społeczności i uczestniczyli w budowaniu ogólnej kulturowej specyfiki miasta. Pośród elementów wyróżniających i jednoczących środowisko robotników w Łodzi, istotnych dla procesu powstawania folkloru, wskazać trzeba przede wszystkim podobne warunki bytowe, przywiązanie do tradycji, a także wspólny status zawodowy i świadomość wykonywania ciężkiej pracy w fabryce (Krawczyk-Wasilewska 1983: 37). Te zasadnicze czynniki więziotwórcze stanowiły podstawę do tworzenia kolektywnego światopoglądu, przyjmowania podobnych postaw życiowych i najważniejszych dla grupy wartości. Jednocześnie umożliwiały członkom tej społeczności odróżnianie się od reprezentantów innych grup społecznych i stwarzały doskonałe warunki dla rozwoju twórczości folklorystycznej (por. Bogatyriew, Jakobson 1979).

Folklor środowiskowy, jak zauważył Piotr Kowalski, funkcjonuje zawsze w pewnej relacji wobec kultury oficjalnej, dotyczącej szerszej wspólnoty kulturowej, często stanowi jej nieoficjalny komentarz, pozostaje wobec niej polemiczny i dialogicznie nastawiony (Kowalski 1990: 84). Poza kontestowaniem kultury oficjalnej, folklor środowiskowy może dotyczyć też praktyk, które w szerszych kręgach społecznych, wraz z wpływem czasu i przemianami życia społecznego, traktowane są już marginalnie i drugoplanowo (Maciejewski 1971: 252). Przekazy folkloru upowszechniane wśród łódzkich robotników powstawały w określonej miejskiej czasoprzestrzeni, podlegały wpływom innych

żyjących w mieście grup społecznych, zachowując jednak charakter twórczości wewnątrzśrodowiskowej. Dotyczyły praktyk i działań o charakterze oddolnym i nieoficjalnym, służyły wzajemnej komunikacji na różnych poziomach życia społecznego, związanych z codziennością i świętem, pracą i rekreacją. Z jednej strony stanowiły kontynuację dawnych chłopskich tradycji obrzędowych, z drugiej zaś stopniowo przyswajały treści wynikające ze specyfiki życia w mieście, były reakcją na aktualnie rodzące się potrzeby społeczne – służyły walce klasowej, stanowiły nieformalny komentarz wobec otaczającej rzeczywistości, ale także wiązały się z nowymi, popularnymi wśród robotników obyczajami o miejskiej proveniencji.

Jedną z typowych sytuacji wykonawczych dla przekazów folkloru w kulturze łódzkich robotników były imieniny, rodzinne święto doroczne, związane z celebrowaniem dnia świętego patrona (zob. Orszulak-Dudkowska 2014: 74–76), które w środowisku robotniczym upowszechniło się dopiero w okresie międzywojennym. W tradycji kulturowej imieniny były zawsze okazją do składania życzeń solenizantowi, który zobowiązany był do rekompensaty tego gestu życzliwości, zwykle w postaci sowitego poczęstunku (por. Bystron 1976: 174). Praktyka obchodzenia imienin znana była w kulturze Łodzi już na przełomie XIX i XX w., ale początkowo głównie w wyższych warstwach społecznych, później także w kontekście relacji z przełożonymi w zakładach przemysłowych. Wraz z przemianami dotyczącymi regulacji czasu pracy w fabrykach, stabilizacją zatrudnienia oraz procesem oddolnej integracji środowiska łódzkich robotników, po roku 1918 imieniny wpisały się na stałe w obszar niezintytucjonalizowanych form robotniczego świętowania. Przypuszczać można, że we wcześniejszych latach ciasne mieszkania, długi dzień pracy i niskie zarobki nie pozwalały robotnikom na podtrzymywanie intensywnych kontaktów towarzyskich i praktykowanie we własnych domach gościnności kojarzonej z obfitym poczęstunkiem (por. Żarnowska 1985: 176–177). Poprawa warunków życia i pracy robotników oraz rozwój miejskich obyczajów wpłynęły na zmianę form spędzania czasu wolnego, rozrywki i środowiskowego świętowania, w tym celebrowania imienin. W okresie międzywojennym wykształcił się cały zespół praktyk zwyczajowych uznawanych za obowiązkowe dla członków społeczności robotniczych w powiązaniu z sytuacją imienin, przekładających się na normy współżycia rodzinnego i sąsiedzkiego oraz nakazy dobrych i pożądaných społecznie zachowań (por. Kopczyńska-Jaworska 1979: 16). Bezpośrednie spotkania imieninowe, związane z ustnym winszowaniem i przyjmowaniem gości w przestrzeni domowej, uzupełnił także zwyczaj doręczania imieninowych kart z życzeniami.

Przedmiotem moich zainteresowań w tych rozważaniach są imieninowe karty z życzeniami funkcjonujące w środowisku łódzkich robotników w latach dwudziestych i trzydziestych XX w. Materiał źródłowy w podejmowanej analizie stanowią zaś relacje z badań etnograficznych prowadzonych na temat kultury łódzkich robotników od lat siedemdziesiątych XX w. oraz pozyskany w ramach tych badań zbiór kart imieninowych, przechowywany obecnie w Etnograficznym Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego (dalej: EA IEiAK UŁ). Karty służące przekazowi życzeń imieninowych traktuję w tych rozważaniach jako formę folkloru środowiskowego upowszechnianego w kręgach robotniczych Łodzi, która służyła wzajemnej komunikacji członków tej społeczności, a przyjmowane w niej konwencje ikonograficzne i tekstowe doskonale wpisywały się w poetykę twórczości folklorystycznej.

Imieniny w życiu łódzkich robotników

Badania prowadzone przez łódzkich etnografów od lat siedemdziesiątych XX w. dotyczyły głównie okresu międzywojennego. Opierały się na gromadzeniu źródeł wywołanych, w postaci zapisów biograficznych doświadczeń i wspomnień starszych mieszkańców miasta. Ich przedmiotem było przede wszystkim życie codzienne i obyczaje łódzkich robotników do czasu II wojny światowej (Kopczyńska-Jaworska 1979: 16–19). W tych rozważaniach odwołam się do fragmentów zgromadzonych relacji, dotyczących obchodzenia imienin.

Jak wynika z przechowywanych w EA IEiAK UŁ materiałów o charakterze wspomnieniowym, do roku 1918 z okazji imienin w kręgach robotniczych nie urządzano jeszcze przyjęć domowych; w fabrykach zaś świętowano głównie imieniny majstrów, po uprzednim porozumieniu się podlegających im pracowników. W tym celu wybierano zwykle delegację składającą się z kilku osób, które posiadały umiejętność swobodnego i zrozumiałego wypowiedzenia się, by reprezentując siebie i współpracowników mogły złożyć majstrowi życzenia imieninowe. Z tej okazji nie wręczano jednak jeszcze żadnych kwiatów czy podarunków. Majster również zwyczajowo nie organizował żadnego poczęstunku dla robotników, ale do ich zarobku, w zamian za pamięć i życzenia, dokładał niewielką kwotę pieniędzy. Oczywiście z funduszy fabrycznych, nie prywatnych. Z czasem jednak, niezależnie od nadzoru fabrycznego, robotnicy starali się potajemnie składać sobie nawzajem życzenia z okazji ważnych okoliczności – świąt dorocznych czy imienin, przy czym solenizant zobowiązany był wówczas częstować zakazaną w pracy wódką (Kopczyńska-Jaworska

1979: 20). W okresie po I wojnie światowej przy warsztacie pracy robotnika z okazji imienin wieszano też różne szarfy czy girlandy z kwiatami, żeby w ten sposób uhonorować solenizanta, który w rewanżu serwował kolegom i koleżankom z pracy słodycze i alkohol, zapraszając ich nawet czasem po pracy do wybranego lokalu w mieście (Kucharska 1976: 139).

Po I wojnie światowej praktyka świętowania imienin upowszechniała się również stopniowo w życiu sąsiedzkim i rodzinnym łódzkich robotników. W dniu święta patrona zwyczajowo pod drzwiami solenizantów sąsiedzi i znajomi muzykanci wygrywali wesołe melodie na harmonii, skrzypcach i flecie oraz śpiewali okolicznościowe pieśni, oczekując na poczęstunek. Tak zainicjowane biesiady, przy dźwiękach muzyki i śpiewach oraz wódce i zakąskach (kielbasie na zimno i gorąco, śledziku itp.), czasami trwały nawet do późnych godzin wieczornych. Najczęściej świętowano popularne imieniny, m.in. Heleny, Jadwigi, Janiny, Kazimierza, Antoniego i Jana. Warto zauważyć, że w podobny sposób kawaler starał się celebrować imieniny swojej narzeczonej. Opłacał wówczas muzykantów, którzy pod drzwiami domu panny na zamówienie wygrywali melodie, po czym zapraszano ich do mieszkania na słodycze i alkohol. Stopniowo, wraz z przemianą obyczajów, imieniny stały się w środowisku robotniczym jedną z najbardziej kultywowanych uroczystości rodzinnych; obchodzili je wszyscy domownicy, zarówno dzieci, jak i dorośli (por. Kucharska 1976: 138). Jak wynika z archiwalnych relacji, w okresie międzywojennym przyjął się zwyczaj odwiedzania solenizanta w dniu jego imienin bez wcześniejszego zaproszenia, każdy gość – krewny, znajomy, sąsiad – był mile widziany i mógł oczekiwać drobnego poczęstunku (Karpieńska, Kopczyńska-Jaworska, Woźniak 1992: 60). Czasem zaproszenia kierowano do osób, na których świętującemu szczególnie zależało – do przyszyłych teściów, bliskich koleżanek czy kolegów z pracy (por. Kucharska 1976: 138). Imieniny stały się doskonałą okazją do organizacji większych spotkań towarzyskich w myśl zasady „zastaw się, a postaw się”, w dniu specjalnie wybranym na ten cel, zwykle w sobotę lub niedzielę, od godzin popołudniowych do późnowieczornych. Na te spotkania raczej już zapraszano gości (rodzinę, sąsiadów, znajomych) i przygotowywano z tej okazji więcej wódki i jedzenia, m.in. różne gatunki kielbas, sałatkę śledziową lub jarzynową, zimne nóżki czyli galaretkę wieprzową, buraczki z chrzanem, marynowane grzybki oraz ciasta, a na ciepło podawano bigos, kawę i herbatę (por. Kucharska 1976: 139). Solenizanta czasem obdarowywano drobnymi, zwykle praktycznymi upominkami. Kobiety otrzymywały przedmioty potrzebne w gospodarstwie domowym (serwety na stół, makatki, garnuszki), jakiś kosmetyk, mydélko lub słodycze. Mężczyznom najczęściej przynoszono wódkę w ozdobnej butelce (Karpieńska, Kopczyńska-Jaworska, Woźniak 1992: 60). Spotkaniu towarzyszyła

czasem gra zaproszonego harmonisty, wspólne śpiewy i tańce. Killukrotnie wykonywano popularny wiwat „Sto lat” i wznoszono okolicznościowe toasty. Szczególnym zwyczajem było składanie życzeń przez dzieci swoim rodzicom, z tej okazji młodsze z nich recytowały wierszyki i przygotowywały laurki, starsze zaś wręczały również kwiaty. Powszechną praktyką było też przekazywanie przez dzieci życzeń rodzicom w formie pieśniowej, co ilustrują wybrane przykłady:

Idź głosiku kochany
nie bądź nigdzie zatrzymany
a gdy będziesz blisko
pokłoń się tatusiowi nisko.
Tatusiu jedyny
dziś są twoje imieniny
życzę Ci wszystkiego najlepszego,
co się szczęściem zwie

(piesenka śpiewana podczas imienin, EA IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź, 1973 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923 r., Łódź).

Mamusi droga, jedyna
tak mówi twoja dziecina,
która Cię bardzo szanuje
i zdrowia, szczęścia winszuje

(piesenka śpiewana podczas imienin, EA IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź, 1973 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923 r., Łódź).

Imieniny były okazją do składania solenizantom życzeń nie tylko w kontaktach osobistych, ale także za pośrednictwem przekazu pisanego. W okresie międzywojennym w środowisku robotników na popularności zaczęły zyskiwać imieninowe kartki z życzeniami, wręczone zwyczajowo do rąk własnych solenizantom, za pośrednictwem dzieci, które za przysługę otrzymywały drobne pieniądze lub cukierki (Karpińska, Kopczyńska-Jaworska, Woźniak 1992: 59). Rzadziej korzystano z usług poczty.

Karty z życzeniami

Kulturowa historia kart pocztowych rozpoczęła się na ziemiach polskich u schyłku XIX w., ale powszechnie dostępnym, tanim i atrakcyjnym wizualnie środkiem przekazu stały się one dopiero na przełomie stuleci (Banaś 2009: 163). W tym okresie ilustrowane karty pocztowe wykorzystywane

były już jako masowy produkt w społecznościach miejskich, służąc różnym celom komunikacyjnym, także przekazywaniu życzeń szczęścia (Kaufmann 2004: 29). W okresie międzywojennym zaś, wobec upowszechniania się między innymi telefonu, pocztówki wyraźnie straciły na znaczeniu w wyższych warstwach społecznych, choć ich popularność wzrosła w miejskich środowiskach robotniczych, w których coraz więcej osób posiadało już umiejętność czytania i pisania krótkich tekstów. Szczególnym uznaniem cieszyły się karty służące przekazywaniu życzeń, głównie z okazji świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy oraz imienin.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że życzenia funkcjonują jako konwencjonalne teksty o skrótowej formie, zaliczane do podstawowego repertuaru form grzecznościowych, a ich intencją jest okazanie odbiorcy życzliwości, serdeczności i radości ze spotkania (Sikora 2020: 45). Składanie życzeń (winszowanie) jest więc zjawiskiem komunikacyjnym, opartym na deklaracji szacunku i pragnieniu dobra dla adresata oraz oczekiwaniu z jego strony empatycznego zrozumienia. Treść życzeń jest w znacznym stopniu zdeterminowana kulturowo, ale jednocześnie uzależniona jest od indywidualnych zdolności komunikacyjnych nadawcy i pozycji społecznej odbiorcy. Najbardziej uniwersalne w praktyce wykonawczej są życzenia zdrowia, szczęścia, pomyślności, odpowiednie dla każdej sytuacji życiowej adresata, choć często nadawca stara się uwzględnić w życzeniowej formule jednostkową pozycję odbiorcy – dziecka, rodzica czy przełożonego (por. Sikora 2020: 47–48).

W łódzkim środowisku robotniczym życzenia przekazywane na kartach imieninowych wyraźnie funkcjonowały w formie daru słowa, składanego z oddaniem solenizantowi, stanowiąc jednocześnie wyraz intencji korespondujących z przyjętym w środowisku konwencjonalnym zachowaniem (Karpieńska 1990: 120). Nadawca życzeń przekonywał zwykle adresata o swojej pamięci, trosce i przywiązaniu, podnosił znaczenie „dobrych myśli” czy modlitwy w jego intencji, nawiązując jedynie do sprawczej funkcji życzeń znanej z tradycji chłopskiej. Magiczny rytuał i wiarę w performatywną skuteczność wyrażanych formuł życzeniowych zastępowała tu tekstowa konwencja i nadzieja na retoryczną skuteczność przekazu (por. Kowalski 2010: 16–17). Istotniejsza w tej sytuacji była społeczna zasada wzajemności i oczekiwanie rewanżu niż wiara w magiczną moc słowa. Przekazanie imieninowej karty z życzeniami służyło podtrzymywaniu kontaktów społecznych, w tym towarzyskich, a adresatami kart były zwykle osoby ważne dla nadawcy, darzone przez niego szacunkiem i uznaniem. W tym wypadku znaczące było samo wykonanie gestu, który stawał się istotnym elementem społecznej gry komunikacyjnej, służył zmanifestowaniu pamięci i negocjowaniu oraz

potwierdzeniu statusu społecznego uczestników przekazu oraz ich wzajemnych zobowiązań (por. Kowalski 2010: 18, 47–48). Otrzymane karty przyjmowano z satysfakcją i stawiano je często w widocznym miejscu w przestrzeni domowej, dekorując ściany, wkładając za ramy lusterek czy obrazów (Karpińska, Kopczyńska-Jaworska, Woźniak 1992: 59).

Konwencjonalność formuł życzących wypisywanych na kartach imiennowych wypracowana została poprzez powtarzalność określonych kolektywnych praktyk społecznych, co potwierdza jedynie ich folklorystyczny charakter. Poetyka pocztówkowego przekazu zakładała wykorzystanie skrótowej i powszechnie znanej formułkowej konstrukcji językowej, w której skumulowane były bardziej złożone sensy i treści wypowiedzi o charakterze życzeniowym. Z pozoru zbyt lakoniczne, stereotypowe i schematyczne teksty nie służyły wyrażaniu rozbudowanych osobistych emocji, ale wymianie słów i gestów, w celu podtrzymywania relacji i budowania środowiskowej więzi. A warstwa ikonograficzna karty dodatkowo doskonale uzupełniała treść pisanego odręcznie przekazu. Przygotowanie imiennowej karty z życzeniami z pewnością wykraczało poza potok codziennie podejmowanych czynności, wymagało chwilowego skupienia, zatrzymania się i namysłu nad konkretnym adresatem i jego pozycją w życiu społecznym, by w efekcie móc dokonać starannego i adekwatnego, w miarę możliwości, wpisu. W tej sytuacji komunikacyjnej dostrzec można szczególny rodzaj odświętności, której potwierdzeniem miała być dodatkowo ikonografia wybranej karty i forma wyrażonych życzeń. Powszechnie powielana estetyka kiczu wizualnego i standardyzacja życzeń łączyły się więc z ważną intencją przekazu, który stanowił rodzaj podarunku kierowanego do solenizanta w celu sprawienia mu przyjemności.

Karty z życzeniami w okresie międzywojennym dostępne były jako efekt produkcji przemysłowej, która stymulowała określone potrzeby estetyczne. Rudolf Jaworski określa pocztówki mianem grafiki użytkowej i „ludowej” formy komunikacji, która poprzez umieszczone na kartach obrazy i teksty upowszechniała nie tylko popularne konwencje ikonograficzne i językowe, ale także gatunkowo dookreślone wzorce komunikacyjne w postaci życzeń. Pocztówki imiennowe w warstwie ikonograficznej przedstawiały zazwyczaj wizję rzeczywistości pokoloryzowanej, pełnej porządku, ładu i optymizmu. Świat wyglądający zdecydowanie lepiej niż otaczająca rzeczywistość (por. Banaś 2009: 178). W analizowanym materiale znaleźć można głównie wizerunki uroczych młodych kobiet, starannie uczesanych i elegancko ubranych w długie, powłóczyste suknie, futra, z zamyślnym wyrazem twarzy lub dyskretnym uśmiechem, występujących w towarzystwie kwiatowych bukietów lub na tle

naturalnych krajobrazów. Czasami na imieninowych pocztówkach, niczym w popularnym romansie, prezentowana była zakochana para – kobieta i mężczyzna, pozostający we wzajemnym uścisku, trzymający się za ręce i oddający urokom chwili. Zdarzały się również postaci kobiet z dziećmi, dzieci lub sami mężczyźni z kwiatami. Oprócz przedstawień postaci ludzkich, na kartach widniały też bukiety kwiatów, kosze z kwiatami lub kompozycje w konwencji martwej natury. Wszystkie obrazy utrzymane były w podobnej, uwznioślającej i sztywnej estetyce, w sposób szablonowy operowały ustawieniem postaci, tłem, światłem i stanowiły rodzaj życzeniowej, stereotypowej projekcji (por. Sztandara 2003: 50–51). Większość pocztówkowych ikonografii uzupełniała dodatkowo powtarzalna formuła „Z powinszowaniem Imienin”. Całość przekazu utrzymana była w estetyce kiczu, rozumianego jako „sztuka szczęścia” i z pewnością trafiała w popularne gusta odbiorców. Analizowane karty dokumentowały także wzorce estetyczne i kulturę materialną określonego miejsca i czasu, co ilustrują poniższe przykłady:



Fot. 1. Karta imieninowa z lat trzydziestych XX w. (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5394/L.4627), fot. K. Orszulak-Dudkowska



Fot. 2. Karta imieninowa z dnia 19.03.1925 r. (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6241/L.5867),
fot. K. Orszulak-Dudkowska



Fot. 3. Karta imieninowa z okresu międzywojennego
(EA IEiAK UŁ, sygn. nr 7452/L.6545), fot. K. Orszulak-Dudkowska

Imieninowe życzenia

W konwencji życzeniowej pod pojęciem „wszystkiego dobrego” zawsze rozumiano korzystne zrządenia losu i pozytywne życiowe zmiany (Kaufmann 2004: 30), ale w konkretnym kontekście kulturowym mogło to oznaczać bardziej szczegółowe treści – zdrowie, dobrobyt, miłość, szczęśliwą rodzinę, sukcesy w gospodarstwie czy dobrą pogodę. Robotnicy w swych wpisach starali się realizować te powszechnie przyjęte konwencje, zachowując przy tym dość pragmatyczne myślenie. W analizowanym materiale odręcznie wypisane życzenia przyjmowały bardzo różnorodny kształt treściowo-formalny. Były to powszechnie znane, skrótowe, wierszowane formuły, w których przywoływano charakterystyczne w tej konwencji gatunkowej treści, życząc solenizantom szczęścia, pomyślności i wszystkiego najlepszego, np.: „Moc najserdeczniejszych życzeń wszelkich pomyślności dużo szczęścia spełnienia wszystkich marzeń” (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 7483/L.6575A), „Przesyłam Pani najserdeczniejsze życzenia wszystkiego, co Pani za szczęście uważa” (14.V.1920, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 7489/L.6581A), „W dniu Twych Imienin śle Ci najszczerze życzenia zdrowia szczęścia pomyślności i spełnienia życzeń” (24.06.1929, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6244/L.5370) czy też jeszcze bardziej lakoniczne: „Na dzień twego Imienia najserdeczniejsze życzenia” (AE IEiAK UŁ, sygn. nr 6445/L.5571), „W dniu twego imienia zasylam ci serdeczne życzenia” (02.03.1925, AE IEiAK UŁ, sygn. nr 6435/L.5561). Częstokroć jednak nadawcy starali się, by wypisywany na karcie tekst życzeniowy wyraźnie dowodził przyjemności z okazywania życzliwości solenizantowi oraz prezentował szczerą intencję piszącego i jego osobiste zaangażowanie w czynność winszowania. Spotkać można wiele przykładów bardziej rozbudowanych tekstów, w których dodatkowo w formułę życzącą, kierowaną bezpośrednio do wskazanej osoby, wplatanie było jej nazwisko, imię lub forma osobowa Pan/Pani. Świadczyło to o traktowaniu adresata z należyty szacunkiem i uznaniem, podkreślając wagę celebrowania jego imienin, np.:

Szanowny Panie, w dniu Twego święta
Každy z życzeniem przychodzi
I gdy o Tobie każdy pamięta
Mnie także pamięć nie zawodzi.
Ja razem z tą ważną datą
W oczach mam rzewnych łez rosę
I choć podarków nie mam ze sobą
Me serce szczere Panu niosę.

Przyjm to serce, jak je Panu dano,
 Może się przyda w potrzebie
 A ja się modlić będę co rano
 O szczęście z nieba dla Ciebie Panie
 (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5360/L. 4593)¹.

W samej formie zapisu wielu imienninowych życzeń dostrzec można nieporadność, liczne błędy językowe – ortograficzne, interpunkcyjne, stylistyczne oraz wykorzystywanie prostych i powtarzalnych formuł. Wskazywało to na niedoskonałą umiejętność posługiwania się pismem wśród łódzkich robotników i wciąż spotykany pólalfabetyzm. Świadczą o tym wybrane przykłady:

Wspokój i radość Wszystkiem
 Zadoś Niech się stanie
 Na cioci żądanie Niech
 zdrowie służy Czas ręczo
 lecz Żyj jak najdłuży
 Dla swoich dzieci
 (14.I.1921, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5363/L. 4596).

W śród życia różnych kolei
 Nie doznaj nigdy złowrogiej buży
 Płyń wciąż pod żaglem nadziei
 Która otuchę daje w podróży [...]
 (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6442/L.5568).

Spowinszowaniem Imiennin
 Jechałam pszes Krakuw i Wilno powieszować mi jest Kumośce Pilno
 Czy pogoda czy deszcz pada Powinszować mi wypada
 (15.I.1922, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5384/L. 4617).

Niezależnie od językowej niepoprawności, zapisane na kartach życzenia przyjmowały formę prostych rymowanek, których sens odnosił się do środowiskowych konwencji i spełnienia obowiązku zwyczajowego zachowania. W części adresowej karty sporadycznie tylko wpisywano personalia odbiorcy i jego adres zamieszkania. Zdecydowanie częściej umieszczano tam zwrot „Do rąk własnych”, „Do rąk jasnych, do rąk własnych”, „Do rąk własnych Kumoszki”, zwykle z podaniem nazwiska solenizanta, uzupełniany czasem o dodatkowe treści, np. „Czy śpi czy leży odebrać się należy”. Formuła zamknięcia zaś przybierała formę „Zasyłamy

¹ We wszystkich cytatach zachowana została pisownia zgodna z oryginałem.

ci wszyscy życzenia”, „Ślą życzliwi”, „Zasylamy najserdeczniejsze życzenia życzliwi” „Życzliwy/Życzliwi”, uzupełnianą o nazwisko lub imię nadawcy.

Analiza treści życzeń imieninowych pozwoliła zauważyć, że do kręgu podstawowych wartości wyrażanych w pocztówkowych wpisach należały przede wszystkim zdrowie i szczęśliwe długie życie, pełne przyjemności, ale także dostatek i bogactwo materialne, tak upragnione w środowisku ciężko pracujących i skromnie wynagradzanych robotników fabrycznych. Istotne było również oczekiwanie wzajemności w postaci okolicznościowego poczęstunku, najczęściej w formie alkoholowego napoju. W środowisku robotniczym alkohol był nieodłącznym elementem świętowania i wszelkich okolicznościowych poczęstunków, a „przepijanie” było symbolem gościnności (Żarnowska 1985: 182). Dla ilustracji tych spostrzeżeń odwołam się do kilku wybranych przykładów:

Siedział sobie słowiczek na stoliku i tak sobie śpiewa
że dziś pani Kornacka karty się spodziewa.
Winszuje szczęścia zdrowia wszystkiego dobrego i majątku dużego.
Winszować winszujemy dopóki półkieliszka wina nie dostaniemy
(15.10.1922, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5375/L. 4608).

Skoro tylko rano wstałam zakwiatkami ubiegłam
i znalazłam kwiat jedyny że dziś kumy Imieniny Kornacki
zapłacie winszuje stokrocie i przy złocie
Życzę dobrego z serca mojego winszuję
winszować nie przestanę do póki kielich wódki nie dostanę
(15.10.1922, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5383/L. 4616).

W Dzień Imienin Kumo jedyna ślemy
Serdeczne życzenia by kuma długo żyła
co dzień wino piła
(15.10.1925, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 5385/L. 4618).

Ważną wartością w środowisku robotniczym pozostawała też rodzina, z tradycyjnym podziałem ról płciowych. W nawiązaniu do takiego obrazu rodziny u kobiet ceniono skromność i cnotę, życząc im na kartach imieninowych znalezienia właściwego kandydata na męża oraz czerpania radości z poświęcania się dla bliskich, np.:

W dzień Imienin
Zasylam serdeczne życzenia
Bóg niech będzie twą nadzieją

Twojem szczęściem cnota
 Twojem szczęściem szczęście innych
 ozdobą prostota
 Więszóje ci ładną różę do boku.
 Ładnego i bogatego męża do boku
 (03.03.1920, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6439/L.5565).

Ile fal wroku brzeg morski objele tyle listków ja tobie więszuje.
 Więszuje od świtu do zmroku dobrego męża dostać tego roku
 (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6436/L.5562).

Wiecznie walczy kobieta
 Dobrocią wszystko pokrywa
 Cierpliwość to jej zaleta
 Pobożność to jej korona
 Na dzień twego P. Helu
 zasylam skromne lecz
 szczere życzenia
 (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6443/L.5569).

Adresatami przesyłanych powinszowań byli przede wszystkim członkowie rodziny
 – kuzyni, rodzeństwo, chrzestni czy wujostwo, ale także bliscy znajomi, np.:

Kochana Chrzestna!
 W dniu Imienin zasylamy serdeczne życzenia, zdrowia, szczęścia dobrego powo-
 dzenia.
 Winszujemy przez kwiat róży żeby Chrzestna żyła jaknajdłuży
 (EA IEiAK UŁ, sygn. nr 7452/L.6545A).

Z treści zapisywanych na kartach życzeń wyczytać można również uzna-
 nie dla wartości religijnych i patriotycznych, np.:

Daję tobie na pamiątkę
 Trzy warunki skromne
 Kochaj Boga i ojczyznę
 I pamiętaj o mnie
 W dzień twego imienia
 składamy ci wszyscy
 jak najserdeczniejsze życzenia
 (19.03.1925, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6241/L.5367).

Nieco inną wymowę miały życzenia, w których najwyżej wartościowano po prostu życie pozbawione trosk i problemów, wypełnione radością, dobrymi emocjami i hedonistyczną wręcz przyjemnością. W kontekście trudów życia robotników tego rodzaju beztroska egzystencja mogła być szczególnie pożądana i upragniona, pozostając w opozycji wobec wyzwań dnia codziennego. Odwołam się do kilku przykładów:

W dniu Imienin Składam Ci
Serdeczne rzyczenia.
Niemiej posępanej ni smutnej miny
Łza niech nie świeci w twym oku
A przytem obchodź twe imieniny
Choćby dwa razy do roku
(EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6450/L.5576).

Wszystko co tylko
radością zwiecie
Niech ci to Anioł
na skrzydłach przyniesie
Łódź która płynie po życiu fali
Niech cie w nieszczęściu każdym ocali
(EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6449/L.5575).

Kochaj a wtedy ujżysz w zachwycie
Rozkoszy pełen szczęścia znów
Tu płynąć będzie słodko tve życie
Bez kary żalów bolesnych snów
(EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6458/L.5584).

Ważnym zabiegiem służącym wyrażaniu życzeń było przywoływanie w ich treści wrażenia mnogości, obfitości i nadmiaru, co miało na celu podkreślenie mocy przesyłanej życzliwości oraz siły i szczerości życzeniowej intencji. Wierszowana i skrótowa forma powinszowań przypominała poetykę wpisów sztambuchowych popularnych w innych obiegach społecznych (por. Kowalski 2010: 178–190):

Czemuż nie moje te wszystkie kwiaty
Które dziś kwitną na ziemi.
Bo złożyłabym w ręce pani w raz
z życzeniami mojemi. Szczerze życzliwa
(02.03.1921, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6433/L.5559).

Zasylam serdeczne życzenia
 Ile liści na kapuście
 Ile bab jest na odpuście
 Ile kropel wpada wmoże
 Tele szczęścia daj Ci Boże

(1920, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6432/L.5558).

Estetykę pocztówkowego kiczu i zachowanie konwencjonalnej poprawności formuł życzeniowych eksponowało dodatkowo nawiązywanie w ich treści do idyllicznego obrazu przestrzeni i piękna natury – płynącej wody, kwitnącej kwiatami doliny, wiosennej łąki czy pełnego obfitości rajskiego ogrodu, np.:

W dzień Twoich Imienin zasylam ci serdeczne życzenia
 Na kształt czystego strumyka
 W kwiecistej dolinie
 Wszczęściu zdrowia i rozkoszy
 Twe życie niech upływa

(02.03.1922, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6446/L.5572).

Żyj szczęśliwie i radośnie
 Dożyj długich lat
 Niech ci życie będzie wiosną
 A rajem ten świat

(03.1916, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6447/L.5573).

Jak ciche potoki wody
 Płyną po zielonej niwie
 Tak niech wiek Twój młody
 Płynie słodko i szczęśliwie.
 Zawsze w Twojej pamięci stojący

(EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6448/L.5574).

Byłem w rajskim ogrodzie
 Przy niebieskim sklepieniu
 Anioł mi powiedział
 o twojem imieniu
 Anioł się modli i koronę plecie
 Żyj nam drogi kuzynie sto lat na świecie.

(19.03.1925, EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6767/L.5893).

Gdy rano wstałam w niebo spojrzałam
usłyszałam głos ptaszyny
że dziś twoje imieniny
(EA IEiAK UŁ, sygn. nr 6441/L.5567).

Przekazywanie imieninowych kart z życzeniami w środowisku łódzkich robotników zdecydowanie wpisywało się w oddolne i nieprofesjonalne praktyki komunikacyjne, które służyły wyrażaniu przyjętych w tej kulturze poglądów i wartości oraz podtrzymywaniu relacji z innymi członkami grupy. Istotne znaczenie miała zarówno warstwa wizualna, jak i tekstowa całościowego przekazu. A dodatkowo w jego transmisji rzadko pośredniczyły sformalizowane instytucje pocztowe, nadawca w celu doręczenia karty wykorzystywał raczej kontakty bardziej nieoficjalne.

Przechowywane i odnajdywane po latach, także w domowych archiwach, karty z życzeniami stają się też swoistymi wspornikami rodzinnej czy środowiskowej pamięci, zarówno o ich nadawcach, jak i adresatach. Jako artefakty z przekazem wizualno-tekstowym odsyłają do przeszłości określonego miejsca, ale także do dawnych, często już utraconych i nieobecnych relacji międzyludzkich, których podtrzymywaniu przed laty służyły. Niezależnie od swej skonwencjonalizowanej formy stanowią niezwykle ciekawe źródło informacji o tym, co przed laty wypełniało życie rodzinne czy towarzyskie konkretnych ludzi.

W imieninowym kontekście

Warto również zauważyć, że skonwencjonalizowane formuły życzeniowe wykorzystywane były nie tylko na kartach imieninowych, ale także przekazywano je ustnie, w bezpośrednim kontakcie z solenizantem lub wykonywano w formie pieśni okolicznościowej, czego potwierdzeniem są poniższe przykłady pieśni śpiewanych z okazji imienin:

1. Gdy rano wstałem, w okno spojrzałem,
usłyszałem głos ptaszyny, że dziś twoje imieniny,
więc winszuję Ci zdrowia,
szczęścia i fortuny
jako w niebie złotej korony.
2. Gdy rano wstałem, w niebo spojrzałem,
zobaczyłem gołębicę, która niosła wiele życzeń,

gdy życzenia przeczytałem,
to się zaraz dowiedziałem,
że imieniny Twoje,
Ty Marysiu skarbie moje

(AE IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź, 1973 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923, Łódź).

Zbiorowe śpiewy i muzykowanie towarzyszyły wśród robotników wszelkim uroczystościom rodzinnym, obchodom świąt dorocznych i zabawom towarzyskim (Żarnowska 1985: 194). Treść pieśni imieninowych w większości przypadków utrzymana była w konwencji życzeniowej, od powszechnie znanych wiwatów po formy bardziej adekwatne dla środowiska robotniczego, np.:

Solenizant niech żyje, niech żyje, niech żyje,
niech się z nami napije, napije bęc.
Solenizant morowy, morowy, morowy,
do kielicha gotowy, gotowy bęc

(Kopczyńska-Jaworska, Kucharska, Dekowski 1976: 205).

W treści śpiewanych z okazji imienin pieśni, poza przekazem życzeń, pojawiała się często cała sceneria towarzysząca sytuacji winszowania solenizantowi i wykonywania pod jego domem okolicznościowych utworów muzycznych:

„Piosenka imieninowa Wojtusiowa”

Życzę Ci szczęścia w nowym mieszkaniu,
żebyś się kochał se swoją Manią,
słoneczko zawsze niechaj Wam świeci,
i niech się zdrowo chowają dzieci.

Wiwat! Niech żyje nasz Kazik „Wielki”
niech zdrowo ciągnie soczek z butelki,
niech mu fortuna na co dzień sprzyja,
i niech go szczęście w życiu nie mija.

Już zakończyłem to swoje granie,
przepraszam wszystkich za złe śpiewanie,
jak Wam zaśpiewam w następnym roku,
będzie Was boleć od śmiechu w boku.

Ide do domu, bo mi się spieszy,
a Was kto inny niech tutaj cieszy,

chyba żebyście kielicha dali,
to bym Wam jeszcze pośpiewał dalej
(EA IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź, 1973 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923 r., Łódź).

„Piosenka imieninowa”

Jadzieńko odsłoń firanki
i zobacz, która godzina,
bo przyszedł Tadeusz Rosiak
i koncert Tobie zaczyna.

Witam Cię Solenizantko,
w dniu Twego święta imienia,
przyszedłem dzisiaj do Ciebie,
żeby Ci złożyć życzenia.

Witam wszystkich miłych gości,
którzy do Jadzi przybyli,
pozwólcie złożyć życzenia,
potem się będziem bawili.

Życzymy Ci dużo zdrowia,
z mężulkiem wielkiej miłości,
żeby w Twym domu nie brakło,
pieniędzy, zgody i gości

(EA IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź, 1973 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923 r., Łódź).

„Piosenka imieninowa Wojtusiowa”

Gdzie idziesz Wojtuś – tam na Koziny,
bo tam ma Kazik swe imieniny,
wziąłem skrzypczki, stare smyczysko,
by Kazikowi odegrać wszystko.

Chodzę po mieście i do drzwi pukam,
Solenizanta Kazika szukam,
jak go odnajdę, zagram mu ładnie,
to może za to w gardło coś wpadnie.

Przybyli goście na Twoje święto,
bo o Kaziku każdy pamięta,
zabawa tutaj zaraz się zacznie,
Kazik nastawiał wódeczki smacznej.

A jak się Kazik nasz rozkokosi,
to pół browaru wódki naznosi,
i będzie stawiał za litrem litra,
byś mógł zalewać sobie solitra

(EA IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź, 1973 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923 r., Łódź).

Przytoczone przykłady wyraźnie ilustrują dynamizm zachowań towarzyszący imieninowemu świętowaniu w środowisku robotników, brak powściągliwości w podejmowanych działaniach, a także znaczenie śpiewu i muzyki oraz wysokie wartościowanie życia wspólnotowego, w którym słowo pieśni życzącej i towarzysząca mu muzyka zwyczajowo rekompensowane było gestem gościnności i cenionym w tych kręgach alkoholowym poczęstunkiem.

Utwory pieśniowe wykonywane podczas spotkań imieninowych w domach robotniczych nie zawsze jednak przedstawiały w treści idylliczny obraz nawiązujący do konwencji życzeniowej. Zdecydowaną przemianę intencji celebrowania imienin w środowisku robotniczym ilustrują piosenki okolicznościowe, w których cel złożenia życzeń przesłania relacja służąca oddaniu gorącej atmosfery imieninowego spotkania. W treści tego typu utworów prezentowany był opis hucznej zabawy towarzyskiej przy muzyce, żywiołowych śpiewach i tańcach oraz wspólnym picciu alkoholu. Te okoliczności zdecydowanie pobudzały temperamenty uczestników, co doskonale prezentuje poniższy przykład:

„Mańki imieniny”

Na Bałutach klawo
dzisiaj jest zabawa,
tańczą wszyscy żwawo,
ferajna morowa.
Mańki imieniny
tam się odbywają,
wesele i chrzciny
razem wyprawiają.

Jest Felek Majdania
znany bandzolista,
Antek bałaganiarz,
znany harmonista.
Jest zazwyczaj kicha
to fajna zagrycha,
wódka z białą główką
do tego z zubrówką.

Mańka z sztucznym biustem
tańczy krakowiaka,
Jasia z brzuchem tlistym
dobija trepaka.
Tańczą hojda dana
i byczą poleczke,
Felek tak od rana
ciągnie buteleczone.

Reszta na całego
uciekają w krzaki,
każdy ma kochanek,
to ci są cwaniaki.
Felek tak do Mańki
okiem tylko mryga,
wygląda jak błazen
i co chwile rzyga.

(Popularna polka miejska, śpiewana w czasie uroczystości rodzinnych, EA IEiAK UŁ, dział: Pieśni robotnicze: Łódź 1972 r., Tadeusz Rosiak, ur. 1923 r., Łódź).

Podsumowanie

Funkcjonujące w środowisku robotniczym przekazy folkloru związane z sytuacją celebrowania imienin stanowią niewątpliwie część folkloru miasta, choć wyrażają światopogląd i wartości jednej grupy mieszkańców. Są dokumentem społecznym określonego czasu i miejsca, manifestującym ówczesne koncepcje życia społecznego, wyrażają popularne gusta estetyczne i potwierdzają obowiązujące wśród robotników konwencje społecznych zachowań. Służą mogą odczytywaniu procesu zmian rzeczywistości społeczno-kulturowej, w tym obyczajów i kultury popularnej (por. Sztandara 2003: 43–44). Imieninowe karty z życzeniami, jak i piosenki śpiewane z okazji imienin, wpisują się w mechanizm przekazu treści folklorystycznych, które są powszechnie akceptowane w określonym środowisku, krążą w obiegu społecznym w różnych wariantach formalnych i służą wzajemnej komunikacji oraz podtrzymywaniu więzi społecznych. Intencją zaś wpisanych w nie życzeń jest sprawienie przyjemności adresatowi i złożenie mu dowodu pamięci i życzliwości ze strony nadawcy.

Pozostaję z nadzieją, że ten tekst również wpisuje się w formułę serdecznych życzeń składanych Szanownej Jubilatce i przyniesie Jej oczekiwaną przeze mnie radość i poczucie satysfakcji.

Bibliografia

- Banaś, P. (2009). *O państwowych i prywatnych kolekcjach kart pocztowych*. W: M. Komza (red.), *Świat w obrazach: zbiory graficzne w instytucjach kultury – ich typologia, organizacja i funkcje* (s. 163–183). Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Bogatyriew, P., Jakobson, R. (1979). *Folklor jako swoista forma twórczości* (przeł. F. Wayda). W: P. Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej* (s. 305–319). Warszawa: PIW.
- Bystroń, J.S. (1976). *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII, t. II*. Warszawa: PIW.
- Jaworski, R. (1999). *Stare pocztówki jako przedmiot badań kulturoznawczych* (przeł. P. Janowski). W: R. Jaworski, W. Molik (red.), *Miasto na pocztówce. Poznań na tle porównawczym* (s. 11–19). Poznań: Instytut Historii UAM.
- Karpińska, G.E. (1990). Zwyczaje związane z obdarowywaniem i pomocą wzajemną w środowisku robotniczym. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 29, 117–123.
- Karpińska, G.E., Kopczyńska-Jaworska, B., Woźniak, A. (1992). *Pracować żeby żyć, żyć żeby pracować*. Łódź: PWN.
- Kaufmann, G. (2004). *Życzenia szczęścia na kartach pocztowych* (przeł. Z. Bratos). W: P. Banaś (red.), *Aksjosemiotyka karty pocztowej II* (s. 29–42). Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (1979). Kultura środowiska robotniczego Łodzi. *Łódzkie Studia Etnograficzne*, 21, 15–34.
- Kopczyńska-Jaworska, B., Kucharska, J., Dekowski, J.P. (red.) (1976). *Folklor robotniczej Łodzi. Pokłosie konkursu*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski, P. (1990). *Współczesny folklor i folklorystyka*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski, P. (2010). *Gratulanci i wieszownicy. Zarys komunikacyjnej historii wieszowania*. Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (1983). Współczesne funkcje i formy folkloru robotniczego. *Literatura Ludowa*, 1, 37–41.
- Kucharska, J. (1976). *Czas wolny od pracy*. W: B. Kopczyńska-Jaworska, J. Kucharska, J.P. Dekowski (red.), *Folklor robotniczej Łodzi. Pokłosie konkursu* (s. 115–141). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Maciejewski, J. (1971). *Folklor środowiskowy. Sposób jego istnienia, cechy wyodrębniające* (Na przykładzie „folkloru szlacheckiego” XVII i XVIII w.). W: J. Sławiński (red.), *Problemy socjologii literatury* (s. 249–268). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Orszulak-Dudkowska, K. (2014). *Polska tradycja imieninowa a kultura szlachecka*. W: M. Lutomiński (red.), *Tradycje szlacheckie we współczesnej kulturze polskiej. Przybliżenia i perspektywy badawcze* (s. 73–94). Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Sikora, K. (2020). *Życzenie w gwarze i kulturze wsi*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Sztandara, M. (2003). Pocztówki z początku XX wieku z motywami ludowymi. *Literatura Ludowa*, 3, 43–53.
- Żarnowska, A. (1985). *Robotnicy Warszawy na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: PIW.

Anna Weronika Brzezińska

awbrzez@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8217-7608

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

Instytut Antropologii i Etnologii

Mariola Tymochowicz

mariola.tymochowicz@mail.umcs.pl

ORCID: 0000-0002-3808-2326

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Wydział Filologiczny

Instytut Nauk o Kulturze

**STRÓJ LUDOWY W MIEŚCIE
– O POTRZEBIE POSIADANIA WYRÓŹNIKA
ŚRODOWISKOWEGO I REGIONALNEGO**

**URBAN FOLK COSTUME – THE NEED
FOR ENVIRONMENTAL AND REGIONAL INDICATOR**

Abstrakt

Strój ludowy to nazwa, którą określano reprezentacyjny i odświętny ubiór mieszkańców wsi. Przymiotnik „ludowy” wskazywał na związek z miejscem (wieś) oraz użytkownikami strojów (mieszkańcy wsi). Spoglądając na regionalne odmiany strojów ludowych funkcjonujących na obszarze Polski, znajdujemy co najmniej kilka przykładów, kiedy to stroje ludowe były (i nadal są) nierozzerwalnie związane z miastami. Strój ludowy był znakiem, za pośrednictwem którego można było manifestować przynależności regionalną czy środowiskową, stan cywilny, wiek, a w swojej najbardziej rozbudowanej, odświętnej i reprezentacyjnej formie był wyznacznikiem statusu i pozycji społecznej konkretnej osoby lub całej grupy. Autorki odpowiadają na pytania: w jaki sposób tradycyjny strój ludowy funkcjonował dawniej i współcześnie w przestrzeni miast; do jakich celów reprezentacyjnych jest obecnie wykorzystywany; czy i w jaki sposób jest mu nadawana funkcja „wizytówki miasta”. Skupiają się na dwóch strojach: bamberskim w Poznaniu oraz biłgorajsko-tarnogrodzkim

w Biłgoraju (zwanym sitarskim), które mają odmienne pochodzenie i które kształtowały się w różnych warunkach gospodarczych, środowiskowych i społecznych. Jednak to, co je łączy, to ich obecna żywotność oraz wysoki stopień rozpoznawalności wśród współczesnych mieszkańców miast oraz osób z zewnątrz (np. turystów).

Słowa kluczowe

strój ludowy, funkcje stroju ludowego, grupa etnokulturowa, grupa zawodowa, miasto, Poznań, Biłgoraj

Abstract

The term “folk costume” referred to the formal and festive dress of a rural population. The adjective “folk” indicated the costume’s connection to a place (the village) and to its wearers (village residents). However, among the regional examples of Polish folk costumes there are at least several instances of folk costumes that were, and still are, inextricably tied to cities. The folk costume has functioned as an indicator of regional identity or belonging to a certain community, of civil status, age, and in its most elaborate, festive and formal style, as a mark of status and social position of the wearer or the entire group. The present article addresses the following questions: what was the function of traditional folk costume in the urban space in the past and what it is today; what formal roles does it currently play; does it function as a “city trademark” and if yes, then how this is done. The research focuses on the Bamber folk costume of Poznań and the Biłgoraj-Tarnogród folk costume of the sieve makers, each characterised by different origin shaped by distinctive economic, environmental and social conditions. What they both share is the present vitality and high recognisability among the present urban residents as well as outsiders (e.g. tourists).

Keywords

folk costume, functions of folk costume, ethnocultural group, occupational group, city, Poznań, Biłgoraj

Wprowadzenie

Strój ludowy to nazwa, którą określano reprezentacyjny i odświętny ubiór mieszkańców wsi. Przymiotnik „ludowy” wskazywał na związek z miejscem (wieś) oraz użytkownikami strojów (mieszkańcy wsi), jednak spoglądając na regionalne odmiany strojów ludowych funkcjonujących na obszarze Polski, znajdujemy co najmniej kilka przykładów, kiedy to stroje ludowe były (i nadal są) nierozzerwalnie związane z miastami. Miasto było przestrzenią kontaktów handlowych i społecznych, głównie za sprawą wymiany usług i towarów. Kilka

strojów ludowych z terenu Polski funkcjonowało na terenie miast także dlatego, że te, rozwijając się przestrzennie, wchłaniały okoliczne wsie, a ich mieszkańcy zachowywali swoją tożsamość właśnie poprzez kontynuowanie tradycji noszenia strojów ludowych. W przypadku mniejszych ośrodków miejskich należy zaznaczyć, że pełniły one rodzaj lokalnych centrów, w których skupiało się życie społeczne, gospodarcze i religijne. Wiele strojów ludowych swoją nazwę wywodzi od miasta, wokół którego występowały lub od stolicy powiatu jego występowania, np. strój krakowski, lubartowski, łancucki, sieradzki. Przykładami strojów, które do dzisiaj funkcjonują w przestrzeni miast są m.in. stroje krakowskie zachodnie (noszone w bogatych, podkrakowskich wsiach Łagiewniki, Bronowice, Mogiła), strój wilamowicki w Wilamowicach (Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020), strój mieszczan żywieckich (Kolstrung-Grajny, Kubiena 2007), stroje łowickie w Łowiczu (Bartosiewicz 2014) oraz (szczególnie nas interesujący) strój bamberski w Poznaniu (Minksztym 2015) i stroje sitarzy biłgorajskich (Ławicka, Tymochowicz 2005). Te dwa ostatnie były także wyróżnikami grupy etnokulturowej (Bambrzy) oraz grupy środowiskowej (sitarze).

Funkcja strojów ludowych różniła się od tej, jaką pełnił tradycyjny ubiór codzienny. Ten drugi przede wszystkim musiał być praktyczny (miał chronić przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi). Strój ludowy był znakiem, za pośrednictwem którego można było manifestować przynależności regionalną czy środowiskową, stan cywilny, wiek; a w swojej najbardziej rozbudowanej, odświętnej i reprezentacyjnej formie był wyznacznikiem statusu i pozycji społecznej konkretnej osoby lub całej grupy (Bazielich 2000: 22–23). Piotr Bogatyriew i Ryszard Kantor wyróżnili dla stroju świątecznego kilka zasadniczych funkcji: 1) świąteczną albo uroczystą, 2) estetyczną, 3) obrzędową, 4) przynależności narodowej lub regionalnej, 5) stanową, 6) praktyczną (Bogatyriew 1979: 172–173; Kantor 1982: 86). Bogatyriew dodaje, że „w funkcjach stroju jak w mikrokosmosie odzwierciedlają się estetyczne, moralne i narodowe poglądy jego posiadacza oraz intensywność jego poglądów” (Bogatyriew 1979: 220). Odzież tradycyjna do początku XX w. była również jednym z głównych wyznaczników przynależności do warstwy chłopskiej. Była przez nich wytwarzana stosownie do swoich możliwości technicznych i ekonomicznych, a także dostosowana do warunków klimatycznych, geograficznych i bytowych. W niewielkim stopniu odzież wiejska podlegała modom, jak to następowało u innych warstw społecznych. Zaczęło się to zmieniać dopiero po zniesieniu pańszczyzny, kiedy to mieszkańcy wsi zyskali lepszy kontakt z miastem. Następowało swoiste

przejmowanie między stanami, przez chłopów od mieszczan, to nawet w okresie silnego napięcia stosunków pomiędzy chłopami a mieszczanami, w okresie

świadomego kultywowania przez chłopów swojego starego stroju ludowego w odróżnieniu od odzieży miejskiej zdarzało się, że poszczególni chłopci ośmielali się zdradzać swój strój, co podrywało siłę tradycji, skutkiem czego także pozostali chłopci nie czuli się w kwestii noszenia stroju ludowego tak bardzo skrupowani cenzurą społeczną. Jeśli niektórzy chłopci pozwalają sobie radykalnie zmienić swój strój, przybliżając go do odzieży miejskiej, to drobne szczegóły z odzieży miejskiej wolno przejmować wszystkim lub prawie wszystkim. Elementy przyjęte zaczynają się potem rozpowszechniać coraz bardziej i strój zbliża się do miejskiego (Bogatyriew 1979: 188).

Sytuacja taka miała miejsce od końca XIX w., a na wschodzie Polski na początku XX w., kiedy to zaczęto wprowadzać elementy odzieży zapożyczone z mody miejskiej (np. kroje kaftanów, spódnic czy nakrycia głowy). W niektórych regionach w tym okresie mężczyźni całkowicie zarzucali swoją odzież ludową na rzecz typowo miejskiej, a kobiety nosiły jeszcze tradycyjną. Na zachodzące wówczas zmiany wpływ mieli także wytwórcy odzieży, głównie małomiasteczkowi krawcy, z usług których zaczęto chętnie korzystać i którzy mogli sobie na takie koszty pozwolić.

Główne pytanie, które sobie stawiamy w niniejszym artykule dotyczy tego, w jaki sposób tradycyjny strój ludowy funkcjonował dawniej i współcześnie w przestrzeni miast, do jakich celów reprezentacyjnych jest obecnie wykorzystywany oraz czy i w jaki sposób jest mu nadawana funkcja „wizytówki miasta”. Skupimy się na dwóch strojach – bamberskim w Poznaniu oraz biłgorajsko-tarnogrodzkim w Biłgoraju (zwanym sitarskim) – o odmiennej proveniencji, które kształtowały się w różnych warunkach gospodarczych, środowiskowych i społecznych. Jednak to, co je łączy to aktualna ich żywotność, wysoki stopień rozpoznawalności wśród współczesnych mieszkańców miast oraz osób z zewnątrz (np. turystów). Wizerunki obydwu strojów znaleźć można także na różnego rodzaju pamiątkach i przedmiotach, których popularność przyczynia się do utrwalenia wiedzy o strojach. Pisząc o współczesnym stanie strojów ludowych należy mieć świadomość, że przynależne one były do świata kultury ludowej (tym samym, podobnie jak ona, są już kategorią historyczną), ale nadal wzbudzają żywe zainteresowanie naukowców, regionalistów, a także turystów poszukujących atrakcji i regionalnych pamiątek (Brzezińska, Słomska-Nowak 2011: 62).

Strój ludowy jako wyznacznik grupy etnokulturowej

Przykładem grupy etnokulturowej, która wykształciła własny strój i przez ponad 300 lat dbała o przekaz tradycji związanej z jego noszeniem, są Bambrzy – mieszkańcy dawnych podpoznańskich wsi. To grupa mająca swój

początek w XVIII w., kiedy to na zaproszenie ówczesnych władz miejskich zdecydowała się na podjęcie trudu emigracji z terenów Górnej Frankonii (w tym okolic miasta Bamberg, od którego pochodzi ich nazwa). Bambrzy osadzani byli we wsiach okalających miasto, wyniszczone ówczesnymi wojnami i epidemiami. Pierwszym dokumentem potwierdzającym obecność osadników w okolicach Poznania jest akt lokacji ze wsi Luboń datowany na 1 sierpnia 1719 r., co uznaje się za początek trwającej do połowy XVIII w. migracji (Minksztym 2015: 9–10). Przybywające kolejne fale osadnicze lokowane były na terenie ówczesnych wsi: Czapury i Wiórek oraz Jeżyce, Bonin, Winiary, Wilda, Rataje, Zegrze, Górczyn i Dębiec (które od początku XX w. były systematycznie włączane w granice administracyjne miasta Poznania) (por. *Mapa ukazująca umiejscowienie ośrodków osadnictwa bamberskiego*, Minksztym 2015: 222). Przybysze zajęli się pracą w gospodarstwie – uprawiali ziemię, specjalizując się szczególnie w ogrodnictwie. Ze względu na to, że wsie otaczające miasto były zapleczem żywnościowym dla jego mieszkańców, częsta była obecność osadników bamberskich w jego przestrzeni. Przyjeżdżali na miejskie rynki i targi, sprzedawali płody rolne. Na zachowanych starych fotografiach i pocztówkach dokumentujących życie miasta, widać Bamberki ubrane w stroje codzienne, sprzedające owoce i warzywa na miejskich targowiskach. Wraz z wchłonięciem wsi przez miasto dotychczasowe parafie stały się parafiami miejskimi, a Bamberki ubrane w stroje odświętne stały się niezwykłym elementem pejzażu miejskiego. Ich strój był także odzwierciedleniem zamożności i bardzo dobrych warunków ekonomicznych (Rosińska 2005: 42–43).

Co warto podkreślić, strój bamberski ukształtował się w Wielkopolsce, w podpoznańskich wioskach, co potwierdza stwierdzenie znawczyni historii Bambrów, Marii Paradowskiej: „Uważany za jeden z elementów kultury bamberskiej strój kobiecy nie został przywieziony z Bambergu, lecz wytworzył się we wsiach poznańskich” (Paradowska 1998: 111). Zachował w sobie cechy wielu wpływów interetnicznych (stroje z Górnej Frankonii, Dolnych Łużyc, Południowej Saksonii), wewnątrzetnicznych (wielkopolskie stroje ludowe), a także ubiorów mieszczańskich epoki biedermeierowskiej i rokoko (por. Grodecka 1986: 49; Minksztym 2019: 145–146). Najbardziej charakterystycznym (a jednocześnie rozpoznawalnym) pozostaje strój panieński, którego najmocniej rozbudowanym i zdobnym elementem jest kornet wykonywany z kolorowych kwiatków, wstążek i bombeczek. Także cała sylwetka kobieca była bardzo obfita, a to za sprawą dużej ilości halek, co tak opisywała Zofia Grodecka: „Szeroka, bufiasta spódnica bamberek wydyta kilkunastoma spódnicami spodnimi, stwarzała pozory obfitości i bogactwa tak chętnie przez nie demonstrowanego” (Grodecka 1986: 49).

Zachowanie tradycji noszenia bamberskiego stroju jest obecnie nie tylko wyrazem tożsamości grupy etnokulturowej, strój stał się też reprezentacyjnym kostiumem stolicy Wielkopolski, który jest stale obecny w przestrzeni miasta (Minksztym 2019: 152). Jednym z materialnych (i trwałych) przejawów obecności stroju w mieście jest tzw. pomnik Bamberki. Jest to studzienka z figurą niewielkiej postaci dziewczyny z nosidłami, ubranej w tradycyjny strój. Ufundowana została w 1910 r. przez Leopolda Goldenringa – właściciela winiarni na Starym Rynku. Obecnie studzienka z Bamberką stoi w centralnym miejscu rynku i jest stałym punktem odwiedzin zarówno poznaniaków, jak i turystów (Minksztym 2015: 43–44). Także dla samych Bambrów (zrzeszonych w Towarzystwie Bambrów Poznańskich) miejsce to odgrywa szczególną rolę w podtrzymywaniu i afirmowaniu swojej tożsamości. Co roku, w pierwszą sobotę sierpnia, na pamiątkę zawarcia pierwszego kontraktu z osadnikami, odbywa się dekorowanie studzienki girlandą z kwiatów. Jednak tym, co jest najistotniejsze z punktu widzenia kształtowania tożsamości miasta, jest obecność Bamberek w tradycyjnych strojach podczas wydarzeń religijnych (procesje Bożego Ciała, przede wszystkim tzw. centralna procesja oraz procesje organizowane przez parafie) oraz świeckich (m.in. Imieniny Poznania obchodzone 29 czerwca w dniu patronów miasta Piotra i Pawła; Imieniny Ulicy Św. Marcin obchodzone 11 listopada). Do popularyzacji stroju przyczynia się także ogólna dostępność różnego rodzaju pamiątek z wizerunkiem Bamberek, jak pocztówki, skarpetki, breloki itp., co obok rogali świętomarcińskich i koziolków poznańskich czyni Bamberki jednym z najbardziej wyrazistych symboli miasta, który wykracza także poza przestrzeń (i świadomość) samego Poznania. Miało to m.in. miejsce w 2012 r., kiedy miasto było współorganizatorem Mistrzostw Europy w piłce nożnej, a jednym z symboli promujących miasto był wizerunek Bamberki, która zamiast nosideł na wodę, trzymała dwie piłki (Minksztym 2015: 80).

Strój ludowy jako wyznacznik grupy zawodowej

Biłgoraj to niewielkie miasteczko we wschodniej części Polski w województwie lubelskim. Zaistnienie tam odrębnego stroju należy tłumaczyć wyodrębnieniem się wśród tamtejszych mieszczan grupy osób zajmujących się wykonywaniem sit i handlem nimi. Ośrodek sitarski powstał tam na początku XVII w., a za datę założenia cechu sitarskiego podaje się rok 1710 (Jastrzębski 1961: 147). Umiejętność wykonywania sit prawdopodobnie przenieśli na te tereny sitarze z kieleckiego lub Goszczyna na Mazowszu w powiecie grójeckim, skąd,

na skutek pogarszających się warunków bytowych, część ludności przywędrowała do Biłgoraja (Jastrzębski 1961: 149). Do szybkiego rozwoju tego rzemiosła przyczynił się łatwy dostęp do surowców, duża podaż rąk do pracy, a przede wszystkim zapotrzebowanie rynku na tego typu wyroby. Sitarstwo biłgorajskie przez kilka stuleci rozwijało się bardzo prężnie. Wykonywaniem sit trudniły się całe rodziny. Matki i córki tkwały siatki włosiane, a wyrobem lubów, czyli drewnianych opraw oraz naciąganiem płócienek i zbytem gotowego wyrobu zajmowali się mężowie i synowie. Mężczyźni ci byli zrzeszeniu w cechu sitarskim, który istniał do końca XIX w. (Jastrzębski 1961: 150). W związku z dużym popytem na wyroby sitarskie, a tym samym z coraz większym zapotrzebowaniem na siłę roboczą, do produkcji dopuszczono ludność z okolicznych wiosek. W ten sposób biłgorajski ośrodek sitarski nie ograniczał się tylko do terenu miasta, ale z czasem rozszerzył się na okoliczne miejscowości, takie jak: Bojary, Dereźnia, Gromada, Puszcza Solska, Rożnówka, Rapy (Jastrzębski 1961: 151). W tym też czasie sitarstwo przekształciło się w chałupnictwo. Łuby wykonywali chłopci z okolicznych wsi, a siatki z włosia młode kobiety z niezamożnych rodzin, tak zwane *groszówki* i *włóścianki*. Rozpoczęły one naukę w wieku 8 lat, a po ukończeniu terminu i wyzwoleniu się miały prawo otworzyć własny warsztat pracy i nosić strój mieszczkański, jaki nosiły inne sitarki (Jastrzębski 1961: 191). Niestety *groszówki* rzadko mogły sobie pozwolić na założenie warsztatu i zazwyczaj dalej pracowały u swojej majstrowej, albo wracały do domu rodzinnego i tam wytwarzały siatki z otrzymanego surowca. Nazywane były wówczas *włóściankami*. Uczyły tkąć siatki też inne kobiety wiejskie.

Groszówki pozostawały zazwyczaj w staropanieństwie, gdyż zerwały ze stanem włóściańskim, a nie zostały przyjęte do stanu sitarskiego. Sitarze uważali je za nieodpowiednie dla siebie za małżonki jako pochodzące ze stanu chłopskiego, włóścianinowi natomiast nie odpowiadały, gdyż nie znały wiejskich prac gospodarczych. Przebywając bowiem od lat dziecińczych w środowisku miejskim nie miały możliwości zaznajomienia się z nimi (Jastrzębski 1961: 191).

Włóścianki jak i okoliczni chłopci od święta nosili strój nazywany biłgorajskim. Był on w całości wykonany z tkanin samodziałowych i zaliczany jest do jednego z bardziej archaicznych w kraju (Piskorz-Branekova 2013).

W strukturze zawodowej sitarzy należy jeszcze wymienić *towarzyszy* i *chłopaków*, wyrabiających sita dla majstrów, którzy ich przyuczali i zajmowali się zbytem. Najwyżej w hierarchii stali kupcy i tzw. *gospodarze* zrzeszeni w cechu, którzy wędrowali ze swoimi wyrobami po całej Polsce, docierali także do Czech, Wiednia, Niemiec, na Węgry, do Turcji i Persji, a w XIX w.

do Rosji i wielu innych krajów. Ze sprzedaży osiągalni duże zyski, co pozwalało im znacząco się wzbogacić. To oni i członkowie ich rodzin nosili strój sitarski, który stał się wyznacznikiem przynależności do cechu i pozycji w mieście.

Noszony przez sitarzy strój znacznie różnił się od odzieży świątecznej powstałej na tych terenach. Przede wszystkim zastosowanymi materiałami fabrycznymi przywożonymi przez mężczyzn z ich kupieckich wypraw. Były to bawełna, cienka wełna, jedwab, adamaszek jedwabny, brokat. Stosowano też różnorodne dodatki pasmanteryjne, na fartuchach haft płaski o rozbudowanych motywach roślinnych. Kobięcy strój składał się z bluzki, spódnicy, fartucha, gorsetu lub kaftana, żupana, na głowie noszone były chusty, płachty, zwane *pópólką*, także *humelkę*, czy kapturek, a panny zakładały od święta *podwstążnik*. Dodatki stanowiły kolczyki, pierścionki i prawdziwe korale ze srebrnym pieniążkiem na najdłuższym sznurze, tzw. dukatem lub krzyżem maltańskim. Niektóre elementy odzieży były wzorowane na ubiorach szlacheckich i miejskich z początku XIX w. W stroju kobiecym był to np. gorset, który występował w trzech wersjach. Początkowo był długi i dość szeroki, a tacki miał wycięte razem z płatem pleców. Późniejszy gorset składał się z 6 części: 2 przodów, 2 klinów bocznych i 2 płatów pleców. W tak skrojonym gorsecie u dołu powstawało 4 lub 6 trapezowatych kłapek. Dla łatwiejszego dopasowania do figury był on sznurowany. Kolejny typ miał plecy od dołu rozcięte, do których doszywano trójkątne kliniki tworzące klapki zachodzące na siebie. Ramiączka przodów i pleców łączono zazwyczaj na ramieniu kolorową wstążką o barwie lamówki, przewleczoną przez dziurki wydziergane na brzegach. Boki gorsetu zaszyte do pasa tworzyły szerokie klapki. Sznurowano go podobnie, jak w typie pierwszym. Szyto je z wielobarwnego brokatu, tzw. ruskiego, o wzorze w typie renesansowym, także z chińskiego jedwabiu, również o ornamentach kwiatowym i z jednokolorowego jedwabiu adamaszkowego. Czasem zamiast brokatu stosowano cienką welenkę o podobnym wielobarwnym ornamentach. Brzezi gorsetu, a więc dekol, pachy, ramiączka, przody, klapki były obszywane wąską wstążką w kontrastowym kolorze (Ławicka, Tymochowicz 2005: 33–34). Męski strój był bardziej zbliżony do tzw. miejskiego z końca XIX w. Składał się z koszuli białej, spodni płóciennych lub sukiennych, wysokich butów, kamizelki z jednobarwnego sukna w jasnym kolorze, a także surduta sięgającego niemal do kostek lub krótszego płaszcza dopasowanego w pasie, który sięgał do połowy ud. Na co dzień na głowach mężczyźni nosili okrągłą granatową sukieną czapkę z daszkiem, zwaną *furażerką* albo czapkę okrągłą o kopulastym denku bez daszka, z sukna ciemnoczerwonego, granatowego lub brązowego. Do krótkiego surduta zakładano cylinder, a w zimie niewysoką czapkę z czarnego baranka. Uzupełnieniem

stroju sitarzy był skórzany pas, chusta wiązana na szyi, fajka i duży zegarek zawieszony u szyi, który chowano do kieszeni kamizelki (Ławicka, Tymochowicz 2005: 34).

Strój sitarski zaczął zanikać na przełomie XIX i XX w., co po części wiązało się z malejącym w kolejnych latach zapotrzebowaniem na sita. Mężczyźni pierwsi go zarzucili, co sprawiło, że do obecnych czasów nie zachował się żaden z jego elementów. Kobięce stroje są przechowywane w Muzeum Narodowym w Lublinie i Muzeum Etnograficznym w Krakowie. Przez wiele lat strój ten nie funkcjonował w przestrzeni miasta Biłgoraj. Powrócił w 2001 r. z inicjatywy Fundacji Kresy 2000 – Dom Służebny Polskiej Sztuce Słowa, Muzyki i Obrazu w Nadrzeczu k/Biłgoraja, której członkowie pozyskali środki finansowe na przygotowanie widowiska plenerowego *Pożegnanie sitarzy... co się nazywa Żalosne*, a w kolejnym roku *Powitanie sitarzy... co się nazywa Radosne*. Pomysł zaczerpnęli z tradycji, jaka zaistniała w mieście, kiedy sitarze wyjeżdżali z towarem w trasę. Rodzina odprowadzała wówczas sitarzy do figury św. Jana Nepomucena (która zachowała się do dzisiaj na skrzyżowaniu ul. Zamojskiej i ul. Łąkowej). Wcześniej jednak zbierano się w domu i ucztowano. Pożegnanie przy figurze zyskało w tradycji nazwę „żalosne”. Zwyczaj powitania pod figurą św. Jana Nepomucena nosił nazwę „radosne”. Po przyjeździe do domu ucztowano, często w towarzystwie burmistrza i proboszcza. Przywrócony zwyczaj w formie widowiska cieszył się dużym zainteresowaniem mieszkańców i turystów. Dla aktorów zrekonstruowane zostały dawne stroje sitarskie, a do jego realizacji zaangażowano także mieszkańców miasta. Obecnie oba wydarzenia należą do stałych imprez odbywających się w czerwcu i we wrześniu. Uległy one rozbudowaniu, bo oprócz odgrywanego widowiska, odbywa się kresowy jarmark sitarski i prezentacje zespołów ludowych z regionu. Te działania sprawiły, że władze miasta, gminy i powiatu przekonały się, iż tradycje sitarskie, z których niegdyś słynęły te okolice, mogą stać się jednym z elementów strategii budowania marki miasta i subregionu. Strój został też zrekonstruowany przez Zespół Tańca Ludowego „Zwierzyńiaci”, który wykonuje pieśni i tańce sitarzy biłgorajskich, promując w ten sposób kulturę swojego powiatu.

Zakończenie

Przykład stroju bamberskiego funkcjonującego w przestrzeni Poznania pokazuje, że strój ludowy pełni ważne funkcje tożsamościotwórcze nie tylko dla ich nosicieli, ale i dla tych, którzy dzielą z nimi przestrzeń miejską. Stała

obecność Bambrów podczas ważnych wydarzeń dla miasta i jego mieszkańców pokazuje, że dawny strój wiejski może stać się symbolem współczesnego miasta, budując poczucie dumy i identyfikacji z (wydawać by się mogło) początkowo „obcą” kulturą. W Biłgoraju strój tylko pośrednio przyczynia się do zachowania dawnych tradycji sitarskich i budowania współczesnej tożsamości miejsca. Może wynikać to z faktu, że w regionie występował drugi strój biłgorajski, który był noszony przez mieszkańców wsi z terenu prawie całego powiatu i dłużej się zachował. W latach powojennych był częściej odtwarzany przez zespoły śpiewacze i twórców ludowych. Motyw haftu, który w nim występuje jest wykorzystany jako jeden z elementów logo gminy, powiatu, centrum kultury i jest chętnie stosowanym motywem ozdobnym produktów promocyjnych. Strój sitarski nie stanowi wizytówki miasta zapewne dlatego, że był on związany z grupą zawodową, która w mieście nie ma już swoich przedstawicieli, a obecni mieszkańcy nie utożsamiają się z nimi. Jest on ważnym narzędziem – kostiumem scenicznym, za pośrednictwem którego utrzymywana jest pamięć o dawnych tradycjach sitarskich, które stanowią jakże obecnie poszukiwany w celach promocyjnych wyróżnik miejsca.

Bibliografia

- Bartosiewicz, M. (2014). *Strój łowicki po 1953 roku*, seria: „Atlas Polskich Strojów Ludowych”, t. XLII, cz. IV Mazowsze i Sieradzkie, z. 9. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bazielich, B. (2000). *Odzież i strój ludowy w Polsce*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Brzezińska, A.W., Słomska-Nowak, J. (2011). *Czy i jak badać dziś strój ludowy?* W: H. Rusek, A. Pieńczak (red.), *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje. Prace ofiarowane Profesorowi Zygmuntowi Kłodnickiemu w 70. rocznicę urodzin* (s. 62–74). Cieszyn–Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach.
- Brzezińska, A.W., Szczepaniak-Kroll, A., Szymoszyn, A. (2019). *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania.
- Bogatyriew, P. (1979). *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa: PIW.
- Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (red.) (2020). *Wilamowianie i ich stroje. Dokumentacja językowego i kulturowego dziedzictwa Wilamowic*. Warszawa: Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grodecka, Z. (1986). *Stroje ludowe w dawnym i współczesnym Poznaniu*. Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.

- Jastrzębski, J. (1961). Sitarstwo biłgorajskie. *Prace i Materiały Etnograficzne*, 28 (1), 139–213.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kaznowska-Jarecka, B. (1958). *Strój biłgorajsko-tarnogrodzki*, seria: „Atlas Polskich Strojów Ludowych”, t. XX, cz. V Małopolska, z. 8. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolstrung-Grajny, K., Kubiena, J. (2007). *Mieszczkański strój żywiecki*. Milówka: Fundacja Braci Golec.
- Ławicka, A., Tymochowicz, M. (2005). Strój sitarki z Biłgorajskiego. *Spotkania z Zabytkami*, 2, 33–34.
- Minksztym, J. (2015). *Strój bamberski*, seria: „Atlas Polskich Strojów Ludowych”, t. XLVII, cz. II Wielkopolska, z. 6. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Minksztym, J. (2019). *Czy Bamberka jest poznanianką? Ubiór ludowy jako wyraz tożsamości grupy*. W: A. W. Brzezińska, A. Szczepaniak-Kroll, A. Szymoszyn (red.), *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe w Polsce* (s. 141–160). Poznań: Wydawnictwo Miejskie Poznania.
- Paradowska, M. (1998). *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*. Poznań: Media Rodzina.
- Piskorz-Branekov, E. (2013). *Tradycyjne stroje i zdobienia biłgorajskie*. Zamość: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”.
- Rosińska, I. (2005). *Suknia wydaje ludzkie obyczaje. Wielkopolskie stroje ludowe w zbiorach Muzeum Etnograficznego*. Poznań: Muzeum Narodowe w Poznaniu.



Fot. 1. Bamberki na procesji Bożego Ciała w Parafii pw. Bożego Ciała w Poznaniu w 2015 roku, fot. M. Machowska, źródło: Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty, nr inw. 0002155c

Marta Sikorska

marta.sikorska@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0001-6393-3391

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Polski XIX wieku

REWOLUCJA W CIENIU EPIDEMII CHOLERY ROK 1905 W ŁODZI

REVOLUTION IN THE SHADOW OF THE CHOLERA EPIDEMIC. 1905 IN ŁÓDŹ

Abstrakt

Artykuł przedstawia w zarysie najważniejsze wydarzenia, jakie miały miejsce w 1905 r. w Łodzi. Na tle zaburzeń rewolucyjnych, łódzcy lekarze i społecznicy prowadzili przygotowania do walki z epidemią cholery. Zły stan sanitarny miasta i ubóstwo znacznej części mieszkańców powodowały obawy, że epidemia mogła mieć w mieście dramatyczny przebieg.

Słowa kluczowe

epidemia cholery, rewolucja 1905–1907, historia Łodzi

Abstract

The article outlines the most important events that took place in 1905 in Łódź. Against the backdrop of revolutionary disturbances, local doctors and social activists were preparing to fight the oncoming cholera epidemic. Poor sanitary conditions in the city and the poverty of a large part of its population caused fears that the epidemic would have a dramatic course.

Keywords

cholera epidemic, revolution of 1905–1907, history of Łódź

Rok 1905 w historii Łodzi utożsamiany jest przede wszystkim z wybuchem rewolucji. Ale strajki i demonstracje robotników odbywały się w okresie, kiedy w mieście został wprowadzony stan podwyższonej ostrożności epidemiologicznej. Nie po raz pierwszy nad miastem zawisła groźba wybuchu epidemii cholery. Nie zawsze też w roku 1905 wydarzenia rewolucji były na pierwszych stronach lokalnych gazet. Strach przed cholera, w szczególności w miesiącach letnich, stawał się tematem dominującym (Sikorska 2012).

W styczniu 1905 r. miała miejsce w Petersburgu manifestacja robotników, która zyskała miano „krwawej niedzieli”. W wydarzeniach tych zginęło 130 robotników, dały one początek rewolucji i bardzo szybko rozprzestrzeniły się we wszystkich ośrodkach przemysłowych w Cesarstwie. Dotarły bardzo szybko do Łodzi – miasto ogarnęła fala masowych strajków (Karwacki 1975: 12–13). Wystąpienia łódzkich robotników rozpoczęły się 17 stycznia 1905 r. w fabryce bawełnianej K. Steinerta, 26 stycznia strajk ekonomiczny objął 3855 robotników w zakładach bawełnianych Towarzystwa Akcyjnego L. Geyera, Towarzystwa Akcyjnego M. Silbersteina, K. Steinerta i M. Dobranieckiego. Strajk powszechny wybuchł w Łodzi 27 stycznia 1905 r., przystąpiło do niego w pierwszej fazie 23 tys. robotników, a następnie liczba strajkujących wzrosła do 70 tys. (Badziak, Samuś 1975: 93–94).

Podczas strajku styczniowo-lutowego postawiono główne ekonomiczne postulaty. Robotnicy domagali się ośmiogodzinnego dnia pracy, określenia minimum płacy zarobkowej w wysokości 20 kop. za godzinę dla mężczyzn i 15 kop. dla pomocników i kobiet, zniesienia pracy akordowej i w godzinach nadliczbowych, wznowienia robót publicznych dla bezrobotnych, wypłacania zarobków za czas strajków. Wśród żądań o charakterze socjalnym na plan pierwszy wysunęły się postulaty ubezpieczenia robotników na starość i na wypadek niezdolności do pracy, pomocy lekarskiej dla całej rodziny robotnika, powołania kas chorych z udziałem robotników w zarządach, urlopów macierzyńskich dla położnic – sześć tygodni przed położeniem i sześć tygodni po porożeniu, kontroli robotników nad mianowaniem i usuwaniem majstrów, zniesienia kar i rewizji osobistych, zniesienia badania robotnic przez lekarzy mężczyzn. Żądano wprowadzenia zakazu zatrudniania w fabrykach dzieci do lat szesnastu, zakładania i rozwijania szkolnictwa fabrycznego, tworzenie ochronek dla dzieci robotniczych oraz bibliotek fabrycznych (Badziak, Samuś 1975: 95–96).

Wraz z wybuchem strajków w fabrykach, swoje żądania wysunęły wszystkie grupy zawodowe. Na początku 1905 r. strajkowali roznosiciele gazet, zecerzy, farmaceuci, handlowcy, pracownicy banków, poprawę warunków pracy postulowali także przedstawiciele innych zawodów. Strajkowano w szpitalach, zakładach krawieckich, żądano poprawy warunków pracy służących („Rozwój” 1905).

Niezwykłe burzliwy przebieg miała w Łodzi manifestacja pierwszomajowa w 1905 r. W tym dniu zginęło pięciu manifestantów, w tym trzy kobiety. Maj 1905 r. był okresem wzmożonych wystąpień robotniczych. Manifestowano nie tylko na ulicach i fabrykach, ale także w kościołach i na cmentarzach. Nabożeństwa majowe przyciągały tłumy młodzieży, inteligencji i robotników. Uroczyste obchodzono dzień 3 maja w kościele Św. Krzyża, podczas tych religijnych i jednocześnie rewolucyjnych manifestacji śpiewano *Boże coś Polskę* oraz pieśni rewolucyjne. Pogrzeby stawały się manifestacjami, w święto Bożego Ciała 22 czerwca 1905 r. doszło w Łodzi do kilku zamachów i napałów na wojsko oraz policję, nie zakłóciło to procesji, ale wieczorem na ulicach miasta zaczęto przygotowywać się do walki z siłami porządkowymi. 23 czerwca był jednym z najbardziej krwawych dni rewolucyjnych w Łodzi, doszło do zaciętych walk ulicznych na barykadach. Lista zabitych i rannych zawierała 151 nazwisk. 23 czerwca zginęły 124 osoby, 27 poległo wcześniej. Wśród zabitych było 55 katolików, 17 ewangelików i 79 Żydów („Rozwój” 1905, 110; Elobaum 1995: 95–98; Próchnik 1962: 170–172; Karwacki 1975: 123–124). Kiedy dochodziło do starć między robotnikami i wojskiem, kozacy bezwzględnie strzelali w tłum.

Strajki, manifestacje, wiece robotnicze spowodowały, że miasto znajdowało się w stanie destabilizacji, kryzys pogłębiał złą sytuację robotników i ubogiego mieszczaństwa. Władze zareagowały na wybuch rewolucji zastosowaniem terroru, aresztowaniami, tłumili wystąpienia robotników przy użyciu siły. Ale oprócz rewolucji z Rosji, w tym samym okresie nadciągała na tereny Królestwa Polskiego azjatycka cholera. Szpitale, pogotowie ratunkowe, lekarze zaangażowani byli w niesienie pomocy ofiarom rewolucji. Ale społecznicy i lekarze, którzy doraźnie próbowali łagodzić skutki rewolucji, zaczęli przygotowywać się również do walki z zarazą. Obawiano się, że w razie wybuchu epidemii, Łódź ze swoimi rozległymi problemami społecznymi stanie się jednym z najbardziej poszkodowanych miast w Królestwie.

Epidemie cholery budziły w mieszkańcach Łodzi ogromne obawy i strach. W 1905 r. nie po raz pierwszy w XIX w. pojawiło się w mieście zagrożenie cholera. Przed władzami borykającymi się z robotniczymi wystąpieniami stanęło nowe wyzwanie. Ale największe zagrożenie choroba stanowiła dla łódzkich robotników oraz drobnomieszczaństwa zamieszkującego w ubogich dzielnicach. Zły stan mieszkań, brak kanalizacji, uboga dieta, a ponadto kryzysy ekonomiczne, które przede wszystkim odbijały się na jakości życia najniższych warstw społecznych w Łodzi powodowały, że najbiedniejsza ludność miasta była najbardziej narażona na skutki epidemii. Jednym z największych zagrożeń rujnujących rodziny robotnicze było bezrobocie, wskutek

którego drastycznie obniżał się poziom ich życia. W latach poprzedzających wybuch rewolucji bezrobocie wśród robotników wynosiło ok. 15 tys. na ogólną liczbę zatrudnionych: 80–100 tys. (Fijałek, Indulski 1990: 97). Robotnicy ze względu na warunki pracy jakie panowały w fabrykach włókienniczych, zagrożeni byli przede wszystkim gruźlicą. Na suchoty zapadali pracujący w pyłe i kurzu pracownicy przędzalni, najbardziej zagrożone tą chorobą były kobiety pracujące przy krosnach, przede wszystkim młode dziewczęta, które szły do pracy w fabryce w wieku lat 12 czy 15. Często mając lat 21 chorowały już na suchoty. Wśród chorób i problemów społecznych, które rzutowały na stan zdrowia najuboższych warstw miasta, były również alkoholizm oraz choroby weneryczne. Gruźlica, alkoholizm i choroby weneryczne wyróżniały negatywnie gubernię piotrkowską na sanitarnej mapie Królestwa Polskiego. Wielkoprzemysłowa Łódź była siedliskiem nędzy i chorób wynikających z wieloletnich zaniedbań sanitarnych, z którymi borykano się w mieście pozbawionym kanalizacji (Śmiechowski 2014: 90–91).

Ale najbardziej obawiano się epidemii chorób zakaźnych, nad którymi zarówno władzom, jak i nieszczędnym poświęcenia lekarzom łódzkim bardzo trudno było zapanować. W mieście szerzyły się na przełomie wieku XIX i XX ospa naturalna, płonica, krztusiec, dury, czerwonka oraz cholera (Fijałek, Indulski 1990: 236). Wszystkie te choroby z wielkim natężeniem występowały w Łodzi. Obawy przed wybuchem epidemii chorób zakaźnych spędzały lokalnym społecznikom i lekarzom sen z powiek. Władze miasta, które w oficjalnych raportach ubolewały nad niewystarczającą opieką medyczną i złym stanem sanitarnym, w rzeczywistości nie angażowały się w polepszenie sytuacji w tym względzie.

W Łodzi wcześniej zmagano się z chorobą w 1873 r. i w 1894 r. (Berner 2000: 437). Cholera atakowała w okresie letnim i jesiennym, kiedy w Europie pojawiała się pandemia cholery azjatyckiej. Najszybciej cholera rozwijała się w łódzkich enklawach biedy na Bałutach i na Starym Mieście. W 1894 r. zaatakowała najbiedniejsze dzielnice miasta 10 lipca i nie rozprzestrzeniła się dalej. Dr Herman Rundo argumentował ten stan rzeczy dramatyczną sytuacją sanitarną dzielnic owładniętych zarazą:

Łódź, jak wiadomo, nie posiada ani wodociągów, ani wody bieżącej. Wspominam o tych brakach dlatego, że one w stosunku do choroby mogą czasem mieć znaczenie dodatnie. O ile bowiem dobre, należycie kontrolowane wodociągi chronią w znacznym stopniu od cholery i innych chorób zakaźnych, o tyle złe wodociągi, zarówno jak woda bieżąca, jeżeli służy za napój, sprzyjają bardzo rozpowszechnianiu się zarazy po całym mieście.

Pod względem budowl i mieszkańców, Stare Miasto i Bałuty różnią się bardzo od reszty miasta, której znaczna część dopiero w ostatnich kilkunastu latach wybudowaną została. Domy w pierwszej dzielnicy są bardzo brudne, ciasne, drewniane i zaludnione od piwnic do poddaszy przez biedniejszą ludność roboczą, fabryczną, wyrobników lub biedniejszych handlarzy żydów. Piwnice zwłaszcza i poddasza natłoczone są. Mieszkańcami, a w wielu miejscach komórki nawet wynajmowane są na mieszkania. Bałuty zamieszkałe są prawie półnapół przez chrześcijan i żydów, Stare Miasto zaś prawie wyłącznie przez żydów. Nędza i w parze z nią idące niechlujstwo dochodzą tu do ostatecznych granic (Rundo 1896: 130–131).

Zwalczanie epidemii utrudniał fakt, że mieszkańcy ukrywali przypadki choroby. W krótkim czasie, bo epidemia w 1894 r. trwała dwa miesiące, w Łodzi zachorowało ok. 4 tys. osób z czego 1462 zmarły (Fijałek, Indulski 1990: 243).

Epidemia w roku 1894 przypomniała o tym, że woda w łódzkich studniach była zanieczyszczona. Miasto nie posiadało stałej pracowni bakteriologicznej, w której można by na bieżąco sprawdzać stan skażenia wody. Po epidemii planowano budowę 59 studni głębinowych, planu tego nie zrealizowano, ograniczono się jedynie do zasypywania studni z niezdatną do picia wodą – między 1893 a 1905 r. zasypano ich ok. 2 tys. (Fijałek, Indulski 1990: 247). Mimo bardzo ostrego przebiegu epidemii w 1894 r. nie wyciągnięto odpowiednich wniosków i nie rozpoczęto działań, które mogłyby zmniejszyć straty na wypadek ponownego pojawienia się choroby w mieście. Nie wszczęto żadnych działań prewencyjnych, które mogłyby uchronić miasto przed skutkami kolejnej epidemii.

W dwa miesiące po wybuchu rewolucji w Petersburgu, w marcu 1905 r., w gazecie „Rozwój” pojawiły się informacje dotyczące rozwoju choroby na południu Rosji. Obawiano się, że tzw. szósta epidemia cholery obejmie swoim zasięgiem całe Cesarstwo i zaatakuje również w Królestwie Polskim. „Łódź z nędzą na Bałutach, z tysiącami głodnych i bez zajęcia – to miejsce, w którym cholera na pewno zbierać będzie obfite żniwo” („Rozwój” 1905, 71: 2) – takie obawy wyrażali lokalni dziennikarze i apelowali o rozpoczęcie świadomej i zorganizowanej akcji zapobiegania chorobie.

Niepokojące informacje, wyrażające strach przed epidemią, przyćmiewały wydarzenia rewolucji. Prasa pisała o sytuacji robotników, walce o język polski w szkołach, ale najwięcej emocji budziły działania terrorystyczne, demonstracje i strajki, które przetaczały się przez ogarniętą rewolucją Łódź. W tym samym dniu, kiedy prasa wszczęła alarm w związku z rozprzestrzenianiem się cholery w Rosji, 19 marca 1905 r. doszło przy ulicy Długiej do zamachu na komisarza II cyrkułu policyjnego Michała Szatałowicza. Podczas ataku ranne zostały dwie robotnice oraz robotnik, który dokonał zamachu.

Do poszkodowanych zostało wezwane pogotowie ratunkowe, robotnice odwieziono do szpitala Czerwonego Krzyża, a ciężko rannego komisarza do domu. Wybuch bomby był bardzo silny, wyrwane zostały płyty chodnikowe, a w okolicznych domach wypadły szyby z okien („Rozwój” 1905, 71: 3). Służby medyczne w mieście miały wiele pracy w związku z wystąpieniami robotników. Coraz bardziej stawał się realny scenariusz, że opanowane przez rewolucję miasto, w którym dochodziło do tak drastycznych wydarzeń, będzie musiało walczyć z epidemią.

W owładniętej strajkami Łodzi („Rozwój” 1905, 91: 4) 14 kwietnia 1905 r. odbyła się narada lekarzy zorganizowana przez Łódzkie Towarzystwo Lekarskie. Przedmiotem spotkania była walka z cholera. W spotkaniu uczestniczyli nie tylko łódzcy lekarze czy medycy z regionu: Pabianic, Łasku i Tuszyna, ale również przedstawiciele z największych miast Królestwa Polskiego: Warszawy, Lublina, Radomia i Kalisza. Omawiano stosowane w państwach Europy Zachodniej metody walki z cholera, wśród postulatów natury higienicznej i społecznej największy nacisk położono na aspekty szczepień ochronnych. Podczas narad łódzki lekarz Karol Jonscher wygłosił referat zatytułowany *Ogólny plan przygotowań sanitarnych w Łodzi, wobec grożącej cholery* („Rozwój” 1905, 92: 1–2). W trakcie spotkania szczególny nacisk położono na wspieranie instytucji pomagających najuboższej ludności – rozszerzenie działalności tanich kuchni i noclegowni. Wielką wagę przywiązywano do funkcjonowania herbaciarni, gdzie za darmo miała być wydawana herbata i przegotowana woda. Domagano się utworzenia w mieście kilku nowych etatów dla lekarzy, którzy mieli opiekować się za darmo najuboższą ludnością („Rozwój” 1905, 93: 2).

Obawy przed wybuchem epidemii w 1905 r. spowodowały, że lekarze i społecznicy wszczęli prewencyjne działania organizacyjne i sanitarne.

W celu obmyślenia sposobów, dążących do skutecznej walki z epidemią cholery, jaka grozi mieszkańcom naszego miasta, dwie tutejsze instytucje: Towarzystwo Lekarskie i Sekcja techniczna zwołały specjalne narady, na których szeroką prowadzono dyskusję, zastanawiając się głębiej nad brakami sanitarnymi w Łodzi („Rozwój” 1905, 105: 1)

– pisano w wydanym na łamach łódzkiej gazet „Rozwój” *Memoriale*, który miał zostać przedłożony gubernatorowi piotrkowskiemu.

W prace nad *Memoriałem* zaangażowani byli przedstawiciele towarzystw społecznych w Łodzi: Towarzystwo Lekarskie reprezentowali dr Karol Jonscher i dr Mieczysław Kaufman; Towarzystwo Higieniczne dr Seweryn Sztterling i dr Jan Pieniążek; pogotowie ratunkowe Emil Geyer i dr Ludwik Przedborski;

Towarzystwo Kredytowe Miejskie Dawid Lande i Maurycy Sprzączkowski; Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności Juliusz Kunitzer i adwokat August Raubał; Żydowskie Towarzystwo Dobroczynności Ignacy Poznański i adwokat Michał Cohn; Sekcję techniczną Stanisław Kossuth i Leon Koźmiński; Sekcje handlową J. Surzycki i Krasuski.

W *Memoriale* zwracano uwagę, że w ostatnich latach znacząco wzrosła liczba nędzarzy w mieście, że rewolucja powodowała chaos i wzmagala niepokój obywateli, że działający przy magistracie łódzkim „Komitet walki z cholera” był ciałem skostniałym i zdolnym do prowadzenia walki z epidemią jedynie metodami biurokratycznymi, że do zwalczania cholery powinny zostać włączone towarzystwa, które wzięły udział w sporządzaniu *Memoriału*. Poza sprawami organizacyjnymi związanymi z rekonstrukcją Komitetu, które miały usprawnić jego działania, wysunięto szereg istotnych postulatów. Apelowano o zwiększenie nakładów finansowych na cele sanitarne w mieście, zarzucając w tym względzie zaniedbania magistratowi miejskiemu i powołując się na statystyki, według których w stolicy cesarstwa przeznaczano na te cele 3,26 rb na jednego mieszkańca, w Warszawie 3,18 rb, a w Łodzi 0,67 rb („Rozwój” 1905, 105: 1). Wzywano do zorganizowania robót publicznych, które ograniczyć miały bezrobocie, a zarazem pogłębiające się w Łodzi głód i nędzę. Postulowano: budowę 12 studzien głąbinowych, oczyszczenie kanałów i ścieków miejskich, zaprowadzenie porządku i czystości na placach i ulicach miejskich oraz w podwórkach, budowę szaletów publicznych, uporządkowanie śmietników, wybudowanie poza miastem cementowych zbiorników do oczyszczania ścieków miejskich, przystąpienie do organizowania miejsc izolacyjnych oraz w przyszłości szpitala miejskiego chorób zakaźnych, a także budowy hal miejskich do sprzedaży artykułów spożywczych („Rozwój” 1905, 105: 2).

Równoległe do działań lekarzy i społeczników prowadzono przygotowania do święta robotniczego w Łodzi. 1 maja przed południem przestały kursować tramwaje i stanęła większość fabryk („Goniec Łódzki” 1905, 113: 3). Burzliwe wydarzenia, które miały miejsce tego dnia w Łodzi spowodowały, że pogotowie ratunkowe wyjeżdżało do rannych, w mieście byli zabici i poturbowani: „Dzień wczorajszy obfitował w większą niż zwykle ilość wypadków” („Goniec Łódzki” 1905, 113: 3), donosił „Goniec Łódzki” i wyliczał ofiary pierwszomajowego święta. W mieście narastała atmosfera rewolucyjna, manifestacje pod czerwonym sztandarem rozpoczynały się po zakończonych nabożeństwach w synagodze przy Wolborskiej albo w kościele Św. Krzyża. Na ulicach dochodziło do strzelaniny i aktów terroru – „(...) dozorca rewiry T. Kurienko, przechodząc ulicą Drewnowską, napadnięty został przez dwóch nieznanych przestępców, którzy mu zadali nożem głęboką ranę w szyję,

poczem zbiegli. Stan zdrowia rannego groźny”. Wydarzenie miało miejsce 30 kwietnia, a podobne napady na przedstawicieli carskiego reżymu zdarzały się prawie codziennie: 1 maja manifestanci ranili w głowę posterunkowego, 3 maja strzelano na ulicy do dozorca rewirowego („Rozwój” 1905, 101: 3). Kumulacją wydarzeń rewolucyjnych w Łodzi, które miały miejsce wiosną było powstanie czerwcowe.

Wybuch epidemii w mieście ogarniętym rewolucją, w którym toczyły się na ulicach walki, byli ranni i zabici po obu stronach barykady, stwarzał dodatkowe obawy o to, czy uda się lekarzom łódzkim zapanować nad epidemią? Pierwsze poważne doniesienia o ataku choroby pojawiły się wraz z końcem lata.

9 września 1905 r. na pierwszej stronie „Rozwoju” w dramatycznym tonie donoszono – „A więc azjatycka cholera grasuje w Łodzi!” („Rozwój” 1905, 211: 1). Był to moment, w którym doszło do pierwszych zgonów z powodu choroby. Nie pisano już o zagrożeniu, nie zastanawiano się nad ewentualnymi czy koniecznymi działaniami zapobiegawczymi, ale informowano o realnym zagrożeniu – w Łodzi można było się zarazić cholera. Sytuacja ta spowodowała, że podczas zebrania komisji sanitarnej w magistracie miasta podano konkretne kwoty, które miały być spożytkowane na walkę z epidemią („Goniec Łódzki” 1905, 243: 3–4)¹. Rady, które opisywano na łamach gazet miały wymiar praktyczny i adresowane były już nie do komisji czy władz miasta, ale bezpośrednio do mieszkańców. Byli oni bowiem w największym stopniu odpowiedzialni za rozprzestrzenianie się choroby.

Próbowano nie szerzyć paniki, apelowano, aby zachowywać zasady higieny życia codziennego, dbać o czystość w domu i na podwórku. „Jeszcze raz przestrzegamy naszych czytelników, aby nie poddawali się złym myślom, aby nie lękali się epidemii, lecz żeby z całą energią wypowiedzieli jej wojnę na śmierć i życie” („Goniec Łódzki” 1905, 243: 1). Ale prasa podawała również szczegóły dotyczące zgonów i zachorowań:

Od pewnego czasu krążyły po mieście wersje, że ludzie umierają na cholera, lecz w każdym takim wypadku kończyło się tylko na gadaninie, dopiero gdy w jednym domu umarło dwóch ludzi, którzy prawie jednocześnie zachorowali, dokonano sekcji zwłok, a analiza wnętrzości wykazała, że Szczepaniak i Chlebosz przy

¹ Kosztorys przedstawiał się następująco: analiza zarazków – 2500 rb; analiza czystości wody we wszystkich studniach w mieście 9000 rb; zakup dwóch aparatów dezynfekcyjnych 7325 rb; baraku dezynfekcyjnego 4689 rb i 19 kop.; budowa dwóch baraków cholerycznych 76 923 rb. Planowano również wydatki dodatkowe, m.in. zwiększenie budżetu na zatrudnienie lekarzy, sanitariuszy i pomocniczego personelu medycznego.

ulicy Konstantynowskiej w domu pod Nr 44, oraz 6cioletnia Olga Schilke, przy ul. Widzewskiej Nr 196, zmarli na cholere azjatycką. Wypadki te uświadomiły nas o nieszczęściu, jakie nawiedziło nasze miasto („Goniec Łódzki” 1905, 243: 1).

Choroba rozprzestrzeniała się, bo w kamienicy przy Widzewskiej, w której zmarło dziecko, na cholere zachorowała cała rodzina.

Apelowano również o społeczną solidarność. Specjalną misję w walce z cholere miała inteligencja, która powinna informować i wspierać ubogą ludność miasta. Wypełnienie tego zadania polegać miało na szerzeniu oświaty wśród biedoty i uświadamianie, „aby biedacy nie tylko sami, ale i ich żony zrozumiały, że tylko czystość jest największym wrogiem cholery” („Goniec Łódzki” 1905, 243: 1). Ważnym działaniem prewencyjnym w walce z cholere było spożywanie przegotowanej, a nie surowej wody. Postulowano, aby w fabrykach robotnicy dostawali do picia herbatę miętową – „koszt niewielki, a jednakże opłaci się sownie, gdyż niejednego obronić może od śmierci” („Goniec Łódzki” 1905, 243: 1).

Zalecenia sanitarne, które winny być zastosowane w mieście w detalach, ukazywały poziom zaniedbań. Dezynfekcja schodów i korytarz w domach oraz kamienicach była niezbędna, bowiem były one niemyte latami! Dezynfekcji poddać należało również ustępy i rynsztoki w podwórkach, które stanowiły części wspólne i używane były przez wszystkich mieszkańców kamienicy czy domu. Zalecano bielienie mieszkań wapnem, które zabijało laseczniki choleryczne. A przede wszystkim apelowano o dobrowolne zaszczepienie się.

W ramach akcji zapobiegania cholere zastosowano również kary dla niestosujących się do zaleceń sanitarnych. Jeden z właścicieli kamienicy przy ulicy Pańskiej obłożony został grzywną za ignorowanie zaleceń sanitarnych. Nieusunięte na podwórku nieczystości spływały do rynsztoka i zatrwały powietrze: „Dzięki więc uporowi właściciela posesji, tysiące osób codziennie wdycha w swe płuca smrody z kałuż zgnilizny, która bardzo się nadaje na gniazdo wszystkich epidemicznych chorób, a w szczególności cholery” („Goniec Łódzki” 1905, 243: 2). W sąsiedztwie zanieczyszczonej posesji znajdował się szpital Czerwonego Krzyża, codziennie do jednej ze szkół chodziła młodzież, jeździł tramwaj oraz wozy z produktami spożywczymi.

We wrześniu zaczęto obawiać się, że epidemia zacznie się gwałtownie rozprzestrzeniać, prasa donosiła o kolejnych przypadkach, odnotowując wszystkie „podejrzane zasłabnięcia”, podając nazwiska zarażonych osób. Informowała również o izolacji chorych w baraku cholerycznym, który znajdował się przy szpitalu Czerwonego Krzyża przy ulicy Łąkowej („Rozwój” 1905, 212: 2; 213: 2). Pisała także o zgonach: „9 letnia Golda Rozanowiczówna,

zamieszkała przy rodzicach, w domu przy ulicy Północnej nr 10, u której skonstatowano cholereę azjatycką, zmarła dziś o godz. 8 rano" („Rozwój” 1905, 214: 2). Dziecko zmarło w baraku przy Łąkowej.

Niemal w każdym wrześniowym numerze „Rozwoju” informowano o epidemii. 15 września w magistracie odbyło się kolejne zebranie pod przewodnictwem prezydenta Łodzi Władysława Pieńkowskiego, w którym uczestniczył generał-gubernator piotrkowski Michał Arcimowicz. Przeprowadził on również inspekcję baraku cholerycznego przy Łąkowej. W zebraniu brali udział łódzcy lekarze najbardziej zaangażowani w walkę z epidemią, m.in.: dr Stanisław Serkowski, lekarze cyrkulowi dr Kornel Gorski, Stanisław Jelnicki, Kazimierz Brzozowski, Stanisław Brzozowski oraz radni. Relacja prasowa ze spotkania oddawała jego atmosferę. Powiększająca się liczba zachorowań oraz zgonów wywołały wśród gubernialnych decydentów panikę. Obawiano się rozprzestrzenienia się choroby, więc podczas zebrania zapadły decyzje, które zostały natychmiast skierowane do realizacji. W mieście postawiono przede wszystkim na organizację dezynfekcji: punktów dezynfekcyjnych, oczyszczania placów rybnych i handlowych, podwórek i mieszkań. Nakazano podawanie w fabrykach, restauracjach wyłącznie przegotowanej wody. Rozważano zakup domu izolacyjnego, ale ponieważ czas naglił, w trybie pilnym zorganizowano takie miejsce w wynajętym domku pomiędzy ulicami Cegielnianą a Konstytucyjną. Gubernator w obawie przed rozprzestrzenieniem się cholery zażądał dezynfekcji odzieży wszystkich więźniów, którzy mieli być odsyłani do Piotrkowa z łódzkich aresztów. Zwiększono nakłady finansowe na służbę zdrowia, nakazano pomoc dla ubogich w postaci organizacji tanich kuchni i herbaciarni. Podano adresy lekarzy, do których można było się zgłaszać o każdej porze („Rozwój” 1905, 217: 2). Komisja sanitarna zaczęła kontrolować sytuację w Łodzi, a jej spotkania odbywały się regularnie. Organizowano również w tej sprawie zebrania na szczeblu gubernialnym, które odbywały się pod przewodnictwem gubernatora w Piotrkowie („Rozwój” 1905, 220: 3; 225: 2). We wrześniu i październiku 1905 r. nadal prowadzono rewizje sanitarne w domach i na podwórkach, informowano o kolejnych zachorowaniach („Rozwój” 1905, 221: 2; 224: 2; 245: 2).

W drugiej połowie października rewolucja weszła w nową fazę, po ogłoszeniu 23 października 1905 r. strajku powszechnego, który rozpoczęli kolejarze w cesarstwie, przystąpili do niego również robotnicy z Królestwa Polskiego. W Łodzi strajk rozpoczął się 26 października i trwał do 18 listopada. W tym okresie codziennie w akcji strajkowej brało udział około 65 tys. robotników. Był to strajk powszechny, w którym uczestniczyli nie tylko robotnicy i kolejarze, ale również pracownicy poczty, telegrafu, zamknięte były teatry (Karwacki 1975:

41). Aby uspokoić nastroje, 30 października Mikołaj II ogłosił manifest konstytucyjny. Dało to początek tzw. dekadzie wolności, na ulicach żądano uwolnienia więźniów politycznych, wprowadzenia reform i zniesienia cenzury.

W tym okresie w Łodzi przez cały czas trwały strajki i manifestacje, a na początku listopada sytuacja epidemiologiczna w mieście zaczęła się stabilizować. Komisja sanitarna zbierająca się regularnie stwierdziła, że jej działania przyniosły oczekiwane skutki. Zachorowania na cholere były sporadyczne, postanowiono więc odstąpić od pewnych, dotychczasowych reżimów. Najpierw zmniejszono liczbę personelu medycznego w baraku przy ulicy Łąkowej. Władzom miejskim chodziło przede wszystkim o ograniczenie wydatków na walkę z cholera, które pochodziły z kasy miejskiej („Rozwój” 1905, 257: 2). W połowie listopada w zasadzie odwołano stan zagrożenia epidemiologicznego, zwolniono ośmiu lekarzy i ograniczono liczbę sanitariuszy w domu izolacyjnym („Rozwój” 1905, 265: 3).

W 1905 r., na 344 tys. mieszkańców, na cholere w Łodzi zachorowało 20 osób, z czego 6 zmarło, a na Bałutach odnotowano 9 zachorowań, z czego zmarło 5 osób (Bernier 2000: 437). Cholera nie rozprzestrzeniła się na szeroką skalę. Być może zapobiegły jej w porę podjęte działania sanitarne. W zwalczaniu cholery w Łodzi ważną rolę odegrał dr Stanisław Serkowski, który był zwolennikiem badań diagnostycznych. Uczestniczył w konferencjach organizowanych przez Towarzystwo Higieniczne w Warszawie, prowadził szkolenia lekarzy i farmaceutów, ponadto przeprowadził pierwszą w Królestwie Polskim akcję szczepień przeciwko cholere. Szczepienia były dobrowolne, przeważnie bezpłatne, ale w Łodzi zaszczepiło się tylko 312 osób, w tym zaszczepiono 200 wychowanków jednej z łódzkich szkół (Bernier 2000: 440).

Walka z epidemią odbywała się w mieście, w którym trwała rewolucja. Zakończyła się zaś w momencie, kiedy rewolucja wchodziła w kolejną fazę. Po tzw. dekadzie wolności, w odpowiedzi na strajki i manifestacje, 10 listopada 1905 r. car ogłosił stan wojenny w Królestwie Polskim. Został on zniesiony 1 grudnia, był to już okres w Łodzi, kiedy nie zajmowano się problemem epidemii. Rewolucja wkraczała w kolejny rok, a zagrożenie cholera przestało być tematem pierwszych stron gazet w mieście.

Bibliografia

- Badziak, K., Samuś, P. (1975). *Ruch strajkowy robotników przemysłowych w Łodzi w 1905 r. (Próba analizy)*. W: B. Wachowska (red.), *Rewolucja 1905–1907 w Łodzi i okręgu. Studia i materiały* (s. 88–107). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

- Berner, W. (2000). Sytuacja epidemiologiczna i zwalczanie ostrych chorób zakaźnych w Łodzi na przełomie XIX i XX w. (do 1918). *Przegląd Epidemiologiczny*, 3–4.
- Blobaum, R.E. (1995). *Rewolucja: Russian Poland, 1904–1907*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fijalek, J., Indulski, I. (1990). *Opieka zdrowotna w Łodzi do roku 1945. Studium organizacyjno-historyczne*. Łódź: [s.n.].
- Karwacki, W.L. (1975). *Łódź w latach rewolucji 1905–1907*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Piskala, K., Marzec, M. (red.) (2013). *Rewolucja 1905. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Próchnik, A. (1962). *Rządy wielkorządców łódzkich generalów Shuttlewortha i Szatilo-wa. Stan wojenny w Łodzi w r. 1905*. W: K. Dunin-Wąsowicz (red.), *Studia i szkice (1864–1918)* (s. 123–145). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Rundo, H. (1896). O epidemii cholery azjatyckiej w Łodzi w r. 1894. *Medycyna*, 24/6, 130–131.
- Sikorska-Kowalska, M. (2012). „Wolność czy zbrodnia?”. *Rewolucja 1905–1907 roku w Łodzi na łamach gazety „Rozwój”*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Śmiechowski, K. (2014). *Łódzka wizja postępu. Oblicze społeczno-ideowe „Gońca Łódzkiego”, „Kuriera Łódzkiego”, „Nowego Kuriera Łódzkiego” w latach 1898–1914*. Łódź: Wydawnictwo Księży Młyn.

Czasopisma

- „Goniec Łódzki” (1905), 113a, 113b, 243a.
- „Rozwój” (1905), 71, 91, 92, 93, 101, 105, 110, 211, 212, 214, 217, 220, 221, 224, 225, 245, 257, 265.

Monika Kucner

monika.kucner@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0001-6157-4532

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filologiczny

Zakład Niemcoznawstwa

WIELOKULTUROWA ŁÓDŹ JAKO MIEJSCE PAMIĘCI PO 1945 ROKU – ZMIENNOŚĆ I RÓŻNORODNOŚĆ

MULTICULTURAL ŁÓDŹ AS A SITE OF MEMORY AFTER 1945 – VARIABILITY AND DIVERSITY

Abstrakt

W XIX i XX w. Łódź była miejscem, w którym spotkały się różne kultury, religie, języki i narodowości. Impulsem dla powstania tego wielonarodowego tygła był przemysł tekstylny, który przyciągnął osadników z różnych części Europy. W przeciągu kilku dziesięcioleci z małego miasta Łódź rozwinęła się w wielką metropolię, której wyróżnikiem stała się wielokulturowość, i była miastem wielokulturowym aż do zakończenia II wojny światowej. W wyniku etnicznej segregacji duża część ludności niemieckiej i żydowskiej opuściła miasto. Swoją pamięć o Łodzi pielęgnowała w nowych warunkach społeczno-politycznych, poza Polską, często w rozproszeniu, w niewielkich skupiskach często skoncentrowanych wokół tzw. ziomkostw. Artykuł opisuje, w jaki sposób różne grupy narodowościowe (Polacy, Niemcy, Żydzi) pamiętały o wielokulturowym mieście po 1945 r., opierając się głównie na wspomnieniach i artykułach prasowych. Autorka zwraca również uwagę na fakt, że wszystkie te grupy funkcjonowały w odmiennej rzeczywistości społeczno-politycznej, która determinowała ich pamięć o wielokulturowym mieście.

Słowa kluczowe

lieux de mémoire, miejsca pamięci, pamięć, Łódź, historia, mniejszości, wielokulturowość, wieloetniczność

Abstract

In the 19th and 20th centuries, Łódź was a place where different cultures, religions, languages and nationalities met. The impetus for this multinational melting pot was the textile industry, which attracted settlers from different parts of Europe. Within a few decades, Łódź developed from a small city into a large metropolis with multiculturalism as its distinguishing feature. Łódź was a multicultural city until the end of the Second World War. As a result of ethnic segregation, a large part of the German and Jewish population left the city. They nurtured their memory of Łódź in the new socio-political conditions, outside Poland, often in dispersion, in small clusters often concentrated around hometown societies. The article describes how various nationality groups (Poles, Germans, Jews) remembered the multicultural city after 1945, based mainly on memories and newspaper articles. The author also draws attention to the fact that they functioned in a range of socio-political realities, which determined their memory of the multicultural city.

Keywords

lieux de mémoire, sites of memory, memory, Łódź, history, minorities, multiculturalism, multiethnicity

W obecnych czasach widać w różnych dziedzinach nauki wzmożone zainteresowanie pamięcią. Wielu badaczy, m.in. antropologów, socjologów, historyków dowodzi, że czas, w którym żyjemy, można określić „czasem pamięci”, swoistą „erą upamiętniania” (Nora 2001)¹. Na zjawisko to zwrócił uwagę w latach osiemdziesiątych XX w. francuski historyk Pierre Nora, pisząc o tzw. miejscach pamięci (*lieux de memoire*)², choć sam proces upamiętniania

¹ Mniej więcej w tym samym czasie inni badacze kultury, Aleida i Jan Assmannowie rozwinęli własną teorię dotyczącą pamięci kulturowej. Współczesna nauka zawdzięcza im wprowadzenie użytecznych podziałów na pamięć komunikacyjną i kulturową oraz pamięć funkcjonalną i magazynującą. Aleida Assmann wyróżniła ponadto trzy współzależne wymiary pamięci: neuronalny, społeczny, kulturowy.

² Omówienie koncepcji „miejsc pamięci” wymaga znacznie dłuższej prezentacji oraz odwoływania się do wielu teorii, na które w tym artykule nie ma miejsca, dlatego autorka przedstawi jedynie zarys problemu i odeśle do konkretnej literatury (zob. Nora 1984).

widoczny był już w latach wcześniejszych³. Według badacza, zjawisko upamiętniania historii jest reakcją na zachodzący w Europie Zachodniej proces modernizacji po zakończeniu II wojny światowej oraz zmiany w podejściu społeczeństw do postrzegania przeszłości. Z jednej strony zaczęto negować oficjalne wersje historii, z drugiej odkrywać te fragmenty dziejów, które były zepchnięte w niepamięć. Wpływu na taki stan rzeczy Nora upatruje w dwóch procesach „przyspieszenia” i „demokratyzacji” historii. Demokratyzacja historii to nic innego jak wyzwalamie się i emancypacja narodów, grup etnicznych, religijnych i innych poprzez wylanianie się najrozmaitszych form pamięci mniejszości, dla których odzyskanie własnej przeszłości stanowi integralną część ich tożsamości (Nora 2001).

Odzyskanie własnej odrębności i możliwość jej kultywowania poprzez pamięć Nora określa mianem dekolonizacji wewnętrznej, ale zauważa również istnienie dekolonizacji ideologicznej, kiedy to całe narody wyzwolone spod dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych, które niszczyły ich pamięć tradycyjną, ją odzyskują. Ten drugi typ dekolonizacji dotyczy przede wszystkim krajów Europy Wschodniej po transformacji ustrojowej 1989 r., ale nie tylko, również Rosji, krajów bałkańskich, krajów Ameryki Łacińskiej. Wyżej wymienione procesy demokratyzacji sprawiły, że narody, grupy zaczęły odzyskiwać swoją podmiotowość, a rozwój nowych mediów przyspieszył tworzenie i odtwarzanie pamięci zbiorowej. Jest ona niezwykle ważna, ponieważ odgrywa kluczową rolę w konstruowaniu bądź rekonstruowaniu potencjalnych lub uśpionych tożsamości.

Pamięć jest przywoływana według P. Nory za pomocą tzw. miejsc pamięci. Mają one służyć każdej grupie do zapamiętywania i przekazywania kluczowych dla kształtowania jej tożsamości zjawisk z przeszłości. Nora nie sformułował nigdy konkretnej ich definicji, określił je jako miejsca, gdzie pewne wspólnoty przechowują swoje pamiątki lub uznają je za niezbywalną część swojej osobowości. Z jednej strony są to miejsca topograficzne, jak archiwa, biblioteki czy muzea, pomniki, cmentarze, z drugiej strony mogą to być miejsca symboliczne, takie jak rocznice, pielgrzymki i w końcu miejsca funkcjonalne – stowarzyszenia, autobiografie, podręczniki, które pozwalają na przeżywanie historii. *Lieux de mémoire* są jednocześnie proste i dwuznaczne,

³ Mniej więcej w połowie lat siedemdziesiątych XX w. nastąpiła zmiana dyskursu na temat pamięci w jej naukowym wymiarze. Zapoczątkowali ją historycy francuscy: obok Pierre'a Nory byli to Paul Ricoeur oraz Jacques Le Goff. Zauważyli oni, że wraz z rozwojem współczesnego społeczeństwa doszło do sytuacji, w której wiedza o przeszłości nie może być tylko przekazywana tradycyjnie, ustnie (zob. Nora 1974).

naturalne i sztuczne, bezpośrednio dostępne w konkretnym zmysłowym doświadczeniu i podatne na najbardziej abstrakcyjne przekształcenia. Są *lieux* (miejscami) w trzech znaczeniach tego słowa: materialnym, symbolicznym i funkcjonalnym. Nawet pozornie czysto materialne miejsce, jak archiwum, staje się *lieux de mémoire*, gdy tylko wyobraźnia wypełnia je symboliczną aurą. Co więcej, trzy wspomniane aspekty zawsze z sobą współlistnieją (Nora 2009).

Refleksja nad pamięcią, miejscami pamięci, związana jest ściśle z badaniami Maurice'a Halbwachsa (1877–1945), innego francuskiego socjologa⁴, oraz jego kluczowym dziełem dotyczącym społecznych ram pamięci (Halbwachs 2008). Te ramy społeczne, to nic innego według Halbwachsa, jak otaczający nas ludzi, których cechuje określony język, zwyczaje, obyczaje, tradycje, i którzy są gwarantem dostępu do własnej pamięci. Ramy społeczne są niezwykle ważne w przekazywaniu i interpretacji różnych treści pamięci zbiorowej. Koncepcja Halbwachsa na temat pamięci posiłkuje się durkheimowską wizją świata społecznego i podkreśla, że pamięć jest wspólna dla danej zbiorowości, czyli jest społecznie uwarunkowana⁵. W kontekście badań nad pamięcią zbiorową warto odnotować również ustalenia Barbary Szackiej, która rozwinęła pojęcie pamięci zbiorowej, zwracając uwagę na takie jej właściwości, jak zmienność i podleganie reinterpretacji przez społeczeństwo. Pamięć zbiorowa kształtuje naszą tożsamość oraz legitymizuje istnienie danej zbiorowości, daje poczucie wspólnego istnienia w czasie, co buduje więzi danej grupy, przekazuje wartości i wzorce zachowań, które są postrzegane jako jednoznacznie dobre lub złe oraz stanowi zbiór symboli, które umożliwiają wytyczenie wyraźnych granic między własną a obcą grupą. Niezwykle istotnym elementem pamięci zbiorowej jest mitologizowanie przeszłości, które nie oznacza fałszowania przeszłości, lecz takie przekształcanie postaci i wydarzeń z przeszłości, aby legitymizowały zachowania i postawy istotne dla danej grupy społecznej (Szacka 2003).

Celem artykułu jest omówienie zmian zachodzących w pamięci łodzian po 1945 r. w kontekście wielokulturowej i wielonarodowej historii Łodzi.

⁴ Koncepcję pamięci zbiorowej (*mémoire collective*) rozwinął Halbwachs w wielu pracach. Są one kluczowe dla współczesnych badań na temat pamięci kulturowej. Wykazał w nich, że pamięć nie ma indywidualnego charakteru, jak to proponowali H. Bergson czy Z. Freud. Teoria M. Halbwachsa zakłada, że nawet najbardziej osobiste wspomnienia są częścią pamięci zbiorowej.

⁵ M. Halbwachs nawiązywał w swoich rozważaniach do socjologii Émile'a Durkheima (1858–1917), do filozofii Henriego Bergsona (1859–1941) oraz psychologii Sigmunda Freuda (1856–1939), z którymi polemizował.

W artykule postaram się dać odpowiedź na pytanie, jak łodzianie zapamiętali po zakończeniu II wojny światowej ten swoisty tygiel różnych kultur, religii i języków, oraz w jakim stopniu wpływ na tę pamięć miała rzeczywistość społeczno-polityczna oraz wynikający z niej system wartości kulturowych. W przypadku ostatniej kwestii wpływu otoczenia warto odwołać się do ustaleń wielu badaczy, którzy twierdzą, że pamięć przeszłości można uznać za fenomen stricte kulturowy, bowiem jest ona jednym z elementów kultury historycznej i podlega przewartościowaniom wynikającym z wielostronnych zmian zachodzących w kulturze. Gdy zmieniają się systemy wartości, reinterpretowane są także zdarzenia z przeszłości. Tak więc w różnych okresach historycznych będziemy mieć do czynienia z różnymi sposobami upamiętnienia zdarzeń z przeszłości (w sposobach obchodzenia uroczystości rocznicowych) czy też w sposobach relacjonowania i interpretacji zdarzeń z przeszłości⁶.

W dość krótkiej historii miasta, bo tak naprawdę rozwój tego miejsca rozpoczął się w latach dwudziestych XIX w., były okresy rozkwitu, współpracy różnych grup etnicznych, jak również konfliktów, które doprowadziły do segregacji ludności, wzajemnych nieporozumień i wrogości. Takie figury pamięci jak „złe miasto”, „ziemia obiecana”, „Manchester Wschodu”, „tygiel kulturowy” i wiele innych tworzą symboliczną przestrzeń, która sprawia, że Łódź to miejsce szczególne, fenomen nie tylko na skalę europejską, ale również światową. Wpływ różnych zjawisk społeczno-politycznych, w tym rewolucji 1905 r., dwóch wojen światowych, a następnie wprowadzenie systemu komunistycznego oraz zwrotu politycznego w 1989/90 r. powodują, że miasto jest oplecione złożoną polifonią dziejów i pamięci, które sprawiają, że jest to miejsce pamięci, któremu nie jest łatwo wyznaczyć prosty schemat.

Łódź jest tym miastem europejskim, które powstało w krótkim czasie, niemalże z niczego, dzięki rozwojowi przemysłu włókienniczego. Dogodne warunki osadnictwa, w tym dostępność drewna i wody oraz protekcyjna polityka ówczesnych władz Królestwa Polskiego spowodowały, że do miasta zaczęli napływać osadnicy z niemieckojęzycznych rejonów Śląska, Czech, Saksonii. W latach sześćdziesiątych XIX w., w wyniku uwłaszczenia chłopów oraz zniesienia ograniczeń dla ludności żydowskiej, do miasta przybywała ludność o chłopskim rodowodzie oraz osoby wyznania mojżeszowego. W szybkim tempie z niewielkiej osady, która liczyła na początku lat dwudziestych niecałe 800 osób, Łódź stała się w 1914 r. wieloetniczną, wielowyznaniową i wielokulturową metropolią, liczącą ponad pół miliona osób, w której większość stanowili Polacy, Żydzi liczyli ok. 30%, a Niemcy 15% ogółu mieszkańców.

⁶ Na temat pamięci przeszłości pisali m.in. Jan Assmann i Andrzej Szpociński.

Przybywająca do miasta ludność przyczyniła się do rozwoju przemysłu. Łódź stała się w krótkim czasie najlepiej rozwiniętym rejonem w carskiej Rosji. Poza włókiennictwem rozwijały się przemysł spożywczy, handel i rzemiosło. Znakomita koniunktura gospodarcza skończyła się wraz z wybuchem I wojny światowej. Niemieccy okupanci rekwirowali maszyny, surowce, konfiskowali majątki fabrykantów. Taka sytuacja spowodowała ogromne bezrobocie i odpływ ludności. Okres międzywojenny wcale nie spowodował znaczącej poprawy w łódzkim przemyśle. W latach wielkiego kryzysu ludność niemieckojęzyczna masowo opuszczała Łódź i emigrowała do Niemiec, gdyż tamtejsza sytuacja gospodarcza była o wiele korzystniejsza. Struktura łódzkiej społeczności odzwierciedlała przez długi czas dość schematyczny obraz. Niemcy przeważali wśród właścicieli wielkich przedsiębiorstw fabrycznych i pracowników inżynieryjno-technicznych, Żydzi, z wyjątkiem kilku wielkich fabrykantów, przeważali w środowisku średniej i drobnej burżuazji, Polacy natomiast to przybywający z okolicznych miast i wsi chłopci, którzy stali się pracownikami fabryk (Janczak 1980, 1982). Łódź rozwijała się w iście amerykańskim stylu, w szybkim tempie powstawały fabryki, rozwijał się przemysł, szkolnictwo i oświata, powstawały różne stowarzyszenia, teatry, budowano szpitale, osiedla robotnicze, wydawano gazety. Pomimo iż wszystkie grupy etniczne wspólnie pracowały na rozwój tego miasta, to jednak nie było to miejsce wolne od konfliktów, w 1830/31 r. wybuchło powstanie listopadowe, później styczniowe 1863/64 r., następnie Łódź była miejscem strajku powszechnego i masowych demonstracji w 1892 r., rewolucji 1905/07 r. oraz I wojny światowej. Powyższe wydarzenia odcisnęły swoje piętno na lokalnej ludności, ale najważniejszą cezurą dla tego wielokulturowego miasta był wybuch II wojny światowej. W jej wyniku dokonano segregacji ludności w takim stopniu, że po 1945 r. miasto straciło swój wieloetniczny charakter. Wojna całkowicie zmieniła strukturę narodowościową Łodzi. Z ponad 200 tys. łódzkich Żydów ocalało niecałe 10%. Ubyło także Niemców. Większość z nich opuściła miasto jeszcze przed wkroczeniem Armii Czerwonej. Ci, którzy zostali, musieli wykonywać przymusową pracę, część zamknięto w obozie pracy na Sikawie. Od 1946 r. rozpoczęła się regularna akcja przesiedlania Niemców poza granice państwa polskiego (Kochanowski 2000).

Mimo Holocaustu, w pierwszych latach po wojnie Łódź stała się największym skupiskiem mniejszości żydowskiej i centrum odrodzonej kultury żydowskiej. Do Łodzi wrócili ocaleni z Zagłady, spora część ludności napłynęła z dawnych ziem polskich włączonych do ZSRR. Pod koniec lat czterdziestych mieszkało w Łodzi około 15–20 tys. Żydów. Sytuacja ta nie trwała długo, bowiem w wyniku różnych emigracji (z końca lat czterdziestych do

Palestyny, w połowie lat pięćdziesiątych oraz po 1968 r.) znowu zmniejszyła się liczebność diaspory (Lech, Radziszewska, Rykała 2010).

Po wojnie Łódź nie przypominała już tego wielokulturowego i wielonarodowego tygła. W mieście pozostało około 300 tys. mieszkańców z ogólnej liczby 672 tys. w 1939 r.

Masowe przesiedlenia ludności niemieckiej, eksterminacja ludności żydowskiej, a następnie liczne jej exodusy spowodowały, że Łódź jako miejsce pamięci zaczęła funkcjonować w ramach różnych rzeczywistości społeczno-politycznych. Tam, gdzie poza granicami kraju wyemigrowali łodzianie żydowskiego i niemieckiego pochodzenia, tam pielęgnowano pamięć o mieście. Każda z tych grup po 1945 r. stworzyła odrębną, charakterystyczną dla siebie pamięć tego miejsca, dlatego warto przyjrzeć się różnym narracjom na ten temat (Boemburg 2022). Również łodzianie polskiego pochodzenia, którzy zostali w mieście, musieli zmierzyć się z zupełnie nową rzeczywistością. W Polsce po 1945 r. zaszły istotne zmiany w różnych sferach życia społecznego, politycznego, kulturowego, w tym również w sferze kultury i pamięci historycznej. W nowej rzeczywistości politycznej Łódź i inne miasta polskie miały odegrać szczególną rolę w kształtowaniu socjalistycznego ładu, który zakładał istnienie nowego typu społeczeństwa. Miało być ono egalitarne, masowe, o specyficznym rodzaju struktury społecznej, oparte na dominacji wielkoprzemysłowej klasy robotniczej, podporządkowane władzy centralnej. Przemysł uznano za najważniejszy czynnik rozwoju miasta, a Łódź jakie miejsce pamięci stało się istotnym elementem polityki historycznej władz komunistycznych.

Wielokulturowa przeszłość miasta nie pasowała do obrazu, jaki propagowała ówczesna władza. Tak więc silne wpływy niemieckie oraz żydowskie były wypierane z przestrzeni publicznej i powoli ulegały zapomnieniu. Kulturowa ciągłość, wywodząca się ze stuletniej historii została przerwana. Bardzo chętnie za to odwoływano się do historii łódzkiego proletariatu. Polska historiografia z tego okresu kreowała miasto, w którym szczególną rolę odegrała klasa robotnicza (Missalowa 1967; Ginsbert 1965; Rosin, Baranowski, Fijałek 1980; Rosin, Spychalski 1966; Barszczewska-Krupa, Samuś, Wachowska, Czapliński 1985), co było oczywistą próbą wykorzystania dziedzictwa łódzkiego ruchu robotniczego do legitymizacji władzy komunistycznej. W okresie powojennym władze komunistyczne zaczęły swoistą akcję zakorzeniania w świadomości mieszkańców miasta mitu „czerwonej Łodzi”, miasta całkowicie polskiego, a zarazem historycznego bastionu partii komunistycznej, symbolu żywotności lewicowego ruchu robotniczego na ziemiach polskich (Czyżewski 2021).

Trwale ślady na ówczesnym obrazie miasta pozostawił film Andrzeja Wajdy *Ziemia obiecana* z 1974 r., powstały na kanwie powieści Władysława St. Reymonta (*Reymont* 1899), jednakże w swojej wymowie znacznie odbiegający od swojego literackiego pierwowzoru. Książka Reymonta z jednej strony pokazuje szczegółowo panoramę dziewiętnastowiecznej Łodzi jako miasta fabrykantów i rozwijającego się bezwzględnie kapitalizmu, z drugiej niesie silne przesłanie ideologiczne, które nadaje powieści wyraźny nacjonalistyczny charakter. Wajda natomiast skoncentrował się na wielokulturowym i wieloetnicznym obrazie miasta, symbiozie głównych bohaterów, reprezentantów trzech różnych narodowości, którzy próbują odnaleźć swoje miejsce wśród łódzkiej elity przemysłowej. Jego film pokazuje Łódź jako miasto kontrastów, gdzie obok pałaców i imponujących fabryk stoją ubogie osiedla fabrycznych robotników, gdzie miesza się różne języki i wyznania. To również miejsce kultu pieniądza, gdzie walka o przetrwanie prowadzi do upadku wartości moralnych. Filmowa Łódź, ukazana jest jako ponury, pochłaniający ludzkie istnienia moloch, który przeraża bezwzględnością. Miasto wręcz zadziwia swoją autentycznością. Ciemne, błotniste ulice, ogromne dymiące fabryki oraz unoszące się ku niebu kominy to swoista metafora miasta, która na stałe wbiła się w świadomość zbiorowej pamięci. Film Wajdy do dziś kształtuje obraz Łodzi w polskiej opinii publicznej jako miasta przemysłowego, pełnego wspaniałych perspektyw, symbolicznej „Ziemi obiecanej”, ale jednocześnie miejsca przytłaczającego i przerażającego, gdzie odbywa się bezlitosna rywalizacja, w której tylko silna jednostka jest w stanie przetrwać. Do tego obrazu dochodzi jeszcze stygmatyzujący wygląd tego miejsca – Łódź to miasto brzydkie, robotnicze, dziurawe i zaniedbane (Boemelburg 2022), jak możemy czytać w mediach (Pawłowski 2022).

Ziemia obiecana została uznana za jedno z największych arcydzieł w historii polskiej kinematografii. Jej obecność była również widoczna za granicą, gdzie zdobyła prestiżowe nagrody i nominacje, w tym nominację do Oscara w 1976 r. W kraju film cieszył się dużą popularnością i akceptacją władz komunistycznych, które widziały w nim krytykę nieludzkiego kapitalizmu i przykład walki klas.

W oficjalnej narracji władz komunistycznych Łódź była monokulturą, w której znaczącą rolę odegrała klasa robotnicza. Natomiast narracja mniej oficjalna, a więc pamięć potoczna, wydaje się być już zgoła inna. Świadczą o tym badania pracowników i studentów Katedry Etnologii UŁ, przeprowadzone w latach 1969–1985 oraz 1986 i 1989 r. z robotnikami dawnych łódzkich zakładów tekstylnych (Łukowska 2007). Badacze opisali różne zagadnienia dotyczące życia robotników przed I wojną światową i w okresie

międzywojennym. Mimo iż wiele miejsca poświęcono w tych badaniach relacjom między fabrykantami i robotnikami, to daje się zauważyć ciekawe wnioski o charakterze bardziej ogólnym dla miasta jako miejsca pamięci, które ma niewiele wspólnego z oficjalnym przekazem władz komunistycznych. Wynika z nich jasno, że Łódź to wielokulturowy tygiel, w którym obok siebie żyją różne grupy etniczne, w którym Niemiec lub Żyd-fabrykant jest twórcą świata fabryki, który stoi na straży panujących w nim wartości, który docenia ciężką pracę swoich podwładnych, uczciwie za nią wynagradza, a owoc tej pracy postrzega jako wspólne dobro. Podejmuje ponadto różnorodne inicjatywy społeczne i kulturalne, buduje szpitale, szkoły, ochronki dla dzieci i domy dla swoich pracowników, angażuje się w działalność charytatywną, wspiera wiele instytucji i stowarzyszeń, zakłada chóry i towarzystwa kulturalne. Wielu respondentów zwracało również uwagę na to, że fabrykanci opiekują się swoimi robotnikami i interesują się ich losem (Łukowska 2007).

Te różne narracje mogą świadczyć o tym, że niełatwo było władzom komunistycznym narzucić jedną obowiązującą narrację na temat Łodzi i jej wielokulturowej przeszłości.

Inną pamięć miasta kształtowali w tym samym okresie Niemcy łódzcy. Wielu Niemców w wyniku przesiedleń znalazło się we wszystkich strefach okupacyjnych Niemiec i tam próbowali odnaleźć się w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. Pamięć o Łodzi najczęściej była skonsolidowana wokół organizacji skupiających przesiedleńców, którzy za ich pośrednictwem chcieli pielęgnować pamięć o „małej ojczyźnie” (*Heimat*). W przypadku łódzkich Niemców było to Ziomkostwo Wisła – Warta, które powstało w 1953 r. Poza tym łodzianie byli zrzeszeni w innej organizacji na terenie Niemiec – Kuratorium Łódzkiego Niemieckiego Gimnazjum. Skupiało ono głównie byłych absolwentów Niemieckiego Gimnazjum z Łodzi (Lech, Radziszewska, Rykała 2010). W ramach tych organizacji wydawane były, i niektóre do tej pory nadal są, periodyki, w których opisywane jest miasto takie, jakie zapamiętali lub chcieli zapamiętać. Należą do nich „Kulturwart”, „Jahrbuch Weichsel-Warthe”, „Heimatbote” czy „Weg und Ziel”. Ale nie tylko na łamach czasopism wracano wspomnieniami do miasta ich dzieciństwa i młodości, po 1945 r. powstały w Niemczech liczne publikacje, które w sposób naukowy lub popularno-naukowy opisywały dzieje Niemców w Łodzi. Na łamach różnych publikacji w sposób tendencyjny opisywano historię miasta: koncentrowano się głównie na niemieckim osadnictwie na wschodzie, opisywano działalność niemieckich fabrykantów, niemieckich szkół, stowarzyszeń, różnych organizacji, przedstawiano sylwetki zasłużonych dla społeczności niemieckiej osób, pomijając przy tym inne grupy etniczne. Łódź ukazywana była jako miasto powstałe

w wyniku aktywności „niemieckich pionierów”, którzy doprowadzili do rozwoju ziem, na których się osiedlali (Heike 1964). Łódź to miasto pracy – tak pisał o nim w 1975 r. Erich Dietrich, oparte na takich wartościach niemieckich, jak: pracowitość, czystość, umiejętności, porządne wychowanie, solidność, które składały się na określoną kulturę pracy (Dietrich 1975). Często w przekazach pojawiały się takie określenia jak: „*deutsche Leistung*” – niemieckie osiągnięcia, „*deutsches Schicksal*” – niemiecki los. W niektórych tylko artykułach pojawiała się Łódź jako miejsce „spotkania narodów”, „pośredniczka między narodami”. Za to częściej pisano o Łodzi jako centrum kultury Niemców Polski Środkowej, ponieważ rozwojowi niemieckiej kultury na terenie Łodzi przypisywano ogromne znaczenie, a łodzianom niemieckiego pochodzenia, którzy opuścili Łódź, zadanie zachowania ich kulturowego dziedzictwa (Kargel 1977)⁷. Znamienny dla pamięci o mieście był również brak wielu wydarzeń historycznych. Niemcy pomijali w swoich wspomnieniach okres II wojny światowej, getto i zagładę ludności żydowskiej. Warto podkreślić, że zaprezentowany powyżej obraz Łodzi miał dość ograniczony zasięg i ograniczał się jedynie do tych skupisk ludności, które były bezpośrednio związane z Łodzią.

Propagowany po 1945 r. dość jednostronny obraz Łodzi, który pielęgnowali łodzcy Niemcy poza Łodzią, nie miał zbyt wielu odbiorców. Niemiecka opinia publiczna zarówno ta po stronie wschodnio-, jak i zachodnioniemieckiej nie miała wielkich wyobrażeń na temat tego miasta. Oddziaływanie członków ziomkostw nie było na tyle mocne, aby Łódź stała się miastem rozpoznawalnym. Niemieccy łodzianie byli grupą zbyt słabą w okresie tuż po wojnie, aby w szerszej opinii publicznej Łódź odcisnęła trwale piętno.

Jedyną recepcją Łodzi na większą skalę, która wyszła poza kręgi ziomkostwa i innych organizacji bezpośrednio związanych z łodzianami niemieckiego pochodzenia, było rozpropagowanie w Niemczech Zachodnich piosenki *Theo, wir fahr'n nach Lodz* – czyli *Teofilu, jedziemy do Łodzi*, którą wykonała

⁷ W ograniczonym jednak stopniu udało się zachować łodzianom niemieckiego pochodzenia swoje dziedzictwo kulturowe, świadczą o tym nieliczne publikacje na ten temat z okresu przedwojennego i również powojennego. Przykładem jest tu chociażby mało opracowane zagadnienie języka Lodzerdeutsch, którym posługiwano się w Łodzi w XIX i XX w. Nie udało się do tej pory zebrać wystarczającego materiału językowego, który posłużyłby do niezwykle ciekawych prac badawczych na ten temat. Nieliczne próby odnotowania tego fenomenu były podejmowane po 1945 r. w pojedynczych publikacjach, ale są one na tyle niekompletne, że można tu mówić tylko o przyczynkach w tym zakresie.

niemiecka piosenkarka o greckich korzeniach, Vicky Leandros⁸. Singel ukazał się w lipcu 1974 r. i od razu zdobył ogromną popularność, pozostając na pierwszym miejscu listy najlepiej sprzedających się płyt przez wiele tygodni. Ale piosenka ta miała już swój o wiele dłuższy rodowód, powstała znacznie wcześniej, niektórzy doszukują się jej źródeł w pieśni żołnierskiej z wojny trzydziestoletniej.

Piosenkę śpiewano w okresie dynamicznego rozwoju przemysłowej Łodzi, kiedy to ludność z okolicznych wsi i miasteczek upatrywała w tym rozwijającym się mieście szans na poprawę bytu. Pierwotną wersję stworzyli Żydzi zamieszkujący Łódź, którzy śpiewali jej inną wersję a mianowicie: *Itzek, komm mit nach Lodz...* (*Icek, chodź ze mną do Łodzi...*). W okresie I wojny światowej armia austriacka śpiewała *Rosa, wir fahr'n nach Lodz*, mając na myśli armatę, którą transportowali do tego miasta. Na fali dużej popularności piosenki, jeden z niemieckich korespondentów w Warszawie, Klaus Bednarz, zaprezentował w 1975 r. w niemieckiej telewizji ARD film o Łodzi o dość wymownym tytule *Łódź – niekochana*, przedstawiając w niej miasto jako najbrzydsze miejsce w Europie, którego nie lubią sami Polacy. Miasto, w którym znajdują się jeszcze bardzo dobrze zachowane ślady XIX-wiecznego rozkwitu – okazałe pałace fabrykanckie, obok ubogich osiedli robotniczych. Bednarz pokazuje ludzi, rozmawia z łodzianami o ich mieście pełnym kontrastów.

W tym samym czasie jeszcze inną narrację przyjęła ludność żydowska. Mimo eksterminacji próbowała po zakończeniu wojny wrócić do względnej rzeczywistości, choć było to bardzo ciężkie. Krótco po wojnie w Łodzi powstał Komitet Żydowski złożony z przedstawicieli różnych środowisk, który rozpoczął działalność w rozmaitych dziedzinach życia. W związku z tym, że Warszawa została prawie całkowicie zniszczona, Łódź stała się na pewien czas stolicą Polski. Z tego powodu skupiono tu szereg centralnych organizacji i instytucji żydowskich. W Łodzi przy ulicy Narutowicza 25 mieściła się pierwsza siedziba Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej. Tu powstała Centralna Prasa Żydowska oraz komitety centralne wszystkich partii żydowskich. Gdy Warszawa została odbudowana, stopniowo wszystkie centralne instytucje przeniesiono z powrotem do stolicy. Jednak część z nich, jak centrale Keren Kajemet, Keren Hajesod, Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego i część centralnych periodyków wydawanych przez różne żydowskie partie polityczne, pozostała w Łodzi. Bardzo szybko

⁸ Kompozytor Leo Leandros, ojciec Vicky Leandros, zainspirował się piosenką po obejrzeniu serialu telewizyjnego z 1972 r., opartego na *Przygodach dobrego wojaka Szwajka* Jaroslava Haška, w którym użyto tej piosenki i stworzył nową jej wersję.

zorganizowano Szkołę Żydowską. Reaktywowano słynny Dom Dziecka w Helenówku. W dawnym kinie „Czary” zaczął występować Teatr Żydowski. Kiedy Ida Kamińska i Meir Melman wrócili ze Związku Radzieckiego, kierowany przez nich teatr stał się jednym z najlepszych teatrów w Polsce. Społeczność żydowska, dumna z teatru, przekazała duże sumy pieniędzy na wzniesienie w Łodzi specjalnego budynku. Teatr został później, jak wszystkie inne instytucje, przeniesiony do Warszawy. Dość szybko odradzające się życie społeczno-polityczno-kulturalne łódzkich Żydów zostało skonfrontowane z wydarzeniami politycznymi, jakie miały miejsce na arenie międzynarodowej, i które miały wpływ na sytuację w Polsce. W listopadzie 1947 r. Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych przyjęło rezolucję dotyczącą podziału Palestyny na dwa państwa – żydowskie i arabskie. Proklamacja państwa Izrael nastąpiła 14 maja 1948 r. Rząd Polski był jednym ze zwolenników tej rezolucji. Dla społeczności żydowskiej w Łodzi były to niezwykle istotne wydarzenia. Grupy syjonistyczne zyskały na znaczeniu, a rząd polski nie tylko tolerował ich działania, lecz także okazywał pewną sympatię. Jednakże ta pozytywna atmosfera nie trwała długo. W 1949 r., pod wpływem tendencji w Związku Radzieckim, polski rząd zdecydował o likwidacji wszystkich partii i periodyków syjonistycznych. Życie polityczne społeczności żydowskiej zaczęło zanikać. Dodatkowym negatywnym echem odbiły się wydarzenia znane pod nazwą „pogromu w Kielcach”, stał się on momentem przełomowym w powojennej historii Żydów. Po tym wydarzeniu nastroje wśród społeczności żydowskiej zachęciły wiele osób do opuszczenia kraju. Kolejne exodusy miały miejsce pod koniec lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W Łodzi pozostała niewielka grupa ludności żydowskiej (*Yiddish Lodz, a yiskor book* 1974).

Głównym aspektem pamięci żydowskiej po II wojnie światowej było przede wszystkim danie świadectwa zagłady. Łódź była w tym kontekście miejscem, w którym powstało pierwsze w pełni odizolowane getto na obszarze okupowanej Polski. Przetrwało do sierpnia 1944 r. i było drugim po getcie warszawskim największym miejscem zagłady ludności żydowskiej. Tak więc pamięć o mieście powstawała wokół getta w Łodzi. Ludność żydowska już w czasie wojny tworzyła różnego rodzaju teksty należące do literatury dokumentu osobistego, które opowiadały o traumatycznej rzeczywistości, z wielką przenikliwością opisywały grozę Holokaustu⁹. Tuż po wojnie zaczęły

⁹ W ostatnich latach literatura tego typu jest przedmiotem zainteresowań wielu instytucji naukowo-badawczych. Działalność wielu naukowców, w tym pracowników Centrum Badań Żydowskich UŁ, ma w tym zakresie swoje ogromne zasługi. Pracownicy wielu jednostek odkrywają przechowywane w archiwach teksty, które

powstawać dokumenty dotyczące funkcjonowania getta autorstwa Artura Eisenbacha (Eisenbach 1946), Josefa Wulffa (Wulff 1962), Lucjana Dobroszyckiego i Danuty Dąbrowskiej (Dąbrowska, Dobroszycki 1965/1966). Najnowszą inicjatywą w tym zakresie jest pięciotomowa edycja *Kroniki Getta Łódzkiego*, która ukazała się w 2009 r. (Baranowski i in. 2009).

Charakterystyczny dla żydowskiej pamięci jest fakt, że przez wiele lat Żydzi swój obraz miasta pielęgnowali w rozproszeniu, poza jego granicami, w różnych krajach: w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii, Izraelu, Argentynie, Niemczech Zachodnich. Swoje wspomnienia ludność żydowska spisywała w postaci tzw. żydowskich ksiąg pamięci, które powstały po Zagładzie i są gatunkiem niezwykle ważnym w tradycji żydowskiej. Ich autorzy opowiadają o swoich rodzinnych miejscowościach jako o miejscach, do których właściwie już nigdy nie powrócą. Dlatego księgi te upamiętniają miejsca i społeczności, których już nie ma. Dają jedynie wyobrażenie o życiu przed Zagładą, trudnych powojennych próbach odbudowania dawnego życia i wielkim pragnieniu zachowania w pamięci wszystkiego, co przez wieki stanowiło istotę egzystencji społeczności żydowskiej.

W 1943 r. ukazała się w Nowym Jorku księga pamięci na temat Łodzi (*Lodzer yiskor book* 1943). Kolejną wydano w Melbourne w 1974 r. (*Yiddish Lodz, a yiskor book* 1974). Łódź jest przedstawiona w tych wspomnieniach jako miejsce tętniące życiem, o niezwykle barwnej mozaice społecznej, narodowej, ze wszystkimi odcieniami aktywności społecznej, kulturowej: partie społeczno-polityczne reprezentowane były od skrajnej prawicy do skrajnej lewicy, co świadczyło o światowości tego miejsca. Ludność żydowska odgrywała w tej mozaice niezwykle ważną rolę. Wśród społeczności żydowskiej było wielu świetnych działaczy politycznych, niewyobrażalnie duża liczba pisarzy, poetów, dziennikarzy, artystów, rzeźbiarzy, muzyków i aktorów. Przemysł włókienniczy również miał ogromne znaczenie dla miast, ponieważ zjednoczył wszystkich robotników: polskich, niemieckich, żydowskich, bowiem wszyscy oni jednakowo chcieli poprawić swoją sytuację materialną. Bariery językowe między różnymi grupami etnicznymi z czasem zniknęły. Tak więc Łódź jest w tych wspomnieniach miejscem ożywionego życia kulturalnego, politycznego, ożywionej działalności społecznej ludności żydowskiej, współpracy między różnymi nacjami, ale też wielu konfliktów. Dość dużo miejsca jest w niej poświęconego zagadnieniu antysemityzmu, tak ze strony Niemców łódzkich,

dają świadectwo Zagłady. Nie sposób wszystkich tych publikacji wymienić, jest ich coraz więcej, co z pewnością przyczyni się do lepszego zrozumienia historii ludności żydowskiej w Łodzi i nie tylko.

jak i Polaków, szczególnie w okresach nasilających się nacjonalizmów (*Yiddish Lodz, a yiskor book* 1974).

Podsumowując tę część rozważań na temat wielokulturowej Łodzi jako miejsca pamięci w okresie powojennym do początku lat dziewięćdziesiątych należy zauważyć, że obraz miasta był dość różnorodny. Każda z grup pielęgnowała swoją pamięć o tym miejscu, często była ona podyktowana sytuacją społeczno-polityczną, w której przyszło każdej z grup układać rzeczywistość powojenną.

Niezwykle ważnym okresem dla badań nad Łodzią jako miejscem pamięci, jest okres po 1989 r. Wraz ze zmianami ustrojowymi, związanymi z przejściem od systemu autorytarnego do demokratycznego, nastąpiła zmiana w sferze pamięci oficjalnej. Zmieniła się zupełnie hierarchia cenionych postaci i wydarzeń historycznych.

W wyniku zmian ustrojowych zaczęto na nowo odkrywać wielokulturową przeszłość miasta i widzieć w niej niezwykle cenne dziedzictwo kulturowe. Społeczeństwo łódzkie zaczęło z wielkim zainteresowaniem odkrywać nieznane, ignorowane dotąd strony miasta. Wypierane w okresie PRL-u¹⁰ polsko-niemiecko-żydowskie aspekty stały się przedmiotem lokalnego dyskursu tożsamości, który obecnie jeszcze się nie zakończył. Akcesja Polski do Unii Europejskiej wzmocniła jeszcze bardziej zainteresowanie wieloetniczną przeszłością miasta. Odwoływanie się do wielokulturowego dziedzictwa zaczęło tworzyć czytelny przekaz, że w takim miejscu szanuje się różnorodność i istnieje tolerancja dla niestandardowych zachowań. Wraz z nową sytuacją polityczną zmienił się obraz Łodzi jako miejsca pamięci zarówno w polskiej, jak i niemieckiej narracji. Polska historiografia zaczęła dostrzegać wielokulturowy charakter miasta. Łódzcy naukowcy zaczęli przedstawiać miasto w swoich publikacjach już nie tylko z perspektywy robotnika, ale z perspektywy wszystkich grup etnicznych. Zaczęto również dostrzegać ogromny wkład w rozwój miasta niemieckiej i żydowskiej burżuazji przemysłowej (Puś, Liszewski 1991; Pytlas 1994; Samuś 1997). Jedną z pierwszych konferencji na temat wielokulturowej Łodzi była międzynarodowa interdyscyplinarna konferencja zorganizowana z inicjatywy ówczesnego dyrektora Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, Rexa Rexheusera, która odbyła się w Łodzi w dniach 19–22 października 1995 r. Mimo iż reakcja opinii publicznej nie była zbyt

¹⁰ Przywołane określenie PRL zostało tu użyte na zasadzie pewnego skrótu myślowego dotyczącego systemu rządów w Polsce w latach 1945–1989 i należy potraktować je umownie pamiętając, że formalnie taka nazwa powstała dopiero na mocy ustawy zasadniczej przyjętej w roku 1952.

wielka, to jednak w środowisku akademickim zapoczątkowała ona szeroko zakrojone badania nad wielokulturową przeszłością miasta. Z czasem, kiedy różnych inicjatyw naukowych przybywało, do łódzkiej opinii publicznej coraz mocniej przebijał się przekaz o wielokulturowej przeszłości miasta. Z inicjatywy łódzkiego dziennikarza i reżysera Leszka Skrzydło powstała seria filmów dokumentalnych (*Rody fabrykanckie*) poświęconych łódzkim fabrykantom, które wyemitowała TVP. Wielokulturowej Łodzi poświęcono wiele miejsca w publikacjach bardziej popularnych, dostępnych szerokiemu gronu czytelniczemu (Machejek 2004, 2005), w końcu zaczęły powstawać przewodniki po Łodzi, które podążały śladami różnych nacji zamieszkujących Łódź przed wybuchem II wojny światowej¹¹. Oprócz działalności publikacyjnej, w Łodzi zaczęto podejmować inne inicjatywy służące odkrywaniu wielokulturowej przeszłości. Najbardziej znaną, nie tylko w Łodzi, jest organizowany od 2002 r. Festiwal Dialogu Czterech Kultur, który od 2010 r. istnieje pod nazwą Festiwal Łódź Czterech Kultur, a jego organizatorem od 2016 r. jest Centrum Dialogu im. Marka Edelmana. Idea Festiwalu nawiązuje do tradycji Łodzi wspólnej wielu grupom etnicznym, w której odbywał się swoisty dialog między różnymi kulturami, religiami, językami. To właśnie z dialogu, porozumienia wyrosła wielka metropolia, która stała się domem dla przybyszów z zewnątrz. Festiwalowi towarzyszy wiele imprez, wystaw, odczytów, pokazów, które mają na celu pokazanie ogromnej wartości, jaką jest szeroko rozumiana różnorodność.

Również po stronie niemieckiej zauważa się istotną zmianę w postrzeganiu Łodzi. W 1998 r. studenci łódzkiej germanistyki w ramach projektu *Gdzie są Niemcy z tamtych lat*, przeprowadzili wywiady z łódzkimi Niemcami, którzy wspominali przedwojenną Łódź. Wywiady, które zostały opublikowane w książce pod tym samym tytułem świadczą o zmianie narracji dotyczącej miasta. Łódź jest w tych wspomnieniach azylem dla wszystkich, miejscem, w którym pochodzenie nie miało znaczenia, w którym zdobywało się liberalne poglądy, o tym wspominali Karl-Heinz Goeppert oraz Jerzy Grohmann, Rudolf Kornacker, Georg Walter, Anita Doering, Margot Mueller, Heinrich Schwarz, Artur Kirsch. Każda z osób podkreślała wielokulturowy i wielonarodowy charakter miasta, zgodną koegzystencję czterech grup etnicznych, ich współpracę, która trwała do wybuchu II wojny światowej (Radziszewska 1998). Podobnych wspomnień po stronie niemieckiej jest więcej. W licznych wspomnieniach Karl Dedecius, urodzony w międzywojennej

¹¹ Autorką wielu przewodników o Łodzi jest Joanna Podolska-Płocka. Należą do nich *Litzmannstadt-Getto – Ślady. Przewodnik po przeszłości*, seria Spacerowników, m.in. *Łódź żydowska, Rosyjskimi śladami po województwie łódzkim*.

Łodzi, w niemieckiej rodzinie, tłumacz i popularyzator literatury polskiej i rosyjskiej w Niemczech podkreśla ogromną zaletę dorastania w wielokulturowości, która znacznie poszerza horyzonty zwykłego człowieka. Tak m.in. wspomina w jednej ze swoich publikacji wielokulturowy charakter miasta:

Ja się urodziłem w Łodzi, wyrosłem w trzech językach. Przywiązany jestem do kultury polskiej, bo ukończyłem polskie gimnazjum w 1939 roku, niemniej jednak rodzina była niemiecka. Nie ona jedna. W Łodzi żyło 80 tysięcy Niemców, 100 tysięcy Żydów. Do nadejścia faszyzmu żyliśmy w zgodzie, rzeczywiście współżyliśmy ze sobą (Dedecius 1966: 74).

Duże zmiany w postrzeganiu wielokulturowości Łodzi widoczne są również w zakresie niemieckiej historiografii. Charakterystyczne jest dla niej zainteresowanie dotąd przemilczanymi kwestiami, takimi jak okupacja miasta w czasie II wojny światowej czy getto w Łodzi (Feuchert, Leibfried, Riecke 2004; Feuchert, Leibfried, Riecke 2007). W Niemczech ukazują się liczne publikacje na ten temat, w tym również te dotyczące literatury Holocaustu (Feuchert 2004; Eichengreen 2004; Feuchert, Leibfried, Baranowski, Radziszewska, Woźniak 2002). Niezwykle istotną publikacją w kontekście badań nad wielonarodową Łodzią jest monografia Hansa-Jurgena Boemelburga pt. *Lodz – Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert* z 2022 r., która ukazała się na rynku niemieckim, i w której po raz pierwszy autor odnosi się w szerokim zakresie do wielokulturowości miasta. Skupia się na rozwoju miasta w XIX i XX w. Przedstawia je jako „doskonały przykład europejskiej wielokulturowości”, w której mieszkali Polacy i Niemcy, Rosjanie i Żydzi, gdzie w urzędach mówiono po rosyjsku, w fabryce po niemiecku, a na ulicy po polsku. Miejsce to stało się „miastem migrantów”, których przyciągnął przemysł tekstylny. Ogromną rolę odegrały tu również kobiety, które stanowiły ponad 50% pracowników fabryk. Autor zwraca też uwagę na wiele istniejących wówczas potencjałów konfliktowych, np. linie podziału w ruchu robotniczym (socjaliści kontra nacjonaści), zależność fabrykantów z jednej strony od dużego rosyjskiego rynku zbytu, a z drugiej strony orientacja na zachodnie innowacje, ogromna przepaść majątkowa wśród ludności miejskiej, niedobór mieszkań (Boemelburg 2022). Książka, która ma zainteresować niemieckiego czytelnika Łodzią jest nie tylko ciekawym spojrzeniem na wielokulturową historię miasta, ale można ją potraktować w szerszym kontekście jako refleksję na wielokulturowością Europy – jej szansami i zagrożeniami.

Podsumowując rozważania na temat wielokulturowej Łodzi jako miejsca pamięci należy podkreślić, że nie ma jednej pamięci dotyczącej tego miejsca. To, jak się o niej pamięta, poczawszy od zakończenia II wojny światowej,

zależne jest od grupy etnicznej. Każda ze społeczności w inny sposób pamiętała Łódź. Zapewne nie bez znaczenia jest fakt, że wszystkie one funkcjonowały w rozproszeniu, gros ludności niemieckiej i żydowskiej żyło po 1945 r. poza Łodzią. Dodatkowym, niezwykle ważnym czynnikiem kształtującym pamięć o wielokulturowej Łodzi jest również odmienna rzeczywistość społeczno-politycznej, w której te społeczności żyły oraz wynikający z niej system wartości kulturowych. Inną pamięć o Łodzi propagowały władze komunistyczne w okresie PRL-u i inna pamięć o mieście zaczęła funkcjonować po 1989 r. W okresie PRL-u zniknęła z oficjalnych przekazów pamięć o wielokulturowości miasta, podkreślano przed wszystkim robotniczy charakter miejsca, co pozwoliło legitymizować władzę komunistyczną. Po zmianach ustrojowych doszło do przywrócenia pamięci o wielokulturowej historii miasta. Do dyskursu publicznego wprowadzono wizję dziejów, które były do tej pory nieobecne lub które próbowano zakłamywać. Tak więc pamięć o mieście wielokulturowym jest zmienna w zależności od rzeczywistości społeczno-politycznej, jak również różnorodna w odniesieniu do różnych grup etnicznych, które ją pielęgnują.

Bibliografia

- Baranowski, J., Radziszewska, K., Sitarek, A., Trębacz, M., Walicki, J. (red.) (2009). *Kronika Getta Łódzkiego 1941–1944*, t. I–V. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Barszczewska-Krupa, A., Samuś, P., Wachowska, B., Czaplinski, T. (1985). *W dymach czarnych budzi się Łódź. Z dziejów łódzkiego ruchu robotniczego 1882–1948*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Boemelburg, H.J. (2022). *Lodz – Geschichte einer multikulturellen Industriestadt im 20. Jahrhundert*. Schöningh: Brill.
- Czyżewski, A. (2021). *Czerwono-biało-czerwona Łódź. Lokalne wymiary polityki pamięci historycznej w PRL*. Warszawa–Łódź: Instytut Pamięci Narodowej, Wydawnictwo UŁ.
- Dąbrowska, D., Dobroszycki, L. (oprac.) (1965–1966). *Kronika Getta Łódzkiego*, t. I–II. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Dedecius, K. (1996). *O Polsce, Europie, literaturze*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Dietrich, E., (1975), *Lodz als kulturelles Zentrum der Deutschen Mittelpolens. Jahrbuch Weichsel-Warthe*, 21, 45–55.
- Eichengreen, L. (2004). *Frauen und Holocaust. Erlebnisse, Erinnerungen und Erzähltes. Mit einem Nachwort von Elizabeth Baer. Aus dem Amerikanischen übertragen von Sascha Feuchert und Claire Annesley*. Bremen: Donat.

- Eisenbach, A. (oprac.) (1946). *Dokumenty i Materiały do Dziejów Okupacji Niemieckiej w Polsce. T. 3: Getto łódzkie*. Łódź: Centralna Żydowska Komisja Historyczna.
- Feuchert, S. (2004). *Oskar Rosenfeld und Oskar Singer – zwei Autoren des Lodzer Gettos. Studien zur Holocaustliteratur*. Frankfurt: Peter Lang.
- Feuchert, S., Leibfried, E., Riecke, J. (2004). *Letzte Tage. Die Lodzer Getto – Chronik Juni/Juli 1944*. Göttingen: Wallstein.
- Feuchert, S., Leibfried, E., Riecke, J. (2007). *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt*. Göttingen: Wallstein.
- Feuchert, S., Leibfried, E., Baranowski, J., Radziszewska, K., Woźniak, K. (2002). *Oskar Singer: „Im Eilschritt durch den Gettotag ...”. Reportagen und Essays aus dem Getto Lodz, 1942–1944*. Berlin: Philo.
- Ginsbert, A. (1962). *Łódź. Studium monograficzne*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Halbwachs, M. (2008). *Společne ramy paměti* (przeł. M. Król). Warszawa: Aletheia.
- Heike, O. (1964). Die Aufbauleistung rheinischer Textilpioniere in Mittelpolen. *Schriftenreihe des Rheinischen Heimatbundes*, Heft 11.
- Janczak, J. (1980). *Ludność*. W: B. Baranowski, J. Fijałek (red.), *Łódź. Dzieje miasta*. T. 1: *Do 1918 r.* Warszawa–Łódź: PWN.
- Janczak, J. (1982). *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914. Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica*, 11, 266.
- Kargel, A. (1977). *Musikstadt Lodz. Jahrbuch Weichsel Warthe*, 23, 66–76.
- Kochanowski, J. (2000). *Losy Niemców w Polsce Centralnej w latach 1945–1950*. W: W. Borodziej, H. Lemberg (red.), *Niemcy w Polsce 1945–1950. Wybór dokumentów. Polska Centralna. Województwo Śląskie*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Lech, A., Radziszewska, K., Rykała, A. (red.) (2010). *Společność żydowska i niemiecka w Łodzi po 1945 roku*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Lodzer yiskor book* (1943). The New York Public Library, <https://digitalcollections.nypl.org/items/dd3c2020-6635-0133-c19f-00505686a51c>, dostęp: 10.09.2023.
- Łukowska, M.A. (2007). *Fabrykant łódzki we wspomnieniach robotników*. Łódź: Ibidem.
- Machejek, A. (2004). *Żydzi Łódzcy. Jews of Łódź*. Łódź: Wydawnictwo Hamal Andrzej Machejek.
- Machejek, A. (2005). *Niemcy Łódzcy. Die Lodzer Deutschen*. Łódź: Wydawnictwo Hamal Andrzej Machejek.
- Missalowa, G. (1967). *Studia nad powstaniem łódzkiego okręgu przemysłowego*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Nora, P. (1974). *Mémoire collective*. W: J. Le Goff, P. Nora, *Faire de l'histoire, sous la dir.* Paris: Gallimard.
- Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire, sous la dir.* T. 1. Paris: Gallimard.
- Nora, P. (2001). *Czas pamięci* (przeł. W. Dłuski). *Res Publica Nowa*, lipiec, 37–43.

- Nora, P. (2009). Między pamięcią i historią: Les Lieux de Mémoire. *Tytuł roboczy: Archiwum*, 2.
- Pawłowski, D. (2022). Widzę Łódź: brudne miasto do umycia. Felieton. *Express Ilustrowany*, 22 lutego, <https://plus.expressilustrowany.pl/widze-lodz-brudne-miasto-do-umycia-felieton/ar/c13-16061981>, dostęp: 10.09.2023.
- Puś, W., Liszewski, S. (1991). *Dzieje Żydów w Łodzi 1820–1944. Wybrane problemy*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Pytlas, S. (1994). *Łódzka burżuazja przemysłowa w latach 1864–1914*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Radziszewska, K. (red.) (1998). *Gdzie są Niemcy z tamtych lat. Wspomnienia łódzkich Niemców*. Łódź: Wydawnictwo Literatura.
- Reymont, W.St. (1899). *Ziemia obiecana*. Warszawa–Kraków: W.L. Anczyc i Spółka.
- Rosin, E., Spychalski, J. (1966). *Włókniarze łódzcy*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Samuś, P. (red.) (1997). *Polacy – Niemcy – Żydzi w Łodzi w XIX–XX w. Sąsiedzi dalecy i bliscy*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Szacka, B. (2003). Historia i pamięć zbiorowa. *Kultura i Społeczeństwo*, 4, 12–23.
- Wulff J. (1962). *Lodz: das letzte Ghetto auf polnischem Boden*. Bonn: Bundeszentrale für Heimatdienst.
- Yiddish Lodz, a yiskor book* (1974). The New York Public Library, <https://digitalcollections.nypl.org/items/f89ce2b0-6634-0133-0f19-00505686a51c>, dostęp: 10.09.2023.

Blanka Soukupová

6446@mail.fhs.cuni.cz

ORCID: 0000-0001-6201-9493

University of West Bohemia in Pilsen

JEWISH MONUMENTS IN BOHEMIA AS VIEWED BY THE STATE AND JEWISH LEADERS FROM 1945–1989

POMNIKI ŻYDOWSKIE W CZECHACH W OCZACH WŁADZ PAŃSTWOWYCH I ŻYDOWSKICH W LATACH 1945–1989

Abstract

The study is based on the thesis that monuments are not only highly valuable in terms of art and history, but they also have specific meaning for certain groups of people (nations, minorities). It addresses the problem of what qualities were taken into account by the Czechoslovak state and the Jewish minority in the case of Jewish monuments in the Czech lands after the Second World War. The text concludes that although Czechoslovak elites declared the global artistic and historical significance of Jewish monuments (albeit only in Prague), they failed to provide them with adequate care. Thus, maintenance and repairs (often not entirely successful) were reserved for the Terezín concentration camp and select monuments, mainly in Prague.

For the fraction of Jews that survived the Shoah, Jewish monuments became a source of self-esteem and new self-identification with the Czech space. However, not even the small number of Jewish religious communities could prevent the decay of synagogues, cemeteries and other monuments. The situation of poorly secured regional monuments was the most tragic. Jewish communities were often forced to sell them or rent them out. This unfavorable state of affairs worsened after the defeat of the Prague Spring (August 1968), when all hopes for improved monument care associated with the “Golden Sixties” vanished. The period of “normalisation” was then marked by the extensive and rapid demolition of a number of historically valuable buildings, which were forced to “give way to the public interest”.

Keywords

Jewish monuments, Bohemia, 1945–1989

Abstrakt

W artykule przyjęto tezę, że zabytki są nie tylko niezwykle cenne pod względem artystycznym i historycznym, ale mają także określone znaczenie dla określonych grup ludzi (narodów, mniejszości). Autorka opisuje, jakie walory brało pod uwagę państwo czecosłowackie i mniejszość żydowska w przypadku pomników żydowskich na ziemiach czeskich po II wojnie światowej. Konkluduje, że choć czecosłowackie elity deklarowały światowe znaczenie artystyczne i historyczne pomników żydowskich (aczkolwiek tylko w Pradze), to nie zapewniły im odpowiedniej opieki. Prace konserwacyjne i naprawy (często nie do końca udane) prowadzone były na terenie obozu koncentracyjnego w Terezynie oraz w związku z wybranymi zabytkami, głównie w Pradze.

Dla tej niewielkiej części Żydów, którzy przeżyli Zagładę, pomniki żydowskie stały się źródłem poczucia własnej wartości i nowej identyfikacji z czeską przestrzenią. Jednak znikoma liczba żydowskich gmin wyznaniowych nie zapobiegła zniszczeniu synagog, cmentarzy i innych zabytków. Najbardziej tragiczna była sytuacja słabo zabezpieczonych zabytków regionalnych. Społeczności żydowskie często były zmuszone je sprzedawać lub wynajmować. Ten niekorzystny stan rzeczy pogłębił się po klęsce Praskiej Wiosny (sierpień 1968), kiedy zniknęły nadzieje na poprawę opieki nad zabytkami kojarzone ze „złotymi latami sześćdziesiątymi”. Okres „normalizacji” upłynął wówczas pod znakiem rozległych i szybkich wyburzeń wielu cennych historycznie budynków, które zmuszone były „ustąpić miejsca interesowi publicznemu”.

Słowa kluczowe

pomniki żydowskie, Czechy, 1945–1989

Introduction

Modern Czech society first began recognizing monuments one hundred and twenty years ago. The primary criteria have been the artistic and historical value of monuments, not their national significance (Soukupová 2007: 17). In addition to artistic and historical value, monuments may also possess other values. Czech philosopher Jaroslava Pešková drew attention to this fact when she characterized monuments as the visual manifestation of memory and the roots of human settlement (Pešková 1998: 34). This study attempts to answer the question of how the state and Jewish leaders viewed Jewish monuments after the Second World War. Were they viewed as historical works of art or did they mean something more? And what classified something as a monument? Was it simply something worthy of protection, or could monuments be commercialized or even outright destroyed?

Jewish monuments and public officials after the Second World War

One of the first people to address the issue of Jewish monuments after the Second World War was Dr. Václav Vacek (1877 Libochovice – 1960 Prague-Lhotka), the first post-war mayor of Prague. Vacek was primarily concerned with select monuments in Prague's Jewish Quarter (particularly the Old Jewish Cemetery, The Old New Synagogue and The Jewish Museum), and he emphasized that unlike Jewish monuments in Warsaw, Lviv and other parts of Ukraine, these historical artistic gems should be protected (Vacek 1945: 1). A similar view on the matter was shared by Professor Jan Rypka (1886 Kroměříž – 1968 Prague), an Orientalist, former Dean of the Charles University Faculty of Arts and co-founder of the Oriental Institute (1927). When speaking at the opening of the Jewish Museum in Prague in 1946, he emphasized the venerable age and world renown of Jewish monuments. And with regard to the Jewish Museum itself, he viewed it as a potential tool for the promotion of liberated Czechoslovakia (Projev děkana (Dean's speech) 1946: 55).¹

Jewish monuments after the Second World War as viewed by the Jewish minority

The fraction of the Jewish populace of the Czech lands that managed to survive the Shoah² undoubtedly also needed monuments after the war for another reason: as a tool for self-identification. Jews were not only confronted

¹ Rypka also discussed the fate of the museum during the Protectorate, when relics from defunct Jewish religious communities were collected (Projev děkana (Dean's speech) 1946: 55). Historian Magda Veselská believed the collection of the Jewish Museum in Prague was preserved during the Protectorate for several reasons: the perception of the collection as "aesthetic" and "harmless curiosities", the property value of artifacts, and the particular status of the Protectorate that included certain elements of autonomy, which forced the occupation administration to choose special methods of repression (Veselská 2012: 63).

² According to the Council of Jewish Religious Communities, the highest institutional body, there were about 10,000 people of the Jewish faith in Bohemia in October 1945 and 5,000 Jews according to the Nuremberg Laws. In Bohemia, Moravia and Silesia, the number of Jews had fallen to 10% of its pre-war level (U pana presidenta (A Talk with the President) 1945: 26).

with the loss of their own families, but also with the “disappearance” of their communities and, of course, the manifest ations of post-war anti-Semitism and its leitmotif of the Jew as foreigner. The existence of Jewish monuments in the Czech landscape (especially Jewish cemeteries, synagogues and remnants of Jewish ghettos) was first and foremost a reminder for returnees of the thousand-year presence of Jews in the Czech lands. The function of monuments was to help returnees find or rebuild their lost homes. During the initial post-war years, monuments were therefore not valued by the Jewish minority for their antiquity, artistic value or world renown, but rather for their ability to evoke a sense of continuity of Jewish life in the Czech lands and to foster a dialogue between Jewish generations, which is the significance attributed by Jaroslava Pešková. This was expressed quite succinctly by engineer Arnošt Frischer (1887 Heřmanův Městec – 1954 London), a Zionist politician, member of the Czechoslovak State Council during the war, and later chairman of the Union of Jewish Religious Communities in Historical Lands. At the opening of the Jewish Museum in Prague, however, he too spoke mainly about Prague’s Jewish monuments (synagogues, cemeteries, but also the statue of Rabbi Löw):

It was not possible to save the living, but it was possible to save the monuments. These are now – and to a much greater degree will continue to be – witnesses to the glorious history of Jews in the Czech lands, a Jewish community that has been here for more than a thousand years and has distinguished itself by its high culture and vast knowledge. The Jewish community of Prague has been called the ‘mother’ in Israel. The Jewish quarters of Prague towns shared the fate, struggles, disasters, but also the joy and the good times of the communities into which they were incorporated (Iltis 1946: 54).

For this reason, the Jewish Bulletin also welcomed the re-erection in August 1946 of a statue of Rabbi Löw by Ladislav Šaloun that had been removed during the occupation. It was placed in front of the New Town Hall on Mariánské Square (Židovská 1946: 83).

Interest in monuments and post-war Jewish leaders

One of the first tasks of Jewish leaders was to restore the original function of various monuments (especially synagogues). Religious services were demonstrably held as early as the summer of 1945 in the Old New Synagogue

in Prague (Zpráva sekretariátu (Secretariat report) 1945: 5).³ Another Prague synagogue that re-opened was the synagogue on Dušní St., where on October 27th, 1945 on the eve of a national holiday a sermon was given by military spiritual rabbi Hanuš Rebenwurz (Rezek) J.D. (1902 Strážnice – 1948 Greece), officer of the Council of Jewish Religious Communities in the Czech and Moravian-Silesian Lands (Nezapomeň! (Don't Forget!) 1945: 18). On March 13th, 1946 the first memorial service for the Czech Jews who were murdered in Auschwitz on the night of March 8th–9th was held here (Necht' žíví slyší (Let the Living Hear) 1946: 12). The following year the memorial service was held in the Jerusalem Synagogue (Den smutku čs. Židů (A Day of Mourning for CS Jews) 1947: 81).⁴ The Jewish Town Hall in Prague also resumed its activities (Dr. St. 1946: 10). Thus, in the first post-war months, Jewish leaders focused explicitly on renewing Jewish life in Prague's Jewish monuments. Already in the summer of 1946, however, Prague's Jewish monuments began to attract tourists. In September 1946, the Jewish Museum in Prague completed the Prague Ghetto Museum. In mid-October, it exhibited paintings by the Terezín painter Otto Ungar (1901 Husovice – 1945 Blankenhain nach Weimar). In March 1947 the museum exhibited the Terezín paintings of Karel Fleischmann, a doctor from České Budějovice (1897 Klatovy – 1944 Auschwitz) (Posmrtná výstava (Posthumous Exhibition) 1947: 95). In July 1946 alone, there were 1,671 visitors to the Jewish Museum in Prague, a number which increased to 2,473 in August (Novinky (News) 1946: 98).⁵

The leaders of the Jewish community addressed the question of monuments and heritage care in two ways: first in relation to the Jewish Museum in Prague and then with respect to the destroyed, dilapidated and vandalized unprotected rural Jewish cemeteries and synagogues. In the case of regional Jewish monuments, however, little mention was made of their historical or artistic value. First and foremost was their significance for returning Jews, whose first journey was often to the Jewish cemetery to visit the graves of relatives. The vandalism of synagogues and Jewish cemeteries

³ On Sept. 6th, 1945 the synagogue on Na skořepce Street in Brno was re-dedicated (Zprávy (News) 1945: 8).

⁴ Summary of the restoration of Jewish religious life in the Czech lands after the war (Soukupová 2016: 56–63).

⁵ In 1946, 11,000 people visited the museum and in 1947 it welcomed 40,000 visitors. A year later, 73,000 people viewed the museum's collections. In 1949, the number of visitors was again in the tens of thousands (Veselská 2012: 147).

that took place after the Second World War was considered by Jewish leaders to be residual anti-Semitism from the Protectorate. Meanwhile, local national committees and competent ministries called for the protection of these sites. There were also efforts to remove street cobblestones that had come from Jewish gravestones destroyed during the Protectorate of Bohemia and Moravia (e.g., in the spa town of Lázně Kynžvart) (Iltis 1947: 309; Středověk (Middle Ages) 1948: 37).⁶ From the beginning, it was assumed that rural Jewish cemeteries would undergo the most urgent repairs. In the case of abandoned synagogues, most were rented out for “dignified” purposes or sold off (Wehle 1946: 122).⁷

In the spring of 1947, a new monument of extraordinary symbolic significance emerged – the Jewish cemetery in Terezín. The primary focus was on historical authenticity (Vg. 1947: 136).⁸ In the following years, we witnessed the growing world renown of the Jewish Museum in Prague. Already in early January 1948, the year the new exhibition on the history of Jews in Bohemia and Moravia in the Pinkas Synagogue opened, the Jewish Bulletin wrote: “What the National Museum is for the domestic public, schools and rural visitors to Prague, the Jewish Museum has become for the global public” (Úkoly (Tasks) 1948: 52).

Jewish monuments after the February Coup (1948)

After the February Coup (1948), the Old Synagogue even served as a venue to celebrate the anniversary of the founding of Charles University. On this occasion, Chief Rabbi Dr. Gustav Sicher (1880 Klatovy – 1960 Prague) emphasized that the “venerable and world-famous” synagogue was still a hundred years older than the Prague university (Oslava (Celebration) 1948: 178). On July 2nd, 1948, a copy of the statue of Moses by František Bílek, removed in the spring of 1940, was returned to the Old Synagogue. The statue was to become a symbol of mutual tolerance between Christians and Jews (Mollík 1948: 310). The continuing destruction of Jewish cemeteries (e.g., in 1948 in Dobříš) continued to be explained as vandalism by former fascists (Faltys 1948: 420).

⁶ Summary of the post-war fate of cemeteries (Soukupová 2016: 369–374).

⁷ Summary of the post-war condition and fate of synagogues (Soukupová 2016: 380–385, 387–391).

⁸ Summary of the cemetery in Terezín in the 1950s (Soukupová 2016: 395–397).

However, the Prague Jewish monuments, which in April 1950 were transferred from the national administration of the Jewish Council of Elders to the State Jewish Museum at the suggestion of Zdeněk Nejedlý, Minister of Education, Sciences and Arts (Státní (State) 1950: 175), were by this time already competing with Terezín. The former concentration camp was to become a symbol of the common suffering of Czechs and Jews (Projev (Speech) 1948: 301). On the contrary, memorials in Jewish cemeteries became explicitly Jewish monuments, albeit unveiled with the participation of representatives of the Ministry of Education and Enlightenment, the Union of Freedom Fighters, local and district national committees, the Union of Liberated Political Prisoners, the National Security Corps, the army, the Union of Friends of the USSR, schools and other associations and churches. Such memorials were usually erected by a surviving member of the Jewish community, who also provided funds for it, or by the local Jewish religious community.⁹ For example, on April 24th, 1950 a memorial was unveiled in Kolín. This was followed by a service in the reconstructed synagogue, a tour of the ghetto and a walk to the old cemetery.¹⁰

Despite public assurances that Jewish monuments were under the protection of the people's democratic state (Poper 1951: 93), post-February Czechoslovakia and its inefficient economy was unable to prevent the further deterioration of monuments. The state was faced with the problem of which monuments to repair, which to let decay and which to demolish outright, in which case the primary argument for destroying monuments was "public interest", especially new roads. Nevertheless, in 1951, the Jerusalem, Pilsen and Maisel synagogues were repaired, and the State Jewish Museum opened a Contemporary Department in the Maisel Synagogue. There were also plans after archaeological and historical/structural research and repairs to house a museum of Jewish martyrology in the Pinkas Synagogue featuring a memorial to seventy-seven thousand two hundred and ninety-seven people who perished in the Shoa (Iltis 1951: 614),¹¹ inspired by foreign war

⁹ For example, on September 5th, 1948, a monument was unveiled in Pardubice (architect Freund). The bulk of credit belongs to Bernard Schütz, the post-war chairman of the community (Iltis 1948: 400). Summary of the creation of memorials (Soukupová 2016: 374–379).

¹⁰ The memorial was the work of academic sculptor Věra Bejrová and architect Jaroslav Křelina (Feder 1950: 196).

¹¹ See also *Památník sedmdesáti sedmi tisíc dvou set devadesáti sedmi* (*Memorial to the 77,287* 1953: 31). A year later, new collections were organized in the Klaus

memorials (Veselská 2012: 179). The memorial was opened without foreign participation in 1959. The state authorities were dissatisfied with both the idea of its creation and its design (Soukupová 2010: 32–33; Soukupová 2016: 406–408). In addition to the Pinkas Synagogue, attention also turned to the Jewish Town Hall in Prague, which following research in the early 1950s was determined to have been founded as early as the mid-13th century (hv 1953a: 63). At the same time, however, the demolition of the Vinohrady Synagogue in Prague, damaged at the end of the war by bombing by the American army, began on June 15th, 1951. The synagogue was considered to be architecturally and religiously uninteresting (Št.E. 1951: 305). The synagogue in Dušní Street was practically forgotten (hv 1953b: 22–23). In the mid-1950s, even the world-famous Old New Synagogue fell into disrepair (Soukupová 2016: 399–400). The condition of the Old Jewish Cemetery in Prague was also dire (Soukupová 2016: 404–405). However, an even worse fate awaited the abandoned Jewish monuments in the regions, which were ignored by state authorities and foreign tourists whose interest remained mostly limited to Jewish Prague. The poor condition of the cemeteries worsened, with closings by state authorities and attacks by vandals (Soukupová 2016: 401–402).

Jewish monuments during the “Golden Sixties”

A glimmer of better times was heralded by a trip of Jewish leaders to Paris to attend the opening of a Memorial to an Unknown Jewish Martyr in October 1956 (Setkání (Meeting) 1956: 3–4). On December 8th, 1956, the *Terezín Ghetto* exhibition, organized by the State Jewish Museum in Prague and its director Hana Volavková (1904 Jaroměř – 1985 Prague), first opened in Prague’s Maisel Synagogue (Výstava Terezín (Terezín Exhibition) 1957: 4). In May 1957, a representative of the Central Council of Jews in Germany (then West Germany) visited the museum to learn from the Czech experience so a similar museum could be created in Berlin (Návštěvy (Visits) 1957: 10). The following year, the Pinkas Synagogue was again opened to the public (Veřejnost (The Public) 1958: 9). In February 1959, the renovation also began of the Spanish Synagogue in Dušní Street in Prague, which had been a warehouse for the Ministry of Health (Herbenová 1960: 109). The

Synagogue (history of Jews in antiquity) and in the Ghetto Museum. The use of the High Synagogue was planned (Odkud přišli (Where They Came From) 1953: 6).

renovation of Prague's most famed and currently only functioning synagogue, the Old New Synagogue, was scheduled for 1966 (Brod 1966: 9).

All of these activities show that the Shoah and memorial sites linked to the Jewish tragedy had begun to attract the interest of Czech society. The government even began preparing a National Czechoslovak Museum in Auschwitz. In 1963 it was decided to incorporate the Terezín Jewish cemetery and crematorium into the National Memorial in Terezín. In previous years, Jewish leaders had lobbied for this to no avail (Soukupová 2016: 413–416). In the “Golden Sixties”, however, Terezín also attracted domestic and foreign scholars (Soukupová 2016: 418–419, 482–492). Relics of camp life were collected again: remnants of clothing and shoes, food bowls, articles from prison workshops and cells, knives, spoons, cigarette cases, dolls, flags, embroidered handkerchiefs, eggs and little hearts.¹² In 1964, a deputation from the Jewish Religious Community in Vienna visited Terezín with Dr. Ernst Feldsberg (Styky (Liaison) 1964: 4). In the same year, the Jews in Moravia exhibition officially opened on September 6th in Shakh's Synagogue in Holešov (with text written by historians Jan Heřman and Vladimír Sadek from the State Jewish Museum in Prague) (Holešov 1964: 12; Süß 1964: 4).¹³ Among other Moravian Jewish monuments, the Jewish cemetery in Brno was of particular interest to visitors.

This cemetery is still frequently visited not only by local people, who have friends and acquaintances here, but also by numerous foreigners who come to visit us during the autumn fairs in order to report back to Brno natives living abroad. In addition, people from the surrounding area come here every day to spend part of the day here amidst the peaceful verdure – wrote Rabbi Richard Feder (1875 Václavice – 1970 Brno) in 1963 about the use of the cemetery (Feder 1963: 9).

On the other hand, the nationalized Jewish Museum, despite the worldwide success of the traveling exhibition of children's drawings from Terezín (Veselská 2012: 172–174; *Z pražského* (From Prague) 1958: 3) and despite the increasing interest of tourists, was at risk of having its collections

¹² The idea of collecting these objects had already emerged during the war. Many prisoners brought these objects home as „souvenirs“ and they needed to be gathered in one place. At the end of the 1960s, equipment from the Richard Nazi underground factory in Litoměřice was added to the collection (Hmotné (Material) 1969: 5).

¹³ In 1960 it was also decided to restore seven ghetto buildings in Mikulov (Drobné (Minor) 1960: 11).

added to oriental or municipal collections, which would mean de facto liquidation (Soukupová 2010: 35).¹⁴ In 1956, the *Guide to the State Jewish Museum in Prague* was published to help improve the limited knowledge of Czech society about the history of Czech Jews (Taraszka 1957: 9). In 1963, 550,000 tourists visited the museum, 80% of whom were foreigners (Soukupová 2010: 35).

Also of great interest was the *Jewish Traditions and Customs* exhibition, hosted by the Klaus Synagogue (following the previous exhibition, *Unforgotten Crimes*, which was extended until the end of 1960 (Volavková 1960: 9). Vilém Benda (1916 Prague – 1978), the director at the time, stated:

The exhibition is widely visited not only by foreign tourists, but also by locals, who do not conceal their appreciation of the artistically tasteful and successful exhibition explaining all the supposed secrets of Jewish ritual. Comparisons with analogous Christian customs have worked well. This too contributes to mutual understanding (Benda 1966: 11).

Similarly, the *Silver of Czech Synagogues* exhibition was also prepared in 1965 in the Maisel Synagogue (Benda 1965: 6). Despite these successes, however, the State Jewish Museum in Prague found itself in a very troublesome situation made all the more difficult by the continuing rift between its administration and Jewish leaders, who understood this institution of memory to be a cultural institution, with non-Jewish employees who were not prepared to respect the Jewish faith. This is why, in the mid-1960s, representatives of the Jewish community refused the museum's request to place books from the museum's collections on the third floor of the Jewish Town Hall in Prague (Soukupová 2010: 33–34). However, this building was also under threat; in the late 1950s there had been plans to convert it into government offices (Soukupová 2010: 33).

The beginning of de-Stalinization also brought the first open criticism of the condition of regional monuments. At the suggestion of the State Monument Care Department, the Jewish Museum in Prague was to prepare a proposal for preserves and open-air museums (Soukupová 2016: 402–403). This clear pivot away from Prague's famous monuments to ghettos as the supposed counterparts of feudal castles and chateaus may have led to documentation work, but financial resources were lacking to repair regional monuments, especially cemeteries (Soukupová 2010: 37–39; Soukupová 2016: 409–413).

¹⁴ Hana Volavková sought to classify the museum as a special museum (Volavková 1958: 45).

In November 1963, Otto Heitlinger (1913 Holicice – 1980 Prague), Secretary of the Council of Jewish Religious Communities, stated at the Congress of Delegates of the Jewish Religious Communities in the Czech Regions:

We have about 400 cemeteries, but the only ones that are in good condition and properly maintained are in places where there is a Jewish religious community or synagogue congregation. There is a similar problem with religious buildings in places where there is no longer a religious community. In many cases, our communities have been able to find interested parties who guarantee these buildings will not be used for undignified purposes. However, it is necessary for all communities to take the initiative in this regard so that former synagogues need not be demolished (Sjezd (Congress) 1964: 3).

Engineer František Fuchs, vice-chairman of the Council of Jewish Religious Communities, made a similar statement to the delegates at an extraordinary congress in January 1967:

The preservation of the memory of our martyrs and our past also includes, according to our religious traditions, the preservation of Jewish cemeteries. You yourselves well know that the state administration has retained possession of these cemeteries for us, even though they are no longer used for burials. This is a matter of considerable concern to us. I consider it necessary to ask you to take care of these cemeteries with all your strength, to maintain them and, above all, to involve the national committees in their care (Mimořádný (Extraordinary) 1967: 3).

However, the “Golden Sixties” also saw the sale of some Jewish property by the state, especially 1526 Torahs (Soukupová 2010: 39–40).

Jewish monuments during the period of “normalization” (1969–1989)

A new chapter in the handling of Jewish monuments was brought about by the failure of the Prague Spring and the following period of “normalization” (1969–1989). Even before the deterioration of relations between the State of Israel and the Soviet Union after the Six-Day War (1967), one of the most popular monuments,¹⁵ the Pinkas Synagogue, was closed and fell into

¹⁵ In the early 1970s its attendance exceeded the total attendance of the Terezín concentration camp (Nová 1971: 3).

a state of disrepair for twenty years (Veselská 2012: 195; 217). The closure of the monument was accompanied by a ban on foreign participation in the celebrations of the millennial anniversary of Jews in the Czech lands. Postage stamps with Jewish themes that had been prepared for the millennium were withdrawn (Členská (Membership) 1969: 6). The seven-hundred-year anniversary celebration of the Old New Synagogue was moved to May 1970 (Staronová (Old New) 1970: 1) and significantly reduced. The activities of the State Jewish Museum in Prague and the Terezín Memorial were also curtailed, although in 1972 it was decided to declare Terezín a monument reservation (-jam- 1972: 8). Jewish cemeteries in Prague¹⁶ and the regions fell into disrepair,¹⁷ were demolished en masse,¹⁸ and tombstones still bearing Hebrew inscriptions were sold off (Soukupová 2016: 420–423; 427–430).

The cemetery in Roudnice nad Labem dating from the late 15th century was classified in 1974 as a most historically valuable burial site (similar to the cemeteries in Kolín, Mladá Boleslav, Brandýs nad Labem, Libochovice, Ivančice and Mikulov (-l- 1973: 5)). Its condition at the time was described by the Jewish press as follows:

How many people pass down Třebízského Street without looking over the half-demolished wall where gray tombstones are visible on the hillside? From elsewhere the cemetery is not visible, everything else is hidden behind the remains of the walls or the lush cemetery vegetation (J. K. 1973: 5).

In 1975, the newly elected chairman of the Council of Jewish Religious Communities, Bedřich Bass, J.D., also drew attention to the dismal state of Jewish cemeteries:

¹⁶ In 1971, Hebraist Bedřich Nosek stated that the dismal condition of the Jewish cemetery on Fibichova Street in Prague's Žižkov district was the subject of complaints not only by local residents but also by tourists from abroad who came to visit the graves of prominent rabbis (Nosek 1971: 3).

¹⁷ The Cemetery Commission, established by Jewish leaders, was to take care of the cemeteries in the Central and East Bohemia regions. Sometime later, its competence was extended to other regions. At that time, there were 450 Jewish cemeteries in Czechoslovakia, most of them abandoned (Lamberk 1972: 7).

¹⁸ The closure of the cemetery was preceded by an appeal to survivors to register with the local national committee. A cairn with a memorial plaque was constructed from the abandoned gravestones (Výzva (Appeal) 1976: 7). By 1976, the number of cemeteries had dwindled to 380 (Terezín 1976: 4). Awareness of the ongoing decay led to new documentation efforts (Heřman 1978: 4–5).

It was once said that we have no choice but to let our cemeteries decay with dignity. We cannot continue to accept this position, but we must also realize that – if the question of cemeteries is not resolved by this generation, it probably never will be. While it is true that some cemetery commissions have been set up and have worked diligently with some success, these were entirely individual cases that cannot obscure the problem of what will happen to our 400 or so cemeteries in the Czech Socialist Republic. As a result of the rapid development of our towns and villages, our cemeteries, which were once miles away from populated areas, are now on the edge of towns, if not directly surrounded by new urban development. And one has to understand the frustration of fellow citizens who look out the windows of their new apartments, often at the desolation of the nearest cemetery. A comprehensive solution to the cemetery question will, of course, only be possible in close cooperation with the state authorities (Volby (Elections) 1975: 2).

In connection with the construction of a television transmitter in Mahler's Gardens in Prague's Žižkov district, a brigade-landscaped plague cemetery was devastated some time ago (1979) (Soukupová 2016: 423; 430–431).

After the war, even the historically valuable cemetery in Mikulčice was left uncared for (-jk- 1984: 4). Nor did the former ghettos escape destruction.¹⁹ Nevertheless, even in these years, the Jewish press occasionally noted the repair of a cemetery. For example, in 1974 the cemetery in Golčov Jeníkov was repaired by the Kynology Department of the Svazarm (Schwarz 1974: 3), and in the early 1980s the cemetery in Mariánské Lázně was repaired by the Jewish community of Pilsen (Mariánské 1980: 88).²⁰ Some other important monuments were also repaired here and there. For example, from 1974–1980, the former Jewish Town Hall in Kroměříž was repaired to meet the needs of the District Cultural Center in Kroměříž (Svátek 1981: 2). In 1983, the State Jewish Museum's *Rare Heritage* exhibition ("Vzácné" ("Rare") 1984: 2) opened in the USA, presenting the museum's most valuable collections.

¹⁹ In the 1980s, for example, the Prague ghetto in Libeň was demolished (Kafka – Fiedler 1986: 4–5).

²⁰ In 1981, the cemetery in Dřevíkov was repaired by the East Bohemian Center for Heritage Protection (Fiedler 1981: 6). From 1982 onwards, repairs were carried out on the cemetery in Čkyně (Podlešák 1982: 3). The 1980s also saw repairs of the Jewish cemeteries in Dolní Kounice and Ivančice (Brno 1984: 8). In 1987 the cemetery in Bechyně from the early 17th century was opened. It immediately became a tourist attraction (Židovský 1987: 2). Holešov reported another repaired cemetery (Brno 1988: 7). Pilsen followed (Plzeň 1989: 8).

Conclusion

In the initial post-war years, the Jewish minority above all appreciated the symbolic value of their monuments. It paid the greatest attention to the monuments of Prague and to the memorials of the persecution during the Protectorate period, and it insisted on not distorting this past. As tourism re-emerged, people wanting to learn about the Jewish past of the Czech lands headed to Prague, where the world-famous Jewish Museum was born. As for regional monuments, for reasons of piety, Jewish leaders focused on performing the most urgent repairs in Jewish cemeteries (regardless of their age or historical value), while maintaining community ownership of synagogues was seen as an unrealistic task. The 1950s saw the establishment of the State Jewish Museum in Prague. However, despite the renovation of several Prague synagogues, the state did not succeed in its role as protector of monuments, even in the case of the world-famous Prague monuments. The “Golden Sixties” brought greater freedom of movement, both in terms of Czechoslovaks visiting foreign capitalist countries as well as increased tourist visits to Czechoslovakia. On the one hand, there was adoption at least in theory of advanced and comprehensive monument care, including not only Prague but also the regions; on the other hand, funds were lacking to repair even the most famous Prague Jewish monuments. Moreover, it appears that the main initiative to save Jewish monuments came from Czech society. The normalization period was characterized by the selective repair of some monuments, along with the widespread and rapid demolition of others. Monuments were often declared an obstacle to new construction; or important buildings simply “required” their demolition. The public was sold the idea that a monument could be sold off or destroyed without impoverishing society. I believe it was this attitude towards monuments that even before the Velvet Revolution (1989) led to a revival of civic activity that began to resist the expropriation of memory, with people refusing to be cut off from their own past.

Translation: Didacticus, s r. o.

Bibliography

- Benda, V. (1965). Stříbro českých synagog. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 27 (5), 6.
- Benda, V. (1966). Židovské motivy na čs. poštovních známkách. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 28 (12), 11.
- Brno (1984). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 46 (3), 8.
- Brno (1988). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 50 (2), 7.
- Brod, L. (1966). K historii stavby Staronové synagogy v Praze. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 38 (2), 9.
- Členská schůze pražské ŽNO (1969). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 31 (2), 6.
- Den smutku čs. židů (1947). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 9 (6), 81.
- dr hv /?/ (1953a). Kdy byla založena Židovská radnice v Praze? *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 15(8), 63.
- dr hv /?/ (1953b). Okrsek u Staré školy. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 15(3), 22–23.
- Dr. St. /?/ (1946). Úkoly Židovské náboženské obce v Praze. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (2), 10.
- Drobné zprávy (1960). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 22 (6), 11.
- Faltys, F. (1948). Vandalismus. *Věstník židovské obce náboženské v Praze*, 10 (39), 420.
- Feder, R. (1950). Odhalení pomníku padlým a umučeným příslušníkům ŽNO v Kolině. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 12 (17), 196.
- Feder, R. (1963). Brněnský židovský hřbitov. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 25 (8), 9.
- Fiedler, J. (1981). Z historie. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 43 (6), 6.
- Herbenová, O. (1960). Španělská synagoga. *Židovská ročenka 5721 (1960–61)*, 109.
- Heřman, J. (1978). Dokumentace židovských hřbitovů v ČSR – cíle a výsledky. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 40 (9), 4–5.
- Hmotné doklady o životě vězňů terezínského ghetta (1969). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 31 (4), 5.
- Holešov (1964). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 26 (8), 12.
- i- /Iltis, R./ (1948). Odhalení památníku obětím nacismu v Pardubicích. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 10 (35), 400.
- Iltis, R. (1946). Otevření Židovského musea v Praze. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (4–5), 54.

- Iltis, R. (1947). Pustošení židovských hřbitovů. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 9 (21), 309.
- Iltis, R. (1951). Bilance roku 1951. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 13 (51–52), 614.
- J. K. /?/ (1973). Roudnický starý hřbitov. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 35 (6), 5.
- J. P. /Podlešák, J./ (1982). Opravy židovského hřbitova ve Čkyni. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 45 (5), 3.
- jam- /?/ (1972). Město Terezín památkovou rezervací. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 34 (3), 8.
- jk- /?/ (1984). Židovský hřbitov v Mikulově. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 46 (9), 4.
- Kafka, F., Fiedler, J. (1986). Mizí poslední zbytky libeňského ghetta. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 38 (8), 4–5.
- l- /?/ (1973). Schůze představenstva RŽNO. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 35 (6), 5.
- Lamberk, K. (1972). Hřbitovní komise. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 34 (11), 7.
- Mariánské Lázně (1980). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 42 (10), 8.
- Mimorádný sjezd delegátů Židovských náboženských obcí v krajích českých (1967). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 39 (3), 3.
- Mollík, Z. (1948). Opětovné vztyčení pražského Mojžíše. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 10 (26), 310.
- Návštěvy ze zahraničí (1957). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 8 (2), 10.
- Nechť živí slyší hlas mrtvých (1946). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (2), 12.
- Nezapomeň! (1945). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 7 (3), 18.
- Nosek, B. (1971). Ezechiel Landau, vrchní rabín pražský. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 33 (3), 3.
- Nová kapitola z dějin pražských židů (1971). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 33 (8), 3.
- Novinky ze židovského musea (1946). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (11), 98.
- O Židovském státním museu (1952). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 14 (6), 49.
- Odkud přišli Židé do Čech (1953). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 15 (1), 6.
- Oslava Karlovy university v Staronové synagoze. Projev vrchního rabína dr. Sichra (1948). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 10 (16), 178.

- Památník sedmdesáti sedmi tisíc dvou set devadesáti sedmi (1953). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 15 (4), 31.
- Pešková, J. (1998). *Role vědomí v dějinách a jiné eseje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Plzeň (1989). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 51 (1), 8.
- Poper, M. (1951). O starém židovském hřbitově pražském. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 13 (8), 93.
- Posmrtná výstava díla Karla Fleischmanna (1947). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 9 (7), 95.
- Projev děkana filosofické fakulty Karlovy university prof. Dr. Rypky (1946). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (7), 55.
- Projev při tryzně v krematoriu terezínském 7. června 1948 (1948). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 10 (25), 301.
- Schwarz, F. (1974). Příkladný čin. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 36 (4), 3.
- Setkání v Paříži (1956). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 218 (12), 3–4.
- Sjezd delegátů ŽNO v krajích českých (1964). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 36 (1), 3.
- Soukupová, B. (2007). *Klub za starou Prahu, památky a paměť. Reflexe starobylosti a krásy města v české společnosti koncem 19. a ve 20. století*. In: B. Soukupová, H. Novotná, Z. Jurková, A. Stawarz (eds). *Město – identita – paměť* (pp. 14–32). Bratislava: Zing print.
- Soukupová, B. (2010). *Praha v židovské krajině vzpomínání po šoa (K významům pamětních míst a míst v paměti). Léta 1945 až 1989*. In: B. Soukupová (ed.), *Neklidná krajina vzpomínání. Konkurenční společenství paměti ve městě*. Urbánní studie, sv. 1 (pp. 9–56). Praha: FHS.
- Soukupová, B. (2016). *Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti*. Bratislava: PT MARENČIN.
- Staronová synagóga jubiluje (1970). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 32 (5–6), 1.
- Státní židovské museum (1950). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 12 (15), 175.
- Středověk trvá i dnes? (1948). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 10 (4), 37.
- Styky se zahraničím (1964). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 26 (6), 4.
- Süss, J. (1964). Slavnostní zpřístupnění Šachovy synagogy v Holešově. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 26 (10), 4.
- Svátek, J. (1981). Bývalá židovská radnice v Kroměříži restaurována. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 43 (2), 2.

- Št. E. /?/. (1951). Symbol staré doby. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 13 (26), 305.
- Taraszka, S. (1957). „Průvodce po Státním židovském museu Praze“ jako nástin dějin českého židovstva. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 19 (8), 9.
- Terezín – brána na cestě k smrti (1976). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 38 (9), 4.
- U pana presidenta (1945). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 7 (4), 26.
- Úkoly Židovského musea do budoucna (1948). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 10 (5), 52.
- Vacek, V. (1945). Projev, který nám poslal do prvního čísla Věstníku náměstek pražského primátora dr. Vacek. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 7 (1), 1.
- Veřejnost poprvé spatřila znovuzřízenou Pinkasovu synagogu (1958). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 20 (6), 9.
- Veselská, M. (2012). *Archa paměti. Cesta pražského židovského muzea pohnutým 20. stoletím*. Praha: Academia, Židovské muzeum v Praze.
- Vg. /?/. (1947). Terezínský hřbitov. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 9 (10), 136.
- Volavková, H. (1958). Poslání Státního židovského musea v Praze. *Židovská ročenka* 5719 (1958–59), 45.
- Volavková, H. (1960). Co připravuje Státní židovské muzeum. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 22 (1), 9.
- Volby do reprezentace pražské ŽNO (1975). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 37 (3), 2.
- Výstava Terezín – ghetto (1957). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 19 (1), 4.
- Výzva (1976). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 38 (3), 7.
- „Vzácné dědictví“ – výstava ze sbírek Státního židovského muzea v USA (1984). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 46 (2), 2.
- Wehle, K. (1946). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (13), 122.
- Z pražského Státního židovského musea (1958). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 20 (1), 3.
- Zpráva sekretariátu Židovské náboženské obce (1945). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 7 (1), 5.
- Židovská náboženská obec (1946). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, 8 (9), 83.
- Židovský hřbitov v Bechyni (1987). *Věstník židovských náboženských obcí v Československu*, 39 (10), 2.

Božidar Jezernik

Bozidar.Jezernik@ff.uni-lj.si

ORCID: 0000-0001-7830-4416

University of Ljubljana

Department of Ethnology and Cultural Anthropology

**THE GYPSIES AS THE ORIGINAL SIN
OF MODERNITY**

**CYGANIE JAKO PIERWOTNY GRZECH
NOWOCZESNOŚCI**

Abstract

At the end of the 15th century, chroniclers throughout Western Europe reported the arrival of strange brown-skinned people, wearing unfamiliar clothing and speaking a foreign language. These foreigners posed as Christians and claimed to come from Egypt. They soon scattered to all European countries. The earliest records show that the first groups aroused great sympathy among the native population; but the more numerous they became, the more the original curiosity and goodwill towards the nomads faded in the eyes of the settled population.

Familiar images and stereotypes are found in the descriptions of nomadic groups in the chronicles dating from as early as the 15th century. Gypsies, for example, are said to be plagued by an uncontrollable wanderlust. The construction of and response to natural vagrancy in those parts of Europe that experienced the transition from feudalism to capitalism suggests that the development of the “internal outsider” was an important part of the construction of a settled European identity. The work ethic, the morality of property, and civilisation were demarcated as different from the nomads. On the other hand, the emergence of the work ethic went hand in hand with the denigration of those nomads, who seemed to reject it and thus posed a threat to its legitimacy.

The constant repetition of negative images and suspicions against members of migrant groups fuelled resentment and indelible hatred. This, in turn, led to demands for stricter measures against the group; but those were never and nowhere clearly defined. Legislators responded to these demands by legalising prejudice and superstition. The persecution of the Gypsies led to a self-fulfilling prophecy. The

more people perceived the Gypsies as criminals, the more attention they paid to the cases that confirmed their expectations.

Keywords

Auschwitz, Egypt, Europe, the Gypsy, internal outsider, the Jews, modernity, the Other

Abstrakt

Pod koniec XV w. kronikarze w całej Europie Zachodniej donosili o dziwnych ludziach o brązowej skórze, nieznanym stroju i obcym języku. Ci obcy ludzie udawali chrześcijan i twierdzili, że pochodzą z Egiptu. Wkrótce rozproszyli się po wszystkich krajach Europy. Z najwcześniejszych przekazów wynika, że pierwsze grupy przybyszów wzbudziły dużą sympatię wśród rodzimej ludności. Im jednak było ich więcej, tym bardziej pierwotna ciekawość i życzliwość wobec nomadów blakły.

W opisach grup nomadów pochodzących z XV-wiecznych kronik odnajdujemy już znane obrazy i stereotypy. Mówi się tam na przykład, że Cyganów dręczy niepo- hamowana żądza wędrówki. Reakcja na to w tych częściach Europy, które doświadczyły przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, sugeruje, że „wewnętrzny outsider” był ważną częścią konstrukcji ustalonej tożsamości europejskiej. Etyki pracy, moralności własności i cywilizacji nie łączono z nomadami. Z drugiej strony pojawienie się etyki pracy szło w parze z oczernianiem tych nomadów, którzy zdawali się ją odrzucać i tym samym stwarzali zagrożenie dla jej legitymizacji.

Ciągle powtarzanie negatywnych obrazów i podejrzeń wobec członków grup migrantów podsycalo niechęć i nienawiść. To z kolei doprowadziło do żądań wprowadzenia bardziej rygorystycznych środków wobec grupy, ale nigdy i nigdzie nie zostały one jasno określone. Ustawodawcy odpowiedzieli na te żądania, legalizując uprzedzenia i przesady. Prześladowania Cyganów doprowadziły do samospelniającej się przepowiedni. Im bardziej ludzie postrzegali ich jako przestępców, tym większą uwagę poświęcali przypadkom potwierdzającym ich przeświadczenia.

Słowa kluczowe

Auschwitz, Egipt, Europa, Cyganie, wewnętrzny outsider, Żydzi, nowoczesność, Inny

We begin our journey into the wisdom that there is no white without black, no fortune without misfortune, with a short walk down memory lane. At the end of the fifteenth century, chroniclers recorded throughout Western Europe a strange people with brown skin, unfamiliar clothing, and foreign

language. These strange people posed as Christians and claimed to come from Egypt. They soon scattered to all European countries, where they angered almost all the natives, “because of their lazy wandering and even more because of the fact that they cheated the workers of this or that and only poorly distinguished what was mine and what was yours” (Jurčič 1864: 8).

Soon after their arrival on the Old Continent, it was fashionable to confuse them with Egyptians and pilgrims who were forced to emigrate for religious reasons. This misunderstanding stemmed from the tales of the Gypsies themselves. In order to protect themselves from unwanted curiosity seekers, the members of the nomadic groups explained their way of life with various invented stories. According to a story already found in mediaeval sources, they declared that their ancestors were related to the Pharaoh (Solms 2001: 104–5). The Egyptian connection was deepened by the claim that they learned their magical arts in Egypt, since the country was known for such skills (Okely 1983: 3).

They interpreted their eternal pilgrimage from place to place as penance for their ancestors’ apostasy from the Christian faith. The most popular story they liked to tell was that they refused to give refuge to the Holy Family during their stay in Egypt, whereupon they had to wander around the world for seven years as penance (Grellmann 1783: 166–67). Another legend states that the Gypsies were descendants of Adam and the first woman created before Eve. That is, they were born without original sin and, unlike the rest of humanity, were not condemned to work or suffer other punishments (Liégeois 1983: 19).

There was also a story that linked their nomadism to crucifixion. Their ancestors are said to have forged the nails with which Christ was crucified. According to one version, three were used, and the fourth, a piece of iron bleached red, haunted them and their descendants throughout the world: they could not cool it or escape it (Liégeois 1983: 18). According to another version, they forged one nail too few because they wanted to alleviate the suffering of Christ (Solms 2001: 104).

They also had other creative explanations for their nomadism. When Sebastien Munster asked some Gypsies in the early sixteenth century why they did not give up their nomadic life even though the time of their penance was over, he was told that “the road was closed to them, which prevented them from returning to their land, even though the time of their penance was over” (Munster 1575: II, 881).

Such and similar stories are said to have moved the pope and also the Hungarian king Sigismund, who gave them written permission to travel safely through his country (Tyrnauer 1991: ix). According to some accounts,

authentic papal letters to the “Egyptians” have also been preserved (Vaux de Foletier 1961: 17; Liégeois 1983: 19).

The demand for their alleged supernatural powers to perform magic, predict the future, or heal never abated among the Christian population. Despite the efforts of many preachers to dissuade the God-fearing faithful from “false” fortune-tellers who only exploited people’s gullibility, the belief that Gypsies “bring good luck” and “also have something magical” never completely disappeared (Đorđević 1984: 124). Even the alchemist and physician Paracelsus appreciated their palmistry. On the other hand, their involvement in black magic contributed to the image of their connections with satanic forces. It was common knowledge that they were black-skinned, and this was the colour that European popular belief associated with the devil.¹ No wonder, then, that some traditions, both among Gypsies and non-Gypsies, believed that they were directly descended from the devil (Čajkanović 1941: 110).

Attracting scholarly attention

From the earliest records it appears that the first groups aroused great sympathy among the local population. Thus, the chronicler of Braşov (Transylvania), where “Herr Emaus aus Agypten” arrived with his 220-strong group in 1416, reports that the town gave them some food and money as alms (Jauk-Pinhak 1989: 12). But the more numerous they became, the more the original curiosity and goodwill towards the nomads faded in the eyes of the settled population. Wherever they went, groups of nomads in Europe were persecuted by prejudice and empty faith. They were accused of begging, theft, child stealing, espionage, and black magic (Grellmann 1783: 166–67). The most pious recognised in them the descendants of Cain, who, like their distant ancestor, deserved the worst punishment (Clébert 1967: 20; Marselos 1989: 90;

¹ See e. g. *En regišter ... Ena kratka postila* by Primož Trubar, published in 1558. Trubar was against the building of churches. When a woman in Lower Styria told that two saints came to her every night, they spoke to her and ordered that a church be built in their honour on the nearby hill. He sent his vicar to her to ask her in what garb the two saints came to her. She replied that “two beautiful black men” always came to her at midnight. To this the vicar said, “Do not say that they are black, but that they are white, for the devils are black, the saints are white.” To this she replied: “Yes sir, I mean they are white” (Vinkler 2012: 341).

Solms 2001: 92, 104). They justified their concerns citing words of Cain: “and it shall come to pass that every one that findeth me shall slay me” (Genesis 4: 14).

The origin of the Egyptians has also attracted the attention of scholars. The German naturalist and anatomist Johann Friedrich Blumenbach supported the thesis of Egyptian origin by discovering similarities between Gypsy skulls and those of the ancient Egyptians. Evidence that the Gypsies were descended from the ancient Egyptians was also found by the “poor man’s lawyer” Samuel Roberts of Sheffield in the prophecy of Ezekiel: “I will scatter the Egyptians among the nations and disperse them throughout other lands” (29:12; 30:23). Despite such evidence of the Egyptian origin of the Gypsies, many have seriously doubted it since their arrival in Western Europe. Sebastien Munster, for example, dismissed the story that they were penitents from Egypt as a “fable” (1575: II, 879). The Egyptian origin of the members of these groups was rejected by Thomas Dekker, among others, who was convinced that “they neuer discended from the tribes of any of those people that came out of the Land of Egipt” (Dekker 1608: G4).

The Egyptian name, according to Judith Okely, was only an assumed identity for many people without foreign origins (1983: 3). She quotes the words of an early seventeenth-century pamphleteer who declared that “they goe always never under an hundred men or women causing their faces to be made blacke, as if they were Egyptians” (Okely 1983: 4). It seems that they did this for professional reasons. By presenting themselves under the Egyptian identity, they sought to earn a living as fortune tellers, connoisseurs of miraculous cures, etc., both among the “common people” and the nobility. As we know, for centuries Egypt was considered the “fountaine of all Science, and Arts civill” (Blount 1636: 3). On the other hand, they endeavoured in this way to secure freedom of movement as pilgrims and penitents (Okely 1983: 14).

Uncontrollable *Wanderlust*

In the descriptions of nomadic groups in the chronicles of the fifteenth century, we already find familiar images and stereotypes. One of them says that Gypsies are plagued by an uncontrollable *wanderlust*. Supposedly, the nomadic way of life was in their blood. It was as natural for them to wander as it was for the majority of the population to lead a sedentary life (Mayall 1988: 15, 75–6). It was, as Ferenc Liszt put it, a consequence of their “insatiable thirst for liberty” and their “frantic desire to enjoy every moment of his existence” (Liszt 1926: 71). The image of the Gypsy as a wanderer was so

appealing that those Gypsies who adopted a sedentary lifestyle were either disregarded or considered “impure blood” (Mayall 1988: 11, 15, 130).

This image, however, made them conspicuous and thus vulnerable to attack. The construction of and response to natural vagrancy in parts of Europe that experienced the transition from feudalism to capitalism suggests that the development of the “internal outsider”, as Angus Bancroft suggests, was an important part of the construction of a sedentary European identity. First, a unitary nation-state was created that guaranteed property rights. The work ethic, the morality of property, and civilisation were demarcated from the nomads. On the other hand, the emergence of the work ethic went hand in hand with the denigration of those nomads who seemed to reject it and thus posed a threat to its legitimacy (Bancroft 2005: 16–7).

In medieval Europe, the oppressed were bound to their landlord; they needed his permission to leave their home. Groups of “slanderers” not only eluded classification in the valid social hierarchy, but were a clear violation of the social order and proof of its weakness. According to the principle that words move and examples draw, freely roaming groups of people represented a serious threat to the unchanging world created by God.

The Gypsy way of life was considered the opposite of a healthy and moral way of life until the end of the nineteenth century. At that time, some critics of modernisation and progress began to look for an expression of authenticity and vitality in the qualities that the majority believed were characteristic of the Gypsies. The primitive characteristics of the group, a symbol of their anti-modernity, were seen as a sign of positive resistance or indifference to the forces of progress and civilisation. As they became increasingly dissatisfied with the materialism of the industrial age, they looked longingly at the life of the Gypsy in the freedom of nature, seeing in it the very opposite of the cramped city life. In their eyes, the image of the Gypsy became a metaphor for a carefree life without the restrictions and prohibitions of a settled society. According to this view, Gypsies had voluntarily and consciously turned away from the constraints of urban life, routine business and work, normal conventions, the pursuit of wealth and personal aggrandisement, and the normal comforts of material progress (Mayall 2004: 131).

The constant repetition of negative images and suspicions against members of travel groups fueled resentment and indelible hatred. This, in turn, led to demands for stricter measures against the group, but these were never, and nowhere, clearly defined. Legislators responded to these demands by legalising prejudice and superstition. Legislators not only criminalised their way of life, but also forbade them from changing it. The most important

prohibition directed against the Gypsies was banishment as a punishment. Not only was nomadism forbidden, but also settlement, as Gypsies were often forbidden to settle or build houses, and non-Gypsies were forbidden to sell to Gypsies. They were also not allowed to move in groups of more than three or four. Those of them who managed to evade the strict rule of law risked severe punishment for a lifestyle that was forbidden by law. Punishment also threatened anyone who helped them or even hid them (Liégeois 1983: 94). Thus, they were pushed to the margins of law and order and made guilty by their very existence. Regardless of all the inconsistencies, the law was precise: those who did not abide by the dictates of the law came into conflict with it. That is, if the law says you are a criminal, you are a criminal; if not, you are again in conflict with the law, that is, you are a criminal (Jezernik 1979: 270).

With the most radical measures (from expulsion from the territory of a country to the mass imposition of the death penalty), the legislators did not achieve the desired effect, namely the removal of the traveling groups without a permanent residence. "As if hiding underground," Podgoričan wrote, "to escape a cruel death, the Gypsies reappeared each time immediately after the furious storm of the first passion had subsided" (Gorenjec 1872: 199). The laws defined the Gypsies as a social evil, but could not eradicate it because it was rooted in the foundations of a hierarchical society in which the Gypsies were at the bottom of society. The main source of survival for members of Gypsy groups was the successful exploitation of certain economic niches, especially the pursuit of activities that others were not allowed or willing to do. If they were exterminated, a number of much-needed jobs would be eliminated.

For centuries, settled Europeans had distinguished between members of "civilised society" on the one hand and "primitives," "barbarians," and "savages" on the other, in order to define themselves as civilised people. To do this, they needed their counterpart, their Other, and the nomadic Gypsies served this purpose admirably. It was as if they represented in an extravagant and colourful way all that had been rejected by the settled population (Kristeva 1991: 201; Port 1998: 153–54; Jezernik 2004: 29). In short, if the Gypsy did not exist, it would be necessary to invent him. In order to be able to imagine themselves as civilised, the sedentary majority needed an antithesis to recognise and confirm their own ideas. Thus the Gypsy, "the child of nature," "the man of freedom," or, even more poignantly, "a descendant of dirty, mannerless thieves," served as a kind of mirror in which they could admire their own image as a contrast (Jezernik 2001: 349–50).

Legalisation of illegality

In the Middle Ages, not all the population enjoyed freedom of movement, yet social and economic conditions created the surroundings for the formation and existence of organised traveling groups. Already in the fourteenth century, there was a growing number of “vagabonds” who had fled the village or the farm to which they belonged. Among them were a variety of performers, peddlers, peasants out of bond, preachers, mendicants, and pilgrims who organised themselves to take advantage of the economic opportunities on the road. “Egyptians,” who appeared to come from a mysterious foreign land, were most successful in presenting themselves as exotic fortune tellers and gaining freedom of movement as pilgrims and penitents (Okely 1983: 14). Because of their interdependence with non-Gypsies, they always had to adapt and change in response to changes in the dominant economic and social order. Obviously, many of them were successful in this, because we can see that persons who called themselves “Gypsies” at the end of feudalism still flourished in the age of industrialisation and capitalism (Okely 1983: 30).

At the end of the eighteenth century, the Industrial Revolution led to unstable labour relations and thus significantly increased the mobility of the population. Due to the instability of the labour market, many workers constantly moved from place to place. In everyday life, migration was widespread, but sedentariness was still the norm, and fear of the mass of uprooted and clandestine poor was widespread. It portrayed the poor immigrants in the eyes of the bourgeois ruling class as pathological nomads who did not like to work and wanted to live by stealing and begging (Lucassen, Willens and Cottar 1998: 66–7). The treatment of vagrancy and Gypsies during the transition from feudalism to capitalist modernity suggests that the development of the internal outsider was an important part of the construction of a settled European identity. The work ethic, the morality of property, and civility, were demarcated against the wandering Gypsy (Bancroft 2005: 17). It was important because all members of a settled society were potential nomads. Sedentarism was the accepted norm, but it was not always and for all the desired solution. As Sigmund Freud suggests, one need not forbid what no one wants to do; but what is most strictly forbidden is an object of desire (Freud 1973: IV, 192).

The persecution of Gypsies led to a self-fulfilling prophecy. The more people saw them as criminals, the more attention they paid to the cases that confirmed their expectations. Gullible people soon suspected that the

nails with which Christ was nailed to the cross had been forged by Gypsies. Stories to this effect circulated throughout Europe and were often spread by the Gypsies themselves. In the East, it was said that the Jews had ordered four nails from the Gypsies for Christ's crucifixion, and that the fifth nail, which was driven into Christ's heart, caused such pain that he cursed the Gypsies to fornication and a life of misery (Đorđević 1984: 126). Among the stories about the crucifixion there were also versions invented and spread by the Gypsies themselves, apparently at least some as positive counter-stories. For example, the Jews allegedly drove one nail into each of Christ's hands and feet, while they wanted to drive the fifth into his navel. However, a gypsy found himself here and stole this nail. When Christ saw this, he commanded that there should be thieves in the world (Đorđević 1984: 126; cf. Risteski 1991: 172). The lesson of the story is that the Gypsies steal because it was the will of Christ, and therefore it was natural for them to do so.

In the fifteenth century, accounts of the Gypsies are found in the chronicles of almost all European countries. However, the initial curiosity and goodwill of the settled population were soon replaced by hostility and persecution. Decrees and laws often permitted the killing of Gypsies. The practice of "Gypsy hunting" was widespread, and in Denmark as late as 1835 over 260 men, women, and children were killed in such a hunt. In Hungary in 1782, nearly 200 Gypsies were arrested, accused of these crimes, and tortured until they confessed. As a result, 18 women were beheaded, 15 men were hanged, 6 men were broken on the wheel, and 2 men were quartered. Another 150 Gypsies were awaiting death in prison when the emperor sent a commission of inquiry that determined that the confessions were false: The people they had supposedly eaten were still alive (Kenrick and Puxon 1972: 33).

Hans Günther, known as *Rassengünther* (Race Günther) or *Rassenpapst*, claimed in his book *Rassenkunde Europas* that the Gypsies, who retained some elements of their Nordic homeland, absorbed the blood of the surrounding peoples in the course of their migrations and thus became an Oriental, West Asian racial mixture into which Indian, Central Asian, and European blood strains were mixed (Günther 1929: 92–3). Similarly, in an essay entitled *Volk und Staat* (People and State), Robert Kroeber stated that contemporary Jews and Gypsies were far removed from the Nordic race, because their Asian ancestors were "quite different from our Nordic ancestors" (Tenenbaum 1956: 400). As a result, the Gypsies were classified as "asocials," that is, a vagabond people who should be eliminated from Aryan society. Against this background, Robert Ritter conducted a survey of all German Gypsies in 1937; he was supposed to record and examine 30,000 people at that time.

The results of the survey confirmed his hypothesis that most of them were not Gypsies at all, but “products of mating with the German criminal asocial subproletariat.” In January 1940, he proposed as the only solution to the so-called Gypsy question that the great mass of asocial and good-for-nothing Gypsy mongrels be gathered together in large labour camps, where they could be educated to work and the further breeding of this population of “mixed blood” would be forever prevented (Müller-Hill 1988: 58–9).

Pygmalionic power of imagination

The Nazis had initially forbidden Gypsies to move freely, and from 1936 “vagabonds” were imprisoned for “re-education.” In 1937 and 1938, all wandering Gypsies in Germany were placed in residential camps near major cities. The following year, thousands of Gypsies were deported from Germany and the German-occupied territories, first to Jewish ghettos and then to concentration camps in Poland (Hoess 1959: 124–25; Kogon 1959: 46). In 1942, a special Zigeunerlager (Gypsy Camp) was established in Auschwitz. They were to be deported there and held there for the rest of the war. Between February 26, 1943 and July 21, 1944, 10,094 men and 10,849 women were registered. Of all the Gypsies deported to Auschwitz, almost two-thirds were from Greater Germany, representing nearly 14,000 of the names registered in the Gypsy Camp. The second largest group came from the Protectorate of Bohemia and Moravia, about 4500 persons or 22% of the Gypsy Camp inmates. The third largest group came from occupied Poland, about 6% or 1300 persons. Among them were also smaller groups of Gypsies from the Soviet Union, Hungary, the Netherlands, Norway, Lithuania, and France. They suffered terribly from food shortages and disastrous hygienic conditions. In the seventeen months of its existence, at least 20,078 of the total 20,943 registered prisoners died of starvation, disease, or gassing (see Jezernik 2001: 354).

In Diderot’s *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonne des sciences, des artes et des metiers*, Gypsies were defined as vagabonds who claimed to be able to tell fortunes by examining their hands. Their talent laid in singing, dancing and stealing. Almost two hundred years later, in the Gypsy Camp, this was empirically proven for future generations, for example in museums established in concentration camps. The first of these exhibitions was set up in Block 2 of the Dachau concentration camp in the early 1930s. It contained all kinds of photographs and pictures of human heads and skulls, busts made of wax or plaster, and statues of “criminal types” made of plaster. The pictures

shown were quite unworldly. For example, a Gypsy with a stuffed chicken under his armpits, which he had probably stolen and paid for with his life, and so on (Jezernik 2007: 11).

On the other hand, however, this idea strongly attracted Germans with a kind of Pygmalion power, all the more so because it represented nothing but an image of their own suppressed nature. However, as we have seen, the otherness of the Gypsies was in many cases nothing more than social mimicry; the Gypsies, who had learned through the centuries that they could find their place on this earth most easily if they adapted to the demands of the environment, adopted an image that was forced upon them by the rest of the world as a kind of protective mask (Jezernik 2001: 361). If there was no room for Gypsies in the Gypsy Camp, it was large enough to house a construction that provided “civilised people” with a scapegoat and a reference point for defining their identity. The Gypsies in the concentration camps were forcibly denied their freedom of movement, and the establishment reinterpreted their desire for it as evidence of their romantic and free spirit. Since they were not given adequate food rations to survive, they had to keep their heads above water through theft or prostitution, and thus theft and sexual intemperance became part of the construct. Since they were denied water and other necessities of life, uncleanliness also became part of the construct (see e.g. Crowe, Kolsti 1991: 5).

As we have seen, if the Gypsy ever existed before, the Nazis took care that it didn't survive Auschwitz. But Europeans were desperately in need of an opposition, and the Gypsies danced to their tune. Not at all surprising then, that when the war was over the same tune kept on. In Buchenwald, after it has been liberated on April 11, 1945, some former internees cleared the floor and persuaded two Gypsy girls to do exhibition dances:

These two girls were young and turned and twisted themselves to the strains of dreamy Gipsy music. I fell too fascinated even to move. Probably they were thinking of the same as I was: – of the Gipsy people, this peculiar people that knows no home yet ardently loves its family; a people that, however weil you know it, would remain a mystery. It was the first time that I had seen Gipsy girls all that near to me. I just stared (Geve 1958: 244).

The social power of underprivileged

Distinction from the sedentary majority, including deviant behaviour, placed them at the bottom of the social scale, but because such behaviour conformed to the stereotypical image, it tended to be tolerated by the majority. Such behaviour also gave them license to act according to the stereotypes. The Gypsies were marginalised and had no access to the traditional routes to power. Therefore, they were forced to use the source of their marginality to their advantage. They transformed marginality into a space of power, a space of weak power to be sure, but a space of power that was inaccessible to others (Belton 2005: 96). The itinerant groups who lived scattered and disconnected lives tried to be as inconspicuous and flexible as possible. Experience taught them that conspicuousness led to rejection and punishment and they knew they had to bend so as not to break and learned how to use the externally imposed image as a protective mask (Liégeois 1983: 13; Jezernik 2001: 361). Or, as a Gypsy saying goes, "If you want to survive, you should be a devil!" (Tomašević, Đurić 1988: 21).

Their demarcation from the settled population was in many cases merely social mimicry. Therefore, they kept inventing new stories that people liked to listen to and with which they could explain and enable their lifestyle. When they appeared in public, they acted as actors, fortune tellers, or whatever was expected of them. All this contributed greatly to the fact that people knew more about the peoples who lived on the other side of the world than about the groups of people who moved between them.

How people imagine themselves and the world they live in is a very important question for any individual, but the answer to it usually says more about how he/she reads his/her environment than about themselves. When Gypsies responded to stories about them, they usually did so because they were saying what their listeners wanted to hear. However, by (seemingly) adapting to their surroundings, they were also trying to maintain their independence. Marginalisation creates its own logic that causes the victim to trigger a defense mechanism of identification with the aggressor (Caruso 1969: 144). Identification with the aggressor causes the victim to introject the norms and values of the holders of social power, so that the stories told by the Gypsies say much more about their surroundings than about themselves.

“Water washes everything except the black faces”

The most common stereotype associated with “Egyptians” is related to their appearance. In the last two centuries, Gypsies throughout Europe have been described as dark-skinned people with curly black hair and coal-black, dark eyes dark with a beautiful shine, high foreheads, crooked noses, and snow-white teeth, as well as slender and flexible bodies. Such a description is already found in Heinrich Grellmann’s ethnographic report from the summer of 1783; later ethnologists, historians, literary figures, and visual artists adopted it. The external appearance played an important role in the formation of the image of a Gypsy as a complete stranger. For the white skin was an object of admiration, and the dark skin “should be disliked” it was said (Jerningham 1873: 363).

European folklore abounds with references to the skin colour of Gypsies. For instance, a Greek proverb urges, “Go to the Gypsy children and choose the whitest.” And a Yiddish proverb states, “No washing ever withens the black Gypsy” (Hancock 1987: 13). A similar proverb is used in Yugoslav languages and says, “Water washes everything but black faces.” And another explains why the black colour is so important, stating, “Even if he has a black face, he is not a Gypsy.”

If there was no doubt about the dark complexion of the Gypsies, opinions differed as to the cause. At the beginning of the seventeenth century, it was believed that those who called themselves *Egyptians* took on not only a foreign name but also a foreign appearance: “for no Red-oker man carries a face of a more filthy complexion, yet they are not borne so, neither has the Sunne burnt them so but they are painted so: yet they are not good painters neither, for they do not make faces but marre faces” (Dekker 1608: G4). Almost two centuries later, Grellmann held a similar opinion to Thomas Dekker, with the difference that, in his view, the Gypsies did not intentionally blacken their faces, as their colour was a consequence of their way of life:

The Laplanders, Samoieds, as well as the Siberians, likewise, have brown yellow-coloured skins, in consequence of living, from their childhood, in smoke and dirt, in the same manner as the Gipseys: these would, long ago, have been divested of their swarthy complexions, if they had discontinued their filthy mode of living. Only observe a Gipsey from his birth, till he reaches man’s estate; and you must be convinced that their colour is not so much owing to their descent, as to the nastiness of their bodies. In summer, the child is exposed to the scorching sun; in winter, it is shut up in a smoky hut (Grellmann 1783: 30).

The British monogenist James Cowles Prichard did not agree with Grellman. In his opinion, man had differentiated himself through the process of self-domestication: “The more civilized the people have a large stature, and better form and a lighter complexion” (Prichard 1813: 545). Nevertheless, Grellmann’s view prevailed, especially among authors who referred – explicitly or implicitly – to his work. The historian John Hoyland, for instance, reaffirmed the Elizabethan conviction that dark skin was acquired, claiming that: “Gypsies would long ago have been divested of their swarthy complexion, had they discontinued their filthy mode of living” (Hoyland 1816: 39–40).

In fact, the image of the dark-skinned and black-haired Gypsy only partially corresponded to the facts, for Gypsies did not really differ in appearance from average Europeans. They were dark-skinned and black-haired, as well as light-haired and blue-eyed. But Europeans simply ignored the facts that did not fit into the preconceived image as “atypical of Gypsies” or eliminated them as a result of “mixing with the surrounding population” (Pogačnik 1968: 285). Worse, evidence of light-haired and blue-eyed Gypsy children led to accusations of child stealing and claims of dilution of pure “black Gypsy blood” (Mayall 1988: 82–3). Those whose appearance did not conform to the stereotypical caricature did not fare well. “How dare you lousy gypsy brat be blond?” they were yelled at. “Your mother must have been quite a whore!” (Geve 1958: 81).

The roots of this colour blindness go back to an old prejudice for which empirical science had already collected a lot of “evidence” by the end of the eighteenth century. The physician and surgeon Charles White argued in 1779 that Europeans, Asians, Americans, Black Africans, and Hottentots formed “a fairly regular gradation,” with the European at the head and the Black African on the other side, “approaches the ape” (White 1799: 83). The vitality of stereotypes and prejudices was so strong that they persisted over the centuries, defying both contrary evidence and observers’ own experiences. Former Auschwitz prisoners, for example, often stated that the notorious war criminal Dr. Alois Mengele was “very Aryan-looking” or as “tall and blond,” when in fact he was a *Zigeunertyp*, no taller than 160 centimetres, with dark hair and a “swarthy, almost gypsylike complexion” (see Jezernik 2001: 352; 2004: 31–2).

The black mirror of the white men

The image of nomadic groups in Western Europe during the transition from feudalism to capitalist modernity shows the important role that the internal outsider played in this process and, consequently, in the consolidation

of the identity of European populations as permanently sedentary societies. The identities of individuals or groups are always relative. This means that individuals and groups of people always identify themselves through their difference from others: I am not he/she; We are not they. The way individuals and groups define the Other is therefore essential to how these individuals or groups define themselves. The formation of identities is based on a regulatory narrative that creates and excludes Others. In this way, they created and maintained Europe as a space of ideological inclusivity and exclusivity from which nomadic groups were simultaneously excluded and in which they were necessarily present. European identity can be said to have emerged in opposition to foreign groups, and throughout the new European century the Gypsies, along with the Jews, were constant outsiders. They were the first “blacks” for Europe (Bancroft 2005: 153).

It is precisely the permanence and immutability of the Gypsy image that proves its importance in the identity formation of the settled majority. Negative stereotypes about the nomadic Other served generations of the settled population to shape their own sense of belonging; this is still true, at least in part, today. The members of the settled majority, who wanted to be civilised, orderly, good, moral, and the like, needed their opposite. And this was found in the itinerant groups as the complete opposite of all the qualities in virtually every possible area (lifestyle, religion, appearance, origin) of which the members of the Western European settled societies were proud. For several generations they served as a pedagogical tool in the education of children, with special care taken to implant in them the frightening stereotype of the Gypsy as the kidnapper of (naughty, disobedient, etc.) children.

In the age of modernity, the differences in history and the diversity of geography gave rise to the construction of the image of the Gypsies as the antithesis of the ever-changing world. They were portrayed as free-living and free-loving, with a sexual appetite matched only by their *wanderlust*, itself a product of black blood or *kalo ratt*. His wild nomadic spirit was cradled and could neither be controlled nor denied: “There is a gypsy power stronger than all others, a power that severe old ties, and that is their unsubjected wandering instinct” (Mayall 1988: 76). Everything seemed to change except the Gypsies. It did not matter whether this image corresponded to the facts or not. Their behaviour, which did not conform to stereotypical expectations or even contradicted them, was normally perceived as an exception that confirmed the rule.

Not every story is a narrative because not all narratives meet the essential criteria for telling a story: a beginning, a core, a conclusion, and a moral.

A story is more than just a collection of words that make it up. On the other hand, stories are not mere snapshots of reality, but collective constructions with the help of which groups of people form a picture of the world and give meaning to what happens in it, interpret it. Therefore, any story, even an apparently ahistorical one, reflects the time and place in which it was created, and it always reflects the social, economic, cultural, and political conditions under which it was created (Jezernik 1979b: 239). Two levels of meaning intertwine in narratives. While one refers to the real world, the other (the value level) contains a message from the storyteller to the listener that contains the lesson of the story or makes sense of the story (Daiute, Lightfoot 2004: xii–xiii). When we talk about the narrative about Gypsies, we are mainly interested in the evaluative level. The truth or falsity of this narrative in terms of its correspondence to the facts is of secondary importance, because even a fable and/or an untrue story has (perhaps) real, material, and symbolic implications, even though it may contradict the actual situation. Therefore, we can say that the Gypsy is a product of the narrative and does not exist outside of it. In other words, a Gypsy is someone who behaves in a way that is expected of Gypsies in the wider social environment. Thus, they are the product of the collective knowledge of what Gypsies look like, how they live, and what they do. This collective knowledge is embodied by the person who plays the role of the Gypsy. Acting in this role serves to maintain the prevailing understanding of what is decent and appropriate for a Gypsy and what is not (anymore). The narrative about Gypsies therefore says much more about the majority society in which this image was developed and maintained than about Gypsies as flesh-and-blood people.

Bibliography

- Bancroft, A. (2005). *Roma and Gypsy – Travellers in Europe. Modernity, Race, Space and Exclusion*. Aldershot: Ashgate.
- Belton, B.A. (2005). *Questioning Gypsy Identity. Ethnic Narratives in Britain and America*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Blount, H. (1636). *A Journey into the Levant*. London: Andrew Crooke.
- Čajkanović, V. (1941). *O srpskom vrhovnom bogu*. Beograd: Posebna izdanja Srpske Kraljevske Akademije.
- Caruso, I.A. (1969). *Socijalni aspekti psihoanalize*. Beograd.
- Clébert, J.-P. (1963). *The Gypsies*. London: Vista Books.

- Crowe, D.M., Kolsti, J. (1991). *The Gypsies in Eastern Europe*. Armonk: M. E. Sharpe.
- Dekker, T. (1608). *Lanthorne and Candle-light. Or The Bell-mans second Nights walke*. London: Iohn Busbie.
- Đorđević, T. (1984). *Naš narodni život*, vol. 3. Beograd: Prosveta.
- Grellmann, H.M. (1783). *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung Sitten und Schicksahle dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*. Dessau–Leipzig: Auf Kosten der Verlags-Kasse.
- Günther, H.F.K. (1929). *Rassenkunde Europas. Mit besonderer Verücksichtigung der Rassengeschichte der Hauptvölker indogermanischer Sprache*. München: J.F. Lehmanns Verlag.
- Hancock, I. (1987). *The Pariah Syndrome. An Account of Gypsy Slavery and Persecution*. Ann Arbor: Karoma Publisher.
- Hoess, R. (1959). *Commandant in Auschwitz*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hoyland, J. (1816). *A Historical Survey of the Customs, Habits, & Present State of The Gypsies; designed to develop The Origin of this Singular People, and to promote The Amelioration of their Condition*. York: Printed for the Author.
- Jauk-Pinhak, M. (1989). *Povijest izučavanja romskog jezika u svijetu*. In: M. Šipka (ed.), *Jezik i kultura Roma* (pp. 11–20). Sarajevo: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa.
- Jerningham, H.E.H. (1873). *To and from Constantinople*. London: Hurst and Blackett.
- Jezernik, B. (2001). Zigeunerlager on the planet Auschwitz. *Acta Ethnographica Hungarica*, 3–4, 343–368.
- Jezernik, B. (2004). *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi Books and The Bosnian Institute.
- Jezernik, B. (2007). The Abode of the Other (Museums in German Concentration Campos 1933–1945). *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 1, 7–27.
- Jurčič, J. (1864). *Juri Kozjak, slovenski janičar. Povest iz petnajstega stoletja domače zgodovine*. Celovec: Družba sv. Mohora.
- Kenrick, D. (1972). *The Destiny of Europe's Gypsies*. London: Sussex University Press.
- Kogon, E. (1959). *Der SS-Staat. Der deutschen Konzentrationslager*. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Liégeois, J.-P. (1983). *Gypsies: An Illustrated History*. London: Al Saqi Books.
- Lightfoot, C. (ed.) (2004). *Narrative Analysis. Studying the Development of Individuals in Society*. Thousands Oaks: Sage Publications.
- Liszt, F. (1926). *The Gipsy in Music. The Result of the Author's Life-long Experiences and Investigations of the Gypsies and Their Music*. London: William Reeves.
- Lucassen, L., Willens, W., Cottar, A. (1998). *Gypsies and Other Itinerant Groups*. Houndmills in London: Macmillan Press.

- Marselos, E. (1989). *The Gypsy Studies in Greece*. In: M. Šipka (ed.), *Jezik i kultura Roma* (pp. 89–93). Sarajevo: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa.
- Mayall, D. (1988). *Gypsy-travellers in the Nineteenth Century Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayall, D. (2004). *Gypsy Identities 1500–2000. From Egyptians and Moon-men to the Ethnic Romany*. London–New York: Routledge.
- Müller-Hill, B. (1988). *Murderous Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Munster, S. (1575). *La Cosmographie univrselle de tovt le monde*. Paris: Chez Michel Sonnius.
- Okely, J. (1983). *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pogačnik, A. (1968). Antropološke in morfološke karakteristike Ciganov v Prekmurju. *Razprave SAZU*, XI/7, 247–297.
- Port, M. van de (1998). *Gypsies, War and Other Instances of the Wild*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Prichard, J.C. (1813). *Researches into the Physical History of Man*. London: John and Arthur Arch.
- Risteski, S. (1991). *Narodni prikazni, predanija i običaj kaj Egipćanite/Edupcite vo Makedonija*. Ohrid: Nezavisnite izdanija.
- Solms, W. (2001). *On the Demonising of Jews and Gypsies in Fairy Tales*. In: S. Tebbutt (ed.), *Sinti and Roma. Gypsies in German-Speaking Society and Literature* (pp. 91–106). New York–Oxford: Berghahn Books.
- Tenenbaum, J. (1956). *Race and Reich. The Story of an Epoch*. New York: Twayne Publishers.
- Tomašević, N.-B., Đuri, R. (1988). *Cigani sveta*. Beograd: Jugoslovenska knjiga.
- Tyrnauer, G. (1991). *Gypsies and the Holocaust. A Bibliography and Introductory Essay*. Montréal: Concordia University.
- Vaux de Foletier, F. (1961). *Les Tsiganes dans l'ancienne France*. Paris: Société d'Édition Géographique et Touristique.
- Vikler, J. (ed.) (2012). *Zbrana dela Primoža Trubarja*, vol. 8. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Wallisch, F. (1928). *Der Atem des Balkans*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- White, Ch. (1799). *An Account of the Regular Gradation in Man, and in Different Animals and Vegetables; and From the Former to the Latter*. London: C. Dilly.

Sławomir Sikora

slawomir.sikora@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2147-8543

Uniwersytet Warszawski

Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce

Institut Etnologii i Antropologii Kulturowej

ZNIEWALAJĄCY UROK PROSTYCH POMYSŁÓW. FILMY IRIS ZAKI

IRRESISTIBLE CHARM OF SIMPLE IDEAS THE FILMS BY IRIS ZAKI

Abstrakt

Artykuł jest analizą twórczości izraelskiej filmowczynie Iris Zaki. Jej kolejne filmy (*My Kosher Shifts*, *Women in Sink*, *Unsettling*) podejmują coraz trudniejsze politycznie i etycznie problemy dotyczące świata Żydów oraz relacji żydowsko-palestyńskich, a prezentowane kolejno tematy to żydowski ultraortodoksyjny hotel w Londynie, palestyński zakład fryzjerski, którego klientkami są zarówno Żydówki, jak i Palestynki, oraz głos nowego pokolenia Żydów zamieszkujących w osiedlu założonym na dawnych ziemiach palestyńskich. Ważnymi tematami są kwestie tożsamości, etniczności, religii, ale też różnicy i relacji. Szczególnie w dwóch pierwszych filmach warto zwrócić uwagę na usytuowanie Zaki jako osoby pracującej (recepcja, pomoc fryzjerska) – pozwala ono na wytworzenie ciekawej relacji między podmiotami, z którymi Zaki prowadzi rozmowy, a także redefiniuje relacje hierarchiczne. Zaki swoją metodę filmowania nazwała *abandoned camera*. Przypomina ona tradycyjną *fly-on-the-wall*, ale tu znajduje dodatkowe uzasadnienie – „porzucając kamerę” i „wychodząc” przed nią, Zaki w centrum filmowania stawia ucieleśnioną relację-rozмовę.

Słowa kluczowe

film, relacja, różnica, Żydzi, Palestyńczycy

Abstract

The article is an analysis of the work of Israeli filmmaker Iris Zaki. Her successive films (*My Kosher Shifts*, *Women in Sink*, *Unsettling*) address increasingly difficult political and ethical issues concerning the Jewish world and Jewish-Palestinian

relations, with a succession of topics including an ultra-Orthodox Jewish hotel in London, a Palestinian-run hairdressing salon whose clients are both Jewish and Palestinian, and the voice of a new generation of Jews living in a settlement established on former Palestinian land. Among the crucial themes are the questions of identity, ethnicity, religion, differences and relationships. Particularly in the first two films, Zaki's positioning of herself as a working person (receptionist, hairdresser's helper) is interesting – it allows Zaki to create a relationship with the subjects she talks to and to redefine hierarchical relations. Zaki's filming method, which she called an „abandoned camera”, is reminiscent of the traditional fly-on-the-wall approach, but in this case there is additional meaning – „abandoning” the camera allows her to step in front of it and to put the embodied relationship-conversation at the center of filming.

Keywords

film, identity, difference, relation, Jews, Palestinians

Na zakończenie wnikliwego studium o klasycznych (i historycznych już często) podejściach w antropologii, James Clifford zauważył, że każde z nich może mieć jeszcze „dobre chwile” i doczekać się ciekawego wykorzystania (Clifford 2000: 63). Jak sądzę, słowa te można z powodzeniem odnieść do filmowej twórczości Iris Zaki. Wykorzystuje ona (z modyfikacjami) jedną z klasycznych już dziś metod dokumentalnego filmowania z perspektywy muchy siedzącej na ścianie, *fly-on-the-wall*¹. Niemniej wprowadza pewne (znaczące) modyfikacje, a szczegóły – jak wiadomo – potrafią zmienić wiele...

Iris Zaki poznałem w trakcie festiwalu w Sybinie (Sibiu, Rumunia, 2011), gdzie zaprezentowała swój pierwszy ważny, dyplomowy film: *My Kosher Shifts* (2010)². Otrzymała wówczas pierwszą nagrodę (*ex aequo*) w kategorii filmów studenckich. Wykorzystała w nim pewien wydawałoby się prosty chwyt,

¹ „Gdy mówisz, że chciałbyś być muchą na ścianie przy jakiejś okazji, to masz na myśli, że chciałbyś usłyszeć, co zostanie powiedziane lub zobaczyć, co się dzieje, nie będąc zauważonym” (<https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/fly-on-the-wall>). W kontekście filmu wyrażenia tego używa się odnośnie do dokumentalnego filmowania nieodgrywanych do kamery sytuacji, czasem nawet bez wiedzy podmiotów. Oczywiście nie da się tego wyrażenia w sposób literalny odnieść do filmów Zaki.

² Master's in Documentary Practice at Brunel University, London 2010.

który z czasem urósł do metody. Nazwała ją „porzuconą kamerą” (*abandoned camera*). Prosty chwyt – świetny rezultat. Ale, od razu dodam, jak być może zawsze w naukach społecznych, „czynnik ludzki” nie jest tu bez znaczenia³. Zaki, wydaje mi się, bardzo łatwo nawiązuje bezpośrednie relacje. Uprawia *small talk*, który może prowadzić do stawiania ciekawych i ważnych pytań. Te kwestie jeszcze powrócą.

Trzy filmy, które znam i o których chciałem tu napisać, w stopniu rosnącym podejmują coraz trudniejsze, przede wszystkim etycznie, ale i politycznie kwestie. Z pozoru mogłoby się wydawać, że w przywoływanym czasem na gruncie etnologicznym sporze między Margaret Mead i Gregorym Batesonem o naturę wizualności w antropologii, Zaki opowiada się raczej po stronie Mead, ale, jak sądzę, jest w istocie odwrotnie albo raczej, w szczególny sposób godzi ona oba podejścia. Niedysyjni małżonkowie, Bateson i Mead, powrócili m.in. do pewnych kwestii dyskutowanych zapewne gorąco w czasie dawnych, wspólnych prac na Bali⁴, ale też szerzej do dyskusji o wizualności, w rozmowie zarejestrowanej już w latach siedemdziesiątych XX w. Mead – gorąca orędowniczka antropologii wizualnej – wskazywała przede wszystkim na wagę dokumentacyjną wizualności, opowiadała się zdecydowanie po stronie nauki. Bateson wydaje się reprezentować bardziej plastyczne podejście. Nie razi go też słowo sztuka. Oto drobny fragment owej konwersacji.

B: (...) uważam, że zapis fotograficzny powinien być formą sztuki.

M: Dlaczego? Dlaczego nie miałbyś mieć zapisów, które nie są formą sztuki? Ponieważ jeśli to jest formą sztuki, to zostało zmienione.

B: To bez wątplenia zostało zmienione. Nie sądzę, żeby istniało niezmienione.

M: Myślę, że to bardzo ważne, jeśli zamierzasz naukowo badać zachowanie, aby **dać innym ludziom dostęp do materiału, porównywalny z tym, jaki ty miałeś**. Nie zmienia się wtedy materiału. Istnieje obecnie grupa filmowców, którzy mówią: „**To powinna być sztuka**” i **niszczą wszystko, co próbujemy zrobić**. Dlaczego do cholery ma to być sztuką?

B: Cóż, powinno być bez statywu.

M: Więc biegasz w kółko (Bateson, Mead 2002: 41, wyróżnienie S.S.).

³ „Czynnik ludzki” rozumiem prościej niż znany termin „współczynnik humanistyczny” i akcent stawiam raczej po stronie filmowczyny (*etic*) niż podmiotów filmowanych (*emic*).

⁴ Chodzi przede wszystkim o ich wspólne badania na Bali w końcu lat trzydziestych XX w. Rezultaty jak na owe czasy były imponujące, choć pojawiły się na temat owych badań również głosy krytyczne.

Mead zdecydowanie opowiada się za obiektywizującą kamerą (tak fotograficzną, jak i filmową), sam zapis powinien być „podobnie” czytelny dla wszystkich późniejszych widzów-badaczy. W innym miejscu mówi o tym jednoznacznie:

trzeba się zająć często powtarzanym argumentem, że wszelkie zapisy i filmowanie niosą ze sobą selektywność, że żadne nie są obiektywne. Jeśli magnetofon, kamera filmowa lub wideo zostaną umieszczone i **pozostawione w tym samym miejscu**, duże porcje materiału mogą być zgromadzone bez udziału filmowca czy etnografa i bez świadomości ze strony obserwowanych. Kamera czy magnetofon, które zostaną ustawione w jednym miejscu, i kiedy się przy nich nie manipuluje, nie nakręca, ani nie zmienia ogniskowej, nie przeladowuje itd., stają się częścią drugiego planu sceny, a to co zostało zapisane, rzeczywiście się wydarzyło⁵ (Mead 1995/1975: 9; fragment ten doczekał się wielu cytowań, choć być może do jego największego rozpowszechnienia przyczyniło się ironiczne wykorzystanie go w eseju Eliota Weinbergera (1994: 12), wyróżnienie S.S.).

Bateson – to lekceważące stwierdzenie Mead: „biegasz w kółko” – opowiada się zdecydowanie bardziej za relacyjnym użyciem kamery. Filmowiec/fotograf w procesie filmowania/fotografowania zmienia położenie/punkt widzenia, a tym samym relację z badanym/podmiotem, czy też rozmówcą⁶. To **relacja współtworzy znaczenie**, a nie raz na zawsze przyjęta perspektywa⁷. W miejsce stabilnej konstruującej, ale i kontekstualizującej perspektywy, pojawia się „perspektywa ruchoma”, wewnętrznie współkonstruowana. Zaki, zachowuje nieruchomą kamerę, ale **wychodzi przed nią**, by właśnie w pełni **cieleśnie współ-tworzyć** rejestrowaną relację. Zapisuje to, co „rzeczywiście

⁵ Oczywiście dziś w antropologii takie podejście m.in. ze względów etycznych wydaje się całkowicie *passé*. I choć bliżej mi do Batesona, to od razu dodam, że on również w owym czasie (!) nie miał wobec takiego podejścia etycznych zastrzeżeń. Wymyślił nawet patent, który umożliwił fotografowanie nieświadomych tego krajowców, którzy sądzili, że kamera zwrócona jest w inną stronę.

⁶ Choć – trzeba dodać – relację rozumianą tu raczej niesymetrycznie – por. poprzedni przypis. To dopiero Jean Rouch – też nie od razu – położył większy nacisk na symetrię relacji w terenie; zaczął też silnie podkreślać kwestię potrzeby współpracy.

⁷ Odnośnie do wagi perspektywy, konstruowanej ramy znaczeń, tak w sztuce jak i nauce Zachodu, por. Erwin Panofsky (2008). Grażyna Jurkowlaniec w posłowie do książki cytuje Daniela Kehlmana: „Rzeczywistość zmienia się z każdym spojrzeniem, w każdej sekundzie. Perspektywa jest zbiorem reguł pozwalających ów chaos w pewien sposób zamknąć na płaszczyźnie. Niczym mniej i niczym więcej” (Jurkowlaniec 2008: 169).

się wydarzyło”, czyli **relację** z jej aktualnym rozmówcą/rozmówczynią, rejestruje ucieleśnione dialogi, który sama woli nazywać rozmowami niż wywiadami. I choć – dziś wiemy to doskonale – przedmioty nie są neutralne, a filmowane podmioty wiedzą, że są filmowane, to jednocześnie, jak zauważa Zaki sprzyja to większej intymności spotkań.

Zaki nie jest antropolożką, niemniej jej twórczość tematycznie doskonale mieści się w spektrum antropologii. Napisała rozprawę doktorską (2017), która czerpie z antropologicznej literatury filmowej i wizualnej (Zaki 2017)⁸. Ale jej filmy mieszczą się w obszarze antropologii również dlatego, że tematy tożsamości, etniczności, narodowości i religii pojawiają się w nich, w istocie, zawsze. Warto też od razu dodać, że Zaki jest urodzoną w Izraelu Żydówką, a temat świata żydowskiego i arabskiego w różnych konfiguracjach pojawia się w jej filmach zdecydowanie pierwszoplanowo. Jej twórczość można by próbować odczytywać również w kategoriach autoantropologii, ale nie jest to chyba najlepszym tropem. Termin ten nie pojawia się również we wspomnianej rozprawie doktorskiej, która dyskursywyzuje i omawia problemy poruszane w filmach. Można by natomiast jej filmy traktować jako specyficzną formę antropologii na własnym podwórku, no może czasem podwórku sąsiadów. Jak sama twierdzi, filmy te są próbą zmierzenia się z nieznaną, albo nie w pełni znaną, rzeczywistością, nawet jeśli z zewnętrznej perspektywy mogłaby się ona wydawać jej bliska. I jeśli podążać za niegdysiejszym wymogiem (dziś już zdecydowanie rzadziej respektowanym) mówiącym, że filmy etnograficzne powinny być zaopatrzone w komentarz (wyjaśniający i ujednoznaczający ważne kwestie podjętych wyborów i metodologii), to wspomniana rozprawa doktorska mogłaby być dodatkowym argumentem pozwalającym uznać, że jej prace są bliskie antropologii. Może jednak – wystrzegając się zawłaszczeń – wystarczy powiedzieć, że są wyraźnym dowodem antropologizacji rzeczywistości, wskazaniem, że antropologia dostarcza tak języka, jak i tematów, które w dzisiejszym świecie są zdecydowanie ważne. Poznanie zaś nie jest stanem – zdeponowaną w encyklopedii czy innych „pojemnikach” wiedzą – lecz ciągłym, odnawianym **procesem**, ponawianym w powtarzającej się, a jednocześnie kalejdoskopowo zmiennej rzeczywistości.

Warto też zaznaczyć, że wszystkie trzy filmy Zaki, o których tu będę mówił, pojawiły się na licznych festiwalach, tak poświęconych filmom dokumentalnym, jak i etnograficznym, i zdobyły całkiem sporo nagród i wyróżnień. Były też pokazywane

⁸ Za udostępnienie zarówno pracy, jak i filmów chciałbym wyrazić wdzięczność Iris Zaki.

w Polsce. A filmy te to: *My Kosher Shifts* (2011), *Women in Sink* (2015, tyt. pol. – *Ufryzjera*) oraz *Unsettling* (2018, tyt. pol. – *Rozsadnik*).

Zacnę od uroczego, jeszcze studenckiego, dyplomowego filmu *My Kosher Shifts*, który wydaje się testować metodę „porzuconej kamery”. Zaki pracowała wówczas jako recepcjonistka w ultraortodoksyjnym hotelu żydowskim w Londynie. Dodam, że jest osobą niereligijną. Wymagało to od niej przystosowania się, stosownego stroju, skrycia tatuaży itd.⁹. Zastanawiając się nad sposobem filmowania, który ujmowałby interakcje i rozmowy między nią a klientami hotelu, postanowiła umieścić kamerę za swoimi plecami, skorzystała więc z nieco już krytykowanej i wychodzącej z użycia – przynajmniej w antropologii – metody obserwacji, którą można porównać do obserwacji z punktu widzenia tzw. muchy na ścianie. Cały film zbudowany jest na jednym – metaforycznie rozumianym – „ujęciu”, można sobie bowiem wyobrazić, że kamera pracuje bez przerwy, niczym kamera przemysłowa. Mamy stale do czynienia z jednym kadrem, a wszelkie cięcia i inne operacje są dokonywane właśnie w ramach tego „jednego ujęcia”¹⁰. Oczywiście nic nie wiemy na temat kolejności występowania filmowanych epizodów. To montaż w ważnym stopniu konstruuje znaczenie¹¹. A w samej **klatce kadru** dzieje się całkiem sporo. Trzon filmu stanowią rozmowy. Są to przede wszystkim krótsze i dłuższe rozmowy z klientami hotelu, ale bywa, że również z obsługą, dostarczycielami usług. Perspektywa filmowania jest bliska, choć nie tożsama pracownicze recepcji. Korytarzem – na którego bocznej ścianie mieści się recepcja – przechodzą goście hotelowi, młody ojciec kołysze na rękach niemowlę. W nieruchomej klatce kadru widać fragment zasuwanej i odsuwanej czasem szyby recepcji, część ekranu komputera, często fragment głowy i pleców Zaki, czasem jej profil, no i całą „resztę”, która znajduje się przed kontuarem, włącznie z nieruchomym obrazkiem na przeciwległej ścianie. Sporadycznie Zaki

⁹ Bardzo ciekawe rozważania dotyczące trans-westytyzmu na styku kultur, również jeśli chodzi o „stosowne ubranie w terenie”, pojawiają się w tekście J. Clifforda (2004).

¹⁰ To nieco zmetaforyzowane ujęcie „ujęcia”, będę opatrywał cudzysłowem. Przypominam przywołane wcześniej cytaty z Mead.

¹¹ Siergiej Eisenstein słusznie zauważył, że to montaż jest nośnikiem znaczenia – montaż, czyli sztuka zestawień: „Film – to przede wszystkim montaż”, cyt. za Jurijem Łotmanem (1983: 106). Por. też: Gołębowska (2001). W tym kontekście por. też twierdzenie Clifforda, że antropologia jest sztuką zestawień, które wyprowadza on z bliskich związków etnologii i surrealizmu, choć nie sprowadza do owych związków (Clifford 2000, rozdział o surrealizmie etnograficznym).

wychodzi przed ladę, np. żeby „przywitać się” ze wspomnianym niemowlęciem na rękach ojca. Film zbudowany jest na świetnym montażu. W statyczne fragmenty wplecione są czasem zdjęcia przyśpieszone. W ten sposób Zaki m.in. anonimizuje część gości, Żydów w tradycyjnych strojach, którzy najpewniej nie byli nazbyt skłonni, aby z nią rozmawiać przed kamerą, ale może przede wszystkim nadaje filmowi frapujący **rytm** i koloryt. I choć nie jest to *Tango* (1980) Zbigniewa Rybczyńskiego, to chwilami ów mały wycinek rzeczywistości bywa całkiem mocno zaludniony. Rytm, który film zyskuje dzięki owym różnego rodzaju „przerywnikom”, jest dodatkowo wzmocniony dobrze dobraną, ekscytującą wręcz muzyką: *Johnny Is a Goy for Me* (wykonywaną przez Revihyat Mohadon Ha’Tehatron). Swoją drogą, czy ten tytuł/utwór nie wprowadza do filmu sporej dawki subwersji¹². Niemniej, dzięki tym zabiegom ten niespełna 20-minutowy film nie tylko zyskuje kolejne znaczenia, wiele humoru, lecz przy okazji porusza całkiem sporo istotnych kwestii.

Jądrem filmu są jednak rozmowy – krótsze i dłuższe, inicjowane najczęściej przez Zaki, która zadaje proste pytania, często wynikające z codziennego kontekstu spotkania, ale poza ów kontekst wykraczające: o wiarę, o to, dlaczego Żydzi mają swoje (koszerno) hotele, a chrześcijanie i Arabowie nie (pytanie, czy to akurat jest prawdą?). Dlaczego trzeba mieć żydowskiego, „koszernego” fryzjera, o kwestie dotyczące ubioru, czy też o zwyczaj noszenia peruk przez zamężne kobiety, w końcu o podziały religijne. Młodego, niewierzącego, choć wychowanego w ortodoksyjnej wierze, raczej „wyluzowanego” chłopaka z San Diego, który przyjechał do hotelu wraz z ojcem, pyta zaś o zwyczaje dotyczące interakcji między płciami wśród młodych Żydów: możliwości dotykania osób odmiennej płci, ale też o to, dlaczego, skoro jest niewierzący, ważne dla niego pozostaje to, by ożenić się z Żydówką. A w enigmatycznej odpowiedzi, która jest bardziej performatywna niż dyskursywna, pojawia się pewna wersja „zakładu Pascala”. Rozmowy te przekształcają się czasem w ciekawe i zabawne, a czasem ironiczne interakcje, jak np. wówczas, gdy po uwagach dotyczących wiary, mężczyzna w zaawansowanym średnim wieku zapytany, dlaczego, skoro uważa się za ultraortodoksyjnego żyda, to nie nosi tradycyjnego stroju, odwraca zabawnie sytuację i zwraca uwagę na ekwiwalencję: tak jak ona, będąc osobą niereligijną, nosi strój, który mógłby wskazywać, że jest religijną żydówką, tak on, będąc żydem religijnym, jest ubrany po świecku... po chwili dodaje jednak, być może z lekko ironicznym

¹² To świadomy wybór Zaki: „Piosenka jest parodią tekstu *Johnny Is The Boy For Me*. W tej wersji słynny wers z »chłopcem« został zastąpiony przez »goja« – nie-Żyda” (Zaki 2017: 78).

uśmiechem, że w szabas założy garnitur. Bywa, że owe rozmowy tworzą przestrzeń dla głębszej refleksji. Bywa też, że owo odwrócenie ról sięga jeszcze dalej: małżeństwo, w zaawansowanym średnim wieku, żartobliwie, ale i intruzynie, pyta ją o to, dlaczego decyduje się na bycie singielką. Mężczyzna opiekuńczym, ale i paternalistycznym, a zapewne również nieco flirtującym tonem twierdzi, że jego żona jest doskonałą swatką, i tę usługę Zaki poleca; jego żona, na odchodne, łagodnie, ale też z dużą dozą zatroskania i dogłębnej życiowej mądrości radzi zaś, aby zdecydowała się jednak na zamążpójście: „w przyszłości będziesz żałowała, że nie masz rodziny”¹³. Zaki prowadzi rozmowy z dużym taktem, ale i swobodą – zachowując przy tym znaczną dozę asertywności, nie przechodzi jednak na pozycje obronne.

Film dostarcza nam całkiem sporo informacji na temat ortodoksyjnych Żydów, ale też rozbija stereotypy. Pokazuje, jak różnorodni są ludzie określane czasem jedną scalającą formułą i tym samym kwestionuje upraszczające i stereotypizujące narracje. W istocie to film o wadze różnicy, ale też o tym, jak łatwo „zewnątrznym spojrzeniem” scalamy rzeczywistość społeczną. Kategorie są w oku patrzącego – można by rzec, parafrazując Mary Douglas (Douglas 2007: 46). Ale tym samym film potwierdza znane twierdzenie, że stereotypy więcej mówią o grupie, która z nich korzysta niż o tej, którą rzekomo opisują. Jest więc w istocie filmem głęboko antropologicznym, a przy okazji, bardzo dowcipnym.

Drugi, dwa razy dłuższy film reżyserki – *Women in Sink* – oparty jest na podobnym pomysle formalnym. Miejsce akcji to zakład fryzjerski w okolicach Hajfy, rodzinnego miasta filmowczyni. Zaki poszukiwała palestyńskiego zakładu, który obsługiwałby przede wszystkim Palestynki. Fifi, która zaakceptowała jej pomysł na film, i w której zakładzie Zaki się zainstalowała, jest Palestynką, niemniej większość jej klientek to Żydówki, czasem też osoby o „zmieszanym” pochodzeniu, jak jedna z osób otwierających serię „rozmów-portretów” – „dookreślenie” i niuanse tożsamości wydają się tu istotne. Do tego tematu jeszcze wrócę.

Poszukując pomysłu na sposób filmowania i umiejscowienie kamery, Zaki zdecydowała się podwiesić ją na specjalnie skonstruowanym stelażu, bezpośrednio nad umywalką-zlewem, w którym to ona myje klientkom włosy, prowadząc jednocześnie z nimi konwersacje. Widzimy ich twarze, „**pracujące ręce**” Zaki i słuchamy rozmów. Ponownie to metaforycznie (niejako) „jedno ujęcie”. Kadr praktycznie pozostaje bez zmian, a poszczególne rozmowy

¹³ Cytaty nieopatrzone dodatkową informacją pochodzą z omawianych filmów Zaki, tym razem z *My Kosher Shifts*.

z klientkami bywają przetykane migawkową „listą” ujęć twarzy licznych klientek, które „przewinięły się przez jej ręce”. Pierwszą, która jednocześnie udziela jej praktycznej lekcji, jak należy myć włosy, jest sama Fifi. W tym filmie pojawiają się także zdjęcia ukazujące zakład pracy i tym samym owo „jedno ujęcie”, które organizuje film, zostaje rozbite kontekstualizującymi i wprowadzającymi rytm zdjęciami. Widzimy na nich również samą Zaki, gdy zamiata ścięte włosy, uczestniczy w jakimś poczęstunku, na chwilę w jednym z ujęć pojawia się również wchodzący do zakładu ojciec filmowczynie... Pod koniec filmu Zaki sama poddaje się zabiegowi mycia włosów, a następnie demontuje – i tym samym w pełni ukazuje – „maszynierę filmującą”, swój **meta-warsztat pracy**.

Głównym tematem rozmów są kwestie izraelsko-palestyńskie, nie odwołujące się jednak do wielkiej polityki, lecz raczej osobistych zapatrywań, odczuć i doświadczeń. To rozmowy toczące się w cieniu wielkiego, silnie spolaryzowanego konfliktu, który właściwie nie wpływa na nie bezpośrednio – pozostaje odległym, choć bliskim tłem. I tym razem Zaki ciekawie prowadzi rozmowy, w swobodny i niekonfrontacyjny sposób, co nie znaczy, że w jej wypowiedziach nie można dostrzec czasem pewnych prowokacji:

Zaki: Tutaj jesteśmy uczeni bać się Arabów.

Klientka: (...) Okropnie to słyszeć, ale taka jest prawda. I uwierz mi, to jest wzajemne. My byliśmy uczeni, że Żydzi chcą zabić nas¹⁴.

Te rozmowy przybierają najczęściej nieantagonistyczny charakter, nawet jeśli ocierają się o przykre i bolesne sprawy. Tak np. właścicielka zakładu, Fifi, dysponuje izraelskim paszportem, niemniej krewnych zamieszkałych w Libanie (których większość opuściła te ziemie na skutek wojny w 1948 r.), może widywać jedynie w Europie lub w Jordanii... Na ten nieprowadzący do konfliktu charakter rozmowy (w przeciwieństwie do prowadzenia sporu, argumentowania: ang. *argument*) wskazuje sama Zaki¹⁵ twierdząc, że spór ma charakter zamykający, rozmowa zaś może otwierać tak na „drugą stronę”, jak też na niejednoznaczność pewnych sytuacji. Te siłą rzeczy niezbyt długie

¹⁴ W przypadku filmu *Women in Sink*, korzystam z tłumaczenia, które, dzięki uprzejmości Mateusza Kłosa, otrzymałem od organizatorów festiwalu *Oczy i Obiektywy* (IEiAK, Warszawa).

¹⁵ Myślę tu o dyskusji, jaka miała miejsce po pokazie filmu *Unsettling* w czasie Other Israel Film Festival – Q&A z Iris Zaki, moderowaną przez Yonę Shem-Tov, executive director of Encounter 8.11.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=iI6USvsM54M>, dostęp: 5.04.2022.

rozmowy wprowadzają ważne i znaczące sprawy, widziane w oddolnej, spersonalizowanej perspektywie. Tak jest np. z problemem tożsamości, która w istocie w zarejestrowanych wypowiedziach wybrzmiewa czasem jako kwestia **wyboru**. Tam, gdzie polityka i ideologia wprowadzają silną dychotomię i polaryzują stanowiska – życie pozostawia przepuszczalną, „porowatą” granicę, którą można (może nie zawsze dowolnie, ale jednak) przekraczać.

Klientka: Mój ojciec to Arab chrześcijanin, a moja matka jest Żydówką. (...)

Część mojego rodzeństwa została wychowana na Arabów. (...) A część na Żydów.

Zaki: Co masz na myśli?

Klientka: Jeden z moich braci ostatnio został obrzezany i teraz podąża za żydowskimi zasadami odnośnie do jedzenia, pilnuje koszerności, celebrytuje wasze święta i praktykuje judaizm.

Zaki: Mówisz „wasze”. W ogóle nie czujesz się Żydówką?

Klientka: Nie czuję się Żydówką w żaden sposób, dwóch moich braci owszem.

Zaki: Nie czujesz żadnego związku ze mną, jako że jestem Żydówką, zupełnie?

Klientka: Nie, uwielbiam chrześcijan. Szaleję na punkcie chrześcijan, i kocham Jezusa.

Choć nie poznajemy zbyt wielu szczegółów, pełniejszego tła owych frazujących podziałów i wyborów, to jednocześnie zmitologizowana, „znacjonalizowana” kwestia „krwi” (pochodzenia) determinującej tożsamość, ulega tu wyraźnemu „rozmyciu”. Tożsamość okazuje się nie tyle (nie tylko) pochodną deterministycznej przeszłości, ale także (semi-) otwartej przyszłości, właśnie wyboru¹⁶. Jak się wydaje, gdy przestaje być kwestią „wielkiej” polityki i jasnych klasyfikacji, to może być niewykluczająca, bardziej inkluzywna i plastyczna.

Ellie Lobovits, pisząc o filmie *Women in Sink*, wskazuje na strukturalną nierówność relacji: Zaki jest Żydówką, a rzecz dzieje się w państwie izraelskim. Oczywiście trudno się z tym nie zgodzić, sama jednak zauważa, że Zaki stawia (umieszcza) siebie w sytuacji strukturalnego podporządkowania: to ona wykonuje „pracę dla”, służy. Lobovits zwraca też uwagę, że „aby Zaki mogła stworzyć widoczną intymność ze swoimi arabskimi filmowanymi podmiotami (*subjects*), musiałaby pozwolić kobietom odejść od zlewu, usiąść wygodnie, pokazać się na własnych, a nie na jej [Zaki] warunkach” (Lobovits 2018: 168). Nie zgadzam się z tą konkluzją. Taka sytuacja stworzyłaby zupełnie odmienną ramę dla rozmowy: nie tyle jednak zniosła strukturalną nierówność – relacji Żydówki do Palestynki w państwie Izrael – ile być może nawet ją wzmocniła. Lobovits, jak

¹⁶ W kwestii tożsamości jako projektu i procesu, wyboru zob. Kaufmann 2011.

sądzę, nazbyt formalnie traktuje kwestie zależnościowe¹⁷. **Performatywność** stworzonej sytuacji (relacja zależności i podporządkowania: klient – osoba usługująca) sprzyja właśnie niwelacji nierówności polityczno-społecznej. Uznanie, że rozmowa twarzą w twarz automatycznie niweluje społeczno-polityczne nierówności jest chyba nieporozumieniem. I choć – głównie z Fifi (która *nota bene* zwraca się do Zaki per „Słonko”) – wymieniają pewne uwagi na temat życia intymnego, to absolutnie nie jestem też w stanie zgodzić się z twierdzeniem Lobovits, że film jest przede wszystkim o samej filmowczynie (Lobovits 2018: 168). Jest ona oczywiście strukturalnie ważnym „elementem” rozmowy, ale właśnie rozmowy, **sytuacji dialogicznej**. Podobnie jak w *My Kosher Shifts* – nie jest jej głównym elementem. Film ukazuje (bada i testuje) **relacje**, a narzędziem tego badania staje się sama rozmowa, rozmowa stanowiąca podstawę do rozumienia różnych relacji¹⁸. Jeszcze raz podkreślę niezwykłą plastyczność z jaką Zaki prowadzi rozmowy.

W filmie rzadko widzimy twarz filmowczynie. Widzą ją rozmówczynie Zaki, ale nie widzowie. Przypomnę ideę Łotmana, którą wykorzystał także John Berger – choć niekoniecznie musi zachodzić tu zależność genetyczna. Łotman w *Semiotyce filmu* zauważył, że powtarzający się element (w narracji wizualnej) spełnia rolę „twarzy” (Łotman 1983: 104). Berger, tworząc jedynie ze zdjęć i ich zestawień fikcyjną autobiografię pracującej kobiety – wśród ponad 150 zdjęć nie znajdziemy jej twarzy – która migruje ze wsi do miasta, by stać się pomocą domową (Paryż), wykorzystuje – i **to jest właśnie jej „twarz”!** – powtarzający się **motyw spracowanych rąk** starej kobiety, najczęściej uchwyconych w trakcie robienia czegoś, lecz także modlitwy¹⁹. W filmie Zaki, jej **ręce stają się jej „alter ego”** o zmienionej (zaprojektowanej) tożsamości: ona, wykształcona Żydówka, zaczyna pracować jako pomoc właśnie po to, aby zrelatywizować sytuację pierwotnej polityczno-społecznej asymetrii²⁰.

¹⁷ Znakomitym przykładem tego, że „życie” często nie respektuje twardych formalnych podziałów, dostarcza właśnie przytoczona nieco wcześniej rozmowa, mówiąca o podziałach i wyborach tożsamościowych.

¹⁸ Relacja we współczesnej antropologii stała się bardzo ważną kategorią do badania (zob. Strathern 2020).

¹⁹ Fotografie, z których korzysta Berger powstały prawie wyłącznie w Europie i zostały zrobione prawie wyłącznie przez szwajcarskiego fotografa, Jeana Mohra (Berger, Mohr 1982). Liczący ponad 150 blok nienumerowanych i niepodpisanych fotografii, bazujących na przemyślanych zestawieniach zamieszczony został w części nazwanej *If each time...* (zob. też Sikora 2004, rozdz. 4.1).

²⁰ Dawno już temu, omawiając różne strukturalne uwarunkowania rozmaitych badań terenowych, James Clifford zauważa mimochodem, że zupełnie niedoceniona

I ostatni film, odchodzący od zmetaforyzowanego „jednego ujęcia” – *Unsettling*. Dotyczy ważnej kwestii nowych osiedli żydowskich utworzonych na dawnych ziemiach palestyńskich. W celu realizacji filmu Zaki postanowiła zamieszkać przez miesiąc w Tekoa (jednym z takich osiedli niedaleko Betlejem, założonym w 1976 r.). I tym razem znalazła ciekawe rozwiązanie filmowe. Koło lokalnej kawiarenki-sklepiku ustawiła okrągły stół. Haftowana serweta, dwa krzesła oraz trzy umieszczone w różnych punktach kamery – to warsztat pracy, gdzie godzinami oczekiwała na chętnych do rozmowy. Ponownie postawiła na otwartość. To, że nie będzie łatwo, dowiadujemy się już na samym początku. Gdy Zaki aranżuje przestrzeń rozmowy, z offu słyszymy wzburzony głos mężczyzny, który zdecydowanie negatywnie odnosi się tak do idei filmu, jak i obecności samej filmowczynie. Pojawiając się na osiedlu, Zaki przedstawiła się jako osoba lewicowa, i w związku z tym przez znaczną część populacji osadników jest traktowana na równi z dziennikarzami, którzy zwykli przedstawiać osadników w negatywnym świetle. Tym samym filmowczynie przynajmniej po części intencjonalnie konstruuje przestrzeń, w której pojawia się jako osoba wprowadzająca niepokój oraz irytację, i tak też w znacznym stopniu jest postrzegana²¹. Ale jednocześnie to właśnie w odniesieniu do tego filmu, w czasie przywołanej wcześniej rozmowy po jednej z projekcji festiwalowych (Q&A), mówi o różnicy między *conversation* i *argument* twierdząc, że ta druga forma zamyka ludzi²². Zaki świadomie chce usłyszeć poglądy pojedynczych osób na temat ich usytuowania i odczuwania lokalnych kontekstów – interesują ją właśnie owe „jednostkowe prawdy”.

Jeśli powiedziałem, że omawiany film formalnie odstaje od poprzednich, to również dlatego, że już wyjściowo rozmowy montowane są na kontr-ujęciach. W tworzeniu filmu, któremu towarzyszą długie godziny, a czasem dni oczekiwania na rozmówcę, pojawia się wiele ujęć (zdjęć) ukazujących samo miejsce rozmów i oczekiwania, ale też okolice osiedla: obrazy pustyni, checkpointów, zasieków, widzianej z oddali wioski arabskiej, wynajętego mieszkania Zaki.

jest wiedza pokojówek i służby, którzy właśnie z racji swojego umiejscowienia mają dostęp do bardzo specyficznej i ciekawej wiedzy (Clifford 2004: 155).

²¹ Na Festiwalu Nowe Horyzonty film wyświetlany był pod tytułem *Rozsadnik* – choć etymologicznie słowo jest bliskie nazwie „osadnik” (*settler*), to raczej nie o to chodziło autorce filmu: wybór tytułu (*Unsettling*) był przede wszystkim grą pomiędzy *unsettling* („niepokojący”) i *settler* („osadnik”) – komunikacja osobista, mail 18.04.2022.

²² Przywoływałem już to spotkanie: Q&A z Iris Zaki, które odbyło się w ramach Other Israel Film Festival, <https://www.youtube.com/watch?v=iI6USvsMS4M>, dostęp: 5.04.2022.

Generalnie w odniesieniu do wszystkich filmów Zaki deklaruje zainteresowanie raczej „jakością” rozmów niż ich liczbą²³. Przy wyborze rozmówców skoncentrowała się na osobach młodszych, które często urodziły się już tu w Tekoa. Są one najczęściej świadome politycznych problemów, które wiążą się z zamieszkiwaniem w tym właśnie miejscu. Wychowały się tam i nie był to pierwotnie ich ideologiczny wybór, niemniej z różnych powodów nie zdecydowały się na porzucenie tego miejsca. Zaki nie chciała usłyszeć „usprawiedliwiających” narracji, które racjonalizują zamieszkanie w osadzie jako pochodną roku 1948 i 1967 oraz tego, że osadnicy są buforem, który chroni Izrael przed terroryzmem, chciała raczej usłyszeć opowieści o tym, co przedstawiciele następnego pokolenia czują, wychowując się i mieszkając w tym zdecydowanie ambiwalentnym miejscu. Sama określa film jako pesymistyczny i przygnębiający, choć niektóre osoby z widowni, w czasie spotkania na festiwalu, deklarowały odmienny odbiór wymowy filmu²⁴.

Nawet dystansując się od dyskusowania kwestii otwarcie politycznych, łatwo zauważyć, że tematy podejmowane w filmach są w rosnącym stopniu polityczne. Polityczna jest sama rzeczywistość, po której stąpa Zaki. Koreponduje to ze słowami poetki: „Nawet idąc borem lasem / stawiasz kroki polityczne / na podłożu politycznym. / Wiersze apolityczne też są polityczne (...)” (Szymborska 1997: 276).

Na określenie swojej techniki filmowania Iris Zaki zaproponowała ciekawy termin: nazywała ją metodą „porzuconej” (opuszczonej) kamery (*abandoned camera*). Metoda owa pozwala na

uwolnienie filmowczynie od trzymania kamery, [pozwala] na zmianę usytuowania w procesie tworzenia filmu dokumentalnego i [może] zachęcać do bardziej swobodnych rozmów, bliższych codzienności, gdy nikt nie posługuje się kamerą. Metoda ta pozwala również filmowczynie zachować status [*position*] osoby obsługującej klientów podczas filmowania, co potencjalnie prowadzi do znacznie mniej zapośredniczonej komunikacji (Zaki 2017: 14).

²³ Nieco podobny pomysł wykorzystał Paweł Łoziński w swoim *Filmie balkonowym* (2021), tyle tylko, że on postawił na wielość rozmówców i zarysowanie spektrum społecznego „sąsiedztwa” z Saskiej Kępy.

²⁴ Por. Q&A z Iris Zaki, które odbyło się w ramach Other Israel Film Festival, <https://www.youtube.com/watch?v=iI6USvsMS4M>, dostęp: 5.04.2022. Swoją drogą, próby uświadomienia sobie uwikłania w historię wydają się fenomenem częstym, by wspomnieć tylko o polskich dyskusjach dotyczących trudnej przeszłości, które dotyczą nie tylko sprawców i świadków, ale także kolejnych pokoleń.

Współczesna antropologia często próbuje budować relację i atmosferę bliskości również przez położenie nacisku na współuczestnictwo w tworzeniu filmu. Warto jednak zauważyć, że w wielu przypadkach osoba posługująca się kamerą jest siłą rzeczy wykluczona z pewnych wspólnych działań. Jest to wręcz oczywiste w przypadku tworzenia takich filmów, jak *Women in Sink* czy *My Kosher Shifts*, a w istocie w przypadku wszystkich omawianych tu filmów. I choć metoda tworzenia filmu z pozycji „muchy na ścianie” doczekała się w etnografii wielu krytyków, to wydaje się, że tu z powodzeniem wróciła w projektach do łask. Jak słusznie podkreśla Zaki, jest ona szczególnie przydatna wówczas, gdy filmowczyni (*vel* antropolożka) ma zadanie (rolę) do wykonania, jest performatywnie uwikłana w konkretną sytuację i relację, także w znaczeniu „intensywnej” rozmowy czy słuchania. I choć filmowczyni pozostaje jedyną osobą „zarządzającą” kamerą, a w rezultacie i filmem, to jednocześnie jest uwikłana we **współ-pracę**, relację wytwarzaną w ramach **autentycznej pracy**. Jak sądzę, można to uznać za ciekawe i nowatorskie podejście tak do tworzenia filmu o walorach antropologicznych, jak i do samych badań terenowych. Warto podkreślić ważną różnicę pomiędzy pierwszymi dwoma i ostatnim filmem. O ile w pierwszych dwóch filmowczyni ciekawie wykorzystuje skonstruowaną przez siebie, ale jednocześnie zastaną ustrukturowaną relację między podmiotami, **relację pracy** (recepja, pomoc fryzjerska), relację, którą dzięki rozmowie intymizuje, o tyle w trzecim filmie próbuje dopiero nawiązać owe relacje, i jak zdaje się sama zauważać, nie jest to próba w pełni udana. Ale tym samym filmy te świetnie pokazują, jak ważne dla poznania innego jest upozycjonowanie filmowczyni/antropologa i stworzenie bliskiej relacji²⁵. Zaproponowana przez Zaki relacja pracy zdaje się budować most i więź. Filmy te pokazują również – zgodnie z sugestią Clifforda – że z wielu dawnych chwytów (metod) można z powodzeniem korzystać i dziś, choć zapewne zawsze wymaga to tak przemyślenia, jak i rearanżacji.

Bibliografia

- Bateson, G., Mead, M. (2002). *On the Use of the Camera in Anthropology*. W: K. Askew, R. Wilk (red.), *The Anthropology of Media. A Reader* (s. 41–46). Malden: Blackwell Publishers. [Całość rozmowy dostępna w internecie: G. Bateson, M. Mead, *For God's Sake, Margaret. Conversation with Gregory Bateson and Margaret Mead*,

²⁵ Warto tu pamiętać o podniesionej przez Georges'a E. Marcusa dwuznaczności związanych z kwestią bliskich relacji w terenie (Marcus 2003).

- <http://www.oikos.org/forgod.htm>; pierwotnie opublikowane w: *CoEvolutionary Quarterly*, June 1976, (10), 32–44].
- Berger, J., Mohr, J. (1982). *Another Way of Telling*. New York: Pantheon Books.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka* (przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Clifford, J. (2004). *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii* (przeł. S. Sikora). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, t. II (s. 139–179). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Douglas, M. (2007). *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu* (przeł. M. Bucholc). Warszawa: PIW.
- Gołębiwska, M. (2001). Montaż i przestrzeń atrakcji. *Kwartalnik Filmowy*, 35/36, 6–19.
- Jurkowlanec, G. (2008). *Perspektywa jako forma symboliczna – od Erwina Panofsky’ego (1924) do Hansa Beltinga (2008)*. W: E. Panofsky, *Perspektywa jako „forma symboliczna”* (przeł. G. Jurkowlanec) (s. 169–205). Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Kaufmann, J.-C. (2011). Identity and the New Nationalist Pronouncements, *International Review of Social Research*, 1 (2), 1–13.
- Lobovits, E. (2018). [Recenzja z] *Women in Sink*, Iris Zaki (dir. 36 min. Hebrew with English subtitles. Israel: Go 2 Films, 2015). *American Anthropologist*, 120 (1), 167–168.
- Łotman, J. (1983). *Semiotyka filmu* (przeł. J. Faryno, T. Miczka). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Marcus, G.E. (2003). *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych* (przeł. J. Jaxa-Rożen). W: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz – lokalna lektura* (s. 155–182). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Mead, M. (1995/1975). *Visual Anthropology in a Discipline of Words*. W: P. Hocking (red.), *Principles of Visual Anthropology* (s. 3–10). Berlin–New York: Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110290691.3>
- Panofsky, E. (2008). *Perspektywa jako „forma symboliczna”* (przeł. G. Jurkowlanec). Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Sikora, S. (2004). *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*. Izabelin: Świat Literacki, ISPAN.
- Strathern, M. (2020). *Relations. An Anthropological Account*. Durham–London: Duke University Press.
- Szymborska, W. (1997). *Nic dwa razy. Wybór wierszy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Weinberger, E. (1994). *The Camera People*. W: L. Taylor (red.), *Visualizing Theory. Selected Essays from V.A.R 1990–1994* (s. 4–26). New York–London: Routledge.
- Zaki, I. (2017). *Open Conversation in Closed Communities. Subjectivity, Power Dynamics and Self in First Person Documentary Practice about Closed Communities*. University of London. Niepublikowana rozprawa doktorska.

Filmy

- Łoziński, P. (2021). *Film balkonowy*.
- Rybczyński, Z. (1980). *Tango*.
- Zaki, I. (2011). *My Kosher Shifts*.
- Zaki, I. (2015). *Women in Sink* (tytuł pol. – *U fryzjera*).
- Zaki, I. (2018). *Unsettling* (tytuł pol. – *Rozsadnik*).

Internet

- Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/fly-on-the-wall>, dostęp: 5.04.2022.
- Q&A z Iris Zaki, które miało miejsce w ramach Other Israel Film Festival, <https://www.youtube.com/watch?v=iI6USvsM54M>, dostęp: 5.04.2022.

Grzegorz Markiewicz

grzegorz.markiewicz@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0001-6135-5049

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Historii

SPOŁECZNE ZNACZENIE I ATRAKCYJNOŚĆ TEATRU OPEROWEGO (XVII–XIX W.)

THE SOCIAL SIGNIFICANCE AND APPEAL OF OPERA THEATRE (17TH–19TH CENTURIES)

Abstrakt

Teatr był nie tylko instytucją artystyczną, ogniskującą najważniejsze dokonania i trendy w literaturze, muzyce, sztukach plastycznych i tańcu, ale także bardzo ważną instytucją życia towarzyskiego, przestrzenią, w której można było się pokazać, poflirtować, załatwić interesy, jednym słowem – teatr był miejscem, w którym należało bywać. Opera miała widza oczarować, olśnić i uwieść. Spektakl operowy był inwestycją niezwykle kosztowną. Należało opłacić śpiewaków, chórzystów, tancerzy i muzyków, a także zainwestować w maszynierię i efekty specjalne. Podstawowymi gatunkami były opera poważna i opera komiczna. Przybierały one różne formy, szczególnie odmienne we Włoszech i we Francji.

Słowa kluczowe

opera, teatr operowy, społeczeństwo

Abstract

The theatre was not only an artistic institution, a focus for the most important achievements and trends in literature, music, visual arts and dance, but also a very important institution of social life, a space where one could show off, flirt, do business; in a word, the theatre was *the* place to visit. Opera was meant to enchant, dazzle and seduce. An opera performance was an extremely expensive investment. Singers, choristers, dancers and musicians had to be paid. Investments had to be made in machinery and special effects. The basic genres were classical opera and comic opera. These took different forms, particularly divergent in Italy and France.

Keywords

opera, opera theatre, society

Fintak

Cale trzy lata służyłem w operze stambulskiej w urzędzie kapitana orkiestry.

Orgon

W operze stambulskiej?

Fintak

Cóż to ma być dziwnego? Gust opery został teraz powszechnym. W Krymie nawet je grają¹.

Oświecenie było kolejnym okresem w dziejach Europy, w którym nowe prądy umysłowe starały się podważyć istniejący porządek we wszystkich sferach życia społecznego. Prądy te były wszechobecne, w większym lub mniejszym stopniu na całym obszarze Starego Kontynentu.

W całej Europie, od Edynburga po St. Petersburg, roiło się od pytań. Miliony słów, tysiące przemówień, namiętnych, żywych, czasami satyrycznie ciętych, jeszcze częściej śmiertelnie poważnych, padało w parlamentach i z ambon. Prasy drukarskie dławiły się dziesiątkami tysięcy rozmaitych broszur, rozpraw, monografii i książek (Marek 1976: 22).

Pozostając w klimacie nakreślonym przez Georga Mareka należy podkreślić, iż teatr w dobie oświecenia był ośrodkiem szczególnie wrażliwie reagującym na nurty epoki, a spośród wszelkich rozrywek, jakich dostarczało miasto u schyłku XVIII w., sztuka teatralna należała do najbardziej popularnych i pożądanых. W 1784 r. na łamach „Magazynu Warszawskiego” pisano:

Upodobanie w widowiskach teatralnych rozszerzywszy się po całej prawie Europie i umiejętność dramatyczna przyszedłszy do wysokiego stopnia doskonałości – nie dziw, że się tak bardzo pomnożyły teatru. Nie tylko to już w samych miastach stołecznych można mieć ten rodzaj zabawy; mało jest teraz miast nieco znacniejszych, które by nie miały jakiej kompanii teatralnej albo przechodniej, albo też miejscowej i których by mieszkańcy nie mieli łatwości korzystania z tej rozrywki tędy i owędy (Kott 1967: 241).

Teatr był nie tylko instytucją artystyczną, ogniskującą najważniejsze dokonania i trendy w literaturze, muzyce, sztukach plastycznych i tańcu, ale także bardzo ważną instytucją życia towarzyskiego, przestrzenia, w której można było się pokazać, poflirtować, załatwić interesy. Jednym słowem teatr był miejscem, w którym należało bywać. Dla wielu widzów owo bywanie w teatrze ze

¹ Fragment komediooperę Franciszka Zabłockiego *Balik gospodarski* (a. II, sc. 2); tekst wg pierwodruku Warszawa 1780, s. 40. Premiera w Teatrze Narodowym z muzyką M. Kamińskiego w 1781 r. Przedruk *Teatr Narodowy 1765–1794* (Kott 1967: 393).

względów towarzyskich było jedynym argumentem, który powodował, że często kierowali swe kroki do świątyni Melpomeny. Szczególną rolę w tym względzie odgrywał teatr operowy. Według wybitnego znawcy sztuki operowej, muzykologa Reinharda Strhoma, operę, a zwłaszcza operę barokową, należy rozumieć jako „wydarzenie” (Strohm 2000: 128). Wydawane w Weimarze pismo „London und Paris” informowało w 1800 r. o londyńskiej operze:

Najbardziej wystawna świątynia mody, opera, jest najmodniejszym miejscem wypoczynku, mimo że ani król, ani królowa tam nie chodzi. W jeden wieczór można zobaczyć więcej najwyższej rangi mężczyzn, najbardziej arystokratycznie wyglądające kobiety, najpiękniejszych ludzi, najbardziej aktualne trendy mody, jednym słowem *comme il faut* (Weber 2007: 162).

Na społeczne aspekty teatru operowego zwrócili uwagę autorzy zbiorowej pracy *Opera and Society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu*. Umieszczenie w tytule nazwiska Pierre’a Bourdieu, jednego z najwybitniejszych socjologów kultury końca XX w., sygnalizuje intencję redaktorów, by dokonać syntezy osiągnięć nauk społecznych z postępem muzykologii i innych badań nad operą. Społecznemu oddziaływaniu opery poświęcił pracę historyk i kulturoznawca Daniel Snowman.

Opera to także fenomen społeczny. Zmiana w charakterze publiczności odpowiada innym historycznym zmianom, gdy władza i pieniądze przeniosły się z arystokracji, kościoła do burżuazji, a następnie do szerszego spektrum społecznego. Zmiana ta jest widoczna we wszystkim, od fizycznego kształtu samego budynku teatru operowego (na przykład względny brak łóż i innych różnic społecznych w większości nowoczesnych teatrów operowych), po sposób zachowania i ubierania się publiczności w operze oraz takie kwestie, jak polityka cenowa, repertuarowa oraz oferowane jedzenie i napoje (Snowman 2009: 6).

William Weber, odwołując się do przykładu osiemnastowiecznego Londynu i Paryża, zwraca uwagę na powstawanie kosmopolitycznych elit określanych mianem *beau monde*. Powstanie owego eleganckiego świata wiąże Weber z faktem stałej obecności bogatych i ważnych osób w jednym miejscu oraz z redystrybucją bogactwa z kraju do stolicy. Opera była instytucją, która regularnie przyciągała owo elitarne i kosmopolityczne towarzystwo. Przy czym, jak podkreśla Weber, ów *beau monde* nie był współmierny jedynie ze szlachtą. Tworzyli go zarówno ludzie utytułowani, jak i bogate mieszczaństwo, lekarze, prawnicy, agenci finansowi, uznani artyści i muzycy, a nawet luksusowe kurtyzany. W operze londyńskiej i paryskiej nie było ścisłego podziału między szlachtą a zwykłymi ludźmi. Jedynie na poziomie najlepiej sytuowanych łóż, trudno było znaleźć osoby nieobdarzone tytułami. Dla porównania,

wiedeński Burgteater przez cały wiek XVIII był wyposażony w drewniane przegrody oddzielające szlachtę od pozostałych stanów. W Londynie i Paryżu nowoczesność oznaczała płynne relacje między elitami, które w Wiedniu rozwijały się dopiero w latach trzydziestych i czterdziestych XIX w.

Jedni chodzili do opery, ponieważ chcieli zobaczyć konkretne dzieło, inni byli zainteresowani występem konkretnego śpiewaka, dyrygentem, reżyserem, dla innych był to rytuał towarzyski, kwestia prestiżu, bycia dobrze widzianym. Tak było w przypadku „modnej pani” Lubskiej, jednej z postaci w komedii Ignacego Krasickiego *Krosienka*, dla której o bytności w teatrze nie decydował repertuar sceniczny, ale moda:

Cóż to za oryginały w tym domu; (...) ten pan Przystojnicki, klejnot drogi parafrzańskiej galantomii, cytuje autorów jak bakałarz (...). Ja mu gadam o komedii, a on zaraz w jakoweś dysertacje, co to jest, skąd to jest; co mi tam do tego, co to jest, dość, że na niej skaczą. Właśnie bym ja po to najmowała lożę, żebym miała słuchać, co tam gadają; niech tam sobie gadają, co chcą, ja tam po to, żebym widziała i żeby mnie widziano (Kott 1967: 378).

Lwowski publicysta teatralny Karol Cieszewski w książce poświęconej teatrowi lwowskiemu, wydanej w 1865 r., skonstatował, iż „więcej jest takich, którzy chodzą do teatru dla zabawy, aniżeli takich, którzy z patriotyzmu przychodzą” (Cieszewski 1865: 6).

Opera miała widza czarować, olśnić i uwieść². A to wszystko za sprawą latających maszyn, fontann, kaskad wodnych, grot, ogni piekielnych, efektów akustycznych. „Dla maszynistów włoskich nie ma problemów nierozwiązalnych, nawet jeśli pociąga to za sobą wielkie koszty. Szkatuły książęce pokrywają bez szemrania wszystkie ekstrawagancje” (Horowicz 1963: 83). Urządzenia techniczne sprawiają, „że scena może poruszać się, znikać w chmurach lub płonąć, mury sypią się w gruzy, fale wód zalewają miasta, okręty płyną po morzach, a kolorowe fajerwerki dopełniają miary wrażeń oszołomionych widzów” (Król-Kaczorowska 1973: 169). Lśniące bogactwem kostiumy, miały zapierać widzom dech w piersiach i być jednocześnie dostosowane do współczesnych wyobrażeń, nawet gdy miały się z prawdą historyczną³. Teodor

² „Widowisko publiczne, wspaniałe przedstawienie na scenie dzieł dramatycznych, których wiersze się śpiewa i którym towarzyszą muzyka instrumentalna, tańce, balety, [widowisko] z zachwycającymi kostiumami i dekoracjami oraz zadziwiającą maszynerią” – Żórawska-Witkowska (1995: 263).

³ „Widok kostiumów greckich zjeżyłby włosy na głowach archeologów. Orfeusz w operze Monteverdiego nosi zbroję i hełm z pióropuszem, a w ręce trzyma nie

Billewicz, towarzyszący książęcej parze Michałowi i Katarzynie Radziwiłłom w ich podróży do Włoch, zapisał swoje wrażenia z widowiska operowego, w jakim uczestniczył 24 stycznia 1667 r. Była to opera *Il Vespasiano* (muzyka Carlo Pallavicini, libretto Giulio Cesare Corradi). Wystawiono ją w nowo zbudowanym Teatro San Giovanni Grisostomo (Teatro Grimani) w Wenecji:

Dnia 24. byliśmy na operze nowej, bardzo pięknej i kosztem niesłychanie wielkim „wystawionej”, tak iż na kilka milionów sumptu kładziono; to też powiadano, że jeszcze, jako bywają w Wenecji opery, taka nie była. Tam się wiele *miratum dignum* widziało: konie żywe, po powietrzu ludzie latające na pół godziny i dalej, okręty, galery na *theatrum* pływające, tak wielkie, że kilkadziesiąt człowieka w nich mieściło. Głosy też aktorów *incomparabiles*, bo ten *usus* jest oper, że aktorowie śpiewają, nie mówią, wyrażając swe persony; muzyki więcej niż sto w liczbie wszystkiej *varii generesi*. Tak iż widzieć tę operę jakoby jakie *miraculum et spectaculum orbis*. Dla której widzenia ludzie się zjeżdżają i księstwo IM kilka niedziel umyślnie w Wenecji mieszkali, już się ze wszystkim całe w drogę wybrawszy i wyprawivszy przed sobą wozy (Billewicz 2004: 173–174).

Spektakl operowy potrafił zachwycić nawet prostackiego Drągajłę z komedii Franciszka Bohomolca:

Konstancja
Pewnie tam WMPan był i na operze?

Drągajło
Byłem raz; co to, to szkoda mówić, bardzo rzecz piękna.
(...)

Olechna
Cóż to za opera?

Drągajło
Po naszymu to jest dialog, ale co piękny, to piękny. Kiedym ja tam wszedł, to rozumiałem, że do nieba wleciał. Tam wszystko precz od złota. Złoto na ścianach, złoto na sukniach, złoto na okrętach, na lasach, na górach. Ja nie wiem, skąd oni tyle złota nabrali. Po bokach zaś wszystko pokoiki, pokoiki piękne na kilka pięt, a w nich damy jak boginie sobie siedzą – co ładne, to ładne!

przysłowiową lirę, ale smyczek i violę, instrument lepiej znany publiczności owego czasu. W operze Vitaliego Aretusa (1620) pasterze noszą kostiumy ze srebrnej gazy (...)” (Horowicz 1963: 85, patrz też 114–115).

Konstancja

Przecież się podobały WMPanu.

Dragajło

I jak się podobały! Tylko to, co wysoko siedziały, a ja nisko. A potem jacy tam muzykanci, jak oni grali i śpiewali, niech ich kaci wezmą! Najbardziej jedna kastratka, jak zaśpiewa, jak westchnie, jak zapłacze na mnie patrząc, tak ja mało i z ławki nie spadłem.

Konstancja

Bardzo się cieszę, że przynajmniej ta śpiewaczka bawiła WMPana.

Dragajło

Ale to jeszcze fraszka, dobrodziejko. Co to tam było, kiedy przyszło do tańców! Da fe, fraszka nasz drabant. Jak tam wysoko skakali, jak się wykręcali, a im która wyżej podskoczyła, tym bardziej jej nogi drgały. Ale nade wszystko tam jeden był, aż dziw, musiał on zapewne mieć złego w sobie: jak wypadnie z kąta, jak polecą w górę, jak wpadnie na drabinę, z drabiny na ziemię, potem wleciał na górę, z góry na dół. Jam rozumiał, że on sobie kark albo nogę przynajmniej złamie – jako żywo, nic! Musi to być jeden z tych czarowników, co na tysią górze latają. Ja nie wiem, jak mu to tam uchodzi. Gdyby ten jegomość był u mnie, musiałby pójść na stos⁴.

Byli również i tacy, jak ów Fircyk w komedii Franciszka Zabłockiego, którzy uważali, iż bywanie w operze dodaje społecznego prestiżu, jest wyrazem przynależności od ówczesnego „Wielkiego Świata”, przynależnością którą można zaimponować zwłaszcza szlachcie osiadłej na prowincji:

Fircyk

Weż konie i drapnąwszy co tchu do Warszawy

Przywoż nam tu uciechy, rozkosz i zabawy.

Lecz wara wygadać się, bo wziąłbyś po boku;

Tę ucztę myślę dla nich dać na kształt uroku.

Świstak

Jeśli o prędkość, samym nie dam naprzód wiatrom,

Lecz gdzie szukać tych zabaw?

Fircyk

Głupiś, na teatrum.

⁴ Fragment komedii Franciszka Bohomolca *Czary* wystawionej w 1774 r. (cyt. za Kott 1967: 364–365).

Świstak

*Prawda, jest to rozrywek nieprzebrane źródło.
Ale niech wiem, z kim tu się panu tak powiodło?
Razem tyła pieniędzy lada trafnie zdarza.*

Fircyk

*Ograłem tutejszego domu gospodarza.
Lecz co stracił w pieniądzach, to zyska w zabawie,
Tu pieniądze wygrałem, tu je i zostawię.*

Świstak

Ale czas bardzo krótki...

Fircyk

*Ale worek długi.
Spraw się dobrze, nie będziesz żałował usługi.
Do koncertów chcę głosów. No, masz sto dukatów,
Zbierz wszystkich, co ich jest w Warszawie, kastratów.*

Świstak

Bardzo dobrze, wypełnię wszystko do litery.

Fircyk

*Jeśli można aktorów do grania opery,
I tych sprowadź. Jest też tu teatronic w Sali,
Będziemy się, jak można, na wsi zabawiali⁵.*

Prowincja tymczasem, nauczona żyć zgodnie z naturą, nie zawsze podchodziła ze zrozumieniem do tego typu rozrywki. Przykładem bohaterka powieści Michała Dymitra Krajewskiego *Podolanka wychowana w stanie natury, życie i przyypadki swe opisująca*. Powieść opublikowana została w 1784 r. i miała siedem wydań. Jej istotą jest oświeceniowe przekonanie, iż świat naturalny został całkowicie przez człowieka zniszczony. Pomijam ówczesną dyskusję, czy żyjąca na Podolu hrabianka została wychowana zgodnie z naturą, czy nie. Wszak do 22. roku życia była zamknięta w piwnicy. W każdym razie, wedle autora powieści, kobieta uwrażliwiona na piękno przyrody i naturę, nie rozumie współczesnego świata. Jednym z jego przejawów jest opera, na którą, po przyjeździe do Warszawy, została zaproszona:

⁵ Fragm. komedii Franciszka Zabłockiego, *Fircyk w zalotach* (a. II, sc. 3). Premiera w Teatrze Narodowym 16 czerwca 1781 r. (cyt. za Kott 1967: 406).

Hrabia dla rozrywki zaprowadził mię na teatr. Wchodząc dobył dukata, za który dano mu dwa papierki, które odebrał od nas stojący przy drzwiach. Podniosło się płótno. Obaczyłam wzgórek zrobiony z tarcic, a z obuch stron parawany, na których brzydko były namalowane drzewa i budynki. Tę salę kończyło wielkie prześcieradło, źle także namalowane i w kilku miejscach przetarte. Niebo było reprezentowane z papieru błękitnego, który zawieszono na sznurach, jak praczki wieszają susząc bieliznę. Widziałam słońce, które zrobione było z pochodni wsadzonych w latarnię. Pokazał się potem ogród, ale niepodobny do najlichszego sadu. Wózek, który za płótnem wożono, żywica miała utarta zapalona od pochodni i raca z szmermelem czyniły grzmot, błyskawicę i pioruny. Prawdziwych ja się boję, ale z takich śmiejąc się rzekłam do Hrabiego: „Twoi ludzie są jak dzieci, które lada fraszka zabawi”.

Gdym gadała odwróciwszy się, zniknął ogród, a na jego miejscu pokazał się pałac. Na miejscu pałacu wkrótce pokazało się morze, którego fale były zrobione z papieru. W okręcie, który jeden tylko miał brzeg, po papierowym morzu płynęła młoda dziewczyna, która śpiewała jak ptaszek w klatce. Najśmieszniejsza zaś rzecz była słyszeć tam ludzi zamiast gadania śpiewających. Jeden z nich płakał, a śpiewał, drugi skazany był na śmierć, a śpiewał, trzeci się gniewał, a śpiewał, kichał, poziewał, kaszłał śpiewając. „Ci ludzie są śmieszni – rzekłam – Ja natenczas tylko śpiewam, kiedym jest wesoła”.

Dano znak młotkiem, obaczyłam piekło lepiej oświecone niż sala Perozyego. Wszyscy potępieńcy wychodzili bardzo kontenci, że byli w piekle. Diabli tańcowali lepiej niż tancmistrze warszawscy. Dziewczęta stały z obuch stron piekła, malowane jak Indianki, nad nimi zaś ubrani jak aniołowie pokazali się na powietrzu, przywiązani do sznura. Potem to wszystko zniknęło. Spuszczono płótno. A ludzie klaskali w ręce. To mnie zaś najbardziej dziwiło, iż wielu patrzyło na to przez szkiełka. Spytałam się Hrabiego, co by to było? – „Są to młodzi ludzie, którzy dobry wzrok mając udają, że go zepsuli długim czytaniem. Ale kiedy nikt na nich nie patrzy, nie potrzebują szkiełka. Był taki czas, kiedy cała prawie Warszawa krótki wzrok miała i jeden wariat tutejszy uleczył ją szczęśliwie, zamiast szkiełka patrząc przez but dziurawy. Szyderstwo zawstydza młodych i poprawia. Wariat ów więcej dokazał niż zdrowy rozum”⁶.

Dla polskich elit doby oświecenia, zaznaczał Zbigniew Raszewski, teatr „stał się rozrywką wziętą, nawet modną. Do dobrego tonu należało wynajmować lożę

⁶ Fragm. powieści Michała Krajewskiego, *Podolanka wychowana w stanie natury, życie i przypadki swoje opisująca*; tekst wg wyd. Warszawa 1784 (cyt. za Kott 1967: 412–413).

i bywać w niej często, choćby co wieczór, choćby na jednym akcie jakiejś sztuki” (Raszewski 1982: 55–56). Podobną konstatację wyraził pamiętnikarz, znakomity obserwator ówczesnych obyczajów i mentalności społecznej Jan Duklan Ochocki: „Nie być jednak w teatrze było grzechem przeciw powszechnemu obyczajowi czasu” (cyt. za Kott 1967: 729).

U swego zarania, na przełomie XVI–XVII w. opera była wyłącznie dworską rozrywką. Przestała nią być, gdy w 1637 r. otwarto w Wenecji pierwszą stałą, publiczną scenę operową w Teatro San Cassiano. Fakt ten oznaczał, iż jego twórcy liczyli na sukces, pozwalający bez większego ryzyka pracować dla zysku. Niebawem Republika Wenecka będzie posiadać kilka teatrów publicznych, zaś teatr wenecki stanie się „prawdziwą fabryką operową z impresariami, librecistami, śpiewakami, scenarzystami i kompozytorami” (Carter 1994: 23). Od tego czasu następuje w Europie intensywny rozwój teatru operowego, który przestał być sztuką dla arystokratycznych elit. Na przełomie XVII i XVIII w. uwodzicielskiemu czarowi opery uległa niemal cała Europa. Sceny operowe powstawały w wielu większych miastach Półwyspu Apenińskiego, Francji, Hiszpanii, Niderlandów, krajów niemieckich, skandynawskich, na terenie Anglii i w Rosji. Obok teatrów wspieranych przez monarchów, istniały sceny prywatne. W ciągu XVII i XVIII w. ukształtowały się trzy podstawowe modele zarządzania teatrem operowym: model impresarialny, etatystyczny i mieszany (zob. Markiewicz 2020: 49–66).

Gdy sztuka operowa wyszła w drugiej połowie XVII w. poza Półwysep Apeniński, na jej styl i formę zaczęły oddziaływać inne tradycje literackie, teatralne i muzyczne. Obok opery włoskiej pojawia się, będąca wobec niej w opozycji, opera francuska oraz pozostająca pod wpływami włoskimi opera niemiecka. Osobną formę i styl nadali operze Anglicy, jednak opera angielska nie zyskała popularności poza Wyspami Brytyjskimi. Zarówno opera włoska, jak i francuska oraz niemiecka gościły na deskach teatrów w całej Europie. Jednak jak zaznaczył Piotr Kamiński:

W wiekach XVII i XVIII opera była gatunkiem uniwersalnym z wyjątkiem Francji, która już wówczas kultywowała swoją „specyfikę” (dzięki twórczości sfrancuziałego Włocha ...), wszędzie była taka sama i wszędzie była włoska. W wieku XIX owa „synteza sztuk” stała się kuźnicą tożsamości ludów spragnionych państwa narodowego (Włochy, Niemcy), niepodległości (Czechy, Polska czy nawet ... Norwegia) lub po prostu przejrzyistych dziejów i czytelnego zbiorowego losu (Rosja) (Kamiński 2008: 142).

Określenia „trwałość włoskości opery” użył Ronald Barthes. Oznaczało to, że w XIX w. wiele niemieckich i francuskich oper zostało przetłumaczonych

na język włoski. *Die Zauberflöte* Mozarta znane było angielskiej publiczności na początku XIX w. jako *Il flauto magico*; *Carmen* Bizeta po raz pierwszy wystawiono w Teatro Real w Madrycie (1887) w języku włoskim. Wszystkie opery zostały wykonane w języku włoskim w Covent Garden, dopóki Mahler nie przeprowadził tam cyklu Wagnera Ringa w 1892 r. (Till 2012: 298).

Początkowo rola państwa we wspieraniu teatru publicznego ograniczona była do minimum, takiego jak: zapewnienie ram prawnych, egzekwowanie umów, kontrola bezpieczeństwa w budynku teatralnym, cenzurowanie dzieł przed ich wystawieniem. W XVIII w. aktywność władzy państwowej na rynku operowym uległa poszerzeniu. Pojawiły się dotacje, współudział władzy w budowie teatrów i zabezpieczeń mających chronić widzów przed nagłymi wypadkami, użyczanie śpiewaków zaangażowanych w teatrach dworskich. Thomas Ertman wymienia trzy powody, dla których władza zdecydowała się na udzielanie bezpośredniego wsparcia teatrom operowym. Po pierwsze, teatry operowe, zwłaszcza we Włoszech, były ważną branżą usługową, dostarczającą tysiące miejsc pracy i przyciągającą turystów. Po drugie, opera będąc przez kilka wieczorów w tygodniu głównym centrum życia towarzyskiego, była dla władzy łatwym obszarem kontroli społecznej. Po trzecie, rządy przychylnie patrzyły na operę, ponieważ stanowiła nośnik dominującej w danym okresie ideologii (Ertman 2007: 27–28). Zdaniem Franco Piperno, powody te wyjaśniają, dlaczego tradycja operowa mogła rozprzestrzeniać się i zakorzeniać również w bardzo peryferyjnych miastach, oraz dlaczego poszczególne repertuary operowe zdają się powstawać nie w wyniku rozwoju artystycznego jako takiego, lecz w wyniku konkretnej inicjatywy rządowej (Piperno 2007: 140). Tym samym, podkreśla Piperno, zbyt dużym uproszczeniem jest stwierdzenie, iż opera rozprzestrzeniła się po prostu dzięki swojemu sukcesowi i popularności. Z pewnością bez przychylnego przyjęcia przez publiczność ta forma sztuki nie rozprzestrzeniałaby się tak szybko, ale czasami pierwszy impuls płynął z polityki rządu, a nie z lokalnego zainteresowania. Jako przykład Piperno podaje Livorno, miasto w Wielkim Księstwie Toskanii. Był to peryferyjny ośrodek portowy, z którego najpierw Medyceusze, a potem dynastia habsbursko-lotaryńska chcieli uczynić drugie ważne centrum handlowe swojego państwa po Florencji. W tym celu, oprócz podejmowania różnych inicjatyw społeczno-gospodarczych, powiększyli oni lokalny teatr i finansowali regularne sezony operowe, narzucając w ten sposób miejscowym mieszkańcom, głównie elitom, formę rozrywki towarzyskiej, typową dla społeczeństwa miejskiego, jaką była opera, z którą to formą livornińczycy wcześniej nie byli zaznajomieni oraz którą nie byli szczególnie zainteresowani. Aby jednak nadać peryferyjnemu miastu handlowemu powab bogatego i zaawansowanego centrum miejskiego,

gmach opery i regularne sezony operowe były absolutną koniecznością (Piperno 2007: 140–141).

W drugiej połowie XVIII w. w teatrze operowym dominowały dwa rodzaje oper – opera poważna i opera komiczna. W ojczyźnie opery, Włoszech, rodzaje te określane były początkowo terminami *dramma per musica*, *dramma eroicomico*, *favola in musica*, *festa teatrale*. W XVIII w. zaczęto wobec opery poważnej i komicznej stosować nazwy *opera seria* i *opera buffa*. Pamiętajmy jednak, iż wszelka klasyfikacja oper jest w pewnym sensie sztuczna. Dziś często stosuje się określenia gatunkowe, które powstały później niż dzieła, do których się odnoszą (Wniszewska 2012: 170–171). Mówiąc najogólniej, w XVII–XVIII w. różnice w podejściu do relacji między muzyką a akcją dramatyczną, stopień wykorzystywania chórów i układów tanecznych oraz rozbieżności estetyczne i tematyczne sprawiły, iż zaczęto wyróżniać gatunki operowe, które miały swoje korzenie w określonym obszarze kulturowym i z nim były kojarzone, np. włoska *opera seria* i *opera buffa*, francuska *tragédie en musique* (zwana także *tragedie lyrique*), *pastorale héroïque*, *opéra-ballet* i *opéra-comique*, angielska maska i opera balladowa, niemiecki *singspiel*.

Charakterystycznym typem opery od czasu jej narodzin była *opera seria*, uprawiana we wszystkich krajach Europy przez importowanych Włochów, a także przez rodzimych kompozytorów i śpiewaków naśladowujących styl włoski. Odnosiła największe sukcesy w XVIII w. i utrzymała się do początku wieku XIX (Grout, Williams 2003: 206). W okresie tym gatunek ten przeszedł znaczącą ewolucję. Należy zauważyć, że nazwa *opera seria* pojawia się jako tytuł na librettach dopiero w drugiej połowie XVIII w. Przed tym okresem najczęściej używanym terminem był *dramma per musica*⁷. Tematyka *opery seria* była poważna, atmosfera wzniosła, dominowały wątki tragiczno-bohaterskie przeplatane elementami komicznymi. Od samego początku powstania gatunku dzieła operowe poszukiwały inspiracji w przeszłości. Nieprzypadkowo zwróciły się w kierunku mitologii klasycznej lub wydarzeń z odległej przeszłości. Tradycyjnie *opera seria* posiadała 3–5-aktową konstrukcję i opierała się na 5, ewentualnie 6 bohaterach. Dwie damy, które najczęściej bywały przedmiotem konfliktu: *prima donna* (sopran koloraturowy), *seconda donna* (sopran, mezosopran liryczny). Dwóch rywalizujących ze sobą młodzieńców, przeważnie szlacheckiego pochodzenia: *primo uomo* (najczęściej kastrat, sopran dramatyczny), *secondo uomo* (najczęściej kastrat, sopran, mezosopran, alt). Osobną postacią był albo Bóg albo król, cesarz, dyktator, dowódca, książę (tenor).

⁷ Użycie terminów *dramma per musica* i *opera seria* omawia Reinhard Strohm (1985: 93–121).

Mógł jeszcze pojawić się urzędnik albo sługa (bas, baryton). Młodzieńcy rywalizowali między sobą i z królem o damy.

W *operze seria* władca musiał stać ponad swymi poddanymi również w sensie moralnym, *opera seria* była bowiem lustrzanym odbiciem dworskiego towarzystwa. W *operze seria* muzyka dominowała nad słowem. Fakt ten sprawił, iż z biegiem czasu poeci i kompozytorzy mieli coraz mniej do powiedzenia, a o kształcie dzieła operowego decydowali śpiewacy, domagający się coraz większej liczby arii, nie zważając, czy mają one związek z akcją dramatyczną. W tak skonstruowanej operze aria stała się centralną jednostką muzyczną. Muzycznie rzecz biorąc, *opera seria* to ciąg arii, pozostałe elementy muzyczne, jak recytatywy, ansamble, fragmenty instrumentalne stanowią jedynie tło. W konsekwencji wykształciły się różne typy arii⁸. W tym przypadku także starano się zaprowadzić porządek. Trzy główne postaci dramatu powinny śpiewać po 5 arii: dwie w pierwszym akcie, dwie w drugim i jedną w trzecim. Dla aktorów drugoplanowych przewidziane były tylko trzy arie, zaś dla postaci trzeciego planu jedna, co najwyżej dwie (Hogwood 2009: 62–63). Nikt nie mógł mieć dwóch arii, jedna po drugiej. Po żadnej arii nie mogła nastąpić aria tego samego typu (Grout, Williams 2003: 210). Jedną z najważniejszych zalet gatunku *opera seria* stanowiła *aria da capo*, składała się z trzech części o budowie ABA. Była ona idealnym środkiem dla zademonstrowania indywidualnej wirtuozerii śpiewaka. Duety, tria i inne ansamble były w *operze seria* rzadkością. Wynikało to z faktu, iż tworzyły nastrój wspólnoty, niechętnie widzianej w okresie, w którym liczył się przede wszystkim indywidualny afekt⁹. Jedynie w finałowych chórach wszyscy śpiewacy występowali razem (Hogwood 2009: 63). Konsekwencją dominacji arii było pewne rozluźnienie struktury opery jako całości. Spójność ograniczała się do każdego pojedynczego numeru, poza librettem nie było nic, co wiązałoby poszczególne fragmenty w większą jednostkę muzyczną. Taka konstrukcja dzieła operowego miała pewną zaletę, polegającą na tym, iż można było zmieniać kolejność poszczególnych numerów, usuwać stare, dodawać nowe, nie robiąc większej szkody muzycznemu planowi opery jako całości. Co najwyżej cierpiała na tym akcja dramatyczna. Kompozytorzy swobodnie zastępowali stare arie nowymi we wznowieniach swych dzieł lub gdy były one wykonywane w innej obsadzie. Dzięki takim zabiegom można było operę, skomponowaną wedle gustu publiczności weneckiej lub paryskiej, przystosować do upodobań mieszkańców Rzymu lub Wiednia. W ten sposób powstał nowy rodzaj opery, zwany *pasticcio*.

⁸ Szerzej na temat klasyfikacji arii (Grout, Williams 2003: 209–210).

⁹ Popularna w okresie baroku teoria afektów przypisywała określonej figurze muzycznej z góry określone pojęcie czy uczucie. Miało to wzmocnić relacje między muzyką a słowem.

Odmianą drogą w kształtowaniu opery poważnej podążyła Francja. Widowiskiem teatralnym dominującym na dworze francuskim od przełomu XVI i XVII w. był balet dworski (*ballet de cour*). Łączył on w sobie partie pantomimiczne, mówione i śpiewane. Taniec pełnił we Francji nie tylko funkcję towarzyską, ale stał się niezbędnym elementem *savoir-vivre*. Do baletu dworskiego nawiązywały francuskie produkcje operowe. Odpowiednikiem włoskiej *opera seria* była składająca się z pięciu aktów i prologu *tragédie lyrique* zwana także *tragédie en musique*. Podstawową rolę w operze francuskiej tego okresu odgrywał taniec, będący elementem wstawki, zwanej *divertissement*, zamykającej każdy akt. Akcja dramatyczna opierała się na recytatywie, arie zaś były niewielkich rozmiarów, ściśle łączyły się z recytatywem i nie miały charakteru dygresyjnego. Lżejszą odmianą *tragédie en musique* była *pastorale héroïque*, różniąca się od tej pierwszej tym, iż jej bohaterami byli bogowie, nimfy, herosi, zaś akcję tworzyły sceny komiczne i tragiczne. Pod koniec XVII w. *tragédie en musique* przybyła konkurencja w postaci *opéra-ballet*, będącej szczególnym rodzajem francuskiej opery. O ile *tragédie en musique* miała widza poruszyć i zadziwić, to zadaniem *opéra-ballet*, w której muzyka i taniec dominują nad akcją dramatyczną, było sprawić widzowi przyjemność oraz go oczarować¹⁰. Różnicę w warstwie muzyczno-orkiestrowej między *opera seria* a *tragédie lyrique* przedstawiają Przemysław Krzywoczyński i Jan Woleński

Osobną odmianą *opery seria* była *grand opéra*. Wykształciła się we Francji w pierwszej połowie XIX w., dominowała w Paryżu w latach 1830–1850. Była odpowiedzią na przeobrażenia społeczne jakie dokonały się w wyniku rewolucji francuskiej, okresu restauracji i monarchii lipcowej. Jednym z efektów owych przemian był awans mieszczaństwa i wzrost roli burżuazji zarówno przemysłowej jak i finansowej. Stąpające twardo po ziemi mieszczaństwo ulegało od czasu do czasu pokusom idei romantycznych, pozwalających oderwać się, choć na moment, od brutalnej rzeczywistości dna codziennego. *Grand opéra* odwoływała się do wątków historycznych. Charakteryzowała się wystawnością i przepychem. Cechowały ją malownicze sceny, nagłe zwroty akcji, kończące się na ogół tragicznym rozwiązaniem. Zrezygnowano z prostoty i jasności muzyki okresu klasycyzmu, stawiając na wieloznaczność, różnorodność interpretacji i oddawanie uczuć. Stosowano układ pięcioaktowy, który wypełniano różnorodnymi formami muzycznymi: ariami, recytatywami, cavatinami, romansami, balladami, modlitwami i licznymi partiami chóralnymi występującymi w kontrastujących scenach zbiorowych. Obowiązkowym elementem była scena baletowa. *Grand opéra* pisana była na wielkie zespoły

¹⁰ Szerzej na temat *opéra-ballet* i różnicach między nią a *tragédie en musique* zob. Żórawska-Witkowska 2012: 264–266.

muzyczne. Kompozytorzy stosowali motywy przewodnie i charakterystyczne tematy scalające dzieło (Krzywoszyński 2022: 170–172).

Odrębny gatunek opery poważnej ukształtował się w Anglii. Początki opery angielskiej wywodzą się z maski. Maską to forma dramatu muzycznego o alegorycznym charakterze, łączącego elementy pantomimy, tańca, deklamacji i śpiewu. W drugiej połowie XVII w., w dobie restauracji, specyficzną dla teatru angielskiego formą sceniczną stała się *semi-opera*. Stanowiła ona połączenie elementów opery poważnej i komicznej, sztuk mówionych i tańca. Zawierała sceny mówione, śpiewane i tańczone, czasami między aktami pojawiały się sceny maskowe.

Jeśli chodzi o operę komiczną, to tworzyła ona szereg dość zróżnicowanych gatunków narodowych, takich jak włoska *opera buffa*, francuska *opéra-comique*, angielska opera balladowa, a w drugiej połowie XVIII w. – niemiecki *singspiel*. Generalnie cechą opery komicznej, niezależnie czy będziemy ją określać mianem *opera buffa*, *opéra-comique*, *singspiel* czy śpiewogra, było podejmowanie zwyczajnych tematów charakteryzujących interpersonalne stosunki ludzkie. Tłem była zarówno wieś, jaki i miasto, bohaterami warstwy wyższe albo „prosty” lud. Jak zaznaczają autorzy *A Short History of Opera*:

Opera komiczna w swoim początku była uważana przez widzów operowych za rozrywkę niskiego rzędu, a w ciągu nieco ponad pięćdziesięciu lat (mówimy o XVIII w. – G.M.) stała się równie poważna i ważna jak *opera seria*, zaś w ciągu następnych pięćdziesięciu lat zdominowała scenę, wypierając lub wchłaniając starą *operę seria* niemal całkowicie (Grout, Williams 2003: 273).

Francuskim odpowiednikiem włoskiej opery *buffa* była *opéra-comique*, w której dialog mówiony przeplatał się z samodzielnymi numerami muzycznymi. Na przełomie XVII i XVIII w. rywalizowała ona z włoską *opera buffa*. Na ogół *opéra-comique* odwoływała się do idei oświeceniowych i modnej wówczas krytyki porządku społecznego. *Opéra-comique* rozwijała się w czasie rewolucji francuskiej i na początku XIX w.. Podobnie jak włoska *opera buffa*, francuska *opéra-comique* przeszła w ciągu XVIII w. transformację, od mało popularnej komedii do poważnego dzieła przedstawiającego dramaty ludzkie, muzycznie zaś od popularnej pieśni do rozbudowanych kompozycji stworzonych przez utalentowanych kompozytorów. Cieszyła się wielkim powodzeniem w XIX w., a „nazwa *comique* pozostała jedynie pamiątką po jej pochodzeniu i konwencjonalnym wskazaniem jednego śladu tych początków, jakim było stosowanie dialogu mówionego” (Grout, Williams 2003: 292).

Na niemieckojęzycznym obszarze kulturowym popularną formą operową był *singspiel*. Termin ten był dosłownym tłumaczeniem pojęcia *dramma*

per musica. W XVII i na początku XVIII w. był on stosowany zarówno do dzieł śpiewanych w całości, jak i do tych, które miały jakiś dialog mówiony. Skoro zaś komedia mówiona miała przeplatać się z piosenkami lirycznymi, a te miały być wykonywane przez aktorów nie mających muzycznego wykształcenia, przeto musiały być najprostsze z możliwych. Zasadniczo wczesne *singspiele* były komediami mówionymi, obejmującymi duże obsady i obszerny dialog, do którego dodano skromne muzyczne numery, aby wzmocnić atmosferę dramatu i pomóc nakreślić jego bohaterów (Bauman 1994: 100).

Anglicy niezdolni konkurować z włoską *opera seria*, stworzyli własny, narodowy typ opery komicznej, tak popularny wśród Brytyjczyków, jak *opera buffa* wśród Włochów, czy *opéra-comique* wśród Francuzów. Była nią opera balladowa (*ballad opera*), w której fragmenty mówione były przeplatane ludowymi melodiami i piosenkami, często o satyrycznym charakterze, oraz ariami, na ogół parodiującymi operę barokową. Miała być lekka, zabawna i łatwa w odbiorze. Często wykorzystywała uliczne szlagiery skierowane do mniej wyrobionej publiczności. Należy podkreślić, iż opera angielska, w odróżnieniu od włoskiej czy francuskiej, pozostała wydarzeniem lokalnym, nie wpływając nigdzie na przebieg poważnej opery (choć przez pewien czas rozwijała się w Irlandii, zwłaszcza w latach 1770–1777). Miała największe znaczenie historyczne dla opery w koloniach amerykańskich.

Bibliografia

- Bauman, T. (1994). *The Eighteenth Century: Comic Opera*. W: R. Parker (red.), *The Oxford Illustrated History of Opera* (s. 47–83). Oxford: Oxford University Press.
- Billewicz, T. (2004). *Diariusz podróży po Europie w latach 1677–1678*. Wrocław: Biblioteka Narodowa.
- Carter, T. (1994). *The Seventeenth Century*. W: R. Parker (red.), *The Oxford Illustrated History of Opera* (s. 7–46). Oxford: Oxford University Press.
- Cieszewski, K. (1865). *Kilka uwag o lwowskim teatrze*. Lwów: Nakładem autora.
- Ertman, T. (2012). *Opera, the State and Society*. W: T. Till (red.), *The Cambridge Companion to Opera Studies* (s. 25–52). Cambridge: Cambridge University Press.
- Grout, D.J., Williams, H.W. (2003). *A Short History of Opera*. New York: Columbia University Press.
- Hogwood, Ch. (2009). *Hände* (przeł. B. Świdarska). Kraków: Wydawnictwo Astralia.
- Horowitz, B. (1963). *Historia opery. Realizacje sceniczne. Perspektywy*. Warszawa: PIW.
- Johnson, V., Fulcher, J.F., Ertman, T. (red.) (2007). *Opera and Society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kott, J. (red.) (1967). *Teatr Narodowy 1765–1794*. Warszawa: PIW.
- Król-Kaczorowska, B. (1973). *Dekoracje w operze Augusta III. Warszawa 1748–1763*. W: J. Lewański (red.), *Opera w dawnej Polsce na dworze Władysława IV i królów saskich. Studia i materiały* (s. 160–182). Wrocław: Ossolineum.
- Krzywoszyński, P., Woleński, J. (2022). *Fenomen opery*. Kraków: Universitas.
- Marek, G.R. (1976). *Beethoven. Biografia geniusza* (przeł. E. Życieńska). Warszawa: PIW.
- Markiewicz, G. (2015). Opera jako forma narracji historycznej. *Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX wieku*, XIV, 7–19.
- Markiewicz, G. (2019). *Opera w Polsce w latach 1635–1795*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Markiewicz, G. (2020). *Biznesowe modele zarządzania teatrem operowym w XVII–XVIII w*. W: J. Kita (red.), *Nie zamyka się w „skorupie” uczonego. Studia i szkice ofiarowane Profesorowi Władysławowi Pusiowi w osiemdziesiątą rocznicę urodzin* (s. 49–66). Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Piperno, F. (2007). *State and Market, Production and Style: An Interdisciplinary Approach to Eighteenth-Century Italian Opera History*. W: V. Johnson, J.F. Fulcher, T. Ertman (red.), *Opera and Society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu* (s. 138–159). Cambridge: Cambridge University Press.
- Raszewski, Z. (1982). *Bogusławski*. Warszawa: PIW.
- Reinhard, S. (1985). *Essays on Handel and Italian Opera*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snowman, D. (2009). *The Gilded Stage. A Social History of Opera*. London: Atlantic Books.
- Strohm, R. (2000). *Looking Back at Ourselves: The Problem with the Musical Work-Concept*. W: M. Talbot (red.), *The Musical Work: Reality or Invention?* (s. 128–152). Liverpool: Liverpool University Press.
- Talbot, M. (red.) (2000). *The Musical Work: Reality or Invention?* Liverpool: Liverpool University Press.
- Till, N. (2012). *An Exotic and Irrational Entertainment: Opera and Our Others; Opera as Other*. W: N. Till (red.), *The Cambridge Companion to Opera Studies* (s. 298–324). Cambridge: Cambridge University Press.
- Till, T. (red.) (2012). *The Cambridge Companion to Opera Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, W. (2007). *Opera and the Cultural Authority of the Capital City*. W: V. Johnson, J.F. Fulcher, T. Ertman (red.), *Opera and Society in Italy and France from Monteverdi to Bourdieu* (s. 160–180). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wniszewska, H. (2012). *Dramma eroicomico – między opera seria a opera buffa*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Zabłocki, F. (1780). *Balik gospodarski*. Warszawa.
- Żórawska-Witkowska, A. (1997). *Muzyka na dworze Augusta II w Warszawie*. Warszawa: Zamek Królewski w Warszawie.

Kamil Śmiechowski

kamil.smiechowski@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-4614-8599

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Katedra Historii Polski XIX wieku

CO HISTORYK MIASTA ZAWDZIĘCZA ANTROPOLOGII I SOCJOLOGII? DOŚWIADCZENIE ŁÓDZKIE

WHAT DOES THE URBAN HISTORIAN OWE TO THE ANTHROPOLOGY AND SOCIOLOGY? EXPERIENCE FROM ŁÓDŹ

Abstrakt

Tekst zawiera subiektywne refleksje na temat wzajemnych powiązań pomiędzy historią miast a antropologią kultury i socjologią, związane z osobistym doświadczeniem Autora, obejmujące badania nad historią Łodzi. Zdaniem Autora, który miał w swej karierze epizody bliskiej współpracy zarówno z socjologami, jak i antropologami kultury, współczesne studia miejskie wymagają bliskiej współpracy międzydziedzinowej. Autor zgadza się z tymi historykami i metodologami, którzy krytykują zbyt sztywne, idiograficzne podejście do badań historycznych. Na przykładzie własnych doświadczeń pokazuje, w jaki sposób inspiracje ze strony innych nauk mogą udoskonalać warsztat badawczy historyka miast i stanowić asumpt do realizacji interdyscyplinarnych projektów badawczych.

Słowa kluczowe

historia miast, antropologia miasta, socjologia miasta, interdyscyplinarność, metodologia nauk humanistycznych, Łódź – historia, analiza dyskursu

Abstract

The essay contains subjective reflection on the interconnections between the history of cities and anthropology and sociology, based on the author's personal research experience, including research on the history of Łódź. According to the author,

who in his career had episodes of close cooperation with both sociologists and cultural anthropologists, contemporary urban studies require close interdisciplinary cooperation. The author agrees with those historians and methodologists who criticise the too-rigid, idiographic approach to historical research. On the example of his own experience, he shows how inspiration from other sciences can improve the research workshop of a city historian and be an incentive to implement interdisciplinary research projects.

Keywords

urban history, urban anthropology, urban sociology, interdisciplinary research, methodology of humanities, history of Łódź, discourse analysis

Ten tekst wyrasta z doświadczenia osobistego. Będąc historykiem, na swojej drodze badawczej zdarzyło mi się być uczestnikiem projektów realizowanych zarówno przez antropologów, jak i przez socjologów miasta. Od 2012 do 2016 r. byłem jednym z wykonawców grantu Narodowego Centrum Nauki „Cztery dyskursy o nowoczesności: modernizm peryferii na przykładzie Łodzi (XIX–XX w.)”, którego celem było opisanie dziejów Łodzi przez pryzmat dyskursów o mieście wytworzonych w czterech kluczowych punktach zwrotnych jego historii – przełomie XIX i XX w., odzyskaniu niepodległości, formowania się porządku komunistycznego po 1945 oraz transformacji ustrojowej i gospodarczej po roku 1989. Projekt ten nie był typowym przedsięwzięciem historycznym, przeciwnie, gros zespołu badawczego kierowanego przez prof. Kają Kaźmierską stanowili socjologowie, zaś sam projekt realizowany był w Katedrze Socjologii Kultury Uniwersytetu Łódzkiego. W ramach wspólnej pracy nad dyskursami Łodzi musieliśmy przewyżyczyć różnice wynikające z przywiązania do własnych tradycji i paradygmatów badawczych, a także uwrażliwiać się na myślenie w kategoriach nauk społecznych z jednej i unikanie ahistoryzmu z drugiej strony. Projekt ten zakończył się monografią w języku angielskim, która ukazała się w roku 2018 wspólnym nakładem wydawnictw UŁ i Uniwersytetu Jagiellońskiego (Zysiak et al. 2018). W 2022 r. ukazała się jej polskojęzyczna wersja (Zysiak et al. 2022).

W latach 2014–2015 byłem z kolei jednym z wykonawców merytorycznych w projekcie Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Fotografie robotników XIX i XX wieku”, który był realizowany przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych nad Wielokulturową Łodzią i Regionem UŁ. Celem

projektu było utworzenie repozytorium cyfrowego około 10 tysięcy reprodukcji fotografii i ich opisów pochodzących z konkursu *Fotografia robotnicza*, ogłoszonego w 1985 r. przez redakcje tygodników „Przekrój” i „Polityka” oraz kwartalnika „Fotografia”, przechowywanych w archiwum naukowym Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Najstarsze zdjęcie pochodziło z 1881 r., najmłodsze zdjęcia zostały zrobione w latach osiemdziesiątych XX w., mimo że organizatorzy konkursu wyznaczili 1945 r. jako cezurę końcową. Fotografie przedstawiają robotników i ich rodziny. W ramach tego interdyscyplinarnego projektu, realizowanego jednak pod kierownictwem prof. Grażyny Ewy Karpińskiej i z kluczową rolą antropologów kulturowych, miałem okazję jako historyk porządkować ten zasób pod względem geograficznym i administracyjnym. Znalazłem się w gronie wykonawców projektu, gdyż byłem tam potrzebny właśnie jako historyk, zarazem jednak będąc w gronie jego wykonawców, mogłem przyjrzeć się z bliska logice, która kierowała etnologami w pracy ze źródłami tego typu, z pewną rezerwą traktowanymi przez klasycznych badaczy przeszłości (Karpińska 2014; Ferenc 2015; Darmach 2020).

Sądzę, że te doświadczenia bezpośredniej współpracy zarówno z socjologami, jak i antropologami kultury pozwalają mi na przedstawienia tu subiektywnych i nie roszczących sobie prawa do wyczerpania tematu refleksji na temat wzajemnych powiązań pomiędzy historią a antropologią i socjologią, dziedzinami wiedzy bliskimi sobie, a zarazem często nie potrafiącymi się wzajemnie porozumieć. Refleksję tę oprę na doświadczeniu łódzkim, które jest doświadczeniem szczególnym – Łódź stanowi bowiem przykład miasta, w którym już wiele lat temu obok historii regionalnej, badanej przede wszystkim przez grono pracowników działających przy Wydziale Filozoficzno-Historycznym, rozwinęły się znakomite badania etnologiczne i socjologiczne nad miastem, realizowane odpowiednio przez dzisiejszy Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz Instytut Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Postaci takie jak Bronisława Kopczyńska-Jaworska, Grażyna Ewa Karpińska, Wielisława Warzywoda-Kruszyńska, Waław Piotrowski, by wymienić tylko te najważniejsze, na całe dziesięciolecie ukształtowały wiedzę o przemysłowym mieście i jego problemach, a omówienie ich najważniejszych prac wykraczałoby poza objętość jednego tomu. Dzięki badaniom łódzkich etnologów posiadamy ogromną wiedzę na temat folkloru i kultury robotniczej Łodzi, a także środowisk sąsiedzkich i tożsamości lokalnych. Dzięki socjologom znamy problem łódzkich enklaw biedy, a także więzi łączących łódzian z ich miastem. Z punktu widzenia historyka dziejów Łodzi niesięganie do dorobku tych postaci i kolejnych generacji łódzkich antropologów i socjologów, byłoby kardynalnym błędem. Na tym tle pewne zdziwienie wywołała u mnie lektura

tekstów na temat wzajemnych relacji antropologii, socjologii i historii, które ukazały się w polskim obiegu naukowym, a które wskazują raczej na liczne problemy i brak wzajemnego zrozumienia między reprezentantami tych dziedzin. Nim więc przejdę na grunt osobistych doświadczeń badawczych, omówię pokrótce stan debaty na ten temat.

Nie ulega wątpliwości, że współczesna historia miast staje się nauką emancypującą się z klasycznych podziałów dziedzinowych. Bardzo ważną zmianą, jaka zaszła w badaniach miast w ostatnich dziesięcioleciach, jest zmiana ogólnego paradygmatu naukowego. O ile do końca lat osiemdziesiątych XX w. panowało inspirowane marksizmem podejście materialistyczne, preferujące historię gospodarczą, o tyle seria „zwrotów” metodologicznych, jakie nastąpiły od lat siedemdziesiątych (zwrot lingwistyczny, przestrzenny, globalny, funkcjonalny, performatywny) sprawiła, że dominującym podejściem teoretycznym w historii miast stało się podejście kulturowe. Autorzy nielicznych teoretycznych prac dotyczących tej subdyscypliny nauk historycznych podkreślają, że ma ona w swej istocie charakter interdyscyplinarny. Choć przynależna do nauk historycznych i wywodząca się w szczególności z dorobku historii gospodarczej i społecznej (zwłaszcza szkoły Annales) oraz socjologii miasta (szkoła chicagowska), historia miast czerpała z szerokiej gamy wpływów, podejść i tradycji dominujących w sztuce i naukach humanistycznych (Ewen 2015: 2).

Również i współczesna metodologia historii podkreśla więzi łączące adeptów Klio z przedstawicielami innych dziedzin. W najnowszym podręczniku do metodologii historii, wydanym pod redakcją Ewy Domańskiej i Jana Pomorskiego, znajduje się znakomity szkic o miejscu historii na tle innych nauk społecznych pióra Anny Brzezińskiej. Wynika z niego, że „Nauki pokrewne historii to samodzielne dyscypliny badawcze (na przykład archeologia, antropologia, historia sztuki, demografia, socjologia), których przedmiot rozważań pokrywa się częściowo z polem badawczym historii, co może skutkować między innymi zapośredniczeniem poczynionych przez ich przedstawicieli ustaleń czy stosowanych przez nich metod badawczych” oraz, że „Na szczęście historia zdarzeniowa nie jest już dziś pożądanym ideałem nauki historycznej” (Brzezińska 2022: 110–113). W praktyce badawczej historyków często związki te są jednak niezauważane, a niekiedy nawet kwestionowane. Metodolog, Piotr Witek, pisze w bardzo interesującym szkicu, że

Żywiolowe nabycie kompetencji badawczych poprzez naśladowanie zastanych procedur powoduje, że historycy przyuczeni do zawodu w procesie milczącego treningu uprawiają naukę w sposób intuicyjny, co skutkuje tym, że z trudem

dostrzegają, rozpoznają i z rzadka akceptują innowacyjne sposoby prowadzenia badań. (...) Bezrefleksyjne uprawianie nauki skutkuje tym, że historycy często zamykają się w twierdzy własnych przekonań, praktyk i nawyków badawczych. (...) W konsekwencji często zdarza się, że nie dostrzegają, iż historia jest pojmowana znacznie szerzej – jako wielowymiarowy i zróżnicowany naukowy dyskurs o strukturze paradygmatycznej, zespół wielu istniejących równolegle, sterowanych odmiennymi regułami praktyk badawczych i historiograficznych, zajmujących się badaniem i przedstawianiem różnorodnych zjawisk z przeszłości (Witek 2012: 81–83).

O ile historycy mają często problem z otwarciem się na inne dyscypliny humanistyczne, o tyle ich adepci z coraz większą ochotą wchodzą na teren badań historycznych. Niektórzy historycy diagnozują nawet problem stopniowego tracenia przez historiografię palmy pierwszeństwa w zakresie opisywania przeszłości miast. Robert Traba pisze, że

mainstream historycznego dyskursu przejęły w tym wypadku inne dziedziny nauki. (...) Historycy natomiast i to nie tylko ci, którzy zajmują się miastem, (...) skoncentrowali się na pozytywistycznym opisie („jak było faktycznie”), często tracąc tym samym szanse włączenia się w ogólnopolskie dyskusje o przeszłości (Traba 2007: 77–78).

Te głosy pewnego niezadowolenia z powodu coraz odważniejszego wkroczenia innych dyscyplin na pole zarezerwowane dotąd dla historiografii brzmią zaskakująco, jeśli wziąć pod uwagę, że niektórzy z badaczek i badaczy związanych z antropologią kultury podkreślają negatywne konsekwencje zbyt daleko idącego ich zdaniem utożsamienia obu dyscyplin. Joanna Mroczkowska pisze na przykład, że „przejaw wiary w komplementarną rolę antropologii, wynika być może z pewnej, choć niewypowiedzianej do końca wprost i nieformalnej, zażyłości pomiędzy historią a etnografią. Zażyłość ta jest, jak miemam, pochodną historycznej (*nomen omen*) bliskości instytucjonalnej”. W konsekwencji dochodzić ma do sytuacji, w której – jak przekonuje Mroczkowska:

antropologiczne głosy nie zawsze mogą być słyszalne. Wpływa na to większa legitymizacja społeczna, którą cieszy się historia, zarówno w dyskursie naukowym, jak i potocznym. To historyk zapraszany jest najczęściej do mediów, by wypowiedział się „jak było naprawdę”, to jego słowa, jego wiedza i jego osoba legitymizują, w potocznym odbiorze, prawdę (Mroczkowska 2018: 168).

Jako historyk-praktyk nie tylko nie dostrzegam, by opinia społeczna przykładała aż taką wagę do moich słów, ale wręcz mam wrażenie ciągłego

deprecjonowania opinii specjalistów w dyskursie publicznym, charakteryzującym się tak dużą przecież podatnością na uleganie emocjom oraz mitom. Nieprzypadkowo mówi się dziś wszak o kryzysie ekspertyzy ogarniającym kolejne sfery naszego życia. Wracając jednak do artykułu Joanny Mroczkowskiej, autorka ta ubiegając się, na pewno w dobrej wierze, o autonomię antropologii jako dyscypliny wiedzy, przekonuje, że:

dopiero w momencie, kiedy nasze wykładnie stałyby się (są?) czytelne również dla przedstawicieli innych dyscyplin, antropologia mogłaby być „pomocnicza”, czy raczej „pomocna”, dla historii, podobnie jak dla innych dziedzin np. socjologii, kulturoznawstwa czy geografii. Antropologia bywa „pomocnicza”, gdy na przykład historyk szuka inspiracji metodologią antropologiczną (*writing culture*, zwrotem performatywnym itp.), gdy korzysta z etnograficznych metod badań. Antropologia czy etnografia nie pełnią już jednak funkcji pomocniczej dla historii w sensie ogólnym (Mroczkowska 2018: 169–170).

Opinia ta zdumiewa z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, zawiera w sobie niekonsekwencję, zakłada bowiem, że historyk może stosować etnograficzne metody badań oraz inspirować się metodologią antropologiczną, z jakiegoś (jakiego?) powodu nie może jednak ich zrozumieć. Po drugie, stoi ona w sprzeczności z tym, co postulują antropolodzy na co dzień badający różne tematy, w tym antropolodzy miasta. Ulf Hannerz przekonuje chociażby, że

wiele z tego, co powstało w przeszłości, a współcześnie wykorzystywane jest przez antropologię miasta, pochodzi z zupełnie innych obszarów akademickiej wiedzy, choć dziś pomysły te mogą wyjątkowo odpowiadać perspektywie antropologicznej. Muszą jednak zostać zawłaszczone na przykład z terenu historii, socjologii i geografii (Hannerz 2006: 14).

W innym miejscu dodaje, że „antropolodzy miasta dobrze robią, zapoznając się lepiej i głębiej z naukami historycznymi, zwłaszcza, że coraz częściej zdarza im się podejmować bardziej systematyczne badania porównawcze nad miejskim stylem życia” (Hannerz 2006: 23).

W opinii Kacpra Pobłockiego, autora zarówno prac z zakresu *urban studies*, jak i głośnych książek o historii kapitalizmu i klas ludowych, potrzebna jest dziś taka forma antropologii miasta, która odchodziłaby od obserwacji uczestniczącej na rzecz „holistycznej próby zrozumienia miasta jako całości”. Pobłocki, powołując się m.in. na opinię Henriego Lefebvre’a, zwraca uwagę, że

akademicki podział pracy na dyscypliny, które badają poszczególne wycinki ludzkiego życia i ludzkiej aktywności (socjologia, geografia, historia, politologia,

psychologia, ekonomia itd.) sprawia, że zjawisko miejskości pozostaje „niewidocznym polem”, to znaczy ucieka dogłębnemu poznaniu (Pobłocki 2011: 70).

Dodaje przy tym, że „problem ten nie dotyczy jedynie antropologów i w zasadzie stanowi fundamentalne pytanie w tak zwanych studiach miejskich (*urban studies*)” (Pobłocki 2011: 70). Dołącza tym samym do chóru badaczy, którzy uważają zbliżenie pomiędzy przedstawicielami różnych dyscyplin zajmujących się miastem za nieodzowne.

Jeszcze inny pogląd na sprawę mają z kolei socjologowie. Zdaniem Agnieszki Kolasy-Nowak, badającej rozwój socjologii historycznej w Polsce, zainteresowanie socjologów historią jako przedmiotem ich badań jest zjawiskiem relatywnie nowym, wręcz generacyjnym. W opinii tej badaczki,

socjologia od wielu lat była skoncentrowana niemal wyłącznie na analizie bieżących zjawisk. Pomimo zachęt do podjęcia perspektywy historycznej w latach osiemdziesiątych, nie okazała się ona w praktyce atrakcyjna ani w okresie kryzysu PRL-u, ani transformacji i dopiero kilkanaście lat temu można było zauważyć pierwsze jaskółki zainteresowania (Kolasa-Nowak 2022: 9–10).

W konsekwencji, drogi badawcze historyków i socjologów miast z reguły nie przecinały się zbyt często, choć przecież obie dyscypliny posiadały wspólny przedmiot zainteresowania. Jednocześnie w swojej praktyce badawczej historycy, zwłaszcza osadzeni w tradycji historii społecznej i gospodarczej, siłą rzeczy czerpali z dorobku socjologii, zaś socjologowie pisząc nawet o współczesnych problemach miast, siłą rzeczy, sięgali do wiedzy o przeszłości. Andrzej Majer w wydanej niedawno książce o znamienym tytule *Miasto według socjologii*, zwraca zresztą uwagę, że:

Funkcjonuje w jej obrębie kilka różnych perspektyw teoretyczno-metodologicznych, z których żadna nie jest uniwersalna. Ta książka nie opowiada się za którąś z nich, czyniąc jedynie ustępstwo na rzecz perspektywy socjoprzestrzennej. Wiele miejsca zajmują w niej elementy historii rozwoju miast, ponieważ socjologia nie może ograniczać się do problematyki społecznej, ale rozpatrywać ich falistą linię rozwojową na tle wielu uwarunkowań z przeszłości, historycznych faktów czy nawet znaczących postaci (Majer 2020: 8).

Pobieżna analiza tych wypowiedzi wskazuje, że mamy do czynienia z pewnego rodzaju mętnym poznawczym. Oto znakomici historycy, a także metodolodzy historii podkreślają, że klasyczna historiografia zamknięta w swoim idiograficznym paradygmacie straciła atrakcyjność w kontekście badań nad miastem na rzecz innych dyscyplin, w tym antropologii i socjologii. Przedstawiciele tych dyscyplin

uważają natomiast, że to historia zbyt znacząco wkracza na ich grunt, zaś ich przedstawiciele albo się poddają tej presji (opinia J. Mroczkowskiej), albo w zbyt małym stopniu znają ustalenia historiografii. Przypomina to nieco przysłowiową walkę o zbyt krótką koldrę w sytuacji, gdy – jak sądzę – szeroko rozumiane studia miejskie stwarzają przestrzeń do szczególnie bliskiej współpracy międzydziedzinowej.

W dalszej części artykułu wskażę na przykładzie własnej drogi badawczej, jakie korzyści płyną z otwartości na taką współpracę. W tym celu skupię się na źródłach najlepiej mi znanych, czyli na reportażach i tekstach publicystycznych dotyczących Łodzi przełomu XIX i XX w. Narracyjny charakter tego typu źródeł sprawia, że są one atrakcyjne nie tylko dla historyków (a może nawet nie w pierwszej kolejności dla historyków, mających wciąż tendencję do fetyszowania archiwaliów), lecz także dla literaturoznawców, kulturoznawców, socjologów i antropologów kultury. Każda z dyscyplin analizuje je na swój sposób, ale – co będę chciał wykazać – przenikanie różnych metodologii i tradycji badawczych nie tylko nie obniża jakości badań nad tego typu źródłami, ale wręcz pozwala przenieść praktykę badawczą na wyższy poziom. W celu udowodnienia tej tezy przytoczę teraz poświęcony tym źródłom fragment mojego własnego wystąpienia wygłoszonego podczas jednej z konferencji naukowych. Tekst referatu nie był dotąd publikowany, jednak dla lepszej komunikacji z czytelnikami pozwolę go sobie zapisać kursywą, z pominięciem zamieszczonych w nim oryginalnie przypisów:

Autorzy reportaży ukazujących życie „polskiego Manchesteru” nie byli oczywiście socjologami w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Nie realizowali też kompleksowego programu badawczego co sprawia, że niezwykle trudno jest określić ich samoświadomość jako literatów portretujących życie przemysłowego miasta. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, że teksty o Łodzi, które wychodziły spod ich piór miały charakter pewnej obserwacji uczestniczącej konfrontowanej z zespołem ukształtowanych już w tym czasie wyobrażeń o Łodzi. Teksty te nazywane bywają opisami, relacjami i reportażami. Te pokrewne terminy nie jest łatwo zdefiniować, zwłaszcza w odniesieniu do tekstów sprzed 100 lat. Wydaje się, że najbliższe prawdy jest nazwanie ich quasi-reportażami. Reportaż jako gatunek publicystyki pojawił się właśnie w XIX w., w związku z ówczesnym burzliwym rozwojem prasy. Jak stwierdza Słownik literatury polskiej, reportaż wyrastał ze sprawozdania dziennikarskiego, obejmującego pięć podstawowych pytań: „kto”, „gdzie”, „kiedy”, „jak”, „dlaczego”. W miarę wzrostu ambicji czytelnicych środków ciężkości przesunięty został na te dwa ostatnie pytania – „sprawozdanie przechodziło ku coraz dokładniejszym opisom, wyjaśnieniom sytuacyjnym, socjologizującym”. Teksty opisujące Łódź przełomu wieków mieszczą się gdzieś pomiędzy XIX-wiecznymi relacjami czy opisami podróży a XX-wiecznym rozwiniętym reportażem. Przede wszystkim są one jednak nagromadzeniem owych sytuacyjnych i socjologizujących opinii ich autorów.

Autorzy analizowanych opisów zgodnie zarzekali się, że ich celem jest wyjaśnienie czytelnikom charakteru tajemniczego, nieznanego szerszemu ogółowi miasta. Gliszczyński i Mieszkowski pisali na przykład, że:

(...) tuż pod Warszawą leży miasto, o którym „bajka tylko wie”, co się w nim dzieje, że to miasto rośnie i butnie urąga Warszawie, ma swoje miliony i swoich milionerów, swoje pałace i fabryki, własne zwyczaje, lud roboczy, i że każdy „zna je po wierzchu, ich postać, ich lice, lecz są mu obce serca tajemnicze”.

W podobnym tonie wypowiadał się Adolf Starkman. W jego opinii Łódź to dla Warszawy terra incognita. Z kolei Stefan Gorski pisał w 1904 r., że choć szczęśliwie nadszedł czas, że społeczeństwo polskie poznało Łódź na tyle, że w ogóle pamięta o jej istnieniu, to wciąż pewien „szereg okoliczności” miał mu utrudniać poznanie wyjątkowego charakteru Łodzi. Trzeba zgodzić się z literaturoznawczynią Karoliną Kołodziej, która badała literacki obraz Łodzi, że ta tajemnicza aura wynikała przede wszystkim z odmienności „polskiego Manchesteru” na tle innych miast kraju. Odmienność ta prowokowała z kolei poszczególnych autorów do opisywania stolicy krajowego przemysłu za pomocą środków stylistycznych typowych dla bajek, a nawet baśni.

Analizowane teksty miały zatem oprowadzać czytelnika po arkanach dziwnego i tajemniczego miasta. Rzuci się w oczy, że dość często autorzy rozpoczynali swe relacje od opisu pociągu przybywającego z Warszawy. Wystarczy zestawić ze sobą badane teksty. Adolf Starkman pisał o „ślimaczym” pociągu ciągnącym podróżnych z Koluşek do Łodzi. Gliszczyński i Mieszkowski swą opowieść zaczynali od opisu świstu lokomotywy i głosu kolejowego dzwonka. Gorski pisał o brudnym, ciasnym i nędznym dworcu, który „źle wpłynął na psychikę żądnych wrażeń przyjezdnych”. Temat ten rozwinęli Gliszczyński i Mieszkowski w swym drugim reportażu dotyczącym Łodzi, kiedy nazwali go „stacją najohydniejszą niewątpliwie w całym państwie”, a obszerny opis tego przybytku skwitowali w następujący sposób: „z szerokich, a długich jak wieczność schodów rozgląda się przybysz po dworcu owym, z którego dopiero co się z takim trudem wydostał. Spojrzył i nie zbudował się. Ani wielkości miasta, ani bogactwa kolei nie reprezentuje ten budynek zbyt korzystnie”. Wydaje się, że kolej pojawiała się w cytowanych opisach nieprzypadkowo. Uwypuklenie znaczenia środka lokomocji oraz dworca kolejowego jako miejsca, w którym zachodzi tzw. pierwsze wrażenie z odwiedzanego miasta stanowiło niewątpliwie zabieg świadomy. W ten sposób czytelnik mógł wyobrazić sobie niezwykłą, wirtualną podróż do „polskiego Manchesteru”, przypominającą opisy wycieczek w najdalsze zakątki świata, tak charakterystyczne dla relacji z Orientu. Od publicysty zależało, którądy będzie wiodła owa wymyślona wycieczka i na które elementy z życia miasta zostanie zwrócona szczególna uwaga.

Przypomnę, że wszystko to, co napisałem w powyższym fragmencie jest moją własną interpretacją tych źródeł, pochodzącą sprzed dekady. Tak jednak się złożyło, że w okresie dzielącym powstanie tego referatu a chwilą obecną, moi grantowi współpracownicy – socjologowie Wiktor Marzec i Agata Zysiak, poświęcili tym samym źródłom interesujący artykuł, w którym poddali je analizie jako dyskursowi modernizacyjnemu (Marzec, Zysiak 2016). Tezy wygłaszane przez odwiedzających Łódź literatów byłyby więc świadectwem przeżywania nowoczesności w kraju peryferyjnym, w którym jej największa emanacja w postaci przemysłowego miasta wzbudzała szczególnie ambiwalentne odczucia. Wyrażało się to między innymi w konwencji orientalizacji „polskiego Manchesteru”. W. Marzec i A. Zysiak przekonują, używając do tego koncepcji orientalizacji Edwarda Saïda (Saïd 2018), że

nie zawsze jest konwencja jednokierunkowa, prowadząca od wymagowanego miejsca cywilizacji do jej negatywnego odpowiednika. Mogłaby zawierać poważne odwrócenie i głęboką redefinicję znaczeń, przedstawiając jako niecywilizowane przedmioty, które jako takie są jedynie ucieleśnieniem westernizacji, modernizacji lub rozwoju kapitalizmu. Poddawane są jednak czysto orientalizującemu spojrzeniu, urzeczywistnionemu w formie pełnych zdumienia reportaży z podróży (Marzec, Zysiak 2016: 221).

Na czym polegała orientalizacja? Między innymi na kreowaniu obrazu miasta jako *terra incognita*. Jak wynika z tego, co napisano powyżej, zaproponowana przez Wiktora Marca i Agatę Zysiak rama interpretacyjna pozwala na o wiele głębszą analizę tego typu źródeł. Pozwala także na ich osadzenie w szerszym kontekście i uwypuklenie strategii narracyjnych, które raczej nie byłyby dostępne, jeśli poprzestać tylko na historycznej analizie tego typu narracji. Badacz pozostający tylko na gruncie historiografii nie dostrzegłby takiego zabarwienia tego typu źródeł, teoria wysnuta przez Edwarda Saïda nie jest bowiem czymś, co znajduje się na typowej liście lektur adepta Klio. Jednocześnie prowokuje ona do zadania poważnych pytań badawczych, choćby pytania o rzeczywistą świadomość Łodzi w polskiej opinii publicznej przełomu XIX i XX w. Czy bowiem strategia orientalizacji, na dodatek tak częsta u ówczesnych reportażyistów, była tylko zabiegiem stylistycznym? Historyk i literaturoznawca pewnie skłaniałby się do tezy, że tak. Osadzeni w nurcie badań socjologicznych Marzec i Zysiak stawiają jednak przeciwną tezę. Ich zdaniem:

Łódź padła ofiarą tego dyskursywnego zastosowania, została odsunięta od rozważań jako przypadek polskiej industrializacji, a ostatecznie wykluczona jako obca i właściwie zorientalizowana. (...) Nic dziwnego, że *loci* kapitalizmu uznano

za nieodpowiednie, a nawet po prostu zignorowano. W ten sposób można je było ponownie włączyć do publicznego dyskursu jedynie jako obiekty turystycznej, naukowej lub zwykłej antropologicznej eksploracji, podsycając ciekawość wyższych sfer i wykształconych odbiorców jako obiekty opisów w niemal podróżniczej literaturze dziennikarskiej. W rezultacie nastąpiło szczególne odwrócenie, kiedy punktowa modernizacja i wyspiarskie skrawki kapitalizmu (które choć były aberracją, były przejawami zachodniej nowoczesności) zaczęły być postrzegane jako niecywilizowane „inne” i zostały poddane niemal orientalizującemu spojrzeniu w tego rodzaju literaturze (Marzec, Zysiak 2016: 242–43).

Tę uwagę Marca i Zysiak warto zestawić z innym fragmentem mojego referatu sprzed ponad 10 lat. Pisałem w nim, że:

„Polski Manchester” nie był przedstawiany opinii publicznej jako wzór do naśladowania. Przeciwnie, w jego opisach krytyka zdecydowanie wysuwała się na pierwszy plan. Działo tak się z powodu przekonania, w dużej mierze zresztą błędnego, o całkowitym zdominowaniu miejscowego przemysłu przez obcokrajowców, przede wszystkim Niemców oraz ludność żydowską. Łódzki przemysł wielokrotnie był nazywany „obcym”; w odczuciu polskiej opinii publicznej miał on charakter quasi-kolonialny. Najbardziej wymiernym jego efektem była toczona usilnie w latach 80., zakończona zresztą częściowym sukcesem po wydarzeniach tzw. buntu łódzkiego 1892 r., walka stołecznych pism o otwarcie podwojów fabryk przed rodzimą kadrą techniczną, nieprzygotowaną merytorycznie do pracy w przemyśle, a cierpiącą niedolę z powodu zjawiska tzw. nadprodukcji inteligencji. Echa tych dyskusji znalazły się w pracy Stefana Gorskiego. To właśnie ten publicysta był autorem dość głośnego zdania:

Prawda, że przyjemniej by nam było, aby założycielami Łodzi przemysłowej i jej głównymi motorami były jednostki rdzennie pochodzenia naszego, ale widocznie tak być musiało, kiedy stosunki ułożyły się inaczej. Więc dziś dążeniem naszym powinno być przygarnianie i aklimatyzowanie tych jednostek z obcej ziemi, które we własnym interesie przychodząc do nas, mimowolnie stawały się nam pożyteczne.

Łódź drugiej połowy XIX stulecia powszechnie postrzegano, w znacznej mierze słusznie, jako miasto kosmopolityczne. Wielonarodowy charakter miasta traktowano jednak nie tylko jako osobliwość, lecz przede wszystkim jako zagrożenie. Obawiano się, że silna i dobrze zorganizowana społeczność niemiecka, złożona – jak sądzono – głównie z przemysłowców i majstrów fabrycznych, zgermanizuje z czasem stojącą niżej w hierarchii społecznej, w przeważającej mierze rodzimą warstwę robotników fabrycznych. Łódzkich Niemców oskarżano na wyrost o zapędy

germanizatorskie, nie wahano się też przed używaniem w stosunku do nich określenia „hakatyzm”. Jednocześnie dominującym było przekonanie o niemożności asymilacji tej grupy narodowościowej. Od ludności żydowskiej – podobnie jak w skali całego Królestwa – oczekiwano natomiast właśnie asymilacji, ubolewając z powodu jej gospodarczych związków z Niemcami. Osobliwość stanowiła grupa łodzian nie identyfikująca się w pełni z żadną z trzech wielkich kultur. „Lodzer-mensche” traktowani byli z nieufnością, jednocześnie zaś podkreślano, że akulturacja miała iść u nich w parze z upadkiem moralności.

Jak widać, obserwacje są bardzo podobne. Zastosowanie ram teoretycznych i metodologicznych z repertuaru socjologii sprawia jednak, że wnioski porozrzucane w moim referacie sprzed lat po różnych szufladkach, nagle łączą się w pewną całość, która nadaje nowy sens rozważaniom na temat dyskursywnego obrazu przemysłowego miasta. Dzieje się tak dzięki zastosowaniu jako ramy interpretacyjnej teorii Edwarda Saida, nieznaney jednak większości historyków. Jest to oczywiście tylko przykład, pokazuje jednak pewną ogólną zasadę, bardzo wyraźnie widoczną w badaniach nad miastem. Sama historia nie spełnia swoich celów, o ile nie zostaje osadzona w szerszym kontekście teoretycznym, pochodzącym z nauk społecznych. Te wypracowały bowiem znacznie atrakcyjniejsze narzędzia do opisu zjawisk zachodzących w mieście niż historiografia, by wymienić tutaj tylko Maxa Webera, szkołę chicagowską, Henriego Lefebvra i jego społeczne wytwarzanie przestrzeni oraz prawo do miasta, Michela de Certeau i praktyki życia codziennego, Manuela Castellsa i szereg innych.

Motywowany nie tylko współpracą z socjologami i antropologami miasta w ramach wspólnych projektów, ale i kolejnymi lekturami, głównie angielskimi, postanowiłem samemu odważniej włączać różne koncepcje z zakresu antropologii i socjologii miasta do własnych badań. Efekty zmiany tego nastawienia starałem się zawrzeć w trakcie realizacji projektu badawczego NCN Sonata 8 „Kwestie miejskie u progu nowoczesności. Dyskusja o problemach i przyszłości miast w Królestwie Polskim 1905–1914”, którego kierownikiem byłem w latach 2015–2019. W zamyśle służyć miał on włączeniu metodologii wypracowanej na gruncie współczesnych studiów miejskich oraz socjologii historycznej w obręb klasycznej historiografii dotyczącej miast oraz historii idei. Wszystkie one wzbogaciły mój warsztat badawczy historyka i sprawiły, że – jak ufam – moje własne teksty stały się po prostu lepsze (co nie oznacza, że wcześniejsze były złe) i lepiej komunikowalne w gronie nie tylko zawodowych historyków. Za tę postawę spotkała mnie nagroda, np. w organizowanym przez Sekcję Socjologii Miasta Polskiego Towarzystwa

Socjologicznego Konkursie im. Ewy Kaltenberg-Kwiatkowskiej dla najlepszej książki z zakresu studiów miejskich, jaką otrzymała monografia wieńcząca mój projekt (Śmiechowski 2020), jak i swego rodzaju „kara”. W toku postępowania habilitacyjnego jeden z recenzentów zarzucił mi mianowicie, że... powinienem określić, czy jestem historykiem, czy socjologiem (sic!). Jak widać, skłonność do interdyscyplinarności nie zawsze popłaca...

Socjologiem nie jestem i nie będę, warto jednak zadać pytanie zasadnicze, czy okopywanie się we własnej strefie komfortu przez przedstawicieli różnych dziedzin powinno być rozwiązaniem właściwym w trzeciej dekadzie XXI w.? Na to pytanie muszę odpowiedzieć przecząco. Wydaje mi się, że współczesne studia miejskie, z natury swej interdyscyplinarne, są właśnie przestrzenią, w której powinniśmy dążyć do jak największej otwartości na ustalenia koleżanek i kolegów formalnie należących do innych dyscyplin. My, badacze miasta, nie staniemy się raczej nigdy odrębną od klasycznych dyscyplin naukowych grupą uprawiającą *urban studies per se*. Materia, którą się zajmujemy, obliguje nas niejako do szczególnie silnej współpracy, nawet jeśli z różnych stron przyszliliśmy, i w różne pójdziemy. Historycy miast powinni znać i w miarę możliwości aplikować najnowsze ustalenia koleżanek i kolegów reprezentujących inne dziedziny, oni zaś winni rozumieć historyczne konteksty determinujące przedmiot ich badań nad miejskimi społecznościami, bo jak prowadzić badania na przykład na łódzkim Grembachu, nie rozumiejąc historycznie ukształtowanej specyfiki tego niezwykłego przecież miejsca? Moje osobiste doświadczenia upewniają mnie w przekonaniu, że akurat w gronie badaczy Łodzi nigdy nie było problemu z tą świadomością, przeciwnie, zawsze obowiązywały w tym zakresie najwyższe standardy. I jako historyk dziejów Łodzi właśnie za to wzajemne zrozumienie jestem bardzo wdzięczny antropologom i socjologom miasta.

Bibliografia

- Brzezińska, A. (2022). *Specyfika badań historycznych na tle innych dyscyplin naukowych*. W: E. Domańska, J. Pomorski (red.), *Wprowadzenie do metodologii historii* (s. 375–389). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Darmach, K. (2020). Archiwizacja archiwum. Tworzenie nowego kontekstu archiwizacji na przykładzie cyfrowego repozytorium fotografii – „Robotnicy w XIX i XX wieku”. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1–2, 206–210.
- Ewen, S. (2015). *What Is Urban History?* Cambridge: Polity.

- Ferenc, T. (2015). Praca, robotnicy, archiwa, fotografia – utrwalanie stereotypów i walka o emancypację. *Kultura i Społeczeństwo*, 59, 203–221.
- Hannerz, U. (2006). *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich* (przeł. E. Klekot). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Karpińska, G.E. (2014). Dziedzictwo w cyfrowym archiwum: fotografie robotników w repozytorium cyfrowym. *Zeszyty Wiejskie*, 19, 201–214.
- Kolasa-Nowak, A. (2022). Jaka socjologia historyczna w Polsce? Pomiędzy tradycją socjologii obywatelskiej a umiędzynarodowieniem. *Kultura i Społeczeństwo*, 4, 9–28. <https://doi.org/10.35757/KiS.2022.66.4.1>
- Majer, A. (2020). *Miasto według socjologii. Wybrane tematy*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Marzec, W., Zysiak, A. (2016). “Journalists Discovered Łódź like Columbus”. Orientalizing Capitalism in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century Polish Modernization Debates. *Canadian-American Slavic Studies*, 50, 213–243. <https://doi.org/10.1163/22102396-05002007>
- Mroczkowska, J. (2018). Antropologia a historia. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, 66, 167–175.
- Pobłocki, K. (2011). Antropologia miasta – urbanizacja, przestrzeń i relacje społeczne. *Lud*, 95, 69–91.
- Said, E.W. (2018). *Orientalizm* (przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska). Poznań: Zysk i S-ka.
- Śmiechowski, K. (2012). *Z perspektywy stolicy. Łódź okiem warszawskich tygodników społeczno-kulturalnych (1881–1905)*. Łódź: Ibidem.
- Śmiechowski, K. (2020). *Kwestie miejskie. Dyskusja o problemach i przyszłości miast w Królestwie Polskim 1905–1915*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Traba, R. (2007). *Ciągłość i historia przerywana: miasto w długim trwaniu*. W: K. A. Makowski (red.), *O nowy model historycznych badań regionalnych* (s. 75–88). Poznań: Instytut Zachodni.
- Witek, P. (2012). Historyk wobec metodologii. *Pamięć i Sprawiedliwość*, 11 (2), 81–83.
- Zysiak, A., Śmiechowski, K., Piskała, K., Marzec, W., Kaźmierska, K., Burski, J. (2018). *From Cotton And Smoke. Łódź – Industrial City and Discourses of Asynchronous Modernity*. Łódź–Kraków: Wydawnictwo UŁ, Wydawnictwo UJ.
- Zysiak, A., Śmiechowski, K., Piskała, K., Marzec, W., Kaźmierska, K., Burski, J. (2022). *Z bawełny i dymu. Łódź – miasto przemysłowe i dyskursy asynchronicznej nowoczesności*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.

Rafał Stobiecki

rafal.stobiecki@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0002-1458-1657

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Historii

**KILKA UWAG NA TEMAT WZAJEMNYCH
ZWIĄZKÓW MIĘDZY ANTROPOLOGIĄ
A HISTORIĄ NA KANWIE KSIĄŻKI
ZBIGNIEWA SZMYTA *ZBYT GŁOŚNA
HISTORYCZNOŚĆ. UŻYTKOWANIE
PRZESZŁOŚCI W AZJI WEWNĘTRZNEJ***

**A FEW REMARKS ON THE MUTUAL RELATIONS
BETWEEN ANTHROPOLOGY AND HISTORY BASED
ON THE BOOK BY ZBIGNIEW SZMYT *ZBYT GŁOŚNA
HISTORYCZNOŚĆ. UŻYTKOWANIE PRZESZŁOŚCI
W AZJI WEWNĘTRZNEJ***

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest związkom między antropologią i historią. Autor opisuje szanse i zagrożenia związane z interdyscyplinarnością obecną w tych dwóch naukach, powołując się na przedmiot badań, rodzaje źródeł, stosowane metodologie i oczekiwane rezultaty badawcze. Podstawą rozważań jest książka Zbigniewa Szmyta *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej*.

Słowa kluczowe

antropologia, historia, interdyscyplinarność, Zbigniew Szmyt

Abstract

The article concerns the connections between anthropology and history. The author describes the opportunities and threats related to interdisciplinarity present in these

two sciences, referring to the subject of research, types of sources, methodologies and expected research results. The basis for the considerations is book *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej* [*Too Loud a Historicity. The Usable Past in Inner Asia*] by Zbigniew Szmyt.

Keywords

anthropology, history, interdisciplinarity, Zbigniew Szmyt

I

Zacząć wypada od prezentacji Autora i książki. Zbigniew Szmyt związany jest z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z Instytutem Antropologii i Etnologii. On sam definiuje się jako antropolog społeczny. Podjęty przez niego temat ma w obrębie polskiej humanistyki wymiar „egzotyczny”. Ta „egzotyczność” jest zarówno jego silną stroną – otwiera nas, Europejczyków na inne, opozycyjne wobec Zachodu sposoby myślenia o przeszłości, jak i wydawało się, że potencjalnie skazuje książkę na swą „niszowość”, ze względu na wąski krąg Czytelników zainteresowanych dziejami postradzieckiej Azji. Szczęśliwie tak się nie stało. Monografia została zauważona w środowisku. W 2021 r. otrzymała prestiżową Nagrodę im. Tadeusza Kotarbińskiego¹.

Zasadniczym celem pracy jest analiza lokalnych form użytkowania przeszłości w postsocjalistycznej Azji Wewnętrznej. To ostatnie pojęcie, różnie definiowane w literaturze, w pracy znajduje konkretyzację w postaci regionu transgranicznego i transnarodowego obejmującego południowo-wschodnią Syberię (Buriacja, Tuwa, Chakasja, Kraj Zabajkalski, Obwód Irkucki) oraz Mongolię, Mongolię Wewnętrzną i Xinjiang w ChRL. Były to terytoria historycznie podporządkowane różnego rodzaju mongolskim organizmom politycznym, a następnie podbite przez dwa imperia – rosyjskie i chińskie. W sposób niezwykle erudycyjny i zarazem przekonujący Z. Szmyt bada przenikanie się na interesującym go obszarze różnych, często przeciwstawnych sobie „reżimów historyczności” (pojęcie spopularyzowane przez François Hartoga). Reżimów wyrastających z tradycji europejskiej, o proveniencji postradzieckiej, lokujących się w tradycji buddyzmu, oraz tych, które bazują na szamanizmie. Te hybrydalne

¹ Punktem wyjścia dla moich rozważań jest nota recenzyjna, którą zamieściłem w czasopiśmie „Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej” (Stobiecki 2022a).

formy myślenia o przeszłości rodzą u ich obserwatora i badacza poczucie nadmiaru, nazbyt spektakularnego, wojowniczego dopominania się o własną, dotychczas marginalizowaną historię. Tak skłonny byłbym rozumieć efektowny tytuł „zbyt głośna historyczność”.

Zbigniew Szmyt odwołuje się do różnych inspiracji teoretycznych – studiów postkolonialnych, instrumentarium Michela Foucaulta, do refleksji w duchu etnocentryzmu. Przysłowiowa „skrzynka z narzędziami” jest w tym przypadku wyjątkowo bogata. Klamrą spajającą jego wizję tematu jest perspektywa etnologiczna i doświadczenia wyniesione z obserwacji uczestniczącej, związanej z wieloletnim pobytem Autora na badanym terytorium. Zwraca uwagę wielość źródeł wykorzystanych w pracy: od historiografii akademickiej, przez materialne artefakty, po opowieści szamanów, wywołujących duchy przodków. Autor, wychodząc od zasadniczego rozróżnienia na przeszłość i historię, można by powiedzieć także na historię w rozumieniu *res gestae* i historię w sensie *rerum gestarum*, koncentruje się na tej drugiej. Idąc za Michaeliem Oakeshottem i Haydenem White’em odróżnia „przeszłość historyczną” (akademicką, konstruowaną przez historyków), od „przeszłości praktycznej” (przeżywanej, będącej tworzywem zbiorowych tożsamości). W sposób przyjęty w etnologii traktuje źródła historyczne nie jako ślady mające nam dostarczyć mniej lub bardziej wiarygodnej informacji o przeszłości, ale raczej pozwalające zrekonstruować lokalne reprezentacje przeszłości oraz sposób ich użytkowania w przestrzeni politycznej, społecznej i rodzinnej. W zakończeniu tak pisze:

przy użyciu perspektywy antropologicznej i etnograficznych metod badawczych, w centrum uwagi zostały postawione zjawiska społeczne i praktyki zazwyczaj pozostawiane na uboczu refleksji historycznej. Rozpatrzone zostały wypowiedzi na temat przeszłości, które tradycyjni historycy zwykli uznawać za absurdalne, głupie lub niekompetentne (podkr. – R.S.). Nie chodzi tu jednak o wtórną racjonalizację tego, co irracjonalne i przypadkowe. Rzecz w interpretacji czynów, aktów mowy i tekstów we właściwym im kontekście społeczno-kulturowym. Wnikliwa analiza jest tu możliwa jedynie wtedy, gdy nie ograniczymy się li tylko do tekstualnego wymiaru omawianych zjawisk, a zwrócimy się także do ku ich praktycznym, performatywnym aspektom (Szmyt 2020: 374).

Książka składa się z czterech rozdziałów, obszernego wprowadzenia, w sposób przekonujący tłumaczącego główne założenia rozprawy, zakończenia i solidnej, wielojęzycznej bibliografii. Pomijając rozdział pierwszy, zbierający uwagi terminologiczne poświęcone kategorii „Azji Wewnętrznej”, pozostałe stawiają sobie za cel pokazanie różnych wymiarów wspomnianej

„przeszłości praktycznej”, sposobów jej rozumienia, zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej. Same tytuły rozdziałów dobrze wprowadzają w zasadniczą ich tematykę – *przeszłość a państwo*, *przeszłość a wspólnota*, wreszcie *przeszłość a pokrewieństwo*. W ten sposób naukowe analizy współwystępują z opisami rytuałów szamańskich, historia widziana z perspektywy instytucji państwowych zderzona jest z doświadczeniem zwykłych ludzi, ich codziennością zatopioną w kulturze przednowoczesnej. W autorskiej opowieści teoretyczne analizy mieszają się z doświadczeniami płynącymi z obserwacji uczestniczącej. Nadaje to pracy walory autentyczności i wzmacnia perswazyjność narracji.

Za najbardziej chyba efektowny fragment pracy uważam ten dotyczący przemian w narracji historycznej o dziejach Ułan Ude, stolicy Buriacji. Ujawnia się ona na różnych poziomach nowej opowieści o przeszłości, zgodnie z którą miasto ma być pierwszą historyczną stolicą Imperium huńskiego, a Buriaci potomkami Hunów. Towarzyszą temu przemiany w przestrzeni miejskiej. Ta ostatnia jawi się współcześnie jako mieszanina, swoisty brikolaż, na który składają się obiekty postradzieckie (słynna ośmiometrowa głowa Lenina), świątynie buddyjskie i miejsca kultu szamańskiego. Jak silnie ta na poły fantasmagoryczna i metaforyczna wizja jest zakorzeniona w świadomości współczesnych Buriatów, świadczy niezwykle efektowny opis buriackiego wesela, potraktowanego jako rodzaj mitopraktyki.

Książka Z. Szmyta jest napisana frapującym językiem, pełnym literackich metafor. Autor stara się z szacunkiem i empatią traktować fundamenty azjatyckiej kultury i jej sposoby radzenia sobie z przeszłością. To także, a może przede wszystkim, praca o granicach imputacji kulturowej. Na ile możliwa jest rekonstrukcja świata nam pozornie niedostępnego, przesłoniętego odmienną kulturą, opartego o inne wartości, odwołującego się do dalekiego od zachodnich wzorów poczucia historyczności. Z. Szmyt stanowczo odrzuca silnie zakorzenioną w tradycji europejskiej tezę o „ludach bez historii”. Dowodzi aroganckiego i z ducha paternalistycznego charakteru takiego poglądu. Sugestywnie pokazuje, że to po prostu inny rodzaj refleksji historycznej, wpisującej przeszłość w odmienny, kulturowy kontekst.

II

Lektura *Zbyt głośnej historyczności*, przez swoją tematykę oraz zastosowaną metodologię, wydała mi się dobrym pretekstem do sformułowania kilku uwag na temat wzajemnych relacji między historią a antropologią/etnologią/

etnografią². Choć temat ten był wielokrotnie analizowany przez przedstawicieli obu dyscyplin, to warto do niego wrócić w kontekście zmian, jakie dokonują się we współczesnej, często określanej mianem „nowej” humanistyce. Panująca w niej swoista moda na interdyscyplinarność skłania do ponownego przemyślenia granic między poszczególnymi domenami nauk o człowieku³.

Nie ukrywam, że interdyscyplinarność budzi u mnie niekiedy uczucia ambiwalentne⁴. Pożyteczności takiego podejścia, integrującego różne dziedziny nauk o człowieku nie da się zakwestionować. Inaczej trudno dziś uprawiać nowoczesną humanistykę. Korzystanie z teorii i pojęciowego instrumentarium innych dziedzin bywa często inspirujące. Niekiedy odnoszę jednak wrażenie, że interdyscyplinarność stała się swego rodzaju fetyszem współczesnej humanistyki, w nieco podobnym duchu, jak Marc Bloch pisał o fetyszu genezy, paraliżującym myślenie historyczne. Już jakiś czas temu (2009) Robert Traba zauważył:

częstym doświadczeniem ostatnich lat jest fakt nadużywania „interdyscyplinarności” w sposób uproszczony i sformalizowany zarazem. W niektórych środowiskach jest po prostu wskazane odwoływać się do nowych trendów naukowych. Tyle, że ciągle jeszcze zbyt często interdyscyplinarność kończy się na poziomie eklektycznych wstępów, a główna narracja ogranicza się do monodyscyplinarnego wykładu (Traba 2009: 47).

W podobnym tonie wypowiadał się archeolog Przemysław Urbańczyk dowodząc, że często w praktyce badawczej mamy do czynienia z pseudointerdyscyplinarnością, rozumianą jako bezrefleksyjna wielodyscyplinarność, której sens kończy się na bezkrytycznym zapożyczeniu wyników badań innych dyscyplin (Urbańczyk 2008: 16–18). Dodam od razu, że książka Z. Szmyta jest zaprzeczeniem takiego podejścia i stanowi klasyczny przykład, jak w praktyce badawczej unikać owej „pseudointerdyscyplinarności”.

² Zdecydowałem się na użycie tych terminów jako poniekąd synonimów, mając świadomość „zgorzenia” niektórych ortodoksyjnych zwolenników ścisłych podziałów między dyscyplinami (zob. np. Barnard 2016: 25–44).

³ Piszę na ten temat szerzej w artykule polemicznym, *Co tak zwany zwrot ludowy mówi nam lub czego nie mówi o kondycji współczesnej polskiej historiografii?* (Stobiecki 2022b).

⁴ Na marginesie pozostawiam pokrewne pojęcia, takie jak: „wielodyscyplinarność” i „transdyscyplinarność” (szerzej na ten temat zob. Markowski, Nycz 2006; Kowalewski, Piasek 2007; Traba 2009). Można odnieść wrażenie, że „interdyscyplinarność” rozumiana jest w środowisku hasłowo, a większość badań prowadzona jest tak naprawdę w duchu „multidyscyplinarności”/„wielodyscyplinarności”.

III

Jeszcze w nieodległej wcale przeszłości panował stereotyp, wedle którego obie interesujące mnie dyscypliny więcej dzieliło niż łączyło. Historyk miał jakoby zajmować się tym, co nasze i cywilizowane, etnolog tym, co dżiki i obce. Historia miała odnotowywać przede wszystkim zmienność, etnologia rejestrować trwanie. Historyk – co było wyraźnie widoczne – analizował w swej pracy przede wszystkim źródła pisane, etnolog opierał się na świadectwach ustnych. Historia miała mieć do czynienia ze społeczeństwami „gorącymi”, etnologia „zimnymi” (Lévi-Strauss 2001: 365–367). Te pierwsze, jak podkreślano, były uwikłane w historię, te drugie, ochrzczono mianem „ludów bez historii”. W badaniach historycznych głównym bohaterem miał być Czas, w poszukiwaniach etnologicznych Przestrzeń.

Z perspektywy początków XXI w., Michael Herzfeld w podręcznikowym do pewnego stopnia opracowaniu z dziedziny antropologii, tak podsumowywał te wzajemne relacje:

Przez całe ubiegłe stulecie antropologia i historia tańczyły ze sobą zalotne *pas de deux*. Historycy albo kipieli z irytacji na widok, jak to określali, niesystematycznych i anegdotycznych nawyków antropologów, albo też bez ograniczeń przyjmowali teorie antropologiczne (wykazując niepokojący brak ostrożności krytycznej) podczas gdy antropolodzy wahali się w postawach między przeciwstawianiem swych „naukowych praw” „idiograficznym” cechom historii (Radcliffe-Brown) a stwierdzeniem, że zawód historyka jest w istocie ich własnym zawodem, poddanym przemianie na potrzeby terenu (Evans-Pritchard) (Herzfeld 2004: 91).

Współcześnie mówienie o wzajemnej obcości obu dyscyplin staje się anachronizmem (por. Czaja 1997: 3; Kowalewski 2015). Zadecydowało o tym kilka czynników. Po pierwsze, ewolucja obu dyscyplin, która dokonała się w II połowie XX w. Swego rodzaju pomostem łączącym obie dyscypliny stały się zapoczątkowane przez środowisko francuskiej szkoły Annales badania nad mentalnością. Przedstawiciel trzeciego pokolenia Annales – G. Duby tak je definiował: „*mentalité* to system obrazów, wyobrażeń, które w różnych grupach i warstwach społecznych stanowiących społeczeństwo współbrzmiają różnie, ale zawsze leżą u podstaw ludzkich wyobrażeń o świecie i ich miejscu w nim i w konsekwencji określają postęпки i zachowania ludzi” (Duby 1991: 52). Mimo swojej nieostrości, pozostaje ono do dzisiaj użyteczną kategorią poznawczą. W badaniach nad przeszłością oznaczało to odejście od tradycyjnie rozumianej historii politycznej na rzecz studiów nad nawykami myślowymi, psychologii zbiorowej, której nieświadomione struktury badała zawsze antropologia.

Tym samym obie dyscypliny spotkały się na gruncie refleksji nad człowiekiem, jego świadomością i zachowaniami. Czy szerzej nad szeroko rozumianą kulturą, która jest, jak to ujął Clifford Geertz: „(...) historycznie przekazywanym wzorem znaczeń zawartym w symbolach, systemem dziedziczonych pojęć, które wyrażają się w symbolicznych formach, poprzez które człowiek komunikuje, uwiecznia i rozwija swoją wiedzę o podejściach do życia” (Geertz 1973: 89 za: Domańska 2005: 71).

Po drugie, sygnalizowana już, ogólna tendencja widoczna w rozwoju nauk humanistycznych w kierunku coraz większej interdyscyplinarności, pozwalająca ujmować działania ludzkie z różnych perspektyw, coraz bardziej się dopełniających czy uzupełniających. Tym, co łączy, jest kulturowy wymiar ludzkich działań. Zatarły się podziały na kulturę duchową i materialną, „wysoką” i „niską” oraz „elitarną” i „popularną”. Jest to wyraźnie widoczne choćby w twórczości rosyjskiego badacza Aarona Guriewicza zajmującego się średniowieczną kulturą ludową. Dziś już nikt nie toczy sporów, czy Marc Bloch w swoim klasycznym dziele o królach cudotwórcach był bardziej historykiem czy bardziej antropologiem, książka ta należy po prostu do klasyki obu dyscyplin. Z drugiej strony, koncepcje rozwijane przez cytowanego C. Geertza znalazły licznych naśladowców w środowisku historyków⁵.

Po trzecie, wyłaniający się z praktyki badawczej, szczególnie tej zatopionej we współczesności, swego rodzaju wspólny zbiór problemów takich jak: historia mówiona, badania nad pamięcią, studia nad mitami⁶, egohistoria, historia publiczna czy polityka historyczna. Wszystkie one mają za swój przedmiot to, co leży także w centrum zainteresowania Z. Szmyta, czyli „przeszłość praktyczną” czy inaczej rzecz formułując – formy obecności przeszłości w teraźniejszości.

Po czwarte, wspólnota metod. W obrębie historii i antropologii na trwale zagościły: metoda porównawcza i obserwacja uczestnicząca (Polaśnik 2008: 45–58; Domańska 2005: 70–81)⁷. Choć bywają różnie rozumiane,

⁵ Szczególnie dotyczy to teoretyków historiografii (zob. np. Piasek 2011).

⁶ W kręgu obu dziedzin rozważało się/rozważa wzajemne relacje między mitem a historią. W klasycznej historiografii funkcjonowała silna opozycja i dążenie do przeciwstawienia sobie historii i mitu. Ta pierwsza miała informować o faktach, rzecz jasna prawdziwych, mit był symbolem opowieści nieprawdziwej, zmyślonej, fikcyjnej. Obecnie takie podejście staje się mocno anachroniczne. Przyjmuje się, że obie formy opowieści o przeszłości mają status równoprawny i swoje specyficzne cechy. Są śladami kultury, ważnymi dowodami na to, jak ludzie rozumieли przeszłość, jak próbowali ją ośwoić.

⁷ Krytycznie na temat polskiej antropologii historycznej pisał swego czasu J. Kowalewski, zwracając uwagę m.in. na ambiwalencje towarzyszące procesowi „kulturalizacji” przedmiotu historiografii (Kowalewski 2008: 154).

w przypadku historiografii ta ostatnia ma często wymiar metafory, w odróżnieniu od etnologii, gdzie łączy się ściśle z praktyką badawczą, to trudno nie zauważyć widocznego pokrewieństwa. Tomasz Wiślicz pisze w związku z tym, że typowym miejscem „badań terenowych” historyka epok dawniejszych jest archiwum, dodając, że

tak rozumiane badania terenowe rozgrywają się oczywiście w umyśle historyka. Jest to praca wyobraźni, pozwalająca na utworzenie, czy też „odtworzenie”, przeszłości w sposób na tyle całościowy i przekonujący, że historyk jest gotów zaangażować swój autorytet w jego obronie. W ten sposób staje się on świadkiem owej „odtworzonej” przeszłości, a zatem jej uczestnikiem, uzbrojonym w naukowe metody obserwacji (podkr. – R.S.) (Wiślicz 2008: 116).

Nie sposób nie dostrzec także związanych z tym zmian społecznych ról historyka i antropologa. Ten pierwszy poszedł śladami tego drugiego w „tropieniu »innych«, zaczął zastanawiać się: jak myśleli? jak się ubierali? jak się zachowywali? ludzie w odległej lub bliższej przeszłości. Obaj dobrze odnaleźli się w roli tłumacza, łącznika, mediatora między kulturami” (Domańska 2005: 73–74; Stobiecki 2005).

Efektom tych zjawisk są dwa korespondujące ze sobą procesy – uhistorycznienia antropologii, z drugiej antropologizacji historii. Obie dyscypliny wychodzą tym samym poza ramy klasycznych ujęć. W przypadku historii oznacza to m.in.: odejście od dominacji historii politycznej na rzecz badań kultury, krytykę ujęć w duchu heroistycznym, inne rozumienie kategorii „zdarzenia”, przesunięcie punktu ciężkości ze sfery „obiektywnych” faktów na wyobrażenia o nich⁸. W praktyce historiograficznej towarzyszy temu odkrywanie nowych obszarów badawczych. Jak zauważyła K. Polasik:

antropologia historyczna chętnie zajmuje się marginaliami i marginesami życia społecznego. Opisuje życie dzieci i zajmuje się dzieciństwem, młodością i starością. Opisuje biednych, żebraków, przestępców, prostytutki, zadżumionych, chorych. Próbuje rozumieć mniejszości religijne, sekty, mniejszości narodowe. Zajmuje się historią chorób i epidemii, medycyny, higieny, praktykami uzdrowicielskimi, świętami ludowymi (Polasik 2008: 28).

⁸ O dwóch rodzajach historiografii klasycznej i nieklasycznej pisał swego czasu W. Wrzosek, *Historia. Kultura. Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii* (Wrzosek 1995/2010).

O tym, jak działa to w przypadku antropologii/etnologii pisała ostatnio Katarzyna Chmielewska, w kontekście tzw. zwrotu ludowego. Odnosząc się do książek Michała Rauszera i Kacpra Pobłockiego postawiła tezę, że obaj wykraczają poza ramy swojej dyscypliny. Jej argumentacja jest następująca:

trzeba jednak zauważyć, że podobnie jak w wypadku historiografii, antropologia również będzie „patrzeniem z ukosa”. Antropologiczne spojrzenie na historię ludową oznacza u Pobłockiego i Rauszera pisanie przeciwko własnej dyscyplinie, a przynajmniej wielu jej ukrytym założeniom (podkr. – R.S.). Tradycyjna etnograficzno-antropologiczna wizja świata wiejskiego/chłopskiego jako sacrum, kulturowej, pozczasowej pełni, samowystarczalnemu kosmosu ukazywała historię i nowoczesne społeczeństwo jako siłę niszczącą. Dla tak pojętej antropologii pojęcie awansu społecznego było nie do przyjęcia i ten, kto go używał, narażał się w najlepszym wypadku na zarzut fałszywego rozpoznania. Antropologia taka chciała wydobywać harmonijne struktury, holistyczny charakter kultury ludowej, toteż im bardziej „tradycyjna” była opisywana kultura, tym bardziej wydawała się autentyczna. Historia ludowa rodzi się w kontrze do tak rozumianej antropologii. Jej spojrzenie otwiera historię nie tylko na zmianę, lecz także na konflikt i przemoc, opisuje doświadczenie ciała (Pobłocki) poddanego społecznej presji i represji, przyjmującego maski, tworzącego niejawnie protokoły oporu (Rauszer); kultura chłopska nie jest samodzielnym kosmosem, ale zawsze znajduje się w relacji dialektycznej do kultury klas dominujących i ich przemoc (Chmielewska 2021: 298).

Jak widać w obu przypadkach, w niektórych macierzystych środowiskach, można narazić się na zarzut „heretyckości”.

IV

Na koniec chciałbym zapytać: jak do tych dylematów odnosi się Z. Szmyt? Rzykując pewne uproszczenie, wydaje się, że jego książka nie epatuje interdyscyplinarnością, co nie znaczy, że autor nie stara się jej stosować i nie sięga do dorobku innych dyscyplin. Co istotne, wyraźnie zakreśla tożsamościowe granice między historią a antropologią. Warto przytoczyć w tym miejscu ważną deklarację metodologiczną:

Zamiast w całości przyjąć słownik omawianych subdyscyplin historycznych, pozostawiłem sobie prawo do antropologicznej autonomii. Nie oznacza to, że nie doceniam potencjału *oral history* lub *memory studies*, tak przecież twórczo integrujących w badaniach historycznych elementy metody i teorii antropologicznej.

Twierdę jedynie, że pomimo ostatniego zbliżenia pól badawczych antropologii i historii, efekty pracy antropologa badającego zagadnienie historyczności będą jakościowo inne niż efekty analogicznej pracy historyka. Stanowisko moje nie neguje potencjału poznawczego i emancypacyjnego, jaki wiąże się z przenikaniem się antropologii i historii (Szymt 2020: 27).

Wzajemne relacje obu dyscyplin Szymt zaprezentował w tabeli ilustrującej zróżnicowanie kompetencji i metod badawczych historyka oraz antropologa. Przy czym wyraźnie zaznaczył, że ma na myśli swoiste „typy idealne”. Składa się ona z czterech pozycji. W przypadku pierwszej z nich, odnoszącej się do przedmiotu badań, Szymt wskazał, że historyka interesuje przeszłość, antropologa zaś zbiorowe reprezentacje przeszłości. W odniesieniu do celu badań mamy do czynienia z opozycją: „rekonstrukcji faktów historycznych i tworzenia bazującej na niej narracji” i „interpretatywno-symbolicznej oraz hermeneutycznej analizy użytkowania przeszłości i konstrukcji narracji antropologicznej dotyczącej przeszłości”. Obie dyscypliny różnią się także w podejściu do źródła. Historyk operuje „źródłami historycznymi, pozwalającymi wnioskować o przeszłości”, antropolog „źródłami etnograficznymi, pozwalającymi wnioskować o procesach nam współczesnych”. Wreszcie jeśli chodzi o rezultat, historia owocuje „opowieścią o przeszłości”, antropologia „opowieścią o znaczeniu przeszłości w życiu współczesnych nam ludzi” (Szymt 2020: 26).

Pamiętając, że mamy do czynienia z typami idealnymi, warto jednak zaznaczyć, że taka typologia różniłaby się znacząco w zależności od tego, jaką wizję nauki historycznej wyznaje/reprezentuje badaczka/badacz (Szymt odnosi się przede wszystkim do orientacji scjencyistycznej/modernistycznej, raczej nie do konstruktywistycznej/postmodernistycznej) oraz gdybyśmy wzięli pod uwagę przedmiot badań (czy jest to np. historia polityczna czy historia idei). W obu tych przypadkach punkt ciężkości w pracy historyka przeniósłby się na bliższą antropologowi „relację o dziejach”. W komentarzu autor dodał, że niejako na styku tych dwóch idealnych figur powstał „zbiór wspólny”, w ramach którego rozwijane są badania np. nad historią mówioną czy pamięcią. Jego istnienie nie znosi, nie podważa jednak odrębności obu dyscyplin.

W przywołanej tabeli zabrakło mi odniesienia się do kategorii „prawdy”, o której jednak poznański antropolog wspomina w innym miejscu. Pozostawiając na marginesie obecny w teorii historii i praktyce badawczej historiografii „pluralizm prawd”, w tym miejscu stanowiska historyka i antropologa wyraźnie się rozchodzą. Dążenie do prawdy, bez względu na to, jak rozumianej, uznawane jest powszechnie za cechę tożsamościową historii. Tak nie jest w przypadku antropologii. Jak za Chrisem Stewartem zaznaczył Szymt,

„antropolog (...) rekonstruuje społeczny i kulturowy kontekst, w ramach którego ludzie uznają daną wypowiedź o przeszłości za wiarygodną” (Szmyt 2020: 21). Na marginesie dodam, że takie podejście do przeszłości budzi uzasadniony niepokój historyczek/historyków w przypadkach, w których historia staje się obiektem zainteresowania innych dyscyplin, jak to się dzieje np. w obrębie tak zwanej nowej humanistyki. Przemysław Czapliński tak charakteryzuje tę sytuację:

zauważalny jest także inny proces – autonomizacji problemów i kategorii ważnych, które wyłoniwszy się z poszczególnych dyscyplin, szybko zyskują samodzielność. Trauma, Zagłada, pamięć, płeć kulturowa, lojalność, afekt, subwersja to nie tyle pojęcia trwale osadzone w psychologii, historiografii czy socjologii, lecz części, które stały się osobnymi całościami – w znacznym stopniu samowystarczalnymi. Można zatem badać ślady Holokaustu, prawie w ogóle nie kontaktując się z historią, tak jak można zajmować się problematyką pamięci klasowej (i klasowości pamięci), nie odnosząc się do socjologicznych ujęć całego społeczeństwa (podkr. – R.S.) (Czapliński 2017: 3)⁹.

Mam nadzieję, że w dającej się przewidzieć przeszłości nie złożymy na ołtarzu pseudointerdyscyplinarności i instytucjonalnych zmian w polityce naukowej, kulturowego kapitału w postaci suwerenności poszczególnych humanistycznych dziedzin i ich odrębnych intelektualnych tradycji. Jednym słowem: dialog w obrębie nauk humanistycznych tak! sztuczne zamazywanie różnic i „intelektualne kłusownictwo” nie!

Joanna Tokarska-Bakir wzajemne relacje między historią a antropologią określiła kiedyś mianem „trudnego sąsiedztwa”. Zadanie tej drugiej wspomniana autorka definiuje następująco:

(...) antropolog bierze w nawias istniejący opis historyczny, nastawia się na wychwycenie głosów nieznanymi, obcych, nie pasujących do tego, co społecznie uzgodnione. Przysłuchuje się plotkom, wtrąceniom, żartom, wykrywa napięcia, pominięcia, miejsca, w których narracja się urywa. Uzyskane w terenie komentarze, okruchy pamięci, przekłamania, pominięcia, usiłuje następnie ugruntować archiwalnie. Nie odrzuca tego, czego zweryfikować nie można. Często właśnie te elementy prowadzą do odtworzenia postaw, niedostępnych przy użyciu bezpośredniego wywiadu (...) czy kwerendzie archiwalnej (Tokarska-Bakir 2014: 266).

⁹ Różne definicje tego pojęcia pojawiają się także w syntetycznym opracowaniu *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii* (Czapliński, Nycz 2017).

Przywołana opinia dobrze charakteryzuje tę odmienność perspektyw – historyka i antropologa. Ten pierwszy uprzywilejowuje źródła archiwalne, ten drugi świadectwa „wywołane” lub często brane z „drugiej ręki”. Tego pierwszego interesuje świat historii uchwytnej czy potwierdzonej źródłowo, tego drugiego historia niejako ukryta, nie mieszcząca się w oficjalnej narracji (podkr. – R.S.).

Książka Z. Szymta to przykład dobrze pojętej interdyscyplinarności, szanującej autonomię innych dyscyplin, nie dążącej do „zawłaszczania” odrębnych i mających swoją specyfikę pól badawczych. Interdyscyplinarności „unikającej uwiedzenia przez atrakcyjność nowoczesnych metod, środków przekazu prowadzącej do amorficzności instrumentarium warsztatowego”¹⁰. To udane przedsięwzięcie pokazuje z jednej strony, nie tyle trudne, ale raczej owocne i inspirujące sąsiedztwo między obiema dyscyplinami, z drugiej zaś, dowodzi wiary Autora w atrakcyjność i siłę narracyjną antropologicznej opowieści.

Bibliografia

- Barnard, A. (2016). *Antropologia. Zarys teorii i historii* (przeł. S. Szymański). Warszawa: PIW.
- Chmielewska, K. (2021). Lud w perspektywie, perspektywa ludu. *Teksty Drugie*, 5, 293–309.
- Czaja, D. (1997). Historia i etnologia. Wprowadzenie. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 1–2, 3.
- Czapliński, P. (2017). Sploty. *Teksty Drugie*, 1, 3–17.
- Czapliński, P., Nycz, R. (red.). (2017). *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Domańska, E. (2005). *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Duby, G. (1991). Razwitiye istoriczeskij issledowanij wo Francyi posle 1950 goda. *Odissiej*.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (przeł. M.M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo UJ.

¹⁰ Innym, niezwykle udanym przykładem takiego podejścia, odwołującego się tym razem do mariażu historii i socjologii może być praca A. Wylegały, *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce* (Wylegała 2021).

- Kowalewski, J. (2008). *Pytanie o antropologię historyczną (w Polsce)*. W: B. Wagner, T. Wiślicz (red.), *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych* (s. 149–161). Zabrze: Wydawnictwo Stara Szuflada.
- Kowalewski, J. (2015). Historyczność badań antropologicznych (głos na podstawie uwag Claude'a Lévi-Straussa). *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2, 71–82.
- Kowalewski, J., Piasek, W. (red.) (2007). *Granice dyscyplin w humanistyce*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- Lévi-Strauss, C. (2001). *Antropologia strukturalna* (przeł. K. Pomian). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Markowski, M.P., Nycz, R. (red.) (2006). *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Kraków: Universitas.
- Piasek, W. (2011). *Historia jako wiedza lokalna. „Antropologiczne przesunięcie” w badaniach nad historiografią PRL*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Polasik, K. (2008). *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice z antropologii historycznej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Stobiecki, R. (2005). *Historyk i jego rola we współczesnym świecie*. W: G. Dominiak, J. Ostoja-Zagórski, W. Wrzosek (red.), *Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii* (s. 49–60). Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Stobiecki, R. (2022a). Nota recenzyjna: Zbigniew Szmyt, *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2020, ss. 426. *Klio Polska. Studia i Materiały z Dziejów Historiografii Polskiej*, 14, 191–192.
- Stobiecki, R. (2022b). Co tak zwany zwrot ludowy mówi nam lub czego nie mówi o kondycji współczesnej polskiej historiografii? *Teksty Drugie*, 4, 282–301.
- Szmyt, Z. (2020). *Zbyt głośna historyczność. Użytkowanie przeszłości w Azji Wewnętrznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tokarska-Bakir, J. (2014). *Historia i antropologia: trudne sąsiedztwo*. W: E. Domańska, R. Stobiecki, T. Wiślicz (red.), *Historia dziś. Teoretyczne problemy wiedzy o przeszłości* (s. 265–281). Kraków: Universitas.
- Traba, R. (2009). *Przeszłość w teraźniejszości. Polskie spory o historię na początku XXI wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Urbańczyk, P. (2008). *Trudne początki Polski*. Wrocław: Wydawnictwo UW.
- Wiślicz, T. (2008). *Smak archiwum i zapach krwi*. W: B. Wagner, T. Wiślicz (red.), *Obserwacja uczestnicząca w badaniach historycznych* (s. 112–129). Zabrze: Wydawnictwo Stara Szuflada.
- Wrzosek, W. (1995/2010). *Historia. Kultura. Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Wyłęgała, A. (2021). *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Anna Deredas

anna.deredas@uni.lodz.pl

ORCID: 0000-0003-1085-2445

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

MIEJSCE DLA ETNOGRAFII. AKADEMICKI OŚRODEK ETNOGRAFICZNY W PRZESTRZENI MIASTA ŁODZI

THE PLACE FOR ETHNOGRAPHY. AN ACADEMIC ETHNOGRAPHIC CENTER IN THE SPACE OF THE CITY OF ŁÓDŹ

Abstrakt

W artykule przedstawiono historię lokalizacji i przeprowadzek do nowych miejsc obecnego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego. Omówione zostały jego kolejne siedziby od 1945 r. do dnia dzisiejszego. W tekście wykorzystano zarówno dokumenty archiwalne, jak i wspomnienia pracowników oraz byłych studentów.

Słowa kluczowe

etnografia, etnologia, antropologia kulturowa, Uniwersytet Łódzki, siedziba, przeprowadzka, historia instytucji

Abstract

The article presents the history of location and moving to new places of the current Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Łódź. Its subsequent seats from year 1945 to the present day are discussed. The text uses both archival documents and memories of employees and former students.

Keywords

ethnography, ethnology, cultural anthropology, University of Łódź, seat, relocation, history of the institution

W pierwszych miesiącach 1945 r., jeszcze w trakcie działań wojennych, rektor Wolnej Wszechnicy Polskiej prof. Teodor Vieweger¹ rozpoczął starania o zorganizowanie Państwowego Uniwersytetu w Łodzi (UŁ). W efekcie jego działań już w marcu tego roku, w oparciu o kadre naukową przedwojennych uczelni Wolnej Wszechnicy Polskiej i Uniwersytetu Warszawskiego, rozpoczęto zajęcia na Wydziałach: Humanistycznym, Pedagogicznym, Matematyczno-Przyrodniczym oraz w Studium Pracy Kulturalno-Oświatowej. W ramach Wydziału Humanistycznego wiosną 1945 r. został utworzony Zakład Etnografii, w którym kierownictwo w charakterze zastępcy profesora objęła dr Kazimiera Zawistowicz² (Puś 2020; Nadolski 1970). Od tego momentu nauki etnologiczne zagościły na stałe w strukturze Uniwersytetu Łódzkiego. Pierwotny Zakład Etnografii już w 1952 r. stał się Katedrą Etnografii, by w 1990 r. zostać przemianowanym na Katedrę Etnologii, a w 2005 r. przekształcić się w Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, pod którą to nazwą funkcjonuje do dnia obecnego.

Komitet Organizacyjny uczelni od samego początku borykał się z trudnościami lokalowymi. Kolejno pozyskiwane budynki nie były w stanie sprostać potrzebom tworzącego się Uniwersytetu. Z tego powodu część zakładów naukowych korzystała z pojedynczych pomieszczeń rozrzuconych po całej Łodzi, niektóre mieściły się w prywatnych mieszkaniach profesorów, inne zajmowały prowizoryczne baraki (Baranowski, Baranowski 1985). Pozyskiwanie budynków i budowa infrastruktury uniwersyteckiej zaprzętały głowy kolejnych rektorów UŁ. I jak słusznie zauważył Wiesław Puś, proces budowy podstaw materialnych uczelni trwał 70 lat i został zakończony symbolicznie w 2015 r. remontem zabytkowego gmachu dawnej Szkoły Zgromadzenia Kupców miasta Łodzi przy ulicy Narutowicza 68. Budynek ten, przeznaczony po remoncie na Rektorat, był jednym z pierwszych pozyskanych przez UŁ po wojnie i właśnie w nim gabinet miał pierwszy rektor UŁ – prof. Tadeusz Kotarbiński³ (Puś 2020). Przez te wszystkie lata etnografia była przenoszona pięć razy.

¹ Teodor Vieweger (1888–1945) – biolog, przed wojną profesor Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie. Brał udział w organizowaniu po wojnie Uniwersytetu Łódzkiego.

² Kazimiera Zawistowicz-Adamska (1897–1984) – profesor etnografii, założycielka Katedry Etnografii UŁ.

³ Tadeusz Kotarbiński (1886–1981) – profesor filozofii, logik, pierwszy rektor Uniwersytetu Łódzkiego.

Plac Wolności 14 (1945 – początek lat pięćdziesiątych)

Pierwsza siedziba Zakładu Etnografii mieściła się na placu Wolności 14. Budynek ten powstał w 1856 r. na potrzeby Szkoły Powiatowej Realnej Niemiecko-Rosyjskiej. W okresie międzywojennym mieścił się w nim Łódzki Magistrat. Po wybuchu II wojny światowej niemieckie władze okupacyjne utworzyły w nim Muzeum Prehistoryczne, do którego trafiły zbiory z istniejącego od 1931 r. Miejskiego Muzeum Etnograficznego. Po wojnie budynek pozostał siedzibą Muzeów Miejskich: Etnograficznego i Prehistorycznego (Kołodziej, Kronenberg 2015). W tym czasie etnografia korzystała, na prawach sublokatora, z gościnności Muzeum Etnograficznego kierowanego przez dr Janinę Krajewską⁴ (Baranowski, Baranowski 1985; Szczerba 2019)⁵. Zajmowała dwa pokoje na trzecim piętrze. W jednym z nich mieściła się sala seminaryjna i biblioteka, w drugim gabinet K. Zawistowicz-Adamskiej oraz pracownia asystencka. Wyposażenie lokalu w odpowiednie meble oraz w pomoce naukowe i dydaktyczne nie było łatwe.

To pani profesor Zawistowicz pojechała do Warszawy i przyjechała, mając w torbie dziesięć tysięcy złotych, które dostała w Warszawie na zakup potrzebnych pomocy dla naszego Zakładu. Za te pieniądze pani Jadwiga Świątkowska⁶ jeździła po antykwiariatach i skupowała książki. Kupione zostały dwa stoły, najpotrzebniejsze krzeselka, chyba maszyna do pisania. (...) Dzięki tym pieniądzązom był taki podstawowy trzon, jak na przykład tzw. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga, klasyka jeszcze z XIX wieku, czasopisma „Wisła” i „Lud”, zbiór wiadomości do antropologii krajowej, prace i materiały etnograficzne, takie komplety do czasopism etnograficznych (...) (Kaźmierska, Waniek, Zysiak 2015: 380–381).

Lokal był za mały na potrzeby Zakładu Etnografii, który ze względu na charakter prac badawczych i dydaktycznych powinien posiadać pomieszczenia na pracownię fotograficzną, modelarską, kreślarską oraz podręczne zbiory muzealne.

⁴ Janina Krajewska (1901–1960) – etnografka, założycielka i kierownik Muzeum Miejskiego w Gdyni, dyrektor Muzeum Etnograficznego w Łodzi.

⁵ Wydawało się to całkiem sensownym rozwiązaniem, zważywszy na już przedwojenne powiązanie Miejskiego Muzeum Etnograficznego w Łodzi z etnografią akademicką. Profesor Stanisław Poniatowski, wykładając w Katedrze Etnografii Oddziału Wolnej Wszechnicy Polskiej w Łodzi w latach 1929–1939 etnologię oraz etnografię polski i krajów egzotycznych, korzystał ze zbiorów muzeum (Zakład Etnografii UŁ. ...).

⁶ Jadwiga Chełmińska-Świątkowska (1900–1952) – etnografka, asystentka w Zakładzie Etnografii UŁ.

Tę ostatnią trudność przezwyciężono dzięki ściślejszej współpracy z Muzeum Etnograficznym, dzięki której zbiory muzealne były wykorzystywane w pracy dydaktycznej (Zakład Etnografii UŁ. ...). Pracę w tych warunkach wspomina Bronisława Kopczyńska-Jaworska⁷:

Nie było ustawowego pensum godzin, po prostu pracowało się, ile trzeba, tylko troszkę buntowałyśmy się, gdy pani Profesor⁸ nalegała, żeby biblioteka była dostępna do późnego wieczora (strach było siedzieć na trzecim piętrze ogromnego ciemnego gmazyska, w którego odległych zakątkach pracowali tylko niekiedy archeologowie) (Kopczyńska-Jaworska 2000: 47–48).

Uniwersytecka 3 (lata pięćdziesiąte – 1960)

Na początku lat pięćdziesiątych Zakład i Katedra Etnografii zostały przeniesione do budynku przy ulicy Uniwersyteckiej 3, którego właścicielem był Uniwersytet Łódzki. Kamienicę tę wybudowano w latach dwudziestych XX w. jako dom nauczycieli Szkoły Zgromadzenia Kupców miasta Łodzi znajdującej się przy ulicy Narutowicza 68⁹ (Szczerba 2019). Po II wojnie światowej razem z gmachem szkoła została przejęta przez tworzącą się uczelnię. Etnografia na trzecim piętrze otrzymała jeden pokój, w którym znajdowały się: biblioteka licząca ok. 2000 tomów, archiwum materiałów terenowych liczące ok. 2200 pozycji inwentarzowych oraz archiwum fotograficzne z ok. 2000 pozycji. W pomieszczeniu tym pracowali asystenci i odbywały się zajęcia ze studentami (Historia Katedry...). Do swojej dyspozycji Katedra Etnografii miała również salę dydaktyczną współdzieloną z Zakładem Historii Sztuki. Ciemnię fotograficzną, z której korzystali różni lokatorzy kamienicy, etnografki urządziły w łazience (Szczerba 2019). Studia w tych warunkach wspomina Krystyna Apanańska-Wódcz: „Na uniwersyteckiej były w amfiladzie trzy czy cztery pokoje, jeden za drugim, z oknami na zewnątrz. I tak się przechodziło. Czasem siedziałyśmy, a ktoś przechodził, bo musiał iść do biblioteki. Tak jakoś nikt nikomu nie przeszkadzał” (EABKJ 15158). Budynek przy ulicy Uniwersyteckiej 3 był przeznaczony przede wszystkim na mieszkania dla pracowników Uniwersytetu, jednak z powodu trudności lokalowych mieściły się tu

⁷ Bronisława Kopczyńska-Jaworska (1924–2016) – profesor etnografii, Kierownik Katedry Etnografii UŁ w latach 1970–1990 oraz Katedry Etnologii UŁ w latach 1990–1994.

⁸ Kazimiera Zawistowicz-Adamska.

⁹ Wtedy ulicy Dzielnej.

także zakłady naukowe. Pomieszczenia, z których od lat pięćdziesiątych korzystał Zakład Etnografii, w 1945 r. zajmował Teodor Vieweger z żoną, następnie od 1945 r. do początku lat pięćdziesiątych Janina Kamińska-Kotarbińska¹⁰ i Tadeusz Kotarbiński. Mieścili się tam Katedry: Historii Filozofii w Polsce oraz Teorii Poznania, Logiki i Metodologii (Szczerba 2019). Natomiast etnografowie przez ścianę sąsiadowali z mieszkającymi również na trzecim piętrze Janem i Krystyną Lutyńskimi¹¹ (do 1958 r.) oraz Krystyną i Józefem Kądzielskimi¹² (od 1958 r.) (Szczerba 2019). Jak wspomina B. Kopczyńska-Jaworska:

(...) my po pewnym czasie dostaliśmy lokal (...) na Uniwersyteckiej 3. Na 4 piętrze był Instytut Socjologiczny, a myśmy na 3 piętrze zajmowali 2 pokoje, a po prawo mieściła się historia sztuki, jeszcze niżej były mieszkania profesorskie. (...) ciągle tam ktoś wyjeżdżał a ktoś inny przyjeżdżał, te mieszkania się zmieniały. Te dwa ostatnie piętra to były zawsze zakłady, tam kątek koło nas też taka statystyka humanistyczna była (...) (AUŁ Wywiad...).

W związku z reaktywacją w roku akademickim 1956/57 zawieszonych w 1950 r. studiów etnograficznych, nastąpiła pilna potrzeba powiększenia zasobu lokalowego Katedry Etnografii o jeden lub dwa pokoje (Potrzeby Katedry Etnografii...). Jednak na zamianę warunków pracy i studiowania etnografki i etnografowie musieli czekać do 1960 r.

Matejki 34 (1960–1981)

Borykający się z brakami lokalowymi Uniwersytet Łódzki podejmował coraz to nowe inwestycje w celu zwiększenia swojego zasobu. Jednym z najważniejszych było wybudowanie i oddanie do użytku w 1960 r. nowoczesnej na owe czasy Biblioteki Uniwersyteckiej¹³ przy ulicy Matejki 34 (Puś 2020). To właśnie ona stała się siedzibą Katedry Etnografii na kolejne 20 lat. Z końcem

¹⁰ Janina Kamińska-Kotarbińska (1901–1997) – filozof i logik, profesor Uniwersytetu Łódzkiego w latach 1945–1951.

¹¹ Krystyna Lutyńska (1931–2016) – doktor socjologii, w latach 1950–1953 pracowała jako asystent w Instytucie Socjologii UŁ. Jan Lutyński (1921–1988) – socjolog i metodolog, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, dyrektor Instytutu Socjologii UŁ.

¹² Krystyna Kądzielska (1929–2018) – historyczka, pracowała w Zakładzie Historii Myśli Społecznej. Józef Kądzielski (1929–1990) – profesor socjologii, pracował w Katedrze Historii Myśli Społecznej i w Zakładzie Historii Czasopiśmiennictwa UŁ.

¹³ Biblioteki Uniwersytetu Łódzkiego (BUŁ).

czerwca 1960 r. etnografia została przeniesiona do (wtedy wydawało się chwilowego) trzypokojowego lokalu na parterze w pawilonie z wejściem od ulicy Narutowicza (Historia Katedry Etnografii...). Zmianę tę w sposób bardzo pozytywny wspominają były studentki etnografii – Ewa Zawiejska i Krystyna Apanańska-Wódcz: „Ten zakład był fajnym zakładem. Po tym, po tym czymś, co mieliśmy tam na tej Uniwersyteckiej, to tam były luksusy absolutne” (EABKJ 15157). „No ale jak już nas przenieśli na Matejki, no to już tam była sala wykładowa, prawdziwa. W prawdzie bez tych tych¹⁴, ale sala wykładowa” (EABKJ 15158). Katedra Etnografii dysponowała salą wykładową wielkości 60 m², biblioteką mającą 52 m² i pokojem seminaryjnym służącym do prac naukowo-technicznych w rozmiarze 24 m². Dodatkowo do dyspozycji miała przestronny hol. Przestrzeń ta pierwotnie była przygotowana dla czytelnicy czasopism, przy której znajdowały się celki do pracy indywidualnej w Bibliotece. Celka numer 38 została przyznana Katedrze Etnografii i stała się gabinetem K. Zawistowicz-Adamskiej, a następnie B. Kopczyńskiej-Jaworskiej i Jadwigi Kucharskiej¹⁵. Druga celka przyznana etnografii, nieposiadająca okna, została przeznaczona na pomieszczenia magazynowe (Pismo od dyrektora BUŁ...). Jak wspomina była studentka Małgosia:

(...) zajęcia odbywały się w siedzibie Biblioteki Uniwersyteckiej, a to była siedziba na parterze, na Matejki. Wchodziło się od Narutowicza. Znaczący można było wchodzić przez Bibliotekę, ale my się tam nie pałęaliśmy. Wchodziło się od Narutowicza i był taki duży hol. (...) W każdym razie był duży hol z szatnią, gdzie wszyscy się gromadzili w tym holu. Potem się wchodziło do małego korytarzyka i do sali wykładowej. Ta sala wykładowa miała te duże okna, które wychodzą, muszą wychodzić, na Narutowicza. Po lewej stronie była taka biblioteka, w której rezydowała ... i sekretariat, pokój asystencki... tam rezydowała pani Zakrzewska¹⁶ oraz pokój dla wykładowców, a wychodziło się z tego pokoju i tam były takie małe celki i to były takie małe pomieszczenia mniej więcej jak moja kuchnia. „Celki” się nazywały i dostawali to profesorowie. Pani profesor¹⁷... Jak więzienie to brzmi, a potem tam weszła Jaworska (EABKJ 15159).

Jednak już w 1962 r., w związku z rozwijającymi się pracami badawczymi oraz powiększającą się liczbą studentów, w odpowiedzi na kwestionariusz

¹⁴ Chodzi o sprzęt audiowizualny.

¹⁵ Jadwiga Kucharska (1922–1995) – profesor etnografii na UŁ.

¹⁶ Teresa Kulesza-Zakrzewska (1926–2016) – etnografka, wieloletni pracownik Katedry Etnografii UŁ.

¹⁷ Kazimiera Zawistowicz-Adamska.

dla Wydziałów Uniwersytetu Łódzkiego K. Zawistowicz-Adamska zgłaszała następujące potrzeby w zakresie pomieszczeń:

Samodzielny lokal dla zakładu w latach 1965–1970: 1 duża sala wykładowa, 1 mniejsza sala wykładowa, 5 gabinetów dla samodzielnych pracowników nauk, 1 pokój asystentów, 1 pomieszczenie księgozbiór, 1 sala seminaryjno-czytelniana, 1 pokój do prac technicznych i administracyjnych, 1 pomieszczenie na pracownię fotograficzną i filmową (Odpowiedź na Kwestionariusz...).

Potrzeby te nie zostały zaspokojone, na co zapewne wpłynął m.in. fakt zawieszenia w 1964 r. zapisów na etnografię.

Druga połowa lat sześćdziesiątych to też trudny dla Katedry Etnografii czas, ze względu na przejście profesor K. Zawistowicz-Adamskiej na emeryturę i tymczasowy brak kierownika. Przez trzy lata funkcję kuratora pełniła profesor Helena Brodowska¹⁸. Dopiero w 1970 r. sytuacja się ustabilizowała, gdy kierownictwo przejęła B. Kopczyńska-Jaworska, a w 1972 r. przywrócono zapisy na etnografię.

Problemy lokalowe nie tylko nie sprzyjały życiu naukowemu, dydaktycznemu, ale również życiu studenckiemu:

Brak centrum ogniskującego życie studentów etnografii (szczupły lokal Katedry), brak sali (tylko sobota po południu) na spotkania i zebrania studentów, małe kontakty między poszczególnymi latami studiów, w wyniku rozkładu zajęć, który umożliwia zebranie wszystkich studentów w jednym czasie. (...) sprawa powszechnie znanych trudności lokalowych rzutuje nie tylko na trudności związane z układaniem planów zajęć (niektóre zajęcia wprowadzamy do planu już po rozpoczęciu roku akademickiego, kiedy możemy „dostać” wolne sale na innych kierunkach i wydziałach), na brak miejsca na konsultacje i zaliczenia, brak miejsca na samodzielną pracę studentów i pracowników ale również wpływa ujemnie na osłabienie kontaktów zespołu pedagogicznego Katedry ze studentami, co ogranicza jego możliwości oddziaływania wychowawczego (Działalność naukowa...).

Sytuację tę starano się rozwiązać, poszukując dla etnografii nowej, stałej siedziby. Pojawił się pomysł, aby w projektowanym przez władze miasta Łodzi kompleksie budynków muzealnych przy placu Wolności, znaleźć miejsce dla Katedry Etnografii. Miało to mieć dobry wpływ na obie instytucje (polepszenie warunków kształcenia studentów oraz wykorzystanie naukowych możliwości Katedry na potrzeby Muzeum) (Potrzeby lokalowe...). Do realizacji tego zamierzenia jednak nie doszło.

¹⁸ Helena Brodowska-Kubicz (1914–2003) – pedagog, profesor historii UŁ.

W 1979 r. zaproponowano B. Kopczyńskiej-Jaworskiej przeniesienie się do jednego z dwóch lokali. Pierwszy był dotychczasowym miejscem urzędowania Katedry Logiki przy ulicy Narutowicza, okazał się on za mały. W związku z tym został przyznany drugi z proponowanych lokali przy ulicy Piotrkowskiej 48, na pierwszym piętrze, po laboratorium PaLMY¹⁹. Jednakże przeprowadzona ekspertyza stropu wykazała, że jego wytrzymałość była niższa niż przewidywane obciążenie przez bibliotekę i archiwum Katedry. W związku z tym lokal ten nie został przyjęty (Ekspertyza techniczna...). Za małe okazały się również proponowane w kolejnym roku pomieszczenia przy ulicy Armii Ludowej 19²⁰. Dopiero po 20 latach, na mocy zarządzenia Rektora UŁ nr 2/lok. z dnia 30.10.1981 r. Katedra Etnografii otrzymała pomieszczenia na pierwszym i drugim piętrze budynku przy ulicy Jaracza 78. Pomieszczenia na parterze oraz kilka pokoi w budynku parterowym znajdującym się na tej samej posesji otrzymała Katedra Archeologii. Po kolejnych ustaleniach etnografia otrzymała również na parterze pomieszczenie nr 29 przeznaczone na salę wykładową. Od tego czasu przez ponad 30 lat Katedra funkcjonowała w tym budynku, zajmując coraz to większą powierzchnię, w czasie gdy Katedra Archeologii przenosiła się do swoich nowych siedzib.

Jaracza 78 (1981–2012)

Budynek, który otrzymały Katedra Etnografii i Katedra Archeologii powstał na początku XX w. jako fabryka tkanin wełnianych (Kołodziej, Kronenberg 2015). Faktyczna przeprowadzka etnografii nastąpiła w dniach 3 i 4 grudnia 1981 r. W związku z nieotrzymaniem wyspecjalizowanej ekipy z UŁ oraz małymi siłami ludzkimi Katedry, do zakończenia akcji przeprowadzkowej wynajęta została Spółdzielnia „Puchatek” (KE/459/81...). Doktor Marcin Piotrowski, ówczesny pracownik Katedry Etnografii, tak wspomina przeprowadzkę:

Pierwsza przeprowadzka była (...) w grudniu 1981 roku w momencie nastania stanu wojennego. Mieliśmy przewidziane, że (...) z Narutowicza na Jaracza przeniesiemy się przy pomocy również studentów, ale potem studentów nie było, pracowników uniwersytetu też nie było za dużo, żeby to nosić i pamiętam, że

¹⁹ Zespół Opieki Zdrowotnej dla Szkół Wyższych w Łodzi „PaLMA”.

²⁰ Obecnie ulica Polskiej Organizacji Wojskowej.

z profesorem Baranowskim²¹ na własnych barkach, że tak powiem, przenieśliśmy dziesiątki paczek, pakunków i tak dalej, że wspomnę jak na przykład tej wielkości szafę metalową ześmy we dwóch wnosili na piętro, szafę pancerną, i tak dalej. To była ciężka przeprowadzka (EABKJ 15173).

Budynek spełniał wreszcie potrzeby lokalowe etnografii i chociaż w opinii jej kierownika nie wymagał zasadniczego remontu, to z czasem okazało się, że jest wiele prac do zrobienia: stolarskich, ślusarskich, hydraulicznych, elektrotechnicznych, szklarskich i innych (KE/439/81...). Najbardziej uciążliwym problemem było lokalne centralne ogrzewanie, które nie spełniało swojej roli i w budynku często było zwyczajnie za zimno na prowadzenie zajęć. „Od momentu otrzymania lokalu przy ul. Jaracza 78 Katedra dysponowałaby dobrymi warunkami do pracy naukowej i dydaktycznej, gdyby nie stan urządzeń ogrzewczych w budynku (zła instalacja CO, trudności z dogrzaniem gmachu, za mały w stosunku do potrzeb piec CO” (Informacje nt. Katedry Etnografii...). Dopiero w 1990 r. przeprowadzono generalny remont (wymiana instalacji c.o., elektrycznej, malowanie, częściowa zmiana tynków i inne naprawy), co nie przyczyniło się do poprawy wizualnej budynku. „No, starsi studenci to nazywali to kurnikiem, ten stary budynek, (...) to był taki stary, sypiący się trochę jak taka trochę kamienica. Faktycznie, no nie był w najlepszym stanie” – wspomina była studentka A.O. (EABKJ 15187).

Samo wnętrze również nie zachwycało swoim wyglądem. Korytarze były ciemne i dodatkowo ciasne, schody strome, a podłoga wyłożona linoleum, skrzypiąca. Pomimo tych mankamentów studenci, chociaż zdawali sobie sprawę ze stanu technicznego siedziby, wspominają ją z sentymentem. „Wyglądało to po prostu jak byśmy studiowali w skłocie, i byliśmy jak skłotersi (...). Znaczy ja to kochałam bardzo, ale jak sobie teraz o tym myślę, to to wyglądało strasznie” – wspomina była studentka B.K. (EABKJ 15184).

To było bardzo przytulne miejsce i bardzo je wszyscy lubiliśmy, ale oczywiście linoleum, skrzypiące podłogi, no miały swój klimat. No ale myślę, że gdybyśmy się teraz w nim znaleźli, to byśmy naprawdę się załamali warunkami, które tam były. (...) Także było dosyć tak, jak powiedziałem, przytulnie, ale na pewno było to, w świetle dzisiejszych standardów, były to warunki takie no siermiężne. Ławki, krzesła były jeszcze malowane taką farbą olejną. To wszystko odłaziło, odpryski były pewnie – wspomina czasy studenckie doktor Damian Kasprzyk (EABKJ 15182).

²¹ Władysław Baranowski (ur. 1944) – profesor etnografii, od 1994 r. Kierownik Katedry Etnologii UŁ, a w latach 2005–2012 Dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ.

Niezbýt estetyczna przestrzeń dawnej fabryki była osvajania przez pracowników i studentów poprzez różne działania. I tak w 1999 r. z inicjatywy byłej studentki Małgorzaty Golickiej-Jabłońskiej, została odsłonięta tablica upamiętniająca profesor K. Zawistowicz-Adamską. „Z tablicą chodzi o to, że ta społeczność akademicka gdzieś była mojej mamie bardzo bliska. Ja skończyłam etnografię, mama też znała Panią Profesor²². No i tak to sobie wymyśliłyśmy, mamusia chciała, żeby jakoś upamiętnić. No i po śmierci mamy myśmy z Anią to zrobiły (...). I ta tablica wędruje, jest” – wspomina inicjatorka (EABKJ 15159). Tablica została umieszczona w widocznym miejscu, naprzeciwko wejścia, tuż nad schodami. Była studentka – Kamila Szadkowska tak ją wspomina:

Natomiast kojarzę, że u nas w tym budynku wisiała (...), taka kamienna tablica, taka trochę jak z nagrobka, o właśnie... chyba to było o Zawistowicz-Adamskiej właśnie. (...) No, no to to na pewno się wbijało, bo nawet jak ktoś o tym nie mówił na zajęciach, to i tak codziennie się przed, obok tego przychodziło (EABKJ 15165).

W maju 2001 r. w ramach Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki w Łodzi studenci pod opieką doktor Krystyny Piątkowskiej²³ przygotowali happening, podczas którego na podwórku przed siedzibą Katedry Etnologii studenci opowiadali o kulturze, sztuce i cywilizacji, a zaproszeni łódzcy artyści na elewacji budynku tworzyli graffiti. Tak to wydarzenie zapamiętała doktor Aleksandra Krupa-Ławrynowicz, wówczas studentka:

pamiętam, że przy okazji, nie wiem z jakiej to okazji, zrobiliśmy imprezę z Krysią Piątkowską, że któregoś razu zaprosiliśmy grafficiarzy i sami też wzięliśmy się za farby, i zrobiliśmy to na cało. Całą fabrykę pomalowaliśmy, no, pamiętam (EABKJ 15188).

Również B. Kopczyńskiej-Jaworskiej to wydarzenie zapadło w pamięć:

No i jest to graffiti – szalony pomysł naszej młodszej koleżanki, szalenie progresywnej, która przyjaźniła się ze światem sztuki kultury, interesowała się kulturą

²² Kazimiera Zawistowicz-Adamska.

²³ Krystyna Piątkowska – dr etnografii, profesor uczelni, wieloletni pracownik Katedry Etnografii UŁ, Katedry Etnologii UŁ, Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ.

popularną i wpadła na pomysł, że jak w którymś roku były te Dni Uniwersyteckie, zaprosiła tych pacykarzy, którzy wypacykowali ten budynek (...) (AUŁ Wywiad...).

Jeden z ciemnych korytarzy budynku został oswojony poprzez stworzenie galerii portretów mistrzów etnografii, etnologii i antropologii kulturowej „był korytarz z półką chwały, czyli z portretami wszystkich etnografów z Kaziem Moszyńskim i Oskarem Kolbergiem na czele” – wspomina czasy studenckie doktor Karolina Wanda Rutkowska (EABKJ 15204).

W przestrzeni na Jaracza 78, w przeciwieństwie do tej na Matejki 34, znalazło się również miejsce na życie studenckie. Ogrodzony teren przed budynkiem tworzył coś na kształt podwórka z małym parkingiem, gdzie podczas ciepłych dni studenci spędzali czas między zajęciami. Miejsce to służyło również do organizowania różnego rodzaju spotkań i imprez.

Na dziedzińcu był taki ni to tuja ni klomb, już teraz nie pamiętam. W każdym razie coś zielonego, co ubieraliśmy zawsze na Gwiazdkę. Tam też była taka palarnia, tak więc kilka popielniczek i ławki, więc tam też się siadało. Oczywiście siadało się też na parapetach ku ucieście, wiecie, ludzi, którzy mieli zajęcia na przykład i wszystko było słychać – wspomina była studentka Joanna Rembowska (EABKJ 15199).

(...) tu było, taki niski daszek i ten niski daszek U kształt miał, tutaj dwie ławeczki i my na tych dwóch ławeczkach siedzieliśmy. Naprzeciwko siebie wiecie, to to była taka super przestrzeń społeczna, (...) potrafilismy tak być, że no nie wiem kończyliśmy zajęcia trzynasta, tam czterdzieści pięć, a patrzymy jest godzina piętnasta trzydzieści, a my siedzimy i gadamy cały czas, jaramy szlugi, bo się nie możemy rozstać po prostu – wspomina czasy studenckie doktor Alicja Piotrowska (EABKJ 15166).

Tutaj, przy okazji jakichś tam imprez instytutowych grille się działy na tym podwórku. Jakieś tam robiliśmy imprezy w stylu... z cyklu dni otwarte. No to ktoś tam grał na bębnach, ktoś tam strzelał z łuku. Naprawdę, to że to było takie wydzielone podwórko powodowało, że my się tam naprawdę czuliśmy... u siebie. Inna sprawa, że wszyscy wszystko widzieli. Więc to wszystko, to wszystko było podane na talerzu – czasy studenckie wspomina doktor Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (EABKJ 15188).

Również we wnętrzu budynku były miejsca sprzyjające integracji studentów: duży stół na parterze, ławka pod tablicą przy wejściu, biblioteka, ksero czy korytarze, na których czekano na zajęcia.

Samo usytuowanie budynku na skrzyżowaniu dwóch ulic, Uniwersyteckiej i Jaracza, dostarczało studentom i pracownikom dodatkowych przeżyć.

(...) kolorytem było to, że teraz, o ile dobrze pamiętam, tak, teraz są tam światła. Natomiast wtedy to skrzyżowanie było absolutnie pozbawione światel i tam się krzyżowały ze sobą jednokierunkowa Jaracza, Kamińskiego i Uniwersytecka, i w zasadzie nie byłoby tygodnia, żeby siedząc na zajęciach nie słychać było jakiegoś wypadku, jakiejś stłuczki, że coś tam coś walnęło na tym skrzyżowaniu. To, to był taki dodatkowy koloryt. W tym momencie, na początku to jeszcze człowiek patrzył, co się dzieje, a później to już wszyscy zobojętnieli (...) – wspomina były student Jarosław Świtalski (EABKJ 15178).

Czas spędzony na Jaracza 78 obfitował w zmiany w samej strukturze Katedry Etnografii, która przekształciła się wtedy w Katedrę Etnologii, a następnie w Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej. Nastąpiła również zmiana w kierownictwie. W 1994 r. na emeryturę odeszła profesor B. Kopczyńska-Jaworska, a kierownikiem Katedry został profesor Władysław Baranowski. Zakończenie jego kierownictwa zbiegło się z przeprowadzką Instytutu. W 2012 r., po sprzedaży budynku przy ulicy Jaracza 78 przez Uniwersytet Łódzki firmie Comarch, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej został tymczasowo przeniesiony do gmachu Wydziału Fizyki i Informatyki Stosowanej na ulicę Pomorską 149/153. Na nowym miejscu stanowisko dyrektora Instytutu objęła profesor Grażyna Ewa Karpińska.

Moment samej przeprowadzki przypadł na okres sesji letniej, co utrudniało proces dydaktyczny zarówno studentom, jak i wykładowcom. Szczegółowo sytuację te wspomina była studentka M.O.:

pamiętam, bo to było takie dosyć po prostu chore, (...) że w momencie, kiedy się rozpoczynała sesja letnia, to oni nam zaczęli robić przeprowadzkę na zasadzie takiej, że w trakcie sesji miała być zamknięta przez ten czas nasza biblioteka, w trakcie sesji. Prawda? Fajnie. (...) No ale to pamiętam taki ostatni egzamin u profesora Lecha, to było trochę jak ten, jak na przesłuchaniu, bo w jego gabinecie były już tylko dwa krzesła, na podłodze stała lampka i na parapecie chyba czajnik z wodą na herbatę. No, tak że prawie nam po prostu krzesła spod tyłków wyrwali (EABKJ 15162).

Problematyczna okazała się również sytuacja biblioteki, której zasoby postanowiono włączyć do Biblioteki Uniwersytetu Łódzkiego. Skrętnie zbierane od 1945 r. woluminy specjalistycznej literatury miały być rozproszone w BUŁ. Na taką sytuację nie było zgody zarówno pracowników, jak i studentów Instytutu. Przygotowano coś na kształt strajku, protestu, a jednocześnie pożegnania z budynkiem przy Jaracza 78. Studenci wraz z wykładowcami zorganizowali Noc Nauki.

W każdym razie, no były protesty takie dosyć intensywne, no i zrobiliśmy sobie taką etno noc. To była taka tuż przed zakończeniem semestru, jeszcze przed

egzaminami, zrobiliśmy za zezwoleniem władz uczelni etno noc, czyli chyba do dwudziestej pierwszej albo drugiej siedzieliśmy, nie, Boże. Nie, do północy siedzieliśmy. I formalnie uczylimy się do egzaminów, bo formalnie musiało to być w towarzystwie wykładowców. Oczywiście większość wykładowców się stawiała i bardzo dzielnie z nami tutaj, no można powiedzieć, no trochę imprezowali, trochę się faktycznie powtarzało do tych egzaminów. (...) No w każdym razie jakies tam śpiewanie, warsztaty jakies tam białych głosów, tu gdzieś na korytarzu ludzie siedzieli (...) i powtarzali pozaeuropejską i podstawy etnografii – wspomina była studentka M.O. (EABKJ 15162).

W efekcie wielogodzinnych rozmów z władzami Wydziału Filozoficzno-Historycznego oraz Uniwersytetu ustalono, że Instytutu zatrzyma swoją bibliotekę, która zostanie co prawda przeniesiona do gmachu BUŁ, ale pozostanie odrębną instytucją z wyodrębnionym księgozbiorem oraz ze swoim dotychczasowym bibliotekarzem²⁴.

Pomorska 149/153 (2012–2016)

W 1974 r. Uniwersytet Łódzki uzyskał od ministerstwa tytuł inwestycyjny na budowę nowoczesnego gmachu Instytutu Fizyki. Jego budowa trwała prawie 10 lat. Gmach został oddany do użytku w końcu 1984 r. (Puś 2020).

W 2012 r. etnologia otrzymała rozproszone pomieszczenia w różnych częściach budynku. Na poziomie pierwszym w budynku A, na antresoli nad biblioteką znajdowały się gabinety wykładowców oraz przestrzeń z dużym stołem, z której mogli korzystać studenci. W korytarzu obok umieszczono sekretariat, gabinet dyrektorski oraz salę seminaryjną. Na drugim poziomie w budynku B znajdowały się pomieszczenia archiwum etnograficznego. Korzystano z sal wykładowych w budynku A na poziomie pierwszym i zerowym. Doktor Sebastian Latocha wspomina, że:

(...) mieliśmy tam bardzo skomplikowaną siedzibę, w tym budynku byliśmy jakoś w rozproszeniu, mieliśmy niby jakies skrzydło, w którym były pracownie pracowników, adiunktów, profesorów. To była taka przestrzeń, można powiedzieć, że mieszkaliśmy na takim moście, pod którym to mostem była biblioteka Wydziału Fizyki, więc w ogóle musieliśmy tam być strasznie cicho, bo pod nami tam za

²⁴ W 2016 r. biblioteki: Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Instytutu Archeologii UŁ, Instytutu Filozofii UŁ oraz Katedry Historii Sztuki UŁ zostały połączone, w wyniku czego powstała Biblioteka Humanistyczna UŁ.

barierką widać było czytających książki fizyków, więc my musieliśmy na paluszkach chodzić na tym swoim, nie wiem, jak to nazwać, antresoli, piętrze, moście. Sale dydaktyczne były w ogóle w jeszcze innej części tego budynku, archiwum etnograficzne było w jeszcze innej części tego budynku, (...) jak dzieci we mgle się tam poruszaliśmy na początku, sklepik był gdzieś w piwnicach, gdzie można było kupić sobie Prince Polo (EABKJ 15167).

Nowe miejsce budziło wiele emocji. Gmach Wydziału Fizyki i Informatyki Stosowanej pod względem estetycznym spełniał wszystkie standardy nowoczesnego budynku dydaktycznego. Jednakże studenci wspominają atmosferę w nim panującą jako niesprzyjającą:

Te sale już były zimne, wicie, już nie było tego naszego takiego grajdołka, trochę może i brzydkiego, i obdrapanego, ale naszego, w którym, w którym było nam ciepło i tak dobrze na serduszkach. A przenieśli nas tam, gdzie nie czuliśmy się dobrze, gdzie nie czuliśmy się na miejscu, gdzie oni nas też nie chcieli. (...) A tam no było zimno, przestronnie, i tak, mieliśmy dużo miejsca i wszystko, ale co chwila nas uciszano, bo jeszcze to było tak, że jakby nasze sale i pokoje wykładowców były wokół takiej dziury, a tam pod nami była biblioteka (...) No i to było totalnie bez sensu, bo myśmy nawet nie mogli słowa zamienić, bo zaraz były awantury, że im przeszkadzamy. No to... Zrobiliśmy Wigilię, to też później się czepiali. A jak ubraliśmy choinkę, to mówili, że im igły sypie – wspomina była studentka Anna Sitarek (EABKJ 15161).

(...) mimo że ten budynek był, jeśli chodzi o jakość, to w ogóle niebo a ziemia w stosunku do tego na Jaracza i mimo że był naprawdę no taki po prostu... nie mówię, że wow, ale był po prostu nowy, odświeżony i nie miało się poczucia, że zaraz coś mi się przyklei do łokcia albo że się pozabijamy w tym tłumie, to ja miałam poczucie i chyba każdy tak miał, że my się w tej przestrzeni kompletnie nie odnaleźliśmy jako znajomi i nie było już takiego ducha etnologii wśród nas. (...) my się tam przenieśliśmy i wszystko było nowiutkie, idealne, sterylne, poustawiane co do centymetra, ale ani nie było żadnej... w sensie, że na etno starym to było tak, że jak się gdzieś weszło, to było może i brudno, ale widać było, że dwadzieścia lat temu ktoś tutaj powiesił jakiś tam obrazek z jakichś badań, a tutaj ktoś jakieś zdjęcie z czegoś i to były takie wspomnienia, które były nie nasze, ale one po prostu... czuło się, że jest się w jakimś miejscu, gdzie jest jakaś ciągłość, taka pokoleniowa w tej danej kwestii, czyli etnologii – wspomina była studentka Kamila Szadkowska (EABKJ 15165).

Przenosiny te miały także swoich entuzjastów. Jak wspomina dr hab. Noemi Modnicka:

Mnie łapnęła ta przeprowadzka i byłam chyba jedyną entuzjastką tej przeprowadzki, bo to się zbiegło z tym, że do mnie zaczęli przyjeżdżać przyjaciele z Niemiec i ja ich oprowadzałam po Łodzi, i przyprowadziłam ich też do Instytutu, i jakby w ich oczach zobaczyłam coś, czego nie pozwalałam sobie zobaczyć, że to jest straszna ruina i straszny obciach. Oni byli trochę w szoku, że to był budynek uniwersytecki. My całe lata mieszkaliśmy w tej nędzy i ludzie mówili, że to ma klimat, a oni byli w szoku. I tak sobie pomyślałam, bo kilka grup wtedy przyjechało i tak zawsze ich oprowadzali, a ja myślałam, ale obciach nie. I jak wtedy powstał ten pomysł, że ten budynek sprzedają i będziemy mieli na fizyce. I jak poszłam na tą fizykę i zobaczyłam te europejskie przestrzenie, wiecie, to nie był szal, to nie było prawo, to nie było jak teraz, nie wiem... A to było europejskie, uładzone przestrzenie, sale z rzutnikami multimedialnymi, przywoite okna, nieosypujące się ściany, ja pomyślałam, że chciałabym tam pracować (EABKJ 15171).

Potem się przenieśli na fizykę, tam było bardzo fajnie. Wszyscy narzekali, a tam było naprawdę w porządku, park był blisko przede wszystkim i to dużo robiło i totalny luz. Można było chodzić, gdzie się chce. (...) No i dlatego ta fizyka mi się podobała. Jak ktoś nas szukał, to nas nie znalazł. Jeszcze był bufet, ten bufet też był w porzo. Tak więc to, tak sobie na spokojnie żyliśmy, na uboczu, nikt nam nic nie truł – wspomina były student Fryderyk Szymczak (EABKJ 15168).

W 2015 r., po przeniesieniu Rektoratu UŁ ze swojej pierwotnej siedziby mieszczącej się na skrzyżowaniu ulic Narutowicza i Lindleya do gmachu przy ulicy Narutowicza 68, były gmach Rektoratu został oddany do użytkowania dwóm Wydziałom – Filozoficzno-Historycznemu (WFH) i Studiów Międzynarodowych i Politologicznych (WSMiP). Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej został do niego przeniesiony, jako do miejsca docelowego, w 2016 r.

Lindleya 3/5 (od 2016 r.)

Gmach ten składa się z dwóch połączonych budynków. Część budynku z wejściem od ulicy Narutowicza powstała w latach 1928–1930 jako biurowiec Zarządu Wodociągów i Kanalizacji. Drugą część z wejściem od ulicy Lindleya wybudowano później i mieściły się w niej agendy władz miejskich (Baranowski, Baranowski 1985). Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych otrzymał pomieszczenia na parterze i pierwszym piętrze w części z wejściem od ulicy Lindleya. Pozostałą przestrzeń zajął Wydział Filozoficzno-Historyczny. W części od ulicy Narutowicza parter i pierwsze piętro zajął

Instytut Archeologii, a drugie piętro Katedra Historii Sztuki²⁵. Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej otrzymał pomieszczenia na drugim piętrze z wejściem od ulicy Lindleya, na trzecim został ulokowany Instytut Filozofii.

Zmianę kolejnej siedziby tak wspomina doktor Marcin Piotrowski: „Przenieśliśmy się tam z Pomorskiej niechętnie, bo wydawało się, że są tam fajne warunki i sympatycznie, ale tu są o wiele lepsze, chyba najlepsze z tych wszystkich kilku miejsc, w których byliśmy” (EABKJ 15173).

Przestrzeń, którą dysponują studenci i pracownicy na Lindleya 3/5, w przeciwieństwie do tej na Pomorskiej 149/153, jest zwarta. Gabinety wykładowców oraz sale wykładowe znajdują się na jednym piętrze wzdłuż holu w kształcie litery „L”. Przestrzeń jest czytelna i ułatwia kontakty interpersonalne. Jednakże generuje inne problemy, o których mówi była studentka Agata Pelska (EABKJ 15181):

Na pewno nasz Instytut cierpi na brak okien na korytarzu oraz brak miejsca, gdzie można usiąść, (...) więc charakterystycznym miejscem na pewno były te złączone stoliki przy klatce schodowej. Bardzo często jedyne miejsce, gdzie można było sobie usiąść i coś popisać, albo z kimś porozmawiać. Więc to na pewno było charakterystyczne (...) (EABKJ 15181).

Rozwiązaniem braku miejsca dla studentów było stworzenie w sali 219 CENTromu, wspólnej przestrzeni wyposażonej w meble, kącik kuchenny, rośliny wprowadzające domową i relaksacyjną atmosferę. Tak o tej przestrzeni i sposobach jej użytkowania opowiadają studentki Lidia Opala (LO) i Monika Kałużna (MK):

LO: Ale też jest bardzo fajny pokój, tak zwany CENTroom, gdzie rzadko odbywają się zajęcia i jest to taka przestrzeń, gdzie można sobie przyjść, posiedzieć, są jakieś ławki, takie do leżenia czy siedzenia na nich, są poduszki, kocyki, jest ekspres do kawy czy tam czajnik, jakieś właśnie herbatki i kawki, czasem ktoś przyniesie jakieś ciastka i jest to bardzo fajne miejsce.

MK: Czy tam jakieś roślinki są, więc tam też się odbywają Wigilie nasze takie studenckie czy inne jakieś uroczystości okolicznościowe. To też jest takie miejsce do przebywania studentów w czasie przerwy, okienka, czy tam w innych okolicznościach (EABKJ 15216).

W tej siedzibie nastąpiła również kolejna zmiana w kierownictwie, gdyż w 2019 r. dyrektorką Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej została profesor Inga Kuźma.

²⁵ Od 2018 r. Instytut Historii Sztuki.

Ponieważ gmach ten w zdecydowanej części został przeznaczony dla potrzeb Wydziału Filozoficzno-Historycznego²⁶ jest duże prawdopodobieństwo, że etnologia przez długie lata nie będzie musiała się przeprowadzać. Bo, jak ocenia to miejsce weteran przeprowadzek doktor Marcin Piotrowski, „tu jest znowu taki fajny nastrój” (EABKJ 15173).

Bibliografia

- Baranowski, B., Baranowski, K. (1985). *Pierwsze lata Uniwersytetu Łódzkiego (1945–1949)*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Każmierska, K., Waniek, K., Zysiak, A. (2015). *Opowiedzieć Uniwersytet. Łódź akademicka w biografjach wpisanych w losy Uniwersytetu Łódzkiego*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Kołodziej, K., Kronenberg, M. (2015). *70 lat Uniwersytetu Łódzkiego w przestrzeni miejskiej Łodzi (1945–2015)*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Kopczyńska-Jaworska, B. (2000). *W górach i w mieście*. W: B. Kopczyńska-Jaworska, *Moja droga do nauki* (s. 37–60). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Nadolski, A. (1970). *Zarys rozwoju Uniwersytetu Łódzkiego*. W: A. Kłoskowska (red.), *Uniwersytet Łódzki 1945–1970* (s. 11–20). Łódź: PWN Oddział w Łodzi.
- Puś, W. (2020). *Zarys historii Uniwersytetu Łódzkiego 1945–2020*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Szczerba, A. (2019). *Dom uczonych. Kamienica przy ul. Uniwersyteckiej 3 w Łodzi w latach 1945–2017*. Łódź: Wydawnictwo UŁ.

Materiały archiwalne

- Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego (AUŁ):
- Wywiad – rozmowa doktora Dariusza Klemantowicza, dyrektora Archiwum Uniwersytetu Łódzkiego, z prof. dr hab. Bronisławą Kopczyńską-Jaworską.
- Etnograficzne Archiwum im. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego (EABKJ):
- Działalność naukowa, dydaktyczna i wychowawcza Katedry Etnografii UŁ z dn. 27.04.1971 r.
- EABKJ: 15157, 15158, 15159, 15161, 15162, 15165, 15167, 15168, 15171, 15178, 15181, 15182, 15184, 15187, 15188, 15199, 15204, 15216.

²⁶ Tylko Instytut Historii UŁ i siedziba Dziekanatu Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ mieszczą się w budynku przy ulicy Kamińskiego 27a.

- Ekspertyza techniczna stropu w lokalu przy ul. Piotrkowskiej 48, z dn. 30.XI.1979, KE/529/79.
- Historia Katedry Etnografii UŁ. 1945–1960, z dn. 2.07.1960, L.dz. 80/60.
- Informacje nt. Katedry Etnografii UŁ, z dn. 10.01.1985 r., KE.B/13/85.
- KE/459/81 z dn. 23.XIII.81.
- KE/439/81 do Działu Technicznego z dn. 9.XIII.81.
- Odpowiedź na Kwestionariusz dla Wydziałów Uniwersytetu Łódzkiego, L.dz.38/62, z dn. 28.03.1962.
- Pismo od dyrektora BUŁ w odpowiedzi na pismo z dn. 6.01.1978 KE/10/78 o przyznanie Katedrze Etnografii dodatkowego pomieszczenia, z dn. 10.II.1978, L.dz .B-VI/2-11/78, KE/70/78.
- Potrzeby Katedry Etnografii w dziedzinie personalnej, lokalowej i sprzętu związane z utworzeniem kierunku etnografii, z dn. 21.01.1956, L.dz. 7/56.
- Potrzeby lokalowe katedry Etnografii UŁ., z dn. 25.IV.75.
- Zakład Etnografii UŁ. w latach 1945–1950, L. dz. 43/50.

Publikacja składa się z oryginalnych analiz różnych aspektów miasta oraz kategorii miejskości, które tworzą wielogłosową, patchworkową opowieść o współczesnych i minionych ścieżkach trasowania miast oraz perspektywach ich analizowania. Autorzy i autorki tekstów podejmują rozmaite wątki życia miejskiego, opisując je w odmiennych skalach i temporalnościach. Na różne sposoby konceptualizują tytułowe miasto, podejmując próby jego reinterpretacji i rekonfiguracji, pokazując je jako amalgamat, konstrukcję, metaforę. [...] Miasta, które wyłaniają się z recenzowanej pracy, są często bytami fragmentarycznymi, sprowadzonymi do dzielnic, kamienic, konkretnych mieszkań, konkretnych praktyk i przestrzeni pojawiających się w palimpsestowej opowieści mieszkank i mieszkańców. [...] Dzięki tym mikroskałom miejskość nabiera barwnego konkretności, wypełnia się szczegółami, otwierając się na doświadczanie i przeżywanie. Tym samym wyjątkowość tej publikacji polega na wymykaniu się uogólnionym tezom i równie ogólnym wnioskom, w których miasta funkcjonują nierzadko jako kategorie wypreparowane ze strumienia codzienności. [...] To książka opowiadająca o różnych miastach nie tylko z perspektywy antropologii społeczno-kulturowej, lecz także z punktu widzenia socjologii, filmoznawstwa czy historii.

Z recenzji dr hab. Katarzyny Majbrody, prof. UWŕ

Recenzowany tom widzę jako bardzo wartościowy zbiór studiów, przekonujący, że miasto jest nie tylko tematem wdzięcznym dla badaczy wielu dyscyplin naukowych, lecz także obszarem badań niekończących się, wymagających powrotów w teren i ciągłych rewizji wcześniejszych twierdzeń własnych i innych naukowców. Badacze kultury miasta jawią się tutaj jako ogniwa wielkiego, międzynarodowego, wielopokoleniowego „łańcucha sprzymierzonych”, wspierając się interdyscyplinarnie w dokumentowaniu i interpretacji tego, co pozostaje nieuchwytnie: miasta-procesu dziejącego się zarówno współcześnie, jak i sięgającego w przeszłość oraz wybiegającego (czytaj: wyprowadzającego nas) w przyszłość.

Z recenzji dr hab. Katarzyny Smyk, prof. UMCS



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

🌐 wydawnictwo.uni.lodz.pl

@ ksiegarnia@uni.lodz.pl

☎ (42) 665 58 63

Książka dostępna również
jako e-book

ISBN 978-83-8331-408-2



9 788383 314082