

14 | 2013

ZARZĄDZANIE W

KULTURZE



WYBÓR TEKSTÓW

ISSN 1896-8201

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

ZARZĄDZANIE W KULTURZE




14 | 2013



CULTURE **M**ANAGEMENT



SELECTION OF ARTICLES



Edited by
Ewa Kocój
Emil Orzechowski
Joanna Szulborska-Łukaszewicz

Jagiellonian University Press

14 | 2013

ZARZĄDZANIE W

KKULTURZE

WYBÓR TEKSTÓW

Pod redakcją
Ewy Kocój
Emila Orzechowskiego
Joanny Szulborskiej-Łukaszewicz

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Spis treści

Zeszyt 3

DZIEDZICTWO KULTUROWE, PAMIĘĆ ZBIOROWA

Jarosław Kłaś, <i>Muzea historyczne – pomiędzy pamięcią zbiorową a polityką pamięci historycznej</i>	197
Anna Niedźwiedz, <i>S. Ann Dunham: niezwykła i samotna. Historia biografii matki Baracka Obamy</i>	217
Iwona Sowińska, <i>PORRAJMOS. Wytwarzanie pamięci zagłady Cyganów w kinie najnowszym</i>	227
Gabriela Codruta Antonesei, „ <i>Imperial legacy and Balkan neurosis</i> ”. <i>Federalist projects, Romanian reactions</i>	239
Kazimierz Jurczak, <i>Zapomnieć, zaprzeczyć czy oswoić? Elementy orientalne w rumuńskiej tożsamości kulturowej</i>	253
Ewa Kocój, <i>Zapomniane dziedzictwo, czyli o ludowych nazwach miesięcy okresu jesienno-zimowego w Rumunii</i>	263
Alina Felea, <i>From the history of mixed marriages. Marriages with Gypsies in the Romanian space in the 18th and first half of the 19th Century</i>	281

ARTYKUŁY RECENZYJNE, SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY

Agnieszka Szostak, <i>Relacja z konferencji „Funkcje muzeum współcześnie”, Malbork 25.10.2012</i>	289
Anna Kościelna, <i>Nowe kierunki w organizacji i zarządzaniu</i> , red. Beata Glinka i Monika Kostera – recenzja książki	293
Agata Adaszyńska, <i>Event marketing jako nowa forma organizacji procesów komunikacyjnych</i> , red. Adam Grzegorzczak – recenzja książki	297
Agnieszka Szostak, Dorota Ilczuk <i>Ekonomika kultury</i> – recenzja książki	301
Aniela Pilarska-Traciewicz, <i>Od PRL-u do PISF-u – o zespołowych modelach produkcji filmowej</i> – recenzja książki	305
Koryna Lewandowska, <i>Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego</i> – recenzja książki	311



Jarosław Kłaś

MUZEA HISTORYCZNE – POMIĘDZY PAMIĘCIĄ ZBIOROWĄ A POLITYKĄ PAMIĘCI HISTORYCZNEJ

SŁOWA KLUCZE: muzeum historyczne – pamięć zbiorowa – nośniki pamięci – polityka historyczna

KEY WORDS: historical museum – collective memory – memory vehicles – historical policy

Abstract

HISTORICAL MUSEUMS – BETWEEN COLLECTIVE MEMORY AND HISTORICAL POLICY

Memory, historical policy and historical museums have become very popular in recent times – both in academic discourse and in public debate. The article describes the role of historical museums in collective memory and the influence of historical policy on them. The text includes a definition of collective memory, its traits and functions, a categorization of memory vehicles, as well as an explanation of the concept of historical policy and its positive and negative aspects. In the part dedicated to historical museums the author shows their importance for collective memory, their connections with historical policy, their beginnings and present-day importance in Poland, and provides a review of the last years' main investments in Polish historical museums.

Głównym pojęciem wielu dziedzin nauki w ostatnich dziesięcioleciach stała się pamięć w różnych znaczeniach. Od lat osiemdziesiątych XX wieku w kręgu cywilizacji zachodniej szczególnie zainteresowanie, zarówno w dyskursie publicznym, jak i pośród badaczy różnych humanistycznych dyscyplin naukowych – począwszy od historii, poprzez socjologię, politologię i antropologię do psychologii społecznej – wzbudziła pamięć o przeszłości w wymiarze narodowym, regionalnym czy ogólnie wspólnotowym, określana takimi terminami, jak pamięć zbiorowa, pamięć społeczna, pamięć historyczna, zbiorowa pamięć historyczna, pamięć kulturowa, świadomość historyczna, historia żywa, tradycja, pamiętanie czy pamięć przeszłości¹. Ten globalny trend po roku

¹ Wśród zajmujących się tą problematyką niejednokrotnie dużo wcześniej niż w latach osiemdziesiątych XX w. wymienić należy przede wszystkim Maurice'a Halbwachsa, Pierre'a Norré

1989 dotarł również do Polski, koncentrując się przede wszystkim na doświadczeniach XX wieku: II wojnie światowej i latach socjalizmu oraz, niejako w ich konsekwencji, stosunkach z innymi narodami, zwłaszcza sąsiednimi².

Źródłem zainteresowania przeszłością i pamięcią o niej jest wiele, wydaje się jednak, że należy ich upatrywać przede wszystkim w czasowym oddaleniu od II wojny światowej, zakończeniu „zimnej wojny”, jednoczeniu się Europy – powodującemu przeniesienie manifestacji uczuć narodowych na wydarzenia sportowe i obchody rocznicowe – oraz zakończeniu mających ogromny wpływ na stosunki rodzinne i międzypokoleniowe, a tym samym na przekazywanie pamięci, przemian społecznych, gospodarczych, obyczajowych i mentalnościowych z lat pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, co wywołało próby przywrócenia ciągłości pamięci o przeszłości i ochrony jej materialnych przejawów. W Europie Środkowej i Wschodniej dodatkowym katalizatorem było wyzwolenie spod cenzury. Oznakami tego wzmoczonego zainteresowania przeszłością i pamięcią o niej są natomiast: przypisywanie dużego znaczenia problemom dziedzictwa kulturowego, także tego najnowszego; spory historyków dotyczące nieodległej bolesnej przeszłości oraz jej rozliczanie, pasjonujące opinie publiczną, w tym media; popularność książek historycznych, szczególnie tych poddających krytycznej analizie pamięci narodowe; powstanie dedykowanych historii kanałów telewizyjnych i gazet lub dodatków do nich oraz poświęcanie rocznicom audycji w radio; organizowanie rekonstrukcji oraz inscenizacji historycznych; wzrost liczby zabytków i większe ich źródnicowanie, zarówno tematyczne, jak i chronologiczne; zwiększenie liczby muzeów, przede wszystkim historycznych³.

W wyniku prowadzonego dyskursu, jak już wspomniano, powstało wiele terminów określających pamięć o przeszłości w znaczeniu kolektywnym. Podobna mnogość istnieje w zakresie ustaleń definicyjnych. Wydaje się, że podejmowaną proble-

i Jana Assmanna, zaś spośród polskich badaczy Ninę Assorodobraj, Barbarę Szacką i Andrzeja Szpocińskiego – zob. B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 7–31; D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, *Rewolucja w pamięci historycznej. Porównawcze studia nad praktykami manipulacji zbiorową pamięcią Polaków w czasach stalinowskich*, Kraków 2011, s. 13–17; L.M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, s. 34–35.

² B. Szacka, *Czas...*, s. 9, 18, 32–41; też, *Pamięć społeczna* [w:] Z. Boksański i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000, s. 52; K. Pomian, *Historia naukowa wobec pamięci*, Lublin 2006, s. 140; M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie* [w:] też (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków 2009, s. 7; P.T. Kwiatkowski, *Czy lata III Rzeczypospolitej były „czasem pamięci”?* [w:] A. Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa 2009, s. 125; B. Korzeniewski, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 r.*, Poznań 2010, s. 55; tenże, *Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3, s. 7–8; D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 13–14.

³ K. Pomian, dz.cyt., s. 140–142; B. Korzeniewski, *Transformacja...*, s. 55; J. Sadkiewicz, *Polityka historyczna w Polsce. Teoria – praktyka – dyskurs publiczny*, „Culture Management / Kulturmanagement / Zarządzanie Kulturą” 2009, nr 2, s. 276.

matykę najpełniej oddają dwa stanowiska. Barbara Szacka używa terminu „pamięć zbiorowa”⁴ i definiuje go jako

[...] zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, jakie w niej zaszły, a także sposób ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości⁵.

Z kolei Dorota Malczewska-Pawelec i Tomasz Pawelec, w nawiązaniu do ustaleń Barbary Szackiej i Andrzeja Szpocińskiego, posługują się wymiennie terminami „zbiorowa pamięć historyczna”, „pamięć zbiorowa” i „pamięć historyczna”, definiując je jako

[...] zestaw przekonań i wyobrażeń odnoszących się do zdarzeń, postaci oraz procesów z przeszłości, wraz z elementami wartościującymi, podzielanymi wspólnie przez członków danej zbiorowości, a niosących ważne dla niej treści,

i dodając,

[...] innymi słowy na pamięć zbiorową składają się przekonania obecne w indywidualnych pamięciach pojedynczych podmiotów właśnie dlatego, że podmioty te do owej zbiorowości należą (posiadanie ich stanowiłoby zatem element konstruktywny roli członka tejże zbiorowości)⁶.

Ze względu na charakter prowadzonych rozważań i w celu uniknięcia niejasności pojęciowych będę dalej posługiwał się terminami „zbiorowa pamięć historyczna” i „pamięć zbiorowa” jako tożsamymi i rozumianymi zgodnie z ujęciem obu przytoczonych, zasadniczo zgodnych z sobą, definicji⁷.

Sam termin „pamięć zbiorowa” jest pewną metaforą. Pamięć występuje tutaj jako określenie „wiedzy” o przeszłości, o której ludzie są informowani przez swoją pamięć i która porządkuje ich doświadczenia oraz pozwala im na interpretację rzeczywistości. Jest też pamięć zatem źródłem wiedzy antropologicznej – jej przedmiotem, a zarazem narzędziem poznania. Owa pamięć ludzka to jednak zawsze pamięć kogoś – indywidualum, jednostki. Nie mniej tym „kims” może być „ja” zbiorowe – grupa osób w ciągu wielu pokoleń, która nakłada na swoich przedstawicieli obowiązek zachowania w swojej pamięci wspomnień całej grupy. Ci wybrańcy przechowują przedmioty materialne z przeszłości oraz zapamiętują opowieści i miejsca ważnych wydarzeń, przekazując je z pokolenia na pokolenie. Doprowadzają także pozostałych członków grupy do uczestnictwa w uroczystościach upamiętniających, powodując tym samym, że również i oni ponownie, lub po raz pierwszy, stają się nosicielami

⁴ Należy jednocześnie zaznaczyć, że Barbara Szacka zdecydowała się na termin „pamięć zbiorowa” stosunkowo niedawno, posługując się wcześniej określeniem „pamięć społeczna” – zob. B. Szacka, *Pamięć...*, s. 52; też, *Czas...*, s. 38–39.

⁵ B. Szacka, *Czas...*, s. 19.

⁶ D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 13.

⁷ Nie wprowadzam tu rozgraniczenia na „pamięć historyczną” i „pamięć zbiorową”, o którym pisała Barbara Szacka – zob. B. Szacka, *Czas...*, s. 39–40.

pamięci. Znaczna część treści pamięci indywidualnej stanowi ponadto w dużej mierze pewien zbiór wyobrażeń o przeszłości grupy, odnosi się do doświadczenia uczestnictwa w różnych wspólnotach i jest wspólna ich członkom, a kontakt z przeszłością możliwy jest tylko poprzez kategorie i schematy właściwe tworowi zbiorowemu, jakim jest dana kultura. Wynika stąd, że pamięć zbiorowa stanowi nieodłączny element kultury, a kultura jest jej przejawem. Historia kultury to więc historia zbiorowej pamięci, przy czym kulturę należy tutaj rozumieć w jej aspekcie dystrybucyjnym, co uzasadnia różnorodność sposobów pamiętania i upamiętniania w zależności od miejsca oraz epoki. To wszystko powoduje, że ludzie funkcjonują w ramach tworzonych przez siebie „wspólnot pamięci” a pamięć jest nie tylko indywidualna, lecz także zbiorowa⁸.

Najistotniejsze cechy pamięci zbiorowej to:

- dynamiczność – podlega nieustannym wpływom, a w ich wyniku zmianom;
- selektywność – nie jest możliwe pamiętanie wszystkiego, następuje więc wybór elementów wiedzy historycznej dokonywany przez historyków oraz nadawców i odbiorców treści;
- komunikatywność – nie istnieje ona bez przekazywania w procesie komunikacji międzypersonalnej za pomocą różnych środków;
- wieloźródłowość – jej treści pochodzą z przekazów formalnych, nieformalnych (tradycji ustnej rodziny i znajomych) oraz z innych czasów i miejsc;
- autonomiczność – jest niezależna od przeszłości, do której się odnosi⁹.

W kontekście ostatniej z wymienionych właściwości należy zapytać o stosunek pamięci zbiorowej do historii w sensie naukowym i obiektywnym. Najogólniej rzecz ujmując, istnieją w tej kwestii dwa przeciwstawne stanowiska. Według pierwszego, pamięć zbiorowa traktowana jest jako wybrakowana wiedza historyczna, natomiast zgodnie z drugim, historia stanowi jedną z form pamięci zbiorowej¹⁰. Wydaje się jednak, że takie rozgraniczanie obu pojęć jest bezcelowe, zważywszy na ich silne powiązanie i wzajemny na siebie wpływ. I tak, często historyczne badania naukowe inspirowane są przez pamięć zbiorową, a pamięć zbiorowa nie może istnieć bez wiedzy historycznej, która jest podporządkowywana jej regułom – wykorzystywana w sposób wybiórczy do tworzenia obrazów przeszłości i w takiej formie upowszechniana, co zaspokaja społeczne zapotrzebowanie¹¹. W ramach tego procesu przekształcania, dokonywanego przez historyka bądź innych ludzi, informacje obiektywne ulegają mitologizacji, polegającej na mniejszych bądź większych deformacjach: postaci i wydarzenia z historii stają się pozbawionymi wieloznaczności, jednowymiarowymi symbolami wartości ważnych dla wspólnoty, umieszczone-

⁸ B. Szacka, *Pamięć...*, s. 52; K. Pomian, dz.cyt., s. 144, 148; J. Nowak, *Spoleczne reguly pamietania. Antropologia pamieci zbiorowej*, Kraków 2011, s. 28; M. Golka, *Pamieć spoleczna i jej implanty*, Warszawa 2009, s. 72.

⁹ D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 15–16; B. Szacka, *Czas...*, s. 28–29, 44; też, *Pamieć...*, s. 52; M. Golka, dz.cyt., s. 72.

¹⁰ Zob. B. Szacka, *Czas...*, s. 17–31.

¹¹ Przeciwnieństwem tego zjawiska jest hermetyzacja wiedzy historycznej i ograniczenie jej dla specjalistów – B. Szacka, *Czas...*, s. 24.

mi w beczasowej dawności zamiast w czasie linearnym, język zmienia się z analityczno-sprawozdawczego na poetycko-metaforyczny, a obiektywne relacje zostają nasycone emocjami¹². W ten sposób tworzy się będący rdzeniem pamięci zbiorowej danej grupy – kanon historyczny, którym według Andrzeja Szpocińskiego jest „zbiór uznanych przez daną wspólnotę miejsc pamięci” lub „podstawowy układ elementów tworzących pamięć grupową, będącą przedmiotem przekazu międzypokoleniowego i wykazującą poczucie linearności czasu”¹³. Druga z definicji wydaje się bardziej precyzyjna (choć sporną pozostaje kwestia poczucia linearności czasu), ponieważ pozbawiona jest odniesienia do miejsc pamięci, które kojarzyć się mogą w potocznym rozumieniu z miejscami martyrologii, natomiast przez Szpocińskiego definiowane są jako „nazwy własne zobiektywizowanych wytworów kulturowych i nazwy zdarzeń historycznych oraz imiona postaci bohaterów, o których członkowie danej grupy sądzą, iż skrywają jakieś ważne dla nich treści”¹⁴.

W obrębie pamięci zbiorowej zachodzą różne zjawiska, które opisał Bartosz Korzeniewski. Pierwszym z nich jest medializacja pamięci, którą badacz ten definiuje jako „wzrastającą wagę medialnych zapośredniczeń pamięci, a więc rosnące znaczenie mediów komunikacji masowej w kształtowaniu świadomości historycznej współczesnych społeczeństw”¹⁵, i traktuje w powiązaniu z procesem wywierania coraz większego wpływu na świadomość społeczną przez mass media. Korzeniewski w innym miejscu rozróżnia szerokie i wąskie znaczenie medializacji. Znaczenie wąskie pokrywałoby się tutaj ze znaczeniem ogólnym, opisanym wyżej, czyli byłby to „rosnący wpływ zapośredniczeń pamięci przez mass media, w znaczeniu nowoczesnych metod komunikowania”¹⁶. Z kolei medializacja w znaczeniu szerokim byłaby „zjawiskiem związanym z wpływem wszelkich nośników pamięci na obraz przeszłości”¹⁷, przy czym autor zaznacza, że nie chodzi tu tylko o nośniki związane z nowoczesnym komunikowaniem masowym, ale też te bardziej tradycyjne¹⁸. W tym znaczeniu uważa koncentruje się nie na „mediach”, rozumianych jako system nowoczesnej komunikacji masowej, ale na „medium” jako czymś, co pośredniczy. Korzeniewski proponuje na nazwanie tego szerokiego znaczenia termin „mediatyżacja” – jako określenie procesu poddania zapośredniczeniu przez nośnik pamięci – i pozostawienie „medializacji” na oznaczenie zwiększającej się zależności pamięci o przeszłości od mediów masowych¹⁹.

¹² B. Szacka, *Czas...*, s. 21, 23–24, 26; też, *Pamięć...*, s. 53.

¹³ A. Szpociński, *Kanon historyczny. Pamięć zbiorowa a pamięć indywidualna. Trzy wymiary pamięci zbiorowej*, „Studia Socjologiczne” 1983, nr 4, s. 134–135; tenże, *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951–1984*, Warszawa 1989, s. 11–28, za: D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 16–17.

¹⁴ A. Szpociński, *Kanon...*, za: D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 17. O miejscach pamięci i ich szerszym definiowaniu – zob. A. Kędziora, *Miejsca pamięci w zarządzaniu pamięcią o artyście*, „Zarządzanie w Kulturze” 2012, nr 3, s. 101–111.

¹⁵ B. Korzeniewski, *Transformacja...*, s. 61.

¹⁶ Tegoż, *Medializacja...*, s. 9.

¹⁷ Tamże, s. 9.

¹⁸ Szerzej o nośnikach zbiorowej pamięci historycznej w dalszej części artykułu.

¹⁹ Szerzej o tych zjawiskach – zob. B. Korzeniewski, *Medializacja...*, s. 5–23.

Innym zjawiskiem zachodzącym w obrębie zbiorowej pamięci jest uniwersalizacja, polegająca na tym, że wydarzenia historyczne związane z grupą narodową zostają przyjęte jako własne przez wspólnotę międzynarodową. Wydaje się, że proces ten można odnieść także do mniejszych wspólnot, również do innych elementów pamięci, takich jak postaci historyczne. Polegałoby to wówczas na przyjęciu za swój przez jedną wspólnotę fragmentu pamięci zbiorowej drugiej wspólnoty. Zjawiskami przeciwnymi do uniwersalizacji są: regionalizacja pamięci, czyli zwiększone zainteresowanie historią lokalną i małych grup oraz zmiana stosunku do niej, a także pluralizacja pamięci, polegająca na różnicowaniu się odniesień do przeszłości w dyskursie publicznym i otwarciu pamięci o charakterze oficjalnym na różne wizje przeszłości. Wiąże się to, po pierwsze, z „odbrązawianiem” pamięci, czyli tendencją polegającą na odkrywaniu elementów z przeszłości grupy o charakterze negatywnym, np. krzywd wyrządzonych mniejszościom, a po drugie, z prywatyzacją pamięci, której brak jednoznacznej definicji. Określiłbym ją natomiast jako zawłaszczanie pewnego obszaru pamięci lub jej całości przez jakąś wspólnotę i roszczenie sobie prawa do jedynej poprawnej wykładni w tym zakresie. Zjawiskiem niejako na obrzeżach pamięci zbiorowej jest z kolei muzealizacja krajobrazu kulturowego, która według B. Korzeniewskiego wyraża się w odnawianiu i ochronie obiektów historycznych oraz krajobrazu kulturowego. Zjawisko muzealizacji można jednak odnieść do pamięci w ogóle. Polegałoby to wówczas na utrwalaniu istniejącego lub pożądanego poziomu zbiorowej pamięci, zwłaszcza poprzez jej instytucjonalizację (osadzenie w zewnętrznych ramach instytucjonalnych) oraz szczególną troskę o świadectwa przeszłości²⁰.

Znaczną rolę w opisywanych zjawiskach odgrywają przekształcenia pamięci zbiorowej dokonywane przez grupy. Roy F. Baumeister i Stephen Hastings wyróżnili siedem możliwych modyfikacji w tym zakresie:

- 1) pomijanie niektórych niewygodnych elementów z przeszłości,
- 2) fałszowanie, czyli podawanie, że wydarzyło się coś, co nigdy nie zaistniało,
- 3) wyolbrzymianie i upiększanie drobnych faktów,
- 4) wiązanie i odrywanie, polegające na swobodnej manipulacji związkami przyczynowo-skutkowymi,
- 5) obwinianie nieprzyjaciół za własne niepowodzenia,
- 6) zrzucanie winy na okoliczności, kiedy inne metody nie dają rezultatów,
- 7) konstruowanie kontekstu poprzez upraszczanie spłotów uwarunkowań²¹.

Zbiorowa pamięć historyczna pełni w społeczeństwie różnorakie funkcje. Trzy z nich jawią się jako szczególnie ważne i najbardziej podstawowe. Po pierwsze, jest wyznacznikiem tożsamości danej wspólnoty oraz integruje ją w sferze idei i wartości. Świadomość wspólnej przeszłości często stanowi podstawowy element więzi grupowej. Składa się na nią świadomość wspólnoty losu, przodków i istnienia w czasie. Jest ważna zwłaszcza w grupach narodowych. Pamięć zbiorowa przemienia wydarzenia i postaci z przeszłości w znaki symboliczne, których zespół składa

²⁰ Szerzej o poszczególnych zjawiskach – zob. B. Korzeniewski, *Transformacja...*, O muzealizacji i instytucjonalizacji – zob. A. Kędziora, dz.cyt., s. 106–107.

²¹ B. Szacka, *Czas...*, s. 29–30.

się na język symboliczny, stanowiący wyróżnik grupy oraz pozwalający identyfikować swoich i obcych. Ten wspólny symboliczny repertuar staje się z biegiem czasu podstawą systemu znaczeń wspólnoty. Drugą funkcją pamięci zbiorowej jest przekaz norm, wzorców i pożądaných zachowań w grupie. Treści kumulowane w pamięci określają postawy członków wspólnoty oraz działania podejmowane zarówno wobec swoich, jak i obcych. Funkcja druga bywa nieraz traktowana jako element pierwszej, a zamiast niej pojawia się przekaz pamięci przeszłości. Jego najważniejszymi formami są edukacja szkolna i inne oficjalne środki przekazu, a także rozmowy z najbliższymi oraz niewerbalne zachowania upamiętniające. Trzecią funkcję zbiorowej pamięci stanowi legitymizacja lub delegitymizacja prawomocności władzy – jej nowych lub zastanych struktur i systemów. Tym samym pamięć jest ważnym narzędziem panowania oraz kontroli społecznej i można przez nią wpływać na powodzenie lub porażkę opcji politycznych lub programów ideowych²².

Związki zbiorowości z przeszłością podtrzymywane są przez dwa uzupełniające się mechanizmy: psychiczny – związany z pamiętaniem, przeżywaniem i przekazywaniem treści przeszłości – oraz fizyczny, który dotyczy przedmiotów. Marcin Kula pisał: „Przeszłość odzwierciedla się [...] praktycznie w każdym przedmiocie i zjawisku, które trwa do dziś. W konsekwencji nośnikiem pamięci o przeszłości, przynajmniej potencjalnym, jest dosłownie wszystko”²³. Ta opinia prowadzi do wniosku, że nośnikiem pamięci mogą być zarówno wytwory kultury, jak i elementy natury, elementy niematerialne czy ludzie – wszystkie będą jednak postrzegane przez pryzmat kultury, a tym samym będą jej wytworem. Pamięć o przeszłości tkwi właśnie w zachowanych wytworach kultury, które zawsze zawierają aspekty symboliczne i są przekazywanymi treściami dotyczącymi przeszłości. Nośnik pamięci nazywany może być również medium pamięci, ponieważ każdy wytwór kultury jest środkiem komunikacji zarówno międzyosobowej, jak i pomiędzy pokoleniami czy epokami. Artefakty kultury mogą powstawać w celu przekazywania znaczeń symbolicznych lub ten cel może zostać im przypisany w sposób wtórny, kiedy pod wpływem zmiany ludzkiego doświadczenia, jakim jest odkrycie nośnika lub pojawienie się możliwości jego odczytania, zostaje zauważony i wykorzystany. Nośniki pamięci są podstawą nadawania sensu przeszłości, ale są niejednoznaczne. Ich wymowa i waga zmienia się w zależności od kontekstu miejsca i czasu, a także okoliczności kulturowych oraz politycznych – widać to zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia i przełomów, kiedy podejmowane są wobec nich szczególne działania²⁴. Na treść nośników pamięci wpływ mają również ich właściciele i pełnione przez nie funkcje. Mogą wreszcie mieć różne znaczenie dla konkretnych grup. To nośniki kształtują i podtrzymują pamięć zbiorową, a ta z kolei wpływa na ich trwanie²⁵.

²² Taż, *Pamięć...*, s. 54–55; taż, *Czas...*, s. 47–66; J. Nowak, dz.cyt., s. 128; D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 14, 18.

²³ M. Kula, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002, s. 8.

²⁴ O nośnikach pamięci podczas zaborów – zob. L.M. Nijakowski, dz.cyt., s. 76–91. O nośnikach pamięci w II Rzeczypospolitej – zob. tamże, s. 96–100; po 1989 r. – tamże, s. 124–138.

²⁵ M. Golka, dz.cyt., s. 68, 71–72, 119; J. Nowak, dz.cyt., s. 128; B. Korzeniewski, *Medializacja...*, s. 11, 15.

Złożoność i wielość nośników pamięci powoduje, że nie jest możliwe wymienienie ich wszystkich. Z tych samych powodów trudno także stworzyć ich jednoznaczną kategoryzację. Każda próba ich podziału niesie z sobą ryzyko zbyt uogólnień z jednej strony, natomiast z drugiej – zagrożenie zbyt szczegółowania. Wydaje się jednak, że można podjąć próbę stworzenia najważniejszych kategorii nośników i w ich ramach wyodrębnić te o największym znaczeniu dla pamięci zbiorowej. Za punkt wyjścia można byłoby przyjąć podział ze względu na czas powstania lub funkcjonowania, miejsce powstania lub funkcjonowania, materialność i niematerialność, oficjalność i nieoficjalność, a także posiadacza. Kategoryzacje te wydają się jednak dalece niewystarczające. W związku z tym poniżej proponuję własny podział nośników pamięci, który – choć nie jest doskonały (powoduje na przykład możliwość przypisania jednego nośnika do kilku kategorii) – wydaje się stosunkowo wyważony.

Nośnikami zbiorowej pamięci historycznej mogą być:

- ludzie – najważniejszy nośnik pamięci, bez nich możliwość przechowania pamięci wspólnotowej, która ich dotyczy, jest ograniczona, choć możliwa, wystarczy jeden człowiek przechowujący pamięć przeszłości – wtedy istnieje potencjalna możliwość jej przekazania innym i tym samym dalsze jej zachowanie, np. jednostka, wspólnota, naród, grupa społeczna, krąg kulturowy, cywilizacja;
- ludzkie działania – są upamiętnieniem same w sobie, a jednocześnie przypominają o treściach zbiorowej pamięci, np. uroczyste obchody rocznicowe, akademie, spektakle teatralne, strajki, protesty, manifestacje, pielgrzymki, ochrona zabytków, moda, pobór do wojska, kult zmarłych, badania naukowe, likwidowanie i fundowanie pomników, nadawanie i zmiana nazw, zmiana programów szkolnych, lustracja, rozszerzanie i pomniejszanie znaczeń dotychczasowych symboli, rokowania międzynarodowe, traktaty międzynarodowe;
- środowiska – są nośnikami same w sobie i gromadzą wytwory przeszłości, przechowują pamięć o przeszłości ze względu na jej duże znaczenie dla nich, nie jest to ich obowiązek, np. klasy i grupy społeczne (arystokracja, chłopci, intelektualiści, artyści, naukowcy), dynastie królewskie, państwo i jego organy (rządzący, parlament, wojsko, policja), organizacje pozarządowe, firmy i przedsiębiorstwa, Kościoły i związki wyznaniowe, szkolnictwo (uniwersytety, szkoły, także te poza granicami kraju), harcerstwo;
- nośniki niematerialne – związane zazwyczaj z kulturą oralną, przekaz ustny zapewnia transmisję ich treści, przekazywane są przez jednostki – strażników pamięci, często w wersji każdorazowo nieco zmodyfikowanej, przepadają wraz ze śmiercią nosiciela, o ile nie zyskają jakiejś formy materialnej, np. języki, mity, opowieści, genealogia, wiedza techniczno-praktyczna, nazwy, pieśni, idee;
- techniczne środki zapamiętywania – umożliwiają przetrwanie pamięci o danej wspólnocie bez kontaktu z jej członkami oraz przekaz jej treści w czasie i przestrzeni, niosą łącznie lub rozłącznie znaczenie bezpośrednie (to co sobą przedstawiają) oraz pośrednie (wiedzę o metodach wytworzenia, czasie po-

wstania, cechach, społecznościach, które je wytworzyły, przekazują pamięć wydarzeń, sytuacji i ludzi minionych, opisują świat w danym momencie), np. pismo w różnych formach, notacje muzyczne, inskrypcje, kroniki, druk, książki, dokumenty, dzieła sztuki, fotografie;

- przedmioty – przede wszystkim przedmioty codziennego użytku, komunikują sobą znaczenia symboliczne, przywołują skojarzenia i wyrażają pamięć o przeszłości – nieraz tworzone specjalnie w tym celu, np. reprodukcje, pocztówki, znaczki, monety, stroje, order i odznaczenia;
- przestrzeń – budowana z całego zbioru nośników pamięci, kompilacja wielu elementów, niejednokrotnie integrująca je w jedno znaczenie, nasycona symbolami i skojarzeniami, ze swej natury bardzo trwała i niezmienna, stosunkowo odporna na zniszczenia i czas; można rozróżnić przestrzeń publiczną i prywatną, np. budowle i ich układy, miasta, krajobrazy, architekturę układy urbanistyczne, świątynie, klasztory, ratusze, urzędy, wnętrza domów i mieszkań, pomniki (bohaterów, przywódców, świętych, postaci fikcyjnych, zwierząt, idei), tablice pamiątkowe, cmentarze, nagrobki, mauzolea, sarkofagi, kapliczki, krzyże przydrożne, małą architekturę, miejsca pamięci (martyrologii);
- elementy natury – przez nadanie im znaczenia symbolicznego lub przetworzenie przez człowieka stają się elementem kultury, np. lasy, skały, pola, łąki, góry, morza, krajobrazy, spreparowane skóry i poroża;
- media masowe – dają poczucie autentyzmu, które może okazać się złudne, niosą duże ryzyko negatywnego wpływu na pamięć poprzez przeniesienie jej poza jednostki, pozwalają na prosty i szybki dostęp do treści, jednak zazwyczaj nie pomagają w ich zrozumieniu i wykorzystaniu, np. prasa, radio, telewizja, Internet;
- instytucje – specjalnie powołane do tworzenia i gromadzenia wytworów przeszłości (materialnych oraz niematerialnych), a także przechowywania i ochrony pamięci, ich przedmiotem zainteresowania są treści pożądane przez różne podmioty, choć bywa, że przechowują przedmioty tylko w przekonaniu, iż warto zachować jak najwięcej, nie wiedząc, co będzie cenne i przydatne, o ich znaczeniu świadczy fakt niszczenia z premedytacją podczas wojen. Są to np. wydawnictwa, księgarnie, biblioteki, archiwa, muzea, kino, Instytut Pamięci Narodowej, Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa, Urząd do spraw Kombatantów i Osób Represjonowanych, Ośrodki Doskonalenia Nauczycieli, Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji²⁶.

Szczególna rola pośród nośników pamięci przypada muzeom, a ze względu na podejmowaną tematykę i charakter gromadzonych zbiorów, zwłaszcza muzeom historycznym. Zdaniem Zdzisława Żygulskiego jun., muzea historyczne stanowią odrębną grupę, jednak historyzm tkwi również w muzeach artystycznych, które prezentują historię sztuki, a muzea historyczne korzystają niemal zawsze z dzieł sztuki jako ilustracji dziejów. Wydaje się, że należałoby rozszerzyć tę myśl także na pozostałe rodza-

²⁶ Więcej o nośnikach pamięci i ich przykładach – zob. M. Kula, dz.cyt.; M. Golka, dz.cyt., s. 67–119; L.M. Nijkowski, dz.cyt., s. 76–91, 96–100, 124–138.

je muzeów. Trudno przecież nie zgodzić się z tym, że historię prezentują także muzea archeologiczne (prehistoria), etnograficzne (historia wsi i ludów pierwotnych), techniczno-naukowe (historia techniki i nauki) czy nawet przyrodnicze, nazywane często muzeami historii naturalnej. Różnica pomiędzy muzeami sztuki a muzeami historycznymi, którą odnoszę również do innych kategorii muzeów, tkwi zdaniem Z. Żygulskiego jun. w odmienności zadań, celów oraz metod. Badacz nie wyjaśnia jednak, na czym dokładnie miałyby polegać owa różnica, poza lakonicznym stwierdzeniem, że zadaniem muzeum historycznego jest przedstawienie ograniczonej jakimś zakresem przeszłości historycznej za pomocą gromadzonych obiektów²⁷. Wydaje się, że muzea artystyczne, archeologiczne, etnograficzne, techniczno-naukowe i przyrodnicze najzwyczajniej wysoce wyemancypowały się w toku rozwoju muzealnictwa, specjalizując się w konkretnych dziedzinach i kładąc nieco mniejszy nacisk na ukazanie ciągłości dziejowej czy konkretnych elementów przeszłości. Bardziej wyraźnej odmienności zarysować się chyba nie da, zważywszy że muzea historyczne także nie są jednorodną kategorią. Zakres ich działalności pozwala na rozróżnienie muzeów: historii globalnej, narodowej i państwowej; miejskich i regionalnych; wydarzeń, organizacji oraz idei (np. politycznych, religijnych); martyrologicznych; militarnych; uniwersyteckich; biograficznych; historii dziedzin sztuki (np. literatury, teatru, muzyki, fotografii, filmu); dziejów rozrywki i sportu²⁸. To dość szerokie ujęcie muzeum historycznego mieści w sobie zatem przynajmniej kilka spośród typów wyróżnianych przez Główny Urząd Statystyczny jako osobne²⁹. Pozwala dzięki temu przynajmniej częściowo ograniczyć problem pokrywania się poszczególnych kategorii muzeów. Mając na uwadze powyższe ustalenia, określam muzeum historyczne jako typ muzeum ukazujący za pomocą gromadzonych nośników pamięci określony fragment przeszłości historycznej dotyczącej świata, narodów, państw, regionów, miast, wydarzeń, organizacji, idei, męczeństwa, wojskowości, edukacji, wybitnych postaci, historii dziedzin sztuki oraz dziejów rozrywki i sportu.

Mniej więcej od końca XX wieku muzea historyczne są ważnym elementem przekazywania, podtrzymywania i kształtowania pamięci zbiorowej społeczeństw poprzez przekaz obrazu przeszłości i upowszechnianie wiedzy historycznej, co odbywa się w procesie pośredniczenia między badaniami naukowymi prowadzonymi przez historyków a pamięcią zbiorową. Są jednymi spośród wybranych przez wspólnotę i wyspecjalizowanych w przechowywaniu i przekazywaniu pamięci zbiorowej, dowodów o przebiegu historii, a także wartości oraz przekonania, które często mają decydujący wpływ na zbiorową świadomość i postrzeganie przeszłości. W pewnym sensie symbolizują całe zjawisko zbiorowej pamięci. Są nośnikami pamięci i dają schronienie innym nośnikom, umożliwiając im tym samym przetrwanie skuteczniej

²⁷ Z. Żygulski jun., *Muzea na świecie. Wstęp do muzealnictwa*, Warszawa 1982, s. 98–102.

²⁸ Podział ten w zasadniczej części pokrywa się z podziałem opracowanym przez Zdzisława Żygulskiego jun. – zob. Z. Żygulski jun., *Muzea...*, s. 98–102.

²⁹ O typach muzeów według podziału Głównego Urzędu Statystycznego – zob. *K-02 Sprawozdanie z działalności muzeum i instytucji paramuzealnej*, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 12.04.2013]; *Tabl. 1(196). Muzea [w:] Kultura w 2011 r.*, Warszawa 2012, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 12.04.2013].

niż inne formy istnienia. Przechowują pamięć w sposób wyselekcjonowany i wyidealizowany, pełniąc przy tym funkcję strażnika oficjalnej pamięci danej wspólnoty i często czyniąc dyskusję o przeszłości żywą, a nawet wzbudzając kontrowersje w społeczeństwie oraz mediach. Ekspozycje muzealne tworzą szczególnie rodzaj narracji o historii, pokazując i wyjaśniając ją, ale także komunikując o współczesności; tym, jaki jest dominujący sposób pamiętania i myślenia o przeszłości we wspólnocie. Są miejscem konfrontacji oficjalnej wersji przeszłości grupy z doświadczeniami i pamięcią indywidualną jej członków, jak również manifestacją zbiorowej pamięci historycznej wspólnoty, będąc jednocześnie jedną z niewielu możliwych form wyrażania tożsamości grupowej. Należą do domeny symbolicznej danej zbiorowości i w wyjątkowych sytuacjach mogą stać się przejawem i środkiem przemocy symbolicznej w stosunku do obcych. Ich społeczne oddziaływanie jest zazwyczaj szerokie i w znacznym stopniu przekracza zakres zebranych artefaktów kulturowych³⁰.

Ze względu na funkcję legitymizacji i delegitymizacji władzy pamięć zbiorowa może być kształtowana lub wręcz kreowana w sposób świadomy, celowy i planowy – często poprzez muzea historyczne. Jej treści są nieustannie poddawane selekcji, interpretacji i reinterpretacji, zgodnie ze strategiami kultury politycznej danej zbiorowości. Rezultatem tego jest aktywność społeczna polegająca na zinstytucjonalizowanym pamiętaniu i zapominaniu. Jednak manipulacji pamięcią dopuszczają się nie tylko rządzący, lecz także różne inne podmioty, na przykład instytucje, intelektualiści i liderzy grup zabiegających o prestiż i poprawę swojej sytuacji społecznej. Te rozmaite organy zabiegające o utrwalenie odpowiadającej im wykładni przeszłości za pomocą różnych narzędzi nazywa się „aktorami pamięci”. Celem ich działań w przestrzeni pamięci zbiorowej jest wskazanie wrogów wspólnoty, leczenie kompleksów grupowych, „pokrępanie serc” bądź wymazywanie niewygodnych fragmentów historii. Ze względu na mnogość podmiotów w danej zbiorowości oraz potencjalne istnienie pomiędzy nimi różnic w postrzeganiu przeszłości, w każdym społeczeństwie następuje naturalny spór o to, co i jak pamiętać. Toczy się on z różną jawnością i intensywnością. Nie są to jednak w rzeczywistości spory o przeszłość, ale o podstawowe sprawy teraźniejszości, takie jak charakter wspólnoty i zasady samookreślenia, wartości i wzory zachowań pożądaných czy prawomocność władzy. Często pojawia się wtedy postulat służebności historii wobec pamięci zbiorowej³¹.

Wydaje się, że szczególnie istotnym „aktorem pamięci” jest władza, a dokładnie jej instytucje. To właśnie rządzący (zwłaszcza w państwie niedemokratycznym), ze względu na swój status i dostępne narzędzia, posiadają największe możliwości w zakresie podejmowania działań kształtujących zbiorową pamięć. Te przedsięwzięcia władzy w zakresie kolektywnego pamiętania bywają różnie nazywane i definiowa-

³⁰ M. Golka, dz.cyt., s. 103–113; J. Nowak, dz.cyt., s. 32, 128–130; B. Korzeniewski, *Wystawy historyczne jako nośnik pamięci na przykładzie wystawy o zbrodniach Wehrmachtu*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3, s. 68–84; K. Pomian, dz.cyt., s. 148; S. Moeck, *Pamięć i zapominanie, Kulturowe i społeczne funkcje muzeów* [w:] D. Folga-Januszewska, B. Gutowski (red.), *Ekonomia muzeum*, Kraków–Warszawa 2011, s. 170; J. Sadkiewicz, dz.cyt., s. 282–288.

³¹ J. Nowak, dz.cyt., s. 128, 137; B. Szacka, *Pamięć...*, s. 52–53; D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 16.

ne³². Czasem mówi się o „polityce pamięci”, jednak najczęściej spotykane jest tłumaczenie niemieckiego *Geschichtspolitik*, czyli „polityka historyczna”³³. Funkcjonuje ona wtedy zazwyczaj w rozumieniu potocznym, czyli jako „polityczne dysponowanie pamięcią”³⁴. Używanie takiego terminu niesie z sobą jednak wiele negatywnych konotacji, wykluczając niejako pewne pozytywne aspekty zjawiska i sprzyjając jego kolokwializacji. Ponadto, co podkreślają Dorota Malczewska-Pawelec i Tomasz Pawelec, określenie „polityka historyczna” nie jest zbyt precyzyjne: nie chodzi tu bowiem o to, jaka była przeszłość (nie da się jej przecież zmienić w sensie dosłownym), ale sednem jest to, co i w jaki sposób zostanie zapamiętane przez zbiorowość. Dlatego też proponują oni posługiwanie się terminem „polityka pamięci historycznej”, definiując go jako

[...] zabiegi podejmowane przez przedstawicieli władzy na rzecz intencjonalnego modelowania zbiorowej pamięci historycznej oraz sprawowania nad nią kontroli; innymi słowy, władania nią w celu realizowania określonych celów ideologicznych oraz politycznych (najczęściej związanych z szeroko rozumianym zamiarem legitymizowania władzy i wspieranego przez nią porządku społecznego).

Dodają do tego, że „w praktyce takie zabiegi przybierają zwykle postać świadomego kreowania, przekształcania i dekonstruowania określonych miejsc pamięci”³⁵. Uważam za zasadne stosowanie określenia „polityka pamięci historycznej” i będę go tutaj używać, sędzę jednak, że zaproponowana przez Dorotę Malczewską-Pawelec i Tomasza Pawelca jego definicja jest zbyt wąska i ogranicza się tylko do negatywnych stron omawianego zjawiska, pomijając pozytywne, które niewątpliwie również istnieją. Ze względu na ten niepełny obraz bliższe mi jest rozumienie polityki pamięci historycznej zaproponowane przez Jacka Nowaka, który określa ją jako

[...] planowe działania elit wspólnoty i jej instytucji, zmierzające do wyboru treści, i konstruowanie narracji o przeszłości, która przekazywana jest zarówno wewnątrz, ale i poza grupę w celu budowania spójnego dyskursu tożsamościowego³⁶.

Już z powyższych rozważań definicyjnych wynika, że polityka pamięci historycznej posiada dwa aspekty: negatywny i pozytywny, według których kształtują się postawy w stosunku do niej: sceptyczna i entuzjastyczna. Przeciwnicy nie bez podstaw obawiają się manipulowania przeszłością do celów politycznych i jego następstw. Wśród zagrożeń, jakie niesie, wymieniają oddanie prawa do interpretacji historii tylko wybranym osobom i instytucjom, instrumentalizację przeszłości i ujednolicenie jej wizji według wersji wygodnej dla rządzących, fałszowanie historii, wykluczenie różnych wspólnot mniejszościowych, budowanie podziałów i wąskiej

³² O braku jasnej definicji – zob. L.M. Nijakowski, dz.cyt., s. 41–48.

³³ D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 18; L.M. Nijakowski, dz.cyt., s. 29.

³⁴ J. Tokarska-Bakir, *Nęcza polityki historycznej* [w:] P. Kosiewski (red.), *Pamięć jako przedmiot władzy*, Warszawa 2008, s. 27.

³⁵ D. Malczewska-Pawelec, T. Pawelec, dz.cyt., s. 18.

³⁶ J. Nowak, dz.cyt., s. 138.

wspólnoty, szkodzenie polityce zagranicznej i pojednaniu, niszczenie pamięci grup mniejszych i pomijanie mikronarracji historycznych, budowanie tożsamości wspólnoty tylko na podstawie dominujących przekonań, pobudzanie nacjonalizmu i samouwielbienia. Polityce pamięci historycznej zarzuca się również brak krytycyzmu, ogólny anachronizm i zacofanie, a na jej niekorzyść przemawia ponadto wykorzystywanie jej jako formy marketingu politycznego mającego przysporzyć wyborców oraz utożsamienie z praktykami propagandowymi (zwłaszcza totalitarnymi), jak również manipulacjami (podobnymi do tych w czasach PRL).

Z kolei zwolennicy polityki pamięci historycznej podkreślają, że nowoczesne państwo musi taką pamięć posiadać i rozwijać, bo jest konieczna do podtrzymywania i kultywowania tradycji, kultury i dziedzictwa narodowego, krzewienia historii, budowania tożsamości, tworzenia pozytywnego wizerunku na arenie międzynarodowej, wskazywania członkom wspólnoty granic symbolicznych wytyczonych na podstawie interpretacji historii i elementów dziedzictwa, które będą podtrzymywane. Wskazuje się, że niezbędne jest docenienie istotnego czynnika państwowotwórczego, jakim jest dorobek pokoleniowy, poszanowanie własnej tradycji i historii, dostosowanie do wymagań XXI wieku czy wzmocnienie dyskursu publicznego, a poprzez niego pogłębienie świadomości historycznej obywateli. Entuzjaści polityki pamięci historycznej wymieniają także dobroczynny wpływ na skuteczność i stabilność demokracji, dokonywany przez wymagane osadzenie ustroju w kulturze, tradycji i historycznym dorobku narodu, oraz potrzebę odpowiedzi na niepożądane wizje wspólnej przeszłości i działania innych państw w tym zakresie (w przypadku Polski szczególnie Niemiec i Rosji)³⁷.

Wydaje się, że oba stanowiska są zbyt radykalne i należałoby je wypośredkować. Oczywiście jest, że rządzący będą zawsze próbowali zdominować politykę pamięci historycznej, ponieważ to jeden ze sposobów wykorzystania przeszłości do sprawowania władzy³⁸. Tymczasem władza niemal zawsze wiąże się ze zbiorowością i może służyć panowaniu nad nią oraz kierowaniu nią wbrew jej woli i interesom. Wydaje się jednak, że w warunkach państwa demokratycznego, wolności słowa i nieporównywalnie mniejszej w stosunku do państwa autorytarne czy totalitarne skali instrumentów nie jest możliwe całkowite narzucanie wizji przeszłości przez władzę³⁹. Już sam fakt istnienia naturalnych sporów o kształt polityki pamięci historycznej, dopuszczanie do głosu oponentów czy wręcz oczekiwanie dyskursu w tym zakresie przez rządzących w celu zdobycia kapitału przez ukazanie odmiennych poglądów konkurencji jest dowodem na istotne różnice pomiędzy działaniami prowadzonymi przez państwa autorytarne i totalitarne a tymi we współczesnych demokracjach, niemniej jednak konieczne jest kontrolowanie poczynań państwa przez niezależne

³⁷ J. Sadkiewicz, dz.cyt., s. 277–278; J. Nowak, dz.cyt., s. 137–138.

³⁸ Zob. *Pamięć jako przedmiot...*; M.A. Cichocki, *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*, Kraków 2005.

³⁹ Zupełna kontrola wizji przeszłości przez władzę nie jest możliwa także w państwach nie-demokratycznych. Bardzo często spotykana jest w nich nieufność obywateli wobec przekazu oficjalnego i niewłączanie go do pamięci zbiorowej, a także występowanie przekazów alternatywnych: werbalnych i niewerbalnych – B. Szacka, *Czas...*, s. 60–63.

ośrodki (np. naukowców, instytucje prywatne, organizacje pozarządowe) i umożliwienie im tworzenia własnych narracji, jednak przy zachowaniu podstawowego miejsca dla instytucji państwowych. Utrzymanie dominacji państwa w tym zakresie wynika z faktu, że – co podkreśla Lech M. Nijakowski – tak samo jak człowiek jest tym, co pamięta i bez stałej pracy nad tą pamięcią by go nie było, tak i państwa oraz narody bez analogicznego mechanizmu zanikają, rozpadając się na lokalne wspólnoty. Pamięć zbiorowa, jako ostoja tożsamości wspólnotowej, wymaga nieustannego procesu zapamiętywania, zapominania i przypominania, który odbywa się w sposób nieświadomy lub planowy. Ta intencjonalna część, czyli w dużej mierze właśnie polityka pamięci historycznej dotycząca zbiorowości, a nie jednostek, jest elementem nieodłącznym państwa w rozumieniu współczesnym i wzmacnia wspólną tożsamość jego obywateli. Zarządzanie państwem, jak zauważa Jan Sadkiewicz, jest tu analogiczne do zarządzania firmą, która dąży do integracji pracowników i ich utożsamienia z przedsiębiorstwem. W jaki sposób to się dzieje, zależne jest od danego państwa i jego kultury, niemniej zazwyczaj odbywa się poprzez przypominanie chlubnych wydarzeń, odkrywanie dawnych zbrodni, tworzenie tradycji, kreowanie wrogów i demonizowanie obcych. Tak rozumiana polityka pamięci historycznej staje się oficjalnie przekazywanym obrazem przeszłości, czyli jednym z elementów kształtowania pamięci zbiorowej obok pamięci jednostek o własnych przeżyciach oraz pamięci kolektywnej wyrosłej z osobistych doświadczeń wspólnych wielu jednostkom. Państwo powinno ją prowadzić przy zachowaniu standardów demokracji i społeczeństwa obywatelskiego, pozostawiając swobodę funkcjonowania inicjatywom niezależnym i zapewniając im wsparcie⁴⁰.

Polityka pamięci historycznej wiąże się z amerykańskim nurtem *public history*, który postulował wprowadzenie do życia publicznego profesjonalnej historii, między innymi poprzez muzea czy ekspozycje upamiętniające. Instytucje muzealne, obok edukacji szkolnej i uroczystości upamiętniających, są jednym z najważniejszych obszarów działań państwa w zakresie polityki pamięci historycznej⁴¹, które w przypadku Polski wpisane są ponadto w dużej mierze w zakres kompetencji Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego⁴². W tym kontekście należy postawić pytanie o relacje polityki pamięci historycznej i polityki kulturalnej, czyli „świadomego zarządzania interesem publicznym w [sektorze kultury] oraz podejmowania decyzji we wszyst-

⁴⁰ J. Nowak, dz.cyt., s. 137–138; L.M. Nijakowski, dz.cyt., s. 18–19, 29; B. Szacka, *Czas...*, s. 44–45; J. Sadkiewicz, dz.cyt., s. 287.

⁴¹ Widać to dobrze na przykładzie Polski w połowie pierwszej dekady XXI w., kiedy to zorganizowano obchody 60. rocznicy Powstania Warszawskiego, wprowadzano zmiany w programach szkolnych i powoływano nowe muzea (Powstania Warszawskiego, Historii Polski), co było przejawem tzw. nowej polityki pamięci w Polsce, której początek datuje się na 2004 r. – zob. B. Korzeniewski, *Transformacje...*, s. 177–231; J. Kurski, *Wprowadzenie* [w:] *Pamięć jako przedmiot...*, s. 7–8. O dyskusjach toczonych wówczas w Polsce – zob. m.in. A. Panecka (red.), *Polityka historyczna. Historycy, politycy, prasa*, Warszawa 2005; R. Kostro, T. Merta (red.), *Pamięć i odpowiedzialność*, Kraków–Wrocław 2005.

⁴² O działaniach MKiDN w zakresie polityki historycznej – zob. J. Sadkiewicz, dz.cyt., s. 280–286.

kich kwestiach związanych z rozwojem kulturalnym danego społeczeństwa⁴³. Opinie w tym zakresie są podzielone – niektórzy traktują politykę pamięci historycznej jako podrzędną w stosunku do polityki kulturalnej, inni jako nadrzędną, jeszcze inni wskazują, że jest jej elementem, tak samo jak każdego innego obszaru działań państwa. Wydaje się jednak, że ze względu na realizowanie przede wszystkim przez instytucje kultury, wpisanie w działania Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, jak również odniesienie do tożsamości oraz materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego, polityka pamięci historycznej jest elementem polityki kulturalnej państwa. Co więcej, uzasadnienia takiego ujęcia sprawy w przypadku Polski można dopatrywać się w Konstytucji (Preambuła oraz art. 5 i 6)⁴⁴.

Warto przy tym wspomnieć, że początki polskiego muzealnictwa w ogóle wiążą się zarówno z muzealnictwem historycznym, jak i polityką pamięci historycznej. Zasadniczą bowiem ideą Izabeli Czartoryskiej było ocalenie będących w niebezpieczeństwie świadectw dawnej świetności Polski oraz przedstawienie na ich podstawie polskich dziejów od czasów najdawniejszych do jej współczesnych. Puławy stanowiły zatem siedzibę pierwszego polskiego muzeum historycznego. Żygulski jun. pisał ponadto w odniesieniu do działalności I. Czartoryskiej, że „Przeszłość należało upięknąć i uszlachetnić przez ukazanie dawnych skarbów i trofeów, od kształtu bowiem przeszłości zależna jest przyszłość narodu”⁴⁵. Można więc zaryzykować tezę, że puławskie muzeum było też swego rodzaju przemyślanym narzędziem polityki historycznej, choć organizowanym i realizowanym dzięki współpracy różnych warstw społeczeństwa polskiego, a nie z inspiracji i dzięki środkom rządu, bo takiego przecieź nie było. Przedsięwzięcie Czartoryskiej było na wskroś romantyczne i humanistyczne, a zarazem prezentowało określony program polityczny i oddziaływało na kształt świadomości narodowej. Wszystko to razem miało znaczący wpływ na kwestię odzyskania niepodległości przez Polskę⁴⁶.

Polskie muzealnictwo także i dziś opiera się w dużej mierze na muzeach historycznych, co – jeśli się dostrzeże znaczną przewagę muzeów publicznych nad prywatnymi w naszym kraju⁴⁷ – może świadczyć o żywotnym zainteresowaniu władz akurat tym rodzajem instytucji. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego z 2011 roku w Polsce istnieją 133 muzea historyczne, które stanowią drugą najliczniejszą grupę muzeów w Polsce (po artystycznych), a zgodnie z przyjętą wcześniej

⁴³ M. Dragičević-Šešić, B. Stojković, *Kultura: zarządzanie, animacja, marketing*, Warszawa 2010, s. 29. O definicjach polityki kulturalnej – zob. m.in. S. Dragojević, *Definicje polityki kulturalnej*, „Culture Management / Kulturmanagement / Zarządzanie Kulturą” 2008, nr 1, s. 248–256.

⁴⁴ B. Szacka, *Czas...*, s. 22; B. Korzeniewski, *Wystawy...*, s. 68–69; J. Sadkiewicz, dz.cyt., s. 279; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

⁴⁵ Z. Żygulski jun., *Muzea na świecie...*, s. 57.

⁴⁶ Z. Żygulski jun., *Dzieje zbiorów Puławskich. Świątynia Sybilli i Dom Gotycki*, Kraków 2009, s. 19, 53, 58.

⁴⁷ Według danych GUS z 31 grudnia 2011 r. w Polsce działały 682 muzea w sektorze publicznym i 95 muzeów w sektorze prywatnym – *Tabl. 1(196). Muzea*. Według danych Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego z 19 kwietnia 2013 r. w sektorze publicznym działało 335 muzeów, natomiast w prywatnym – 149 – *Rejestry, ewidencje, archiwa, wykazy* [w:] *Departament Dziedzictwa Kulturowego*, <http://bip.mkidn.gov.pl> [odczyt: 18.04.2013].

przeze mnie definicją muzeum historycznego, należałoby do niej doliczyć także inne kategorie muzeów wyróżnione w typologii GUS, choćby muzea biograficzne, martyrologiczne, militarne czy najliczniejszą kategorię muzeów regionalnych, co łącznie dałoby niemal połowę polskich muzeów. Muzea historyczne stanowią także najliczniejszą grupę pośród muzeów samorządowych – w Polsce jest 100 muzeów tego typu prowadzonych przez gminy, powiaty i województwa. W pozostałych wskaźnikach muzea historyczne, i to w zawężonym rozumieniu typologii GUS, zajmują zwykle drugie lub trzecie miejsce. Przykładowo, w 2011 roku uplasowały się na drugiej pozycji pod względem liczby zwiedzających (5,1 mln) i posiadanych muzealiów (1,5 mln), trzeciej, jeśli chodzi o wystawy zorganizowane w kraju (541) i zrealizowane programy badawcze (85), oraz pierwszej – w zakresie wystaw zorganizowanych za granicą (39)⁴⁸.

Znaczenie i olbrzymi potencjał muzeów historycznych znajduje odzwierciedlenie również w inwestycjach (zwykle z inicjatywy lub dzięki wsparciu władz różnego szczebla) w obiekty muzealne oraz nowoczesne wystawy stałe – zazwyczaj o charakterze narracyjnym i multimedialnym – oddziałujące na zmysły i emocje. Muzea o profilu historycznym są bodaj najliczniejszą grupą spośród wszystkich, które w ostatnim czasie zostały powołane, wybudowano ich nowe budynki bądź zmodernizowano dotychczasowe siedziby i ekspozycje. Trend ten dotyczy przeróżnych muzeów: prowadzonych przez organy administracji rządowej, samorządowych czy współprowadzonych, będących w większych strukturach organizacyjnych, jak i samodzielnych, o zasięgu ogólnokrajowym i regionalnym, oddziałujących w skali kraju i Europy, jak i poszczególnych regionów. Początku zjawiska należy upatrywać w otwarciu Muzeum Powstania Warszawskiego w 2004 roku oraz podjęciu idei utworzenia i budowy Muzeum Historii Polski w Warszawie. W następnych latach w różnych częściach kraju powstawały kolejne inicjatywy. Spośród muzeów o tematyce ogólnokrajowej wymienić należy otwarte z okazji 200. rocznicy urodzin Fryderyka Chopina nowoczesne Muzeum Fryderyka Chopina w Warszawie, działające w strukturze Narodowego Instytutu Fryderyka Chopina⁴⁹, a także otwarte w związku z 70. rocznicą wybuchu Powstania w Getcie Warszawskim Muzeum Historii Żydów Polskich – instytucję kultury utworzoną wspólnie przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Miasto Stołeczne Warszawę oraz Stowarzyszenie Żydowski Instytut Historyczny. W budowie jest siedziba Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie. Nowy wymiar muzealny będzie mieć założone przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Miasto Gdańsk, Województwo Pomorskie, Fundację Centrum Solidarności i Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” Europejskie Centrum Solidarności w Gdańsku, które ma prowadzić wystawę stałą, jednak nie będzie muzeum w znaczeniu prawnym. W roku 2012 w nowym budynku Muzeum Armii Krajowej im. gen. Emila Fieldorfa „Nila” (prowadzonego wspólnie przez Miasto Kraków i Województwo Małopolskie) otwarto wystawę stałą. Po licznych problemach

⁴⁸ *Kultura w 2011 r.; Działalność instytucji kultury w Polsce w 2011 r.*, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 20.04.2013].

⁴⁹ O Muzeum Fryderyka Chopina – zob. M. Janicki (red.), *Muzeum Chopina*, Warszawa 2011.

realne wydaje się ponowne utworzenie Muzeum PRL-u w dawnym kinie „Światowid” w Nowej Hucie – tym razem jako gminnej instytucji kultury, a nie oddziału Muzeum Historii Polski⁵⁰. Osobną grupę nowych muzeów historycznych stanowią muzea martyrologiczne. W ostatnich latach nowoczesne obiekty i ekspozycje powstały choćby w Muzeum – Miejscu Pamięci Palmiry (oddziale Muzeum Historycznego Miasta Stołecznego Warszawy) oraz Muzeum – Miejscu Pamięci w Bełżcu⁵¹. Pośród muzeów o tematyce regionalnej pionierem w zakresie tworzenia nowych muzeów i wystaw historycznych jest Kraków. W ostatnich latach Muzeum Historyczne Miasta Krakowa wzbogaciło się o dwa nowe obiekty wraz z wystawami stałymi: Fabrykę Emalia Oskara Schindlera (wystawa „Kraków – czas okupacji 1939–1945”)⁵² oraz Rynek Podziemny (szlak turystyczny „Śladem europejskiej tożsamości Krakowa”). Zmodernizowano także wystawy „Krakowianie wobec terroru 1939–1945–1956” (przy Ulicy Pomorskiej) czy „Apteka w getcie krakowskim” (w Aptece pod Orłem Tadeusza Pankiewicza). Planowane jest również stworzenie nowej wystawy teatralnej w Domu pod Krzyżem⁵³. W Warszawie budowane jest Muzeum Warszawskiej Pragi – oddział Muzeum Historycznego Miasta Stołecznego Warszawy, w Wadowicach powstaje Muzeum Dom Rodzinny Jana Pawła II (utworzone przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Województwo Małopolskie, Gminę Wadowice i Archidiecezję Krakowską), natomiast w nowej siedzibie Muzeum Śląskiego w Katowicach znajdzie się wystawa stała „Historia Górnego Śląska”⁵⁴. Tymczasem przedstawiona lista to tylko wybór z nowo otwartych i zmodernizowanych w ostatnim czasie instytucji.

Muzea historyczne pełnią szczególną rolę w zakresie pamięci zbiorowej, jako że dają schronienie jej nośnikom i same nimi są. Dzięki nim pamięć zbiorowa – choć w sposób wyidealizowany – jest przechowywana, podtrzymywana, kształtowana oraz przekazywana. Ekspozycje historyczne wyjaśniają przeszłość i są miejscem konfrontacji z nią, a także wyrażają tożsamość grupową i szeroko oddziałują na społeczeństwo. Mimowolnie i w sposób nieunikniony muzea historyczne stają się narzę-

⁵⁰ R. Kozik, *Kraków stworzy własne Muzeum PRL-u, dotychczasowe zniknie*, <http://gazeta.pl> [odczyt: 22.04.2013].

⁵¹ O ekspozycjach historycznych dotyczących Holokaustu – zob. A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Lublin 2011.

⁵² O wystawie w Fabryce Emalia Oscara Schindlera – zob. *Kraków – czas okupacji, 1939–1945*, Kraków 2010.

⁵³ O planowanej wystawie teatralnej – zob. *Muzeum Historyczne Miasta Krakowa. Nowe Muzeum Teatralne*, Kraków 2011.

⁵⁴ Szczegółowe informacje o wymienionych muzeach, realizowanych w nich inwestycjach i wystawach – zob. strony internetowe [odczyt: 22.04.2013]: *Muzeum Powstania Warszawskiego*, <http://1944.pl>; *Muzeum Historii Polski*, <http://muzhp.pl>; *Muzeum Fryderyka Chopina*, <http://chopin.museum>; *Muzeum Historii Żydów Polskich*, <http://jewishmuseum.org.pl>; *Muzeum Wojska Polskiego*, <http://muzeumwp.pl>; *Europejskie Centrum Solidarności*, <http://ecs.gda.pl>; *Muzeum Armii Krajowej*, <http://muzeum-ak.pl>; *Muzeum – Miejsce Pamięci Palmiry*, <http://palmiry.mhw.pl>; *Muzeum – Miejsce Pamięci w Bełżcu*, <http://belzec.eu>; *Muzeum Historyczne Miasta Krakowa*, <http://mhk.pl>; *Muzeum Warszawskiej Pragi*, <http://muzeumpragi.pl>; *Muzeum Dom Rodzinny Jana Pawła II*, <http://domrodzinyjanapawlapl>; *Muzeum Śląskie*, <http://muzeumslaskie.pl>.

dziem polityki historycznej, która – pomimo możliwości nadużyć ze strony władzy – jest zjawiskiem pozytywnym i pożądanym, wpisującym się w zakres polityki kulturalnej państwa. To usytuowanie muzeów historycznych pomiędzy doniosłymi funkcjami na rzecz pamięci zbiorowej, z jednej strony, a wpływami decydentów z drugiej, widoczne było już u zarania polskiego muzealnictwa – w działaniach Izabeli Czartoryskiej, które miały pielęgnować pamięć o przeszłości narodu, jednocześnie nieco ją „upiększając”. Dla współczesności symptomatyczny jest natomiast znaczny rozwój muzealnictwa historycznego, widoczny zarówno w danych statystycznych, jak i inwestycjach w infrastrukturę. Duże zainteresowanie odbiorców, liczba muzeów, muzealiów i organizowanych przedsięwzięć oraz nowoczesna infrastruktura stanowią olbrzymi potencjał, który powinien zostać dobrze wykorzystany, co rozumieć należy jako budowanie pozytywnego stosunku do własnej przeszłości i wzmocnienie tożsamości społeczeństwa, w żadnym natomiast przypadku fałszowanie prawdy historycznej. Na działania państwa mieszczące się w granicach obowiązków konstytucyjnych i prowadzonej polityki kulturalnej nie ma co się oburzać, a raczej uczynić z nich szansę na dalszy rozwój instytucji, edukację historyczną odbiorców i budowanie pozytywnego wizerunku regionu czy całego kraju.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Cichocki M.A., *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*, Kraków 2005.
- Dragojević S., *Definicje polityki kulturalnej*, „Culture Management / Kulturmanagement / Zarządzanie Kulturą” 2008, nr 1.
- Dragičević-Šešić M., Stojković B., *Kultura: zarządzanie, animacja, marketing*, Warszawa 2010.
- Golka M., *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa 2009.
- Janicki M. (red.), *Muzeum Chopina*, Warszawa 2011.
- Kędziora A., *Miejsca pamięci w zarządzaniu pamięcią o artyście*, „Zarządzanie w Kulturze” 2012, nr 3.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. nr 78, poz. 483 z późn. zm.).
- Korzeniewski B., *Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3.
- Korzeniewski B., *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 r.*, Poznań 2010.
- Korzeniewski B., *Wystawy historyczne jako nośnik pamięci na przykładzie wystawy o zbrodniach Wehrmachtu*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3.
- Kosiewski P. (red.), *Pamięć jako przedmiot władzy*, Warszawa 2008.
- Kostro R., Merta T. (red.), *Pamięć i odpowiedzialność*, Kraków–Wrocław 2005.
- Kraków – czas okupacji, 1939–1945*, Kraków 2010.
- Kula M., *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa 2002.
- Kurski J., *Wprowadzenie* [w:] P. Kosiewski (red.), *Pamięć jako przedmiot władzy*, Warszawa 2008.
- Kwiatkowski P.T., *Czy lata III Rzeczypospolitej były „czasem pamięci”?* [w:] A. Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa 2009.
- Malczewska-Pawelec D., Pawelec T., *Rewolucja w pamięci historycznej. Porównawcze studia nad praktykami manipulacji zbiorową pamięcią Polaków w czasach stalinowskich*, Kraków 2011.

- Mocek S., *Pamięć i zapominanie, Kulturowe i społeczne funkcje muzeów* [w:] D. Folga-Januszewska, B. Gutowski (red.), *Ekonomia muzeum*, Kraków–Warszawa 2011.
- Muzeum Historyczne Miasta Krakowa. Nowe Muzeum Teatralne*, Kraków 2011.
- Nijakowski L.M., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008.
- Nowak J., *Spoleczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Kraków 2011.
- Panecka A. (red.), *Polityka historyczna. Historycy, politycy, prasa*, Warszawa 2005.
- Pomian K., *Historia naukowa wobec pamięci*, Lublin 2006.
- Sadkiewicz J., *Polityka historyczna w Polsce. Teoria – praktyka – dyskurs publiczny*, „Culture Management / Kulturmanagement / Zarządzanie Kulturą” 2009, nr 2.
- Saryusz-Wolska M., *Wprowadzenie* [w:] M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków 2009.
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.
- Szacka B., *Pamięć społeczna* [w:] Z. Bokszański Z. i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa 2000.
- Tokarska-Bakir J., *Nędra polityki historycznej* [w:] P. Kosiewski (red.), *Pamięć jako przedmiot władzy*, Warszawa 2008.
- Ziębińska-Witek A., *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Lublin 2011.
- Żygulski Z. jun., *Dzieje zbiorów Puławskich. Świątynia Sybilli i Dom Gotycki*, Kraków 2009.
- Żygulski Z. jun., *Muzea na świecie. Wstęp do muzealnictwa*, Warszawa 1982.

Źródła internetowe

- Działalność instytucji kultury w Polsce w 2011 r.*, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 20.04.2013].
- K-02 Sprawozdanie z działalności muzeum i instytucji paramuzealnej*, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 12.04.2013].
- Kozik R., *Kraków stworzy własne Muzeum PRL-u, dotychczasowe zniknie*, <http://gazeta.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Kultura w 2011 r.*, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 12.04.2013].
- Rejestry, ewidencje, archiwa, wykazy* [w:] *Departament Dziedzictwa Kulturowego*, <http://bip.mkidn.gov.pl> [odczyt: 18.04.2013].
- Tabl. 1(196). Muzea* [w:] *Kultura w 2011 r.*, <http://stat.gov.pl> [odczyt: 12.04.2013].

Strony internetowe muzeów:

- Europejskie Centrum Solidarności*, <http://ecs.gda.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Armii Krajowej*, <http://muzeum-ak.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Dom Rodzinny Jana Pawła II*, <http://domrodzinnyjanapawla.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Fryderyka Chopina*, <http://chopin.museum> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Historii Polski*, <http://muzhp.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Historii Żydów Polskich*, <http://jewishmuseum.org.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Historyczne Miasta Krakowa*, <http://mhk.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum – Miejsce Pamięci Palmiry*, <http://palmiry.mhw.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum – Miejsce Pamięci w Bełżcu*, <http://belzec.eu> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Powstania Warszawskiego*, <http://1944.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Śląskie*, <http://muzeumslaskie.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Warszawskiej Pragi*, <http://muzeumpragi.pl> [odczyt: 22.04.2013].
- Muzeum Wojska Polskiego*, <http://muzeumwp.pl> [odczyt: 22.04.2013].



Anna Niedźwiedź

S. ANN DUNHAM: NIEZWYKŁA I SAMOTNA. BIOGRAFIA MATKI BARACKA OBAMY

SŁOWA KLUCZE: S. Ann Dunham, biografia i antropologia, Stany Zjednoczone Ameryki, Indonezja, Barack Obama, Janny Scott

KEY WORDS: S. Ann Dunham, biography and anthropology, United States of America, Indonesia, Barack Obama, Janny Scott

Abstract

S. ANN DUNHAM: SINGULAR AND ALONE AND EXCEPTIONAL. A BIOGRAPHY OF BARACK OBAMA'S MOTHER

This article recalls a discussion about Barack Obama's mother and her biography which emerged during in the course of the American presidential elections in 2008. S. Ann Dunham was a cultural anthropologist holding a PhD from the University of Hawaii and specializing in Indonesian peasant blacksmithing and a cottage industry. She passed away in the 1995 relatively unknown to the American anthropological world and totally unknown to the American public. The interest in Obama's family made Dunham and her biography as well as her anthropology appear publically. Even though she was labeled as an "uncaring mother," who was to "abandon" a small Barack, a biographical book by Janny Scott published in 2011 depicts a deep and complicated complex portrait of Dunham which does not go along with popular opinions. It is interesting to observe how Dunham's biography has been constructed and how her family history mirrors the transformation of American society and reveals the entanglement between private life and anthropological interests.

Antropologia kulturowa należy do tych dziedzin wiedzy, których uprawianie rzadko kiedy pozostaje bez wpływu na życie i prywatną biografię badacza. Nie od dziś wiadomo, że „historia antropologii to również historia antropologów”¹, których

¹ J. de Pina-Cabral, *History of Anthropology and Personal Biography*, „Anthropology Today” 2008, nr 6, s. 26.

teoretyczne horyzonty są z reguły dość mocno ukształtowane poprzez ich osobiste biografie i z nimi się splatają. Najczęściej biografie antropologów i antropolożek stają się przedmiotem zainteresowania szerszego grona odbiorców oraz namysłu historyków dyscypliny wtórnie w stosunku do naukowych osiągnięć i rozpoznawalności postaci w środowisku akademickim. Kilkadziesiąt lat po opublikowaniu angielskojęzycznej edycji „Dziennika” Bronisława Malinowskiego dowodzić nie trzeba, że pochylenie się nad prywatną biografią badacza przynieść może zasadnicze dyskusje dotyczące natury antropologii i wiedzy etnograficznej².

Na tym tle zainteresowanie biografią S. Ann Dunham to oczywiście przypadek szczególny³. Ta do roku 2008 niezbyt znana amerykańska antropolożka kulturowa, autorka obszernej rozprawy doktorskiej poświęconej tradycyjnemu rękodziełu na Jawie i nielicznych artykułów publikowanych w pismach branżowych, a przede wszystkim osoba przez sporą część swego życia związana z opartymi na etnograficznej wiedzy projektami rozwojowymi realizowanymi przede wszystkim w Indonezji, ale również w innych częściach Azji oraz w Afryce, stała się obiektem zainteresowania amerykańskiej opinii publicznej, a także amerykańskiego środowiska antropologicznego przede wszystkim jako matka pierwszego niebiałego prezydenta Stanów Zjednoczonych. To właśnie zwycięstwo wyborcze Baracka Obamy spowodowało pośmiertne odkrycie Dunham i mimo iż tabloidowe media natychmiast przyprawiły jej łatkę „wyrodnej matki”, która miała zaniedbać, czy wręcz porzucić swego syna dla własnego rozwoju osobistego i zawodowego, wkrótce pojawiły się rzetelne publikacje przybliżające tę niejednoznaczna i barwną postać oraz jej biografię.

² Warto przy okazji zwrócić uwagę na świetne opracowanie polskiego wydania *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* dokonane przez Grażynę Kubicę, która w poprzedzającym tekst Malinowskiego *Wstępie* w sposób niezwykle wnikliwy opracowała krakowską część biografii tego antropologa (zob. G. Kubica, *Wstęp. O młodości Bronisława Malinowskiego, jego rodzicach, przyjaciółach i studiach* [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2001, s. 5–35). Co znaczące – biorąc pod uwagę dyskurs o antropologicznych historiach, a także o historiach kobiet, które są odkrywane z powodu ich relacji ze słynnymi mężczyznami – w swojej późniejszej publikacji Kubica zajęła się historiami życia znajomych kobiet i przyjaciółek Malinowskiego, w tym m.in. biografią antropolożki Marii Czaplickiej (zob. G. Kubica, *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006; o Czaplickiej zob. również G. Kubica, *A Good Lady, Androgynous Angel, and Intrepid Woman: Maria Czaplicka in Feminist Profile* [w:] D.F. Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.), *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, New York–Oxford 2007, s. 146–163).

³ Każda osoba pisząca o S. Ann Dunham napotyka pewną trudność związaną z używaniem przez nią różnych imion (Stanley Ann, S. Ann, Ann) oraz różnych nazwisk (Dunham – nazwisko rodowe, Obama, Soetoro – nazwiska jej dwóch kolejnych mężów), i to w różnych konfiguracjach (zob. J. Scott, *A Singular Woman: The Untold Story of Barack Obama's Mother*, New York 2011, s. 6). S. Ann zdecydowanie nie lubiła swojego pierwszego imienia Stanley, które w Ameryce jednoznacznie kojarzyło się z imieniem męskim, stąd w dorosłym życiu praktycznie zarzuciła używanie pełnej formy tego imienia. W niniejszym tekście zdecydowałam się na używanie wersji: S. Ann Dunham. Taką wersją imion i nazwiska bohaterka niniejszego tekstu podpisała swoją pracę doktorską z zakresu antropologii i pod takimi imionami oraz nazwiskiem została opublikowana (już po śmierci autorki) książka oparta na tym doktoracie (por. S.A. Dunham, *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham–London 2009).

Ameryka z bliska i z oddali

Jest kilka powodów, dla których warto przyjrzeć się biograficznej książce poświęconej Dunham, która ukazała się w czasie trwania drugiej kampanii prezydenckiej Obamy, pod znamienym tytułem *A Singular Woman: The Untold Story of Barack Obama's Mother*⁴. Autorka książki, Janny Scott, na co dzień reporterka „The New York Times”, poświęciła dwa lata na opracowanie biografii S. Ann Dunham. Rezultat tej pracy – opartej zarówno na poszukiwaniach bibliotecznych i archiwalnych, jak i na licznych podróżach śladami bohaterki, a przede wszystkim na rozmowach i wywiadach z osobami, które z Dunham miały styczność – to obszerny tom (z przypisami, indeksem oraz fotografiami publikacja obejmuje blisko czterysta stron), który ukazuje matkę dzisiejszego prezydenta Stanów Zjednoczonych z jednej strony jako prawdziwy „produkt” tego multikulturowego kraju, a z drugiej – jako postać zaprzeczającą wielu wyobrażeniom o „typowej Ameryce” oraz prowokującą do zadawania pytań o najważniejsze społeczne i kulturowe kwestie do dzisiaj wzniesające gorące spory polityczne oraz publiczne debaty. Być może to właśnie owa ambiwalencja Dunham, jawiącej się jako „typowa” i zarazem „nietykowa” Amerykanka, jest najistotniejszą przyczyną emocji, które historia jej życia cały czas w Ameryce wywołuje.

Niewątpliwie biografia antropolożki ukazana na tle dziejów jej rodziny jest dla wielu Amerykanów swego rodzaju lustrem, w którym mogą zobaczyć refleksy swoich domowych historii, a zarazem uświadomić sobie olbrzymie kulturowe i społeczne zmiany, jakie zaszły w ich kraju w perspektywie czasu obejmującej trzy rodzinne pokolenia. Zawodowa emancypacja kobiet i osiągnięcie akceptacji dla różnorodności rasowej to procesy, których codzienne oblicza można znaleźć w domowych historiach większości amerykańskich rodzin. Droga z „białego Kansas”, poprzez wielokulturowe i barwne Hawaje, na indonezyjską Jawę to swego rodzaju geografia symboliczna biografii Dunham, w którą wpisane są opowieści o amerykańskich marnościach, ale i o amerykańskich rozczarowaniach.

Scott w swojej książce świetnie przedstawia to wcale niejednoznaczne amerykańskie tło, sporo miejsca poświęcając rodzicom S. Ann oraz całemu pokoleniu, którego młodość przypadła na okres II wojny światowej i czasy powojenne. Kluczowa w tej opowieści jest postać Madelyn Dunham – matki S. Ann. Wkrótce po narodzinach swej pierwszej i jedynej córki (S. Ann przyszła na świat w listopadzie 1942 roku) ta młoda dwudziestoletnia mężatka znalazła się w grupie amerykańskich kobiet, którym II wojna światowa otworzyła drogę do zawodowej kariery i finansowej niezależności. Gwałtownie rozwijający się amerykański przemysł zbrojeniowy, olbrzymie zapotrzebowanie na produkcję bombowców i otwarcie w Kansas fabryki Boeinga przyniosły boom gospodarczy podobny do tego, który nastąpił w tym stanie po odkryciu lokalnych złóż ropy i gazu w roku 1918. Z powodu odejścia mężczyzn,

⁴ W tytule mojego tekstu oczywiście nawiązuję do tytułu książki Scott, której lektura stała się dla mnie inspiracją do napisania niniejszego artykułu. Wiele szczegółowych wiadomości na temat życia Dunham podaje za Scott. Por. Janny Scott, dz.cyt.

którzy masowo zaciągali się do wojska (rekrutem armii amerykańskiej został także ojciec S. Ann, w przyszłości dziadek Baracka Obamy – Stanley Dunham), chcąc nie chcąc, kobiety musiały być aktywne zawodowo i to im, przy brakach w męskim personelu, powierzano coraz bardziej odpowiedzialne zadania i stanowiska, połączone z satysfakcjonującym wynagrodzeniem. Matka maleńkiej S. Ann właśnie w fabryce Boeinga, jako inspektorka nocnej zmiany, stawiała swe pierwsze zawodowe kroki, które w przyszłości miały doprowadzić ją do stanowiska wiceprezesa ważnego banku.

Tymczasem po zakończeniu wojny trzyosobowa rodzina Dunhamów w poszukiwaniu możliwości realizacji swojego *American dream* przenosiła się z miejsca na miejsce, próbując sił i w Kansas, i w Kalifornii czy w Oklahomie i w Teksasie, ostatecznie „zadomawiając” się na trzy lata na Mercer Island – przepięknie położonej wyspie na jeziorze Washington w pobliżu Seattle, gdzie ojciec S. Ann prowadził sklep meblowy. Tuż po ukończeniu szkoły średniej siedemnastoletnia S. Ann wyładowała wraz z rodzicami w Honolulu – stolicy najmłodszego amerykańskiego stanu. Świeżo przyłączone do USA, przepelnione blaskiem słońca i zachwycające złotymi plażami Hawaje, musiały jawić się rodzicom S. Ann, zwłaszcza jej poszukującemu nowych zawodowych możliwości ojcu, jako prawdziwa ziemia obiecana. W późniejszych latach okazało się, że to nie Stanley Dunham, lecz jego żona osiągnęła na Hawajach prawdziwy zawodowy sukces i, pomimo braku studiów, wspięła się na szczyt hierarchii w Banku Hawajskim. Z kolei S. Ann, która po okresie względnej stabilizacji na Mercer Island i nawiązaniu tam szkolnych przyjaźni do Honolulu bynajmniej nie chciała przyjeżdżać, na Hawajach napotkała ludzi, którzy całkowicie odmienili bieg jej życia osobistego, a także tych, którzy mieli ukształtować ją zawodowo i badawczo jako antropolożkę.

Ta barwna i pełna rozmachu – jaki dają Stany Zjednoczone i tkwiące tu możliwości – rodzinna historia, obfitująca w przeprowadzki i poszukiwania zawodowych możliwości, jest na wskroś amerykańska i zatopiona w amerykańskich realiach klasy średniej II połowy XX wieku. Dalsza natomiast część biografii Dunham – antropolożki, która większą część swojego dorosłego życia spędziła poza ojczystym krajem – zachęca do antropologicznego „spojrzenia z oddali” na te same Stany Zjednoczone i ludzi tam mieszkających. Zresztą książka Scott do przyjęcia takiej perspektywy również zachęca. W sposobie budowania narracji można dostrzec schemat typowy dla wielu innych antropologicznych biografii. Jak zauważa Catherine Lutz – profesorka antropologii i studiów międzynarodowych na Brown University – komponując opowieść o Dunham, Scott zastosowała standardową konstrukcję „transnarodowej opowieści”, w której to, co bliskie (rodzinne Kansas), jawi się jako dużo bardziej skomplikowane i niejasne, niż to, co dalekie (Indonezja), gdzie dominuje świat ciepłych ludzkich relacji, w którym można się zadomowić⁵. Ten obraz antropologa czu-

⁵ C. Lutz, *Journey and Legacy of Obama's Mother*. [Review: *A Singular Woman: The Untold Story of Barack Obama's Mother*], „The New York Times”, 2 maja 2011, <http://www.nytimes.com/2011/05/03/books/in-a-singular-woman-janny-scott-portrays-obamas-mother.html> [odczyt: 25.07.2013].

jącego się jak przysłowiowa ryba w wodzie, wówczas gdy przebywa na prowincji jawajskiej – zwłaszcza w antropologicznym terenie, w czasie rozmów z lokalnymi rzemieślnikami, na wiejskich targach i w małych osadach, do których S. Ann docierała na tylnym siedzeniu motoru prowadzonego przez jej asystenta terenowego – jest zestawiony nie tylko z egzotyką pozornie swojskiego Kansas, ale też z zagubieniem i opuszczeniem odczuwanym przez Dunham w „zimnym” Nowym Jorku⁶, do którego S. Ann trafiła w roku 1993 jako ekspertka i koordynatorka badań w Women’s World Banking (międzynarodowej organizacji wspierającej działania na rzecz kobiet na całym świecie). Z kolei uprawiana przez S. Ann antropologia zaangażowana, znajdująca zastosowanie między innymi w projektach mikrokredytów skierowanych do jawajskich kobiet wspierających swoje rodziny, kontrastuje z dramatyczną sytuacją Dunham, która pod koniec swojego życia, ze zdiagnozowaną chorobą nowotworową, borykała się z amerykańskim systemem zdrowotnym i ubezpieczeniowym⁷.

Wschód – Zachód

Gdy S. Ann zapisywała się na uniwersytet w Honolulu, właśnie powstawało tamtejsze East-West Center (Centrum Wschód – Zachód), które wkrótce miało stać się naukowym domem i intelektualnym zapleczem późniejszej antropolożki. Niewątpliwie, duch centrum łączącego Wschód z Zachodem był w Honolulu obecny. Ten wysunięty w głąb Pacyfiku kawałek Stanów Zjednoczonych, wychylający się ku Azji, był prawdziwym oknem na świat. Wśród przewijających się przez kampus licznych studentów z Japonii, Indii czy Tajwanu, na uniwersytecie w Honolulu zaczęli pojawiać się także stypendyści z Afryki, kontynentu, który stał właśnie u progu ery postkolonialnej. Sale wykładowe wypełniały idee wzajemnego dialogu, spotkania kultur, tworzenia nowej jakości i nowej siły intelektualnej, potrzebnej w kontekście przemian dokonujących się na świecie oraz wewnątrz Ameryki.

To tutaj, na kampusie Uniwersytetu Hawajskiego, jesienią 1960 roku, zapewne na krótko przed swoimi osiemnastymi urodzinami, Dunham spotkała Baracka Husseina Obamę – starszego od niej o siedem lat, charyzmatycznego studenta z Kenii. Zafascynowana Barackiem i będąca z nim w ciąży, S. Ann zdecydowała się na ślub, nie będąc świadoma, że jej mąż ma już w Kenii swoją pierwszą żonę i dzieci. W sierpniu 1961 roku na świat przyszedł Barack Obama junior – syn „białej kobiety z Kansas” i afrykańskiego ambitnego studenta, przebywającego w Stanach na stypendium. Póź-

⁶ Por. rozdział zatytułowany *Manhattan Chill – Chłód Manhattanu*, J. Scott, dz.cyt., s. 301–322.

⁷ S. Ann miała kłopoty związane z przepisami dotyczącymi tzw. stwierdzonego wcześniej schorzenia (ang. *pre-existing medical condition*). Co istotne, kwestia zmiany zasad ubezpieczenia zdrowotnego, w tym również szczegółów dotyczących *pre-existing condition*, stała się jednym z istotnych zagadnień w obydwu kampaniach wyborczych Obamy oraz w zainicjowanym przez jego administrację pakiecie zmian w systemie opieki zdrowotnej i ubezpieczeń zdrowotnych. Sam Obama, promując te zmiany, niejednokrotnie przywoływał historię swojej matki.

niejszy prezydent Stanów Zjednoczonych wiele lat po tym wydarzeniu miał obrazowo opisać swych rodziców: ojciec „czarny jak sadza, a matka biała jak mleko”⁸. To lakoniczne sformułowanie doskonale streszcza niezwykłość pierwszego małżeństwa S. Ann. Wystarczy uświadomić sobie, że w chwili, gdy Dunham wychodziła za mąż za kenijskiego studenta, Afroamerykanie dopiero konsolidowali się pod charyzmatycznym przywództwem Martina Luthera Kinga jr., upominając się o pełnię swoich obywatelskich praw, a w niektórych amerykańskich stanach obowiązywała jeszcze segregacja rasowa.

Mimo młodzieńczej fascynacji, to, jak na owe czasy, egzotyczne małżeństwo rozpadło się bardzo szybko, a ostateczny jego koniec przyniósł wyjazd Obamy seniora z Honolulu, który po uzyskaniu dyplomu z zakresu ekonomii w czerwcu 1962 roku, został przyjęty do prestiżowego bractwa studenckiego „Phi Beta Kappa” i wkrótce postanowił kontynuować swą edukację na Harvardzie, a następnie powrócił do Kenii, gdzie zaangażował się w działalność polityczną. Obama senior spotkał się ze swoim synem i z S. Ann jeszcze tylko jeden raz w ciągu całego życia, kiedy w roku 1971 przyjechał na jeden miesiąc na Hawaje, by spędzić tu Boże Narodzenie. Dla dziesięcioletniego Barrego (tak w dzieciństwie nazywano dzisiejszego prezydenta Stanów Zjednoczonych), który akurat powrócił z Indonezji i został przyjęty do Punahou Academy – prywatnej prestiżowej szkoły w Honolulu, na którą łożyli rodzice S. Ann – było to niezwykle ważne wydarzenie, które później szczegółowo zrelacjonował w bardzo osobistej książce *Dreams from My Father*⁹.

W tym czasie Dunham stała się już inną osobą. Przy wsparciu rodziców, którzy pomagali w wychowaniu Barrego i opłaceniu chesnego, udało jej się ukończyć studia na Uniwersytecie Hawajskim. Wyszła też po raz drugi za mąż. Tym razem za pochodzącego z Indonezji Lolo Soetoro, stypendystę w East-West Center. Mimo że i drugie małżeństwo miało nie przetrwać próby czasu, jego owocem oprócz córki, którą S. Ann urodziła w szpitalu w Dżakarcie w roku 1970, były miłość do Indonezji i pasja do antropologii, które towarzyszyły jej do końca życia.

Antropologia, którą S. Ann obrała za przedmiot swoich studiów, miała w Ameryce lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ugruntowaną pozycję wśród nauk społecznych, a także w myśli humanistycznej. Kwestie uniwersalności i różnorodności kulturowej, relacje pomiędzy rasą a kulturą, zmiana i adaptacja kulturowa były tematami społecznie ważnymi w wielokulturowym i wieloetnicznym społeczeństwie amerykańskim. Wszystkie te tematy musiały być też żywo obecne w prywatnym doświadczeniu Dunham, której dwaj kolejni mężowie pochodzili z dwóch różnych i odległych – geograficznie, etnicznie, rasowo i kulturowo – kontynentów. S. Ann, która dzięki małżeństwu z Lolo doskonale poznała Indonezję i w czasie kilkuletniego pierwszego pobytu na Jawie nauczyła się języka oraz doświadczyła realiów życia indonezyjskiej rodziny, postanowiła rozpocząć prace nad doktoratem w ramach grantu przyznanego jej przez hawajskie East-West Center. Nie poszła jednak nigdy

⁸ B. Obama, *Odziedziczone marzenia. Spadek po moim ojcu*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2008, s. 30.

⁹ Por. B. Obama, dz.cyt.

w kierunku kariery uniwersyteckiej, a rozpoczęty w roku 1972 doktorat oficjalnie zakończyła dopiero niemal dwadzieścia lat później¹⁰.

Prawdziwym żywiołem Dunham była etnograficzna praca terenowa. Jej szczegółowe i dogłębne badania terenowe pokazały istotną rolę, jaką w życiu oraz w budżecie jawajskich rodzin chłopskich pełniło rzemiosło i tradycyjne wytwórstwo domowe. Wyrażone przez nią opinie, dotyczące wiejskich społeczności na Jawie, są dziś cytowane przez najwybitniejszych specjalistów do spraw tego regionu, a wskazane przez nią schematy zachowań przywoływane są także w innych kulturowych i geograficznych kontekstach. Pikanterii badaniom Dunham dodaje fakt, że częściowo podważają one niektóre wnioski najslawniejszego amerykańskiego antropologa II połowy XX wieku – Clifforda Geertza, który prowadził etnograficzne badania w Indonezji w zbliżonym do Dunham okresie i w przeciwieństwie do niej podkreślał rzekomą zachowawczość wieśniaków indonezyjskich oraz ich nieumiejętność adaptowania się do ekonomicznych zmian oraz korzystania z nowych gospodarczych okazji¹¹.

Wkrótce okazało się, że głęboka znajomość Indonezji – poparta teoretycznym antropologicznym zapleczem oraz praktyczną umiejętnością prowadzenia badań terenowych – uczyniła z Dunham cenioną ekspertkę zatrudnianą przy projektach rozwojowych organizowanych m.in. przez Amerykańską Agencję do spraw Rozwoju Międzynarodowego czy Fundację Forda. Mając świadomość, że antropologia stosowana może łatwo przemienić się „w neokolonializm w kiepskim przebraniu”¹², w swoich działaniach, oprócz rozpoznawania kulturowego kontekstu, S. Ann poszukiwała przede wszystkim indywidualistycznego oraz psychologicznego ujęcia i zwracała uwagę na ludzki wymiar zjawisk społecznych.

Prawdziwie amerykańska „pragmatyczna idealistka” spełniała się, wdrażając nowe rozwiązania, które miały poprawić sytuację chłopskich rodzin, a przede wszystkim wspierać jawajskie wiejskie kobiety, które niejednokrotnie dźwigały na swoich barkach nie tylko ekonomiczny, ale też emocjonalny ciężar związany z utrzymaniem rodziny. Pracując nad projektem mikrokredytów, zaleciła, aby pomimo tradycyjnego patriarchy obowiązującego w rodzinach indonezyjskich, pożyczki przekazywać kobietom. Żony i matki były w stanie dysponować pieniędzmi i rzetelnie zadbać o przyszłość swoich dzieci w obliczu zmieniającej się sytuacji w kraju. Dunham, która od momentu separacji i późniejszego rozwodu z Lolo sama borykała się z niepewnością ekonomiczną i zawodową oraz z samotnym macierzyństwem, niewątpliwie doskonale rozumiała problemy i codzienne zmagania swoich rozmówczyń. Zresztą projektom rozwojowym skierowanym głównie do kobiet poświęciła się nie tylko na Jawie, lecz także w czasie swojego kilkumiesięcznego pobytu w Pakistanie w roku 1986.

¹⁰ J. Weil, *Book Review: Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*. S. Ann Dunham, „Anthropology of Work Review” 2010, Vol. XXXI, nr 2, s. 101.

¹¹ Por. R.W. Hefner, *Ann Dunham, Indonesia, and Anthropology – A Generation On* [w:] S.A. Dunham, *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham–London 2009, s. 333–347. Por. również J. Weil, dz.cyt., s. 100–102.

¹² Por. J. Scott, dz.cyt., s. 142.

Życie po życiu

Gdy w listopadzie 2008 roku Barack Obama został wybrany czterdziestym czwartym Prezydentem Stanów Zjednoczonych, oprócz gratulacji otrzymał z całego świata kondolencje z powodu śmierci Madelyn Dunham. Babcia prezydenta, pieszczotliwie nazywana przez swe wnuki „Toot” (była to zniekształcona wersja hawajskiego słowa „Tutu” oznaczającego „babcia”), zmarła w Honolulu na dwa dni przed wyborami. W tym czasie S. Ann nie żyła już od trzynastu lat. Matka Baracka Obamy umarła w wieku zaledwie 52 lat, nie doczekawszy nawet początków prawdziwej politycznej kariery swego syna, który dopiero rok po jej śmierci został wybrany do Senatu Stanowego w Illinois.

Zainteresowanie mediów biografią Baracka Obamy przyczyniło się jednak do popularyzacji dorobku naukowego S. Ann Dunham. W ramach przenośnej wystawy została udostępniona kolekcja batików jawajskich, którymi Dunham była zafascynowana i które zbierała przez wiele lat. Ponadto jej naukowej spuściźnie poświęcono m.in. sympozjum na Uniwersytecie Hawajskim, które odbyło się w roku 2008, oraz odrębną sesję na dorocznym zjeździe Amerykańskiego Stowarzyszenia Antropologicznego w roku 2009¹³, a skrócona wersja jej niezwykle obszernej dysertacji doktorskiej została wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Duke¹⁴, spotykając się z niemałym odzewem środowiska antropologicznego¹⁵. Równocześnie zaczęły pojawiać się głosy sugerujące, że to właśnie antropologiczna profesja, która w praktyce terenowej wymagała od Dunham otwartości, umiejętności słuchania innych ludzi i wrażliwości na kulturowe różnice, znalazła swoje odbicie w charakterach jej dzieci, a zwłaszcza w charyzmatycznej postaci Obamy. Alice G. Dewey, obecnie emerytowana profesorka antropologii kulturowej na Uniwersytecie Hawajskim, znawczyni kultury jawajskiej i antropologii ekonomicznej, a przed laty promotorka rozprawy doktorskiej Dunham i jej bardzo dobra znajoma, zasugerowała nawet, że wyrastające bezpośrednio z antropologicznych zainteresowań zaangażowanie Dunham w pomoc osobom zmarginalizowanym, wrażliwość na ich troski i umiejętność oddawania im głosu to najważniejsza lekcja, jaką S. Ann miała przekazać swojemu synowi¹⁶. W roku 2006 Barack Obama – wówczas jeszcze senator – opublikował swoją drugą autorską książkę pod bardzo symbolicznym tytułem: *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream* (w polskim wydaniu książka ukazała się jako *Odwaga nadziei. Moja droga życiowa, wartości i ideały polityczne*¹⁷). Książka stanowi rodzaj autobiografii Obamy, ale przede wszystkim zawiera swoisty manifest

¹³ American Anthropological Association (AAA) jest najważniejszym i największym antropologicznym stowarzyszeniem działającym w Ameryce Północnej.

¹⁴ S.A. Dunham, *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham–London 2009.

¹⁵ Por. np. J. Weil, dz.cyt.

¹⁶ Por. A.G. Dewey, *Editors' Preface* [w:] S.A. Dunham, *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham–London 2009. s. XVI.

¹⁷ Por. B. Obama, *Odwaga nadziei. Moja droga życiowa, wartości i ideały polityczne*, przeł. G. Kołodziejczyk, Warszawa 2008.

polityka zaangażowanego społecznie i wrażliwego na wymiar indywidualny w życiu zbiorowości. Nieprzypadkowo właśnie tę publikację autor zadedykował dwóm kobietom, które go wychowały: Babci oraz nieżyjącej już wówczas Matce, o której wspomniął, że jej „przepełniona miłością dusza wciąż jest dla mnie źródłem siły”. Historia S. Ann Dunham oraz historia jej biografii to zatem po trosze historia antropologii, która przez „kuchenne drzwi” dotarła na polityczne salony.

Bibliografia

- Dewey A.G., *Editors' Preface* [w:] S.A. Dunham, *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham, London 2009, s. XI–XVI.
- Dunham S.A., *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham–London 2009.
- Hefner R.W., *Ann Dunham, Indonesia, and Anthropology – A Generation On* [w:] S.A. Dunham, *Surviving against the Odds: Village Industry in Indonesia*, Durham–London 2009, s. 333–347.
- Kubica G., *Wstęp. O młodości Bronisława Malinowskiego, jego rodzicach, przyjaciółach i studiach* [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i opracowanie G. Kubica, Kraków 2001, s. 5–35.
- Kubica G., *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006.
- Kubica G., *A Good Lady, Androgynous Angel, and Intrepid Woman: Maria Czaplicka in Feminist Profile* [w:] D. Fahy Bryceson, J. Okely, J. Webber (red.), *Identity and Networks: Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures*, New York–Oxford 2007, s. 146–163.
- Lutz C., *Journey and Legacy of Obama's Mother. [Review: A Singular Woman: The Untold Story of Barack Obama's Mother]*, „The New York Times”, 2 maja 2011, <http://www.nytimes.com/2011/05/03/books/in-a-singular-woman-janny-scott-portrays-obamas-mother.html> [odczyt: 25.07.2013].
- Malinowski B., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i opracowanie G. Kubica, Kraków 2001.
- Obama B., *Odziedziczone marzenia. Spadek po moim ojcu*, przeł. P. Szymczak, Poznań 2008.
- Obama B., *Odwaga nadziei. Moja droga życiowa, wartości i ideały polityczne*, przeł. G. Kołodziejczyk, Warszawa 2008.
- Pina-Cabral J. de, *History of Anthropology and Personal Biography*, „Anthropology Today” 2008, nr 6, s. 26–27.
- Scott J., *A Singular Woman: The Untold Story of Barack Obama's Mother*, New York 2011.
- Weil J., *Book Review: Surviving Against the Odds: Village Industry in Indonesia. S. Ann Dunham*, „Anthropology of Work Review” 2010, Vol. XXXI, nr 2, s. 100–102.



Iwona Sowińska

PORRAJMOS. WYTWARZANIE PAMIĘCI ZAGŁADY CYGANÓW W KINIE NAJNOWSZYM

SŁOWA KLUCZE: PORRAJMOS – Zagłada Cyganów – Romowie – filmy

KEY WORDS: PORRAJMOS – Holocaust of the Gypsies – Romanies – films

Abstract

PORRAJMOS. CREATING GYPSY HOLOCAUST MEMORY IN THE MOST RECENT CINEMA

Beginning from the 1990s the number of films about Romanies has been increasing rapidly. Especially noticeable are those touching the subject of the extermination of the Gypsies during the Second World War. *Porrajmos* in the Romany language means: the Holocaust of the Romanies. These events were completely absent from the public discourse for several decades afterwards. The key role in bringing this subject up was played by an explosion of memories concerning the Nazi genocide of the Jews observable since the 1960s. *Porrajmos* films are in all respects secondary to the representation of the Holocaust: they were made later, they use the same conventions, and their creators are mostly artists who stress their adherence to a „community of memory” of the Holocaust: the Jewish victims once, and now their descendants. That is how the discourse of the Holocaust became a „dominant culture”, which allows for the story of the extermination of the Gypsies only as its inferior part.

The passage of time paradoxically strengthens the memory of these events, generating more and more new places, practices and other texts of remembrance. Currently the main reason for rescuing the Romanies Holocaust from oblivion is the direct threat of aggression experienced by members of this ethnic group.

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku w tempie wcześniej niespotykanym przybywa filmów o tematyce romskiej, a w nowym stuleciu zjawisko to jeszcze przybrało na sile. Wyróżniają się wśród nich te, które dotyczą eksterminacji Cyganów podczas II wojny światowej. Wydarzenia te były całkowicie nieobecne w dyskursie publicznym przez kilka dziesięcioleci po jej zakończeniu.

Niedawny wzrost zainteresowania Romami miał dwie główne, powiązane z sobą przyczyny. Po pierwsze, na sytuację tej kilkumilionowej społeczności (liczącej według różnych źródeł od sześciu do dwunastu milionów), której ponad dwie trzecie, jak się szacuje, zamieszkiwało pod koniec lat osiemdziesiątych Europę Wschodnią, wpłynął upadek systemu komunistycznego. Mimo że procesy transformacji ustrojowej położyły kres polityce siłowej asymilacji, prowadzonej przez kraje bloku wschodniego, w rezultacie „pogorszyły ich od dawna niekorzystne położenie, zepchnęły jeszcze bardziej na margines oraz pogłębiły przejawy dyskryminacji”, doprowadzając do „etnicznego przebudzenia i mobilizacji wśród Romów”¹. Stali się oni bardziej widoczni w przestrzeni publicznej, co przecież nie znaczy, że chętnie ich tam widziano. Postępująca marginalizacja tej grupy stała się źródłem nowych problemów ekonomiczno-społecznych dla państw, a po roku 2004, gdy dzięki rozszerzeniu Unii Europejskiej ich obywatele uzyskali swobodę przemieszczania się, w obliczu nowych wyzwań stanęły także kraje Europy Zachodniej. Po drugie, w ostatnich dekadach XX wieku w centrum uwagi świata zachodniego znalazły się dylematy wielokulturowości i wieloetniczności, a krytyczna teoria kultury, określana mianem postkolonialnej, dekonstruuje eurocentryczne porządki wiedzy, systemy reprezentacji, a także powiązania wiedzy z władzą, torowała drogę zjawiskom dotychczas peryferyjnym – dyskursom mniejszości i o mniejszościach.

Dla podjęcia tematu zagłady Cyganów fundamentalne znaczenie miała jednak trzecia okoliczność, która początkowo pozostawała odseparowana od dwóch wymienionych wcześniej: eksplozja pamięci o nazistowskim ludobójstwie.

Jak na tę nową sytuację zareagowało kino, posiadające długą i spójną tradycję przedstawiania Cyganów (jeśli wziąć pod uwagę, że została ona ufundowana na wzorach pochodzących z literatury, malarstwa i muzyki, jej rodowód sięga przynajmniej początków XIX wieku)? Zaszła w nim zmiana nie tylko ilościowa. Filmy z przełomu wieków podejmują na ogół polemikę z własną tradycją, polegającą na idealizacji i egzotyzacji Cyganów, na umieszczaniu ich poza społeczeństwem i historią, w malowniczej domenie mitu, śpiewów i tańca. Edward W. Said powiedziałby: na ich konsekwentnej orientalizacji. Nieliczne filmy dokumentalne, zwykle etnograficzne, nigdy nie stanowiły liczącej się kontrpropozycji.

W odniesieniu do wszelkich asymetrycznych relacji społecznych (i ich ekspresji kulturowych) opartych na dominacji/podporządkowaniu perspektywa postkolonialna wydaje się szczególnie uprawniona. Said sporządził rejestr cech charakteryzujących orientalizm, rozumiany jako „zachodni sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania władzy nad Orientem”², wymieniając wśród nich zewnętrzny punkt widzenia, dystans, konstruowanie binarnych opozycji, absolutyzowanie różnic dzielących „swoich” od obcych, odmawianie im posiadania historii, generalizujące wnioskowanie o całości na podstawie przygodnych szczegółów, ślepotę na niuanse i konfrontacyjny ton. Dla orientalisty „Orient” nie ma konkretnej lokalizacji. Jest wszystkim tym, czym nie jest Zachód. Tak jak Romowie.

¹ A. Mirga, N. Gheorghe, *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998, s. 9.

² E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 31.

Jak ktoś powiedział, Cyganie nie są narodem Księgi. Tym bardziej nie są „narodem kina”. O ile istnieje europejskie kino mniejszości etnicznych (np. Turków w Niemczech, Arabów we Francji, Hindusów w Wielkiej Brytanii), na dobrą sprawę nie istnieje kino Romów, a tylko – filmy o Romach. Ich filmowe wizerunki są więc nieuchronnie rezultatem spojrzenia z zewnątrz, cudzego, należącego do nie-Romów. Niekoniecznie w dosłownym, etnicznym sensie (choć do romskich korzeni przyznaje się tylko jeden profesjonalny reżyser, Tony Gatlif), lecz jako przyjmowana pozycja. Okoliczność ta odróżnia Romów od innych mniejszości, które, przynajmniej teoretycznie, mogą posłużyć się filmem jako medium artykulacji własnego punktu widzenia.

Zdawałoby się zatem, że jest to konfiguracja wzorcowo orientalistyczna. Tymczasem przynajmniej niektóre filmy zrealizowane w ciągu ostatnich kilkunastu lat dowodzą, że można próbować ominąć tę pułapkę. Że bycie Romem może oznaczać różne rzeczy: odmienne strategie życiowe, rozmaite obyczaje, całe spektrum postaw wobec tradycji czy nieromskiego otoczenia. Podobnie bycie nie-Romem, kimś z zewnątrz, nie o wszystkim przesądza. Ci – i te, bo zastanawiająco często są to kobiety – którzy (które) robią filmy o Romach, w spotkaniu z nimi wnoszą zróżnicowane doświadczenia, motywacje i intencje.

Manifestująca się w tych filmach nieorientalistyczna wrażliwość na niuanse jest prawdziwą nowością. Jeśliby chcieć wytyczyć linię rozwojową wiodącą od najwcześniejszych filmowych obrazów Cyganów do tych współczesnych, to prowadziłyby ona od nieskrępowanych produktów wyobraźni „białego człowieka” (o którym nic więcej nie musimy wiedzieć, gdyż przynależność do kultury dominującej określa go w sposób kompletny), niemających wiele wspólnego z rzeczywistością, ani nawet niestawiających sobie za cel jej poznania – do obrazów, w których nieobojętna przecież obecność obserwatora bywa ujawniana i tematyzowana, służąc namysłowi nad poznawalnością i przekładalnością odmiennej kultury. Nad ich problematycznością, o ile nie – utopijnością.

W „romskich” filmach z przełomu XX i XXI wieku pewne wątki powracają częściej niż inne. Pierwszeństwo ma oczywiście muzyka, traktowana jako główna „scena”, na której Romowie autoprezentują się nieromskiej publiczności, a także jako okazja do refleksji nad ich zróżnicowaną regionalnie i ewoluującą kulturą, wbrew pozorom nieobojętną na współczesne przemiany kultury w ogóle. Jednym z kilku przykładów tej tendencji jest amerykański dokument *Opowieści cygańskiego taboaru* (*When the Road Bends: Tales of a Gypsy Caravan*, 2006) Jasmine Dellal, młodej realizatorki, którą do zainteresowania się Romami z różnych stron świata i sposobami definiowania przez nich swej tożsamości skłoniło własne, etnicznie złożone pochodzenie (z dominującym komponentem żydowskim, co artystka zawsze podkreśla). Drugim faworyzowanym przez twórców filmowych tematem jest los tych Romów, którzy poza swoją społecznością osiągnęli jakiś sukces. Wpływ takiego sukcesu na ich funkcjonowanie czy to wewnątrz grupy, czy na zewnątrz niej, bywa ambiwalentny, a nawet dramatyczny, co wiemy z historii poetki Papuszy, której Joanna Kos-Krauze i Krzysztof Krauze poświęcili swój najnowszy film (*Papusza*, 2013). O skomplikowanej sytuacji bycia „obcym wśród swoich”, lawirowania „pomiędzy”, opowiadał też znakomity czeski dokument *Vojta Lavička: wzloty i upadki* (*Vojta La-*

vička, 2013) Heleny Třeštkovej. Od roku 1997, przez szesnaście lat dokumentalistka towarzyszyła swemu bohaterowi, który jako lider zespołu Gypsy.ce-zet, a przy tym dziennikarz i aktywista, długo pozostawał najbardziej rozpoznawalnym czeskim Romem, by przez pryzmat jego „wzlotów i upadków” (z wyraźną przewagą tych drugich) przyjrzeć się konfliktom antagonizującym czeskie społeczeństwo.

O ile nowe filmy „romskie” jako całość dostarczają powodów do ostrożnego optymizmu, o tyle ocena filmowych reprezentacji zagłady Cyganów jest trudniejszym zadaniem. Są one pod każdym względem wtórne względem reprezentacji Holocaustu: pojawiły się później, operują zestawem takich samych konwencji przedstawieniowych (przy czym upamiętnianie Holocaustu stało się z czasem polifoniczne i wielokształtne³, co nie dotyczy zagłady Cyganów), a ich twórcami są często artyści podkreślający swą przynależność do „wspólnoty pamięci” Holocaustu, niegdyś żydowskie ofiary, teraz ich potomkowie. W ten sposób dyskurs Holocaustu zaczął pełnić rolę „kultury dominującej”, która dopuszcza opowieść o zagładzie Cyganów jedynie jako o swej upodrzednionej, peryferyjnej, zorientowanej odślonie.

Nadanie eksterminacji Romów nowej nazwy było gestem symbolicznego wydobycia jej z cienia Holocaustu. Termin „Porrajmos” (dosłownie: pochłonięcie) został wprowadzony do obiegu przez Iana Hancocka, badacza romskiego pochodzenia, w książce *We are the Romani people. Ame sam e Rromane džene*⁴. Dwujęzyczne tytuły nosiły również poszczególne rozdziały tej monografii, co Yaron Matras, lingwista i redaktor prestiżowego brytyjskiego czasopisma „Romani Studies”, skomentował następująco:

Kluczowe wydarzenia noszą [w książce Hancocka – przyp. I.S.] romskie nazwy – i tak: *O Teljaripe: Wyprowadzka z Indii, O Aresipe: Przybycie do Bizancjum, O Baro Porrajmos: Holocaust* – pozostawiając czytelnika w przekonaniu, że są to uznane romskie terminy, więc, w konsekwencji, że istnieje ustalona romska historiografia. W rzeczywistości większość z tych terminów Hancock wprowadza w tej właśnie książce i sam tę historiografię ustanawia⁵.

Skoro pisany język romski skodyfikowano stosunkowo niedawno i znany jest on tylko wąskiej warstwie inteligencji, to rozumiałe, że Romowie nie mają nie tylko historiografii, lecz także historii w zachodnim sensie, pojmowanej jako ewidencja wydarzeń o przelomowym dla społeczności znaczeniu. Dzieje Cyganów zostały wszakże wszechstronnie zbadane i spisane, choć nie przez nich; literatura przedmiotu jest obszerna i stale jej przybywa. Odwrotnie niż filmów o ich przeszłości, których nie ma – poza poświęconymi Zagładzie.

Zagłada ta długo pozostawała zapomniana. Ian Hancock w swym fundamentalnym tekście, opublikowanym w roku 1996, oskarżył Żydów o zawłaszczenie jej pamięci⁶. W przeciwieństwie do nich Cyganie nie dzielili się swoimi doświadczenia-

³ O wielości współczesnych stylów mówienia o Holocaustie pisze A. Kluba, *O Shoah po Shoah*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 75–85.

⁴ I. Hancock, *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane džene*, Hatfield 2002.

⁵ Y. Matras, *A conflict of paradigms*, „Romani Studies” 2004, nr 2, s. 199–200.

⁶ I. Hancock, *Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust* [w:] A.S. Rosenbaum (red.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder 1996, s. 39–64.

mi. Niepiśmienność, tradycyjna marginalizacja, kulturowo uwarunkowana niechęć do rozpamiętywania cierpień i restrykcje w mówieniu o zmarłych – wszystko to blokowało ich gotowość do dania świadectwa własnym przeżyciom. Tym bardziej, jak twierdzi Hancock, że świat go nie chciał, a przynajmniej – nie chciano go w Stanach Zjednoczonych.

W Europie upominanie się o tę pamięć miało inną dynamikę, zależną od lokalnych kontekstów politycznych. Pierwsze publikacje naukowe na ten temat zaczęły się ukazywać na Zachodzie w tym samym czasie, w którym doszło do wystąpień niemieckich Sinti, domagających się uznania swej mniejszości za ofiarę nazistowskiej polityki eksterminacji – w latach siedemdziesiątych. Dla Europy Zachodniej, a dla Republiki Federalnej Niemiec zwłaszcza, była to dekada kryzysu, radykalizacji nastrojów społecznych i terroryzmu. Sinti zaktywizowali się w obliczu narastającej dyskryminacji i agresji, której zaczęli doświadczać w swoim kraju. Zjazd Sinti i przedstawiciele Romów z innych krajów w Bergen-Belsen w roku 1979, zwołany w celu oddania hołdu pomordowanym tam przez nazistów rodakom, miał zwrócić uwagę światowej opinii publicznej na terażniejsze prześladowania i odradzający się rasizm, na groźbę powtórzenia się Holocaustu. Strajk głodowy, zorganizowany w następnym roku na terenie byłego obozu w Dachau przez aktywistów Sinti, którzy zapewnili sobie poparcie wpływowych osobistości niemieckiego życia publicznego i zdołali nagłośnić swój protest w mediach, zainicjował debatę publiczną i przyniósł rezultat w postaci nadania temu ruchowi ram instytucjonalnych.

W Polsce sytuacja była inna. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych relacje Cyganów ze społeczeństwem i władzami bywały napięte, lecz nic nie zagrażało ich życiu; pierwsza fala pogromów (tak właśnie określano je w prasie) o ewidentnie rasistowskim podłożu przetoczyła się przez kraje postkomunistyczne na początku lat dziewięćdziesiątych, tuż po transformacji. Natomiast aż do połowy lat osiemdziesiątych peerelowska polityka pamięci uniemożliwiała narrację o Zagładzie. Oficjalna polityka władz rzadko współbrzmiała z nastrojami społecznymi, lecz w tej akurat sprawie istniała zgoda. Polacy, tak jak Niemcy, woleli nie wracać do tamtych wydarzeń. Zgodnie z oficjalną wykładnią obóz Auschwitz-Birkenau był miejscem męczeństwa obywateli różnych państw, z Polakami na czele, lecz nie był miejscem Zagłady⁷.

W roku 1988 Alexander Ramati, amerykański pisarz i reżyser żydowskiego pochodzenia, urodzony w Brześciu nad Bugiem, wyreżyserował filmową adaptację własnej powieści *I skrzypce przestały grać* (*And the Violins Stopped Playing*). Wszystko wskazuje, że ta amerykańsko-polska koprodukcja to pierwszy na świecie film podejmujący kwestię eksterminacji Cyganów podczas II wojny światowej. Jednak została ona podjęta w sposób szczególny. Jak wynikało z filmu, Cyganie wprawdzie byli deportowani do gett i stamtąd wysyłani do obozów koncentracyjnych, lecz działania hitlerowców, nie będąc motywowane rasowo ani nie zmierzając do unice-

Korzystam z wersji elektronicznej: http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_e_holocaust_responses&lang=en&articles=true [odczyt: 3.08.2013].

⁷ Zob. S. Kaprański, *Od milczenia do „trudnej pamięci”*. Państwowe Muzeum Obozu Auschwitz-Birkenau i jego rola w dyskursie publicznym [w:] F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska (red.), *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, Lublin 2011, s. 527–551.

stwienia całego narodu, nie były Holokaustem. – „Jesteśmy Aryjczykami, więc nie idziemy do gazu” – tłumaczy główny bohater swojemu synowi, gdy obaj trafiają do tzw. cygańskiego obozu w Auschwitz. – „Ale na koniec ci, co przeżyją, też pójdą do gazu. Mordercy nie zostawią przy życiu świadków tego, co zrobili z Żydami”.

Przypisanie Cyganom przekonania o przynależności do rasy aryjskiej było jawnym nadużyciem⁸, a domniemywanie takiego jak wyżej zacytowany powodu, dla którego mieli ginąć w komorach gazowych, uwłaczało pamięci pomordowanych. W Auschwitz Cyganie zostali poddani podwójnej stygmatyzacji: ze względów rasowych oraz jako jednostki stanowiące zagrożenie dla ładu społecznego.

Film Ramtiego pozostawał całkowicie zgodny z peerelowską polityką pamięci. Nic dziwnego: gdyby było inaczej, Polska nie partycypowałaby (i to znacząco) w jego produkcji ani nie miałby wstępu na ekrany naszych kin. W filmie tym wszyscy Polacy, od arystokratów po prosty lud, bez chwili namysłu pomagają uciekającym przed prześladowcami Cyganom. Gdy w końcu uciekinierzy zostają przez Niemców pojmani, do czego dochodzi na Węgrzech (należąc w chwili realizacji filmu do obozu krajów demokracji ludowej, Słowacja i Węgry zostały przedstawione jako ziemie przyjazne Cyganom również podczas wojny), są traktowani przez Niemców przyzwoicie. W Auschwitz otacza ich opieką sam doktor Mengele, który wprawdzie prowadzi jakieś eksperymenty na cygańskich dzieciach, lecz potrafi docenić kunszt muzyczny głównego bohatera. Choć w zakończeniu filmu bohater ginie z niemal całą rodziną (z wyjątkiem córki, którą wcześniej przyjęła pod swój dach wiejska kobiecina, oraz syna, któremu udało się zbiec z obozu), film przekonuje, że los prawdziwie tragiczny stał się wyłącznym udziałem nieobecnych na ekranie Żydów, o których Romowie mówią ze współczuciem i grozą.

Rok po premierze tego szkodliwego filmu ukazało się świadectwo zgoła innego rodzaju: książka znawcy i miłośnika cygańskiej kultury, poety Jerzego Ficowskiego *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*⁹. Autor, który wśród Cyganów przeżył kilka lat, okresowi wojny poświęcił obszerny rozdział, obfitujący w relacje świadków i ocalałych. Z punktu widzenia „pracy nad pamięcią” o Zagładzie najciekawszy jest jednak ostatni fragment tego dzieła, poświęcony literaturze ludowej:

Wyjątkowość cygańskiej pieśni o zagładzie na tle ich twórczości ludowej polega przede wszystkim na tym, że zawarte są w niej realia historyczne. Słowa: „Aświc” (Auschwitz) i „Oświen-cim” (Oświęcim) są znakami czasu i jego tragicznych wydarzeń. W jednostajnym, tradycyjnie niezmiennym życiu, dziejącym się niejako na marginesach historii, tylko wyjątkowe, zakłócające je i burzące wypadki mogą wedrzeć się do ludowej pieśni Cyganów, obojętnej zazwyczaj na zrządzenia historii. Jedynie kataklizmy dotykające bezpośrednio ich samych mogą odcisnąć nowy ślad w ich twórczości. Ludowa pieśń cygańska jest bowiem z natury ahistoryczna, mówi o sprawach odwiecznych a wciąż aktualnych, jak miłość, śmierć, bieda, ucieczka, utrata wolności, wędrowanie itd., ale nie utrwała na ogół ani nazw miejscowych, ani konkretnych wyda-

⁸ Mit rasy aryjskiej miał długą historię i z czasem ewoluował. Już pod koniec XIX wieku za miejsce jej pochodzenia uznano Europę Północną, odchodząc od pierwotnej koncepcji, według której jej kolebką była dolina Gangesu. Zob. R. Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, przeł. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Warszawa 2006, s. 33–43.

⁹ J. Ficowski, *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa 1989.

rzeń. Są wprawdzie podstawy do twierdzenia, że i takie teksty zdarzały się ongiś, ale ich żywot był krótki, nie podtrzymywany nietrwałą pamięcią faktów, do których się odnosiły. [...] Są już symptomy pozwalające przypuszczać, że z czasem, gdy cygańska pamięć, łatwo gubiąca ślady przeszłości, wygaśnie wraz z odejściem świadków tamtych lat, zaginą również i konkretne realia w tych pieśniach, a one same – jeśli cząstkowo przetrwają – upodobnią się do swych poprzedniczek, pieśni więziennych, lamentujących poza historycznym tłem czasu i miejsca. Pieśni o zagładzie autor zapisywał w pierwszych powojennych latach. Dziś już znikły one prawie zupełnie i choć pamięć o nich nie wygasła jeszcze wśród starszych pokoleń, nie są już śpiewane. [...] Pieśń ta zapada w niepamięć wraz ze wspomnieniami tamtych lat¹⁰.

Fenomen przyspieszonego – z naszej perspektywy – wypierania z pamięci zbiorowej traumatycznych wydarzeń nie jest nieznanym antropologom. Kultury, według Jana Assmanna, ze względu na stosunek do własnej przeszłości dzielą się na „zimne” i „gorące”, obierając odmienne strategie przetrwania i konsolidacji.

Kultury „zimne” nie egzystują w stanie niepamięci czegoś, o czym „gorące” pamiętają, ale w stanie pamięci innego rodzaju. Właśnie ze względu na tę pamięć opierają się wszelkiej ingerencji historii – za pomocą technik pamięci „zimnej”. [...] Celem jest tu zamrożenie przemian. Sens, o którym się pamięta, to powrót i regularność, nie zaś niepowtarzalność czy niezwykłość. W cenie jest ciągłość, a nie zerwanie, przewrót czy zmiana¹¹.

Cyganie, jak ich opisał Ficowski, w pełni odpowiadają Assmannowskiej charakterystyce kultur „zimnych”. Nieodległa przyszłość miała jednak pokazać, jak bardzo Ficowski się pomylił w swych prognozach z końca lat osiemdziesiątych, u progu transformacji i spowodowanych przez nią przemian polskiej polityki pamięci, których nie mógł przewidzieć. Stało się bowiem wprost przeciwnie: jakby upływ czasu pamięć o Zagładzie rozniecał i pomnażał, generując nowe miejsca pamięci i praktyki upamiętniania. Na pozór procesy te przebiegały analogicznie do „wytwarzania” pamięci o Shoah, lecz nie da się abstrahować od modelowo różniących się wzorów kultury żydowskiej z jednej, a romskiej – z drugiej strony. O ile pierwsza stanowi kanoniczny przykład kultury upamiętniania, to druga jest jej kontrprzykładem. Jest, a może – była?

Odpowiedzi na pytanie o okoliczności odtwarzania się – i wytwarzania, co wydaje się nawet bardziej trafne w odniesieniu do Porrajmos niż Shoah – zagubionej pamięci tamtych wydarzeń nie należy szukać w kulturze Romów jako hipotetycznej monadzie, lecz w obszarze dyfuzji między nią a kulturą większości. Romowie nie przekazaliby swoich doświadczeń, gdyby nie mieli „skąd” i do kogo mówić, gdyby nie dorobili się własnej inteligencji, rekrutującej się z kulturowych migrantów. Gdyby nie zaszły stopniowe zmiany w ich otoczeniu, dzięki którym opowieść o Zagładzie mogła dojść do głosu i w którego wyniku, między innymi, na terenie Birkenau stanął pomnik upamiętniający likwidację tzw. obozu cygańskiego, gdzie obecnie odbywają się coroczne uroczystości. Lech M. Nijakowski nie ma racji, uważając

¹⁰ Tamże, s. 104–105.

¹¹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 83, 85.

wzniesienie tego pomnika i rocznicowe obchody za wyraźny znak konfliktogennej odrębności pamięci Romów, która jakoby przechowuje „nie tylko inne treści oraz interpretacje dotyczące wspólnej historii, ale i posługuje się odmiennymi schematami narracyjnymi”¹². Być może „pamięć życia w taborach” faktycznie stanowi „historię żywą tej społeczności i podstawę utopii retrospektywnej dla wielu Romów”, lecz sposoby kultywowania pamięci Porrajmos zostały przez nich zaadaptowane z zewnątrz jako nowe schematy narracyjne. Z zewnątrz nadszedł również sygnał, kiedy – i którejdy – pamięć prywatna ma się przedostać do pamięci zbiorowej Romów i nie-Romów. Okoliczności te nie przemawiają za hermetycznością romskiej kultury, lecz dowodzą czegoś wprost przeciwnego: jej nagłego rozhermetyzowania się, radykalnej zmiany wzoru.

Na pamięć Porrajmos, wreszcie, nie byłoby miejsca, gdyby społeczność romska nie poczuła się znów zagrożona, a nie-Romowie, przynajmniej niektórzy, nie wzięli na siebie odpowiedzialności za zapobieżenie katastrofie. To przeszłe doświadczenie jest istotne dla terażniejszości. Bez tego zagłada Cyganów byłaby obciążającym dziedzictwem o niewiadomym w gruncie rzeczy przeznaczeniu. W jego sfunkcjonalizowaniu kino miało i nadal ma swoją rolę do odegrania.

Od czasu filmu *I skrzypce przestały grać*, na temat nazistowskich prześladowań Romów zrealizowano na świecie kilkanaście następných utworów filmowych, głównie dokumentalnych. Z roku 2009 pochodzi film fabularny *Korkoro* (tytuł alternatywny: *Liberté*) wspomnianego wcześniej Tony’ego Gatlifa, zainspirowana autentycznymi wydarzeniami opowieść o rodzinie francuskich Cyganów zamordowanych w Auschwitz. Parze szlachetnych ludzi, nie-Cyganów, we wrogiej Cyganom społeczności całkowicie osamotnionych w swych wysiłkach, nie udaje się ich uchronić. Dzieło Gatlifa tyleż upamiętnia Romów, jego rodaków, ile paternalistycznie ich infantyлізуje, a przy okazji włącza się w żywą obecnie dyskusję o współudziale Francuzów w rasistowskich zbrodniach.

Powstałe dotychczas filmy dokumentalne o wojennych losach Romów poprzestają na informowaniu opinii publicznej o tym, co się zdarzyło. Na razie nie ma wśród nich dzieł, które służyłyby mniej doraźnym celom. Chyba że uznać za takie film *Odroczenie* (*Respite*, 2007) niemieckiego artysty Haruna Farockiego, zmontowany z materiałów zarejestrowanych w roku 1944 w obozie Westerbork w Holandii. Powracające kilkakrotnie ujęcie dziewczynki stojącej w drzwiach wagonu towarowego na chwilę przed odjazdem transportu, stało się jedną z ikon Zagłady. Dziewczynka, długo uważana za Żydówkę, okazała się Sinti; o ustalaniu jej tożsamości i okoliczności śmierci, a także o losach innych romskich ofiar eksterminacji opowiadał dokument *Twarz z przeszłości* (*Settela, het gezicht van het verleden*, 1994) holenderskiego twórcy Cherry Duynsa. Istnieją też dwa polskie, skromne filmy telewizyjne: *Cygańskie Zaduszki* (1999) Wandy Rollny, będący zapisem świątecznych spotkań Romów wszystkich pokoleń nad grobami bliskich i w miejscach symbolicznie upamiętniających pomordowanych, oraz *Cygański ogień* (2005) Katarzyny Pazurkiewicz, którego bohaterem jest Edward Dębicki – Rom, muzyk i organizator romskiego

¹² L.M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, s. 174.

życia muzycznego, a zarazem autor wspomnień *Ptak umarłych* (2004), obejmujących lata wojny. Klasycznym rozwiązaniem stosowanym w niemal każdym dokumencie jest zestawianie materiałów archiwalnych z wypowiedziami ocalałych. Autorka filmu *Porrajmos: Cyganie Europy i Holokaust* (*Porrajmos: Europe's Gypsies in the Holocaust*, 2002), amerykańska reżyserka szwedzkiego pochodzenia Alexandra Isles, dotarła do świadków z wielu krajów, w tym do Diny Gottliebovej, artystki, czeskiej Żydówki, która na polecenie doktora Mengele sporządzała portrety cygańskich ofiar jego eksperymentów. Dzieła Gottliebovej można oglądać w Muzeum Auschwitz-Birkenau, z którego zbiorów pochodzi całość źródeł archiwalnych wykorzystanych przez dokumentalistkę. Podobnie, ale z większym rozmachem, pomysłałny został kanadyjski film *Naród niepoliczonych* (*A People Uncounted*, 2011) Aarona Yegera, debiutującego reżysera; wśród pomysłodawców projektu i jego współrealizatorów znaleźli się potomkowie ocalonych z Holokaustu. *Naród niepoliczonych*, dedykowany „tym, którzy nie chcą milczeć w obliczu uprzedzeń i rasizmu”, w odróżnieniu od filmu Alexandry Isles ma otwarcie dzisiejszy adres: zarówno ocaleni z Zagłady, jak i ich dzieci opowiadają o radości życia i dumie z bycia Romem, Sintí, Cyganem – stosują wszystkie te określenia – lecz także o doświadczanej współcześnie dyskryminacji i agresji. To nowy ton, którego próżno by się dosłuchiwać w filmach nie tylko polskich, lecz w ogóle powstających w naszej części Europy, gdzie Cyganie doznają prześladowań. Wprawdzie doznają ich wszędzie, lecz – poza jednym wyjątkiem – znane mi filmy czeskie, słowackie, bułgarskie, również te realizowane w krajach byłej Jugosławii, wreszcie polskie, świadczą o tym, że pomiędzy wydarzeniami z okresu wojny a sytuacją dzisiejszą nie dostrzega się związku. Tymczasem to należące do przeszłości doświadczenie może stać się realną perspektywą na przyszłość. Taka właśnie była geneza wydobywania z niepamięci romskiej Zagłady: aktualność zagrożenia, które nie tylko nie mija, a wręcz się potęguje.

Jak dotąd, ostatnie słowo w tej kwestii należy do węgierskiego filmu *To tylko wiatr* (*Csak a szél*, 2012) Bence Fliegaufa. Mimo że jego tematem, literalnie rzecz biorąc, nie jest Zagłada czasu wojny. Są nim za to przesłanki społecznego przyzwolenia na eksterminację mniejszości, które pozostały takie same: rasizm i naruszenie reguł życia społecznego, respektowane przez większość.

Film nawiązuje do rzeczywistych wydarzeń z roku 2008 i 2009. Węgierscy Romowie stali się obiektem ataków, wskutek których kilka osób straciło życie, a kilkadziesiąt zostało rannych. „Cała romska społeczność na Węgrzech – mówił reżyser – prawie milion osób, była na granicy hysterii. Głos zabierali politycy, dziennikarze, intelektualiści. Każdy obwiniał kogoś innego. A ja myślałem: gdzie są artyści?”¹³. Fliegauf nie rekonstruuje tych wypadków. Opowiada o jednym dniu z życia fikcyjnej romskiej rodziny: matki, jej dwojga dzieci i ich ciężko chorego dziadka. Wszyscy zamierzają wkrótce dołączyć do ojca, który wyemigrował do Kanady. Jak możemy się domyślić – sądząc po gęstniejącej atmosferze osaczenia, budowanej za pomocą środ-

¹³ *Tańczymy na beczce prochu*. Z Bendekiem Fliegaufem rozmawia P.T. Felis, „Gazeta Wyborcza”, 10 grudnia 2012, s. 16.

ków wizualnych i rozwiązań dramaturgicznych, które sprawiają, że oglądanie tego filmu jest torturą – dla większości bohaterów będzie to dzień ostatni.

Pozwalając widzowi przewidzieć taki rozwój sytuacji, reżyser ma go od razu po swojej – oraz ofiar – stronie. Jednak z czasem pozycja widza staje się coraz mniej komfortowa. Zmusza się nas, byśmy skonfrontowali się z własną niechęcią, wstrętem, wypartą ze świadomości pogardą. W rozumowaniu jednego z dwóch policjantów, wizytujących dom, którego mieszkańcy zostali zamordowani poprzedniej nocy, nietrudno rozpoznać własne uprzedzenia: dlaczego, zastanawia się policjant, zabito akurat przyzwoitych Cyganów? Pracujących, posyłających dzieci do szkoły, mających łazienki? Tak jakby pozostali, odbiegający od tych standardów, powinni byli dopiero zasłużyć na to, by żyć.

„Rasistowskie uprzedzenia świetnie funkcjonują w uspianiu. Panoszą się w języku, w żartach, gdzie pozornie nikomu nie szkodzą. Ale wystarczy iskra, by wybuchły”¹⁴ – ostrzega Fliegau. W przeciwieństwie do niemal wszystkich wcześniej wymienionych twórców, którzy w samych filmach lub udzielanych wywiadach ujawniają swą tożsamość etniczną, romską lub żydowską, traktując ją jako legitymację uprawniającą ich do zabrania głosu w sprawie eksterminacji Romów, węgierski reżyser nie wypowiada się na temat swych korzeni, toteż nic o nich nie wiadomo. Wiadać uważa, że odziedziczenie po przodkach pamięci o prześladowaniach własnej grupy etnicznej nie jest mu jako artyście i człowiekowi niezbędne, by poczuwał się do obowiązku zaprotestowania wobec przemocy.

Film *To tylko wiatr* dostarcza jednej z możliwych odpowiedzi na pytanie, po co pamiętamy o ludobójstwie. „To znaczy – precyzuje James E. Young, zastanawiając się nad pomnikami Holocaustu – jak reagujemy na obecną rzeczywistość w świetle zapamiętanej przeszłości”. Bo „gdyby akt przypomnienia nie pozostał w nas trwałych śladów, można by powiedzieć, że w istocie niczego sobie nie przypomnieliśmy”¹⁵.

Bibliografia

- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.
- Ficowski J., *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa 1989.
- Hancock I., *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane džene*, Hatfield 2002.
- Hancock I., *Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust* [w:] A.S. Rosenbaum (red.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Boulder 1996; http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_e_holocaust_responses&lang=en&articles=true [odczyt: 3.08.2013].
- Kapralski S., *Od milczenia do „trudnej pamięci”. Państwowe Muzeum Obozu Auschwitz-Birkenau i jego rola w dyskursie publicznym* [w:] F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska (red.), *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, Lublin 2011.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ J.E. Young, *Pamięć i kontrapamięć. W poszukiwaniu społecznej estetyki pomników Holocaustu*, przeł. G. Dąbkowski, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 289.

- Kluba A., *O Shoah po Shoah*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6.
- Matras Y., *A conflict of paradigms*, „Romani Studies” 2004, nr 2.
- Mirga A., Gheorghe N., *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków 1998.
- Nijakowski L.M., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008.
- Said E.W., *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.
- Sala R., *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, przeł. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Warszawa 2006.
- Tańczymy na beczce prochu*. Z Bendekiem Fliegeaufem rozmawia P.T. Felis, „Gazeta Wyborcza”, 10 grudnia 2012.
- Young J.E., *Pamięć i kontrapamięć. W poszukiwaniu społecznej estetyki pomników Holocaustu*, przeł. G. Dąbkowski, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2.





Gabriela Gavril-Antonesei

“IMPERIAL LEGACY AND BALKAN NEUROSIS”. *FEDERALIST PROJECTS, ROMANIAN REACTIONS*

KEY WORDS: imperial legacy; federalist projects; Mitteleuropa; „Pan-Romanism”; „Austro-Romanism”; „Bukovinism”; protochronism

SŁOWA-KLUCZE: dziedzictwo imperialne; projekty federalistyczne; Mitteleuropa; „panrumunizm”; „austorumunizm”, „bukowinizm”; protochronism

Abstract

I am going to speak about federalitive projects and plans, about political initiatives and memoranda, about some of the reactions they caused in the Romanian intellectual and political environment, about the way they were (or rather were not) included in the historical discourse, not about a “Central European set of mind” that is so difficult to identify.

It has to be mentioned that, for the Romanian culture, the acquisition of a Central European conscience, of the notion of a *middle* and its potential conceptualizations, are undermined or threatened to annihilation by the obsessive claim of “insularity”. The imperial legacy gets only negative mentions, various political and cultural personalities are incriminated for their cosmopolitanism, for “pro-Hapsburg”, “pro-German” activity which is equal to “antinational”. Central Europe becomes a spectre, a bogey man shown every now and then to Romanians in order to reinforce the feeling of being “under siege”, the fear that the country could be dismembered by “enemies from abroad and enemies within”.

Prologue

I want to start by explaining that I consider “Central Europe” an “umbrella” term which tries to cover various, often contradictory geo-political and cultural projects, over the same time period or in successive periods – those relating to the federalisation of the Austro-Hungarian Empire (from the Czech Frantisek Palacki to the Romanian A.C. Popovici) and *Mitteleuropa* (Fr. Naumann), the French plan for a “Danube Federation”, Aristide Briand’s “Memorandum” and, in an extension of these, Coudenhove-Kalergi’s “Pan-Europa”. Without trying a “semantic archaeology” of

the Jacques Le Rider type, or commenting on the “variable geometry” of the Central-European space (a leitmotif in numerous essays), I am going to choose the simpler way of direct naming, within the specific historical context.

It has to be mentioned that, for Romanian culture, the acquisition of a Central European conscience, of a *middle* and its potential conceptualization are undermined to annihilation by the obsessive claim of “insularity”. Although Romanian identity is based on the idea that Romanians represented, during the middle ages, a “protection wall for Christendom” (just like the Hungarians, Poles and other Slavs¹), the position of the Romanian principalities “between East and West” is a relatively late and not very much discussed topic, until the end of the 20th century². Starting with Școala Ardeleană, continuing with the intellectuals of the 19th century³, up until the start of the First World War, the Latin character of Romanian language acquires a militant dimension, it is invested with the quality of guarantee of the fact that Romanian culture is part of the Western culture. The phrase “an island of Latinity in a Slav sea” is used over and over again in history books, literary histories and various essays, in journals, in school books. Its reiteration induces a kind of superiority complex (a counterpart to the traditional self-stigmatization) which makes any attempt at exploring and understanding their neighbours simply superfluous. The postulated “insularity” allows the local intelligentsia to transform Romania into a sort of foreign body in the region, excluding it *a priori* from any kind of regional, Central European configuration. How could Romania join the Slav project of a Central Europe or *Mitteleuropa*, without abandoning its claimed uniqueness and isolation? That is why there are no attempts at articulating a political or intellectual project for a Central Europe as an area (within various borders) which would also include territories inhabited by Romanians. A geopolitical and cultural Bovarism is developed instead, where France is seen (in spite of the real geography) as a protecting “neighbour”. The Principalities and later Romania trace thus the contours of imaginary borders, aspiring to an impossible transposition in the West.

After the installation of the communist regime, the Soviet system fails to establish valid links between Romania and the Slavic world, while the Latin West (because capitalist) is rejected and condemned. Ceausescu’s national-communism changes Romanian “insularity” into a governing principle and imposes (with the obvious differences from the national-liberalism from between the wars, as supported by Vintilă Brătianu⁴) a development “exclusively by our own means”.

¹ See J. Tazeir, *Polonia, meterez al creștinătății: nașterea și înflorirea*; S. Csernus, *Ungaria, meterez al creștinătății: nașterea și înflorirea unei misiuni colective*; J. Isaievici, *Mitologia slavă* [in:] Ch. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mituri și simboluri politice în Europa Centrală*, transl. from the French by L. Papuc, [Chișinău], Editura Cartier, 2003.

² See N. Djuvara, *Les pays roumains entre Orient et Occident. Les Principautés danubiennes au début du XIXe siècle*, Publications Orientalistes de France, 1989.

³ See K. Jurczak, *Dylematy zmiany. Pisarze rumuńscy XIX wieku wobec ideologii zachowawczej*, Kraków 2011.

⁴ V.I.C. Brătianu, *Scrieri și cuvântări*, vol. I, București, Imprimeriile „Independența”, 1937, pp. 217–219. Articolul intitulat „Prin noi înșine” a fost publicat la 3/16 mai 1905 în „Voința Națională”,

I am going to speak about federative projects and plans, about political initiatives and memoranda, about some of the reactions they caused in the Romanian intellectual and political environment, about the way they were (or rather were not) included in the historical discourse, not about a "Central European set of mind" that is so difficult to identify. The reason is that, first of all, I share Krzysztof Pomian's scepticism, as he does not consider Central Europe a "powerful idea" for the states in the region⁵. Secondly, because even a very well informed researcher in the field, like Jaques Le Rider in his book *Mitteleuropa*, reaches the conclusion that it is the literature, particularly that of authors from the "peripheral centres" of German language, mainly Jewish, that is the most precious testimony of the "mitteleuropean" spirit⁶. Or, there is a huge distance between the fictional world of multi-ethnic and multi-linguistic harmony and order, of a superior civilisation of tolerance... and the image of a middle Europe as the place of most fierce chauvinism and anti-Semitism (Ludwig Gumplowicz), of political "hysterics" of "small states", "the miseries of territorial disputes", "the disregard of values", and national "vanities" equalled only by political irresponsibility. (István Bibó⁷). How can I define, therefore, a "Central European" *Zeitgeist*⁸? I considered Karl Schorske's approach more appropriate, as he defined it in the 1970s by denouncing the temptation to premise it on an intuitively determined common denominator and following, first of all, the empirical analysis of multiple and contradictory manifestations⁹.

"Pan-Romanism", "Austro-Romanism", "Bukovinism". Dilemmas and delimitations

After the defeat of "the spring of people", Wallachian revolutionaries in exile start an intense propaganda for the cause of the Principalities¹⁰. They are attracted by various federative plans, from the "oriental Belgium" (D. Brătianu) under Turkish suzerainty to a "Danube federation" (N. Bălcescu) or a union from the "Baltic to the Black Sea", under German authority (I. Maiorescu). Many are seduced by the ideas

oficiosul PNL, nr 6006.

⁵ K. Pomian, *L'Europe centrale: essais de définition*, „Revue germanique internationale”, 1994, nr 1.

⁶ J. Le Rider, *Mitteleuropa*, transl. by A. Opric, Iași 1997, p. 105 and the following.

⁷ I. Bibó, *Misère des Petits Etats d'Europe de l'Est*, transl. from Hungarian by G. Kassai, L'Harmattan, 1996.

⁸ V. Nemoianu establishes a "Central-European ethos", opposed to the "protestant work ethos", based on "accumulation of knowledge and on the communal acknowledgement of the importance of instruction", in *The Case of the Central European Ethos* [in:] *România și liberalismele ei*, București 2000, pp. 182–221. On the other hand, as shown by various researchers, among whom Irina Livezeanu, more than 45% of the population in Bukovina was illiterate. The discussion is still open.

⁹ K. Schorske, *Viena fin-de siècle. Politică și cultură*, transl. by C.I. Doroholschi, I. Ploieșteanu, Iași 1998, pp. 20–22.

¹⁰ N. Iorga, *Istoria românilor. Volumul IX, Unificatorii*, București 1938, pp. 224–225. Moldavian revolutionaries will take almost no part in such actions in exile.

of Giuseppe Mazzini (“Young Europe”)¹¹, also by those promoted by the active Polish emigration around prince Czartoryski¹², and they embrace federalism hoping that they will recreate “old Dacia” by uniting all provinces inhabited by Romanians.

Romanian intellectuals and politicians in the Austro-Hungarian Empire, on the other hand, considered the Wallachian “Pan-Romanian” plans (which presupposed a war against Turkey, Russia and Austria, at the same time, with no army) as simply phantasmagorical. In 1848, they will restate their loyalty to the Emperor¹³ and will focus on obtaining equal rights with the other nationalities in the Empire¹⁴. After the abdication of Ferdinand V, in February 1849, Andrei Șaguna presents Franz Joseph with a memorandum (signed by the representatives of Romanians in Transylvania, Bukovina and Banat), asking that the Romanian areas be united within the Empire in an autonomous Great Duchy governed by the emperor. In April of the same year, together with the Croat and Slovak leaders, he signs a petition for the federalization of the Hapsburg Empire. In spite of the Transylvanian myth of the “good emperor” who was going to bring all the good in the world to his subjects, the memorandum received no reply. But this initiative can be remembered as the first assertion of “Austro-Romanism”. N. Iorga observed that Andrei Șaguna supports only the “reorganization under the restored Hapsburg absolutism of some “Transylvanian” nations which were meant to collaborate like brothers, beyond strictly national goals”¹⁵. Thus, Șaguna becomes one of the first people to draw the map of “Great Austria”¹⁶.

After the Romanian Principalities united in 1859 and particularly after the establishment of the Romanian kingdom in 1881, the distance between the vision of intellectuals and politicians in Transylvania and Bukovina (focused on Vienna) and that of the Unionists (who were trying to propose Bucharest as the new centre) increases. At its beginning, Romanian historiography, with its important representatives, Mihail Kogălniceanu and Nicolae Bălcescu gradually builds the myth of national unity, giving it a mystical dimension, as fulfilment of a providential national destiny. And this type of romantic discourse influenced by Herder, that is specific for the period, will become general and overwhelming, leaving no room for an articulate alternative. Even before the 1918 Unification, before Bucharest managed to consolidate, by means of political action and reforms, a centralised state to the detriment of the au-

¹¹ P.S. Wandycz, *The Price of Freedom. A History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, Taylor&Francis e-Library, London–New York 2005, pp. 124–125.

¹² See P.P. Panaitescu, *Emigrația polonă. Revoluția română de la 1848*, București 1929; L. Boicu, *Emigrația polonă și Țările Române în vremea revoluției din 1848–1849* (I, II) [in:] *Scieri istorice alese*, Iași 2011, pp. 334–391.

¹³ Even Nicolae Bălcescu sadly notes, in *Mișcarea românilor din Ardeal la 1848*, that Romanians did fight at 1848 under Austrian colour “[...] the most infamous, atrocious and obsolete despotism”.

¹⁴ G. Ciorănescu, *Românii și ideea federalistă*, G.P. Filitti (ed.), București 1996, p. 58. See also L. Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București 1997, pp. 146–147.

¹⁵ N. Iorga, *Istoria românilor. Volumul IX, Unificatorii*, București 2010, p. 189.

¹⁶ See K. Hitchins, *Ortodoxie și Naționalitate. Andrei Șaguna și România din Transilvania, 1846–1873*, transl. by A. Jivi, București 1995.

tonomy of provinces¹⁷, there was a tension between the "unionist" discourse and the voices of those who, claiming their Transylvanian-Hapsburg identity, proposed the development of Romanian-inhabited provinces within the federalised empire. One example is the pro-German Titu Maiorescu, mentor of "Junimea" and one of the leaders of the Romanian Conservative Party, for whom the federalist ideas that even his father, Transylvanian Ioan Maiorescu, had supported in 1848 are "monstrous", unacceptable for a 19th century Romanian.

The 1892 "Memorandum" addressed to the Emperor, asking for political and confessional writes for Romanians, the echoes the trial of the memorandum signatories had in the public conscience imposed the idea – present in most 20th century historical and journalistic contributions – that, after 1867, all Romanians opposed Hungary and, extrapolating, Austro-Hungary. Any other option seems unconceivable. Political life was, though, much more complicated, marked by confrontations between governing parliament representatives, dedicated to the idea of integrating Romanians with the dual state, and the nationalist representatives. It can be easily seen in the "speeches of Romanian representatives" in the Hungarian Diet at Pesta that several legalist Romanian representatives held "the interests of our common motherland" above the "claims of the nationalities"¹⁸.

In 1892, in *Români în regatul ungar și politica maghiară*¹⁹, author Ioan Slavici appreciates the improvement in Romanian – Austro-Hungarian relations, considering that the agreement signed in 1883 created the possibility of solving the Romanian-Hungarian conflict by dialogue. Together with the other intellectuals in the *Tribuna* circle (whose programme stipulated "the traditional allegiance to the Throne and observance of the laws"), he condemns irredentism, anti-dynastical and any kind of anti-Austrian manifestations. In 1911, the writer (although he had been imprisoned for his convictions) had not changed his position. In a leaflet entitled *Zbuciumările politice la românii din Ungaria*, he is reticent to the unionist propaganda in the Kingdom of Romania, to declarations (like those of N. Iorga in the Kingdom, made in good faith, but maybe too easily) which provoke and feed disputes between Romanians of different political allegiances, between Romanians and Hungarians, and justify the suspicions of the authorities. He pleads for political realism, for fulfilment of "common interests", not just those of Romanian nationals. He wants a rational compromise, the institution of a *modus vivendi* that should be bearable both for Romanians and for Hungarians: "It is common sense that we should all give in and support those who still think that Romanians can achieve freedom of development even within the

¹⁷ See I. Livezeanu, *Cultural Politics in Greater Romania. Nationalism, Nation Building & Ethnic Struggle (1918–1930)*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

¹⁸ See T.V. Păcățian, *Cartea de aur sau Luptele politice-naționale ale românilor de sub Coroana ungară*, Sibiu, vol. IV, 1906; vol. V, 1909. For example, during the 29 November 1869 session, representative George Ivacicovici declared, against an initiative of the Serbian and Romanian representatives: "[...] here we are not national representatives, we are the representatives of the country". And Simeon Papp reinforced the former's statement: "[...] I always place the interests of the country above the claims of nationalities" (vol. IV, p. 773).

¹⁹ I. Slavici, *Români în regatul ungar și politica maghiară*, Bucuresci 1892.

present Hungarian state”²⁰. In the foreword to his 1915 collection of articles, *Politica națională română. Articoli scriși dela 1871 până la 1881*²¹, the author underlines that “it is in the nature of thing”, that Romanians in Transylvania can only be “fierce enemies to all the Emperor’s enemies and to the enemies of the Emperor’s house”. They are not, the author insisted, against *all* Hungarians, but only against those who undermine the Empire and its laws.

In 1906, Aurel C. Popovici proposed in *Die Vereinigten Staaten von Groß-Österreich* the transformation of the Austro-Hungarian Empire into a federation of 15 states, based on the ethnic criterion, not the historical one, with specific governing bodies²². His ideas were obviously not new, they had been advanced by Frantisek Palacki, supporter of Austro-Slavism”, by Franz Schuselka (who saw Austria transformed into a *Völkerreich*), by Johann Caspar Bluntschli (who, in 1878, came with a project to organize a society of European states based on the federal experience of Switzerland) foreshadowed by Andrei Șaguna’s project for a Grand Duchy of the Romanians. A.C. Popovici’s intention was first of all to gain archduke Franz Ferdinand’s support for the federalist idea, seen as the only solution for saving the empire and solving the problem of the nationalities. His volume, inspired by the USA Constitution and by the Swiss constitutional formula – well-known enough not to need any detailed presentation here²³ – circulated in the political circles of the time, it even reached the Belvedere circle, but failed to provoke the enthusiasm its author had hoped for²⁴. In spite of some success for the book, the federalist project for the “United States of Greater Austria” did not gain support from any Transylvanian political party, nor was it supported by the leaders of the national movement.

A.C. Popovici is critical of Austro-Hungarian dualism, of the Hungarianisation policies of the authorities in Budapest, but also of the “selfishness of national points of view” and he rejects the confusion created by the claim for historical rights. There is

²⁰ I. Slavici, *Zbuciumările politice la românii din Ungaria*, „Minerva”, Institut de arte grafice și Editură, București 1911, p. 7 and the following.

²¹ I. Slavici, *Politica națională română. Articoli scriși dela 1871 până la 1881*, București 1915, Editura Autorului, București p. 6 and the following.

²² A.C. Popovici, *Stat și națiune. Statele Unite ale Austriei-Mari*, transl. from the German by P. Pandrea, introduction and notes by C. Schifirneț, București 1997.

²³ *Die Vereinigten Staaten von Groß-Österreich* was to include: German Austria: German regions of Austria, the German area at the Hungarian western border, German regions in south-eastern Bohemia and the south of Moravia; German Bohemia: the north-western part of Bohemia and the Tratenau region; German Moravia (Silesia): all of German Silesia and the Schönhengst region; Bohemia: the Czech part of Bohemia, Moravia and Silesia; Slovakia; Western Galicia: the region inhabited by Poles; Eastern Galicia: the Ruteni part, including the Ruteni areas in Hungary and Bukovina; Hungary; Szekely land; Trentino; Trieste; Carniolia; Croatia: with Dalmatia, the Croat islands, Istria, Fiume and Mur island; Vovvodina: the Serbian part in South Hungary; Transylvania.

²⁴ Baron Beck was to write to Vaida-Voevod (as he had been asked to send A.C. Popovici’s book to the archduke), “Yes, the book is lively written, well-documented, logical, but public opinion even within the monarchy, not to mention abroad, could have no understanding of such a solution” [in:] L. Maior, *Alexandru Vaida-Voevod între Belvedere și Versailles (însemnări, memorii, scrisori)*, Editura Sincron, 1993, București, p. 97.

only one serious political way" – the author concludes – "for finally solving all these issues, both from the point of view of the imperial power and from the point of view of nationalities, including the German one. This way is: introducing federalism throughout the empire, based on national delimitations in their ethnographic borders"²⁵. Romanian journals in Transylvania comment on the plan for the federalisation of the empire, considering it rather a kind of intellectual utopia, difficult to achieve²⁶. Some Transylvanians (like Vasile Goldiș) completely reject the premise of a "Great Austria", not accepting any other way for the Romanians within the Austro-Hungarian monarchy than that of the union. In the Romanian Kingdom, Popovici's book enjoyed a limited, although respectful success. Constantin Stere (in a 1906 commentary in the *Viața Românească* journal) sees it as a "desperate formula" meant to ensure national rights for Romanians within the empire. Separating himself from the "cause of new Austrianism", historian Nicolae Iorga appreciates the polemic tone, the richness of information, but denounces the "weak ideology" of the book²⁷. It is telling that, both the Hungarian and the Romanian journals, the "Austro-Romanist" model proposed by A.C. Popovici is considered only a pretext for achieving the "unity of all Romanians" (the view from Bucharest) and for breaking the Dual Monarchy (the view from Budapest)²⁸.

Although he did not propose his own programme, but supported that of A.C. Popovici, we can consider that, in his political activity up to 1918, in his journalism (in *Lupta*), using his relations in the Viennese circles, Vaida-Voevod is the most important promoter of "Austro-Romanism" in Transylvania. As we find out from his notes and letters (published after 1990), Vaida-Voevod managed to make contact with close friends of the archduke heir, with the archduke himself, to get audiences at Belvedere for the most important representatives of the Transylvanian intelligentsia. He also kept in contact with Bukovina, looking for political and diplomatic means of making Popovici's federalist plan more than a paper dream. In 1919, Vaida-Voevod leads the Romanian delegation at the Peace Conference in Paris, at a time of extremely complex diplomatic negotiations. After 1918, he is minister and prim-minister of Great Romania. In the context of Romanian political wars, Vaida-Voevod comes under attack from his political adversaries, who start from blaming his "Austrianism" and his loyalty to the Hapsburg dynasty and go as far as accusing him of "national treason". Without seeing in Vaida-Voevod some immaculate figure²⁹ of local politics, the vile-ness of the articles accusing him, their ferocity and the way they condemn as anti-Romanian the federalist vision from before the fall of the Dual Monarchy can help us

²⁵ A.C. Popovici, *Stat și națiune...*, p. 107.

²⁶ S. Fati, *Transilvania, o provincie în căutarea unui centru, Centru și periferie în discursul politic al elitelor din Transilvania, 1892–1918*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj 2007, pp. 123–124.

²⁷ N. Iorga, *Histoire des roumains et de la romanité orientale*, București 1945, pp. 355–356.

²⁸ L. Maior, *Alexandru Vaida-Voevod. Între Belvedere și Versailles...*, p. 52.

²⁹ Const. Graur has a "Post scriptum" to his book, to note "the painful surprise" caused by Vaida-Voevod, his transformation into a supporter of *numerus clausus, numerus valahicus*, in a propagandist of chauvinist ideas (in *Cu privire la Franz Ferdinand*, Editura „Adeverul”, București 1935, pp. 535–357).

understand the lack of chance for the “Hapsburg legacy” to be accepted in the Great Romania. Historian Silviu Dragomir publishes in 1928, in *Țara noastră*, three articles against Vaida-Voevod³⁰, denouncing, among other things, his “Hapsburg” identity. Another historian, Ion Lupaș, in a leaflet in 1932³¹, condemns Vaida-Voevod’s relations with cu Berlin and Vienna as suspect of anti-Romanism. The mentor of traditionalist journal *Gândirea*, N. Crainic, and other less important journalists publish negative articles on Vaida in the newspapers of the time.

An even harsher treatment from his contemporaries (and Romanian historiography) receives Aurel Onciul, the head of the National Democrat party in Bukovina, the promoter of the “peasant collective” of 1904 (together with the Germans, Jews and Ukrainians in Bukovina). The political compromise, irrespective of ethnic identity, reached by A. Onciul (for election reform, communal law and public credit) was harshly criticised at the time and was considered responsible for the weakening of the Romanian national movement, led by Iancu Flondor³². The “Bukovinism” promoted by the A. Onciul’s journal *Privitorul* (“Bukovina Romanians were, are and will be central Austrians”) is seen as proof of his “betrayal of his own people”, of undermining Romanian interests. And the reforms proposed (part of them achieved) by the “democrats” of Aurel Onciul, although an obvious progress, are contested because they only support the “Bukovina-Austrian” position. Some Austrian historians³³ appreciate Aurel Onciul for his loyalty and his efforts towards keeping the identity of Bukovina nationalities. He himself declared in the *Privitorul* – “I am a good Austrian because I am a good Romanian.” But for his Romanian contemporaries (and for later historians), Aurel Ritter von Onciul remains a “lover of foreigners”, and “anti-Romanian” in his politics, a “political crook” or, at best, “**just** a good Austrian”. Admitting my incapacity to appreciate now all the intricacies of political wars at the time in Bukovina, or those of A. Onciul’s character³⁴, I shall limit myself to noting the constant hostility of Romanian circles towards *Bukowinerthum* (from the beginning of the 20th century and – considering the texts published lately by some historians – up to these days). After the Union, Ion Nistor wrote in 1918, “Bukovinism” is doomed to disappear, there is no room within Great Romania for a “homo bucoviniensis”³⁵. In 1919 Aurel Onciul had a different idea, as he wrote *The Organisation of Great Romania*³⁶: “For now, though, Great Romania forms only a geographical unity, and not a State, as it is made up of scattered items, generally with a different historical evolution, and with separate public organisations”.

³⁰ The articles are entitled “A historic proicess”, “In Franz Ferdinand’s laboratory”, “I, the Hapsburg Romanian”, apud. L. Maior, *Alexandru Vaida-Voevod. Între...*, p. 9.

³¹ I. Lupaș, *Un episod istoric din 1917*, București 1932.

³² K. Hitchins, *România (1866–1947)*, transl. from the English by G.G. Potra, D. Răzdolescu, București 1996, p. 104.

³³ E. Prokopowitsch, *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus*, Graz-Köln, Böhlau, 1965, p. 48, apud. V. Gafița, *Aurel Onciul – Reperes de l’activité politique des premiers années du XX-eme siècle*, „Codrul Cosminului”, 2009, nr 15, pp. 155–174.

³⁴ See A. Corbea, “Foreword” to J. Le Rider, *Mitteuropa*, op.cit.

³⁵ For a detailed analysis of the situation in Bukovina, see I. Livezeanu, *Bukovina: An Austrian Heritage in Greater Romania*, p. 49 and the following.

³⁶ A. Onciul, *Organizația României-Mari*, Tipografia H. Czopp, Cernăuți 1920.

In 1914, intellectuals and politicians in Transylvania and Bukovina face a difficult choice. They cannot deny their Hapsburg, Central European identity, they cannot oppose the unionist ideal. They have supported the rights of Romanians within the Austrian-Hungarian empire, asking for the abolition of the dual monarchy, but their principles are in total contradiction with the idea of liberals in the Kingdom ("Union at all costs!") and with the formula of an organic national state which was eventually adopted and left no room for the autonomy dreams of the provinces³⁷.

How does 20th century Romanian historiography reflect all these events until 1945? We have to consider the fact that Romanian historiography became professional rather late, under the influence of "Junimea"'s critical spirit, towards the end of the 19th century. But the romantic model of Herder influence (which was embraced by the whole region during the nation-forming period) was not overcome even in the 20th century. At the beginning of the 20th century, the 1848 (pro-European) nationalism gradually gave way to local nationalism (as exemplified by Nicolae Iorga, among others), with a mission to claim the uniqueness of the Romanian people and the exemplarity of its history. The support structure for historical enterprises is still based on "the noble origin of the Romanian people", "the continuity of Romanians in Dacia" and "the fulfilment of the unity ideal for all Romanians", which leads to the retrospective unification of the past. Not even historians opposed to N. Iorga vary from the romantic model, although they claim scientific objectivity, and they continue to subject historical research to political and polemical demands of the period. In 1943, C.C. Giurescu describes the "Romanian land" as a legacy from Burebista and Decebal, where Romanians have always lived in large numbers, and he establishes some kind of historical causality between the conquest of the three countries by Mihai Viteazul, in 1600, and the union of 1918³⁸. Ion Lupaş, in *Istoria unirii românilor*³⁹, clearly rejects any role of negotiations and diplomatic agreements, of conflicts and political errors in the achievement of the 1918 union. On a pro domo tone, he asserts that Romania Integra, for which "this people of saints and martyrs has always fought" is "the natural consequence of hundreds of years of historical preparation". Moreover, whatever Romanians "of adverse thought" may say, the Almighty did not want Transylvania to be left on the margins, under foreign rule... In *Origines et formation de l'unité roumaine*, G.I. Brătianu tries to present "the invariable basis for our [Romanians'] right to unity", its immutable reasons, offering "ethnic, linguistic and historical arguments"⁴⁰.

Such a historical context, where the romantic-Herder model remains central for Romanian historiography, makes any federative projects and any assertion of a regional identity appear as an unwanted and uncomfortable legacy. When they do not

³⁷ Vezi L. Boia, „Germanofiliu”. *Elita intelectuală românească în anii primului război mondial*, Bucureşti 2009, pp. 9–122.

³⁸ C.C. Giurescu, *Istoria Românilor. Din cele mai vechi timpuri până la moartea regelui Ferdinand I*, Bucureşti 1943, p. 17.

³⁹ I. Lupaş, *Istoria unirii românilor*, Bucureşti 1937, pp. 8–10.

⁴⁰ G.I. Brătianu, *Origines et formation de l'unité roumaine*, Bucharest 1943, p. 12. See also L. Boia, *Istorie și mit în cultura română*, Bucureşti 1997, pp. 49–55.

simply ignore it, emphasising the “organic quality” of the nation itself and its irreversible historical phases of evolution (N. Iorga), they fight it as heresy or, more subtly, adapt it to the local-nationalist vision, by omissions, euphemisms and various other means of over-interpretation. It is normal to select from the biography and the works of an author only those parts which concord with the dominant discourse. For example, in a conference on June 9, 1937, Grigore Nandriș declares “the forgotten” A.C. Popovici a descendant of Mihai Eminescu, appreciating the endurance of his nationalist ideas. Nandriș presents Popovici only as the author of the *Reply...* of Romanian students in 1892 (which brought him a conviction by the Hungarian authorities and forced him to live in exile), of a text like *Chestiunea naționalităților și modul soluțiunii sale în Ungaria* (1894). He appreciates the fact that, although a polyglot, Popovici was not perverted by foreign cultures. In „O mărturie”, the foreword to the conference published as a brochure, Simion Mehedinți also sees in A.C. Popovici the most “ardent” follower of M. Eminescu, the one who continued Eminescu’s doctrine. And Mehedinți actually makes excuses for Popovici (between brackets): “It is true that, before 1918, he [A.C. Popovici] had considered the formula of federalisation for the nations within the Austro-Hungarian monarchy”⁴¹.

Very few writings between the two world wars overcome this patten, and they are not written by historians. Noteworthy is the book *Cu privire la Franz Ferdinand* Constantin Graur in 1935. *Români și ideea federalistă*, the 1946 PhD thesis of George Ciorănescu – who lived in exile until the fall of communism – was published in 1996, based on a typed manuscript of the family. The discussion of European organisational plans after 1918 is present mainly in the journals of the time, and the authors are politicians, economists, specialists in international law, writers, and only rarely professional historians.

Epilogue

Romanian communist regime confiscated historiography, changing it into a propaganda tool. They started by arresting historians who did not comply, by eliminating their books from libraries and black-listing them and continued, over several decades, with rewriting history⁴². After the first stage of de-nationalisation, on the direction indicated by the official “historian” Mihail Roller⁴³, the next stage is that of fervent nationalism. Now the communist regime recovers (i.e. adapts by distorting) a series of previous authors and historical writings. The fact that some of these writings had been forbidden over the decades right after 1947, and some of their authors had been persecuted by the communist regime actually blocked the production of critical discourses. The same happened with other humanities – as a forbidden work was being

⁴¹ G. Nandriș, *Aurel C. Popovici. Cu „O mărturie” de S. Mehedinți*, Cernăuți 1937.

⁴² See Al. Zub, *Orizont închis*, Iași 2000.

⁴³ M. Roller, *Probleme de istorie. Contribuții la lupta pentru o istorie științifică în R.P.R.*, Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucharest 1951.

"rehabilitated", any critical stand would have seemed tantamount to support for the Stalinist policy they had just overcome, which no honest researcher would have dared to do. Besides, those who wanted to separate themselves from communist propaganda were looking towards the period between the wars (which the collective imagination saw as a "golden age" of prosperity and democracy⁴⁴) and found their models among the numerous supporters of localism. Both the ideologists of the communist party and more free spirits are looking, then, to the same historiographic "inheritance", in order to recover something that could be adapted to the new times. The former, so that they could build a sort of historical legitimacy for themselves, the latter in order to create their own view on history and a set of working methods (and secondarily, as a compensation to the communist reality by mythologizing the past). All of them bring back the romantic age of history, but the "enlisted historians" use Herder's model to support scientific materialism. All of them, although with different intentions, resuscitate anti-Europeanism.

The communist "revolutionary romanticism" finds its roots in the "spring of people", Nicolae Bălcescu becomes – in the historiography and literature of the time – a kind of proto-communist⁴⁵. What historians of the 19th century – who, persuaded of their romantic "mission" as founding fathers, sometimes invented "documents" and chronicles to bear witness to the antiquity of the Romanian people – had never dreamt of, is achieved by the communist historical propaganda: the Romanian unitary state is 2050 (!) years, old, from the times of Burebista. The great historical treaties of the Academy of the Socialist Republic of Romania silences any other (relatively) independent historiographic initiative while, at the same time, impresses the new mythology on the public opinion.

Cultural autarchy, protochronism (Romanian pre-eminence in all aspects of life) were accompanied by xenophobic attitudes in historical approaches, by the reinforcement of an anachronistic ethnic pride. Brochures and books published under Ceausescu's authority vituperate against cosmopolitanism, those who do not "criticise", do not "refute" Romanian foreign policy between the two world wars are castigated⁴⁶. From 1971 until 1989, in order to give legitimacy to the "achievements" of the time, communist historians dream up some of the most fantastic and obedient theories. I am not going to offer any more examples from the historical writings of the time, even though they now offer us samples of involuntary humour. It may be enough for me to say that, as a consequence of the "cultural revolution", they are based on "historical necessity" and on an "exclusive historical truth".

Imperial legacy gets only negative mentions, various political and cultural personalities are incriminated for their cosmopolitanism, for "pro-Hapsburg", "pro-German" activity which is equal to "antinalational". Central Europe becomes a spectre,

⁴⁴ See B. Murgescu, *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500–2000)*, Iași 2010.

⁴⁵ A. Drăgușanu, *Nicolae Bălcescu, în propaganda comunistă* [in:] *Miturile comunismului românesc*, coord. L. Boia, București 1995, pp. 131–165.

⁴⁶ See V. Georgescu, *Politică și istorie. Cazul comuniștilor români, 1944–1977*, ed. a II-a, București 2008.

a bogey man shown every now and then to Romanians in order to reinforce the feeling of being “under siege”, the fear that the country could be dismembered by “enemies from abroad and enemies within”. In the 1980’s, when – under the influence of the writings of Milan Kundera, Czesław Miłosz, Vaclav Havel and others – Central Europe is rediscovered in the West⁴⁷, and Central European identity becomes an almost “dissident concept”, Romanian intellectuals in exile have other preferred topics of discussion.

Only in the middle of the 1990’s, when the issue of “bringing Romania back in Europe” becomes of interest for Romanian intellectuals, due to the publication of Adrian Marino’s studies and essays⁴⁸, there is an attempt to define the concept of Central Europe, a discussion on Romania’s affiliation (in its entirety or only for some regions⁴⁹) to the Central European area. Professional historians, particularly those who started their career before 1989, are less involved in these debates. Towards the end of the 1990’s, the main theoretical texts on Central Europe have made their way to the Romanian public, in the “A Treia Europă” collection of Polirom Publishing House in Iași. *Provincia* and *Altera*, two journals published in Târgu Mureș, bring to attention topics which had been less discussed in the Romanian media until then: the relationship between ethnic – national – multinational, civic nationalism, regional reconstruction of Romania, minority cultures and so on.

The nationalists react promptly, fortunately not with the same consequences as in the between-the-wars period. The “line which cuts the country in two” agitated the minds during the 1990 election campaign. The most powerful party at the time, whose leader is a former *aparatic*, uses a map produced by S. Huntington, where the border between Western and Eastern Christianity follows the Carpathian arch. This is enough to reactivate fears of “tearing Transylvania off the motherland”, which leads to aggressive declarations against both the political enemies and the national minorities⁵⁰. “Federalisation”, but also “autonomy” and “regionalisation” were still, at the end of the 1990’s, terms capable of triggering hysterical reactions, a fear of “the country being split”, and they fed the speeches of both the populist-nationalists and those of the extremist parties⁵¹.

Just as, in Romania, anticommunism was a post-communist phenomenon, the re-discovery of Central Europe as the “stolen west”⁵² happened here years after the fall of the Iron Curtain. When the topic seemed exhausted elsewhere, Romanian intellectuals begin to approach it professionally, finally overcoming the journalistic ebull-

⁴⁷ T. Judt, *Redescoperirea Europei Centrale* [in:] *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, coord. A. Babeți și C. Ungureanu, Iași 1998, p. 17 and the following.

⁴⁸ See A. Marino, *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iași, 1995.

⁴⁹ See G. Molnár, *Problema transilvană*, în G. Molnár, G. Andreescu (coord), *Problema transilvană*, Editura Polirom, Iași 1999, pp. 12–37.

⁵⁰ The only benefit from such a populist-nationalist power trip is an extremely interesting dialogue between Romanian and Hungarian intellectuals around the “Transylvania issue”. The articles were included in the volume G. Andreescu, G. Molnár (coord.), *Problema transilvană, op.cit.*

⁵¹ L. Boia, „Amenințarea federalistă”, „Curentul”, 21 decembrie, 1998.

⁵² M. Kundera, *Un Occident kidnappé*, „Le Debat”, 27 noiembrie, 1983.

lience which reminds us of the between-the-wars period. Just like back then, it is usually just a matter of making ideas "from abroad" known to a larger public, in the context of a general effort towards European integration. The bibliography is in much need of completion, though.

Romania's "imperial legacy" – which some consider lost after 1918, and others abhor to this day – seems to be haunting the collective subconscious of Romanian, triggering aggressive reactions of maintaining what Vasile Dem. Zamfirescu has termed the "Balkan neurosis"⁵³.

Bibliography

- Bibó I., *Misère des Petits Etats d'Europe de l'Est*, transl. from Hungarian by G. Kassai, L'Harmattan, 1996.
- Boia L., „Amenințarea federalistă”, „Curentul”, 21 decembrie, 1998.
- Boia L., *Istorie și mit în conștiința românească*, București 1997.
- Boia L., *Vezi, „Germanofilii”. Elita intelectuală românească în anii primului război mondial*, București 2009.
- Boicu L., *Emigrația polonă și Țările Române în vremea revoluției din 1848–1849* (I, II) [in:] *Scrieri istorice alese*, Iași 2011, pp. 334–391.
- Brătianu G.I., *Origines et formation de l'unité roumaine*, Bucharest 1943.
- Brătianu V.I.C., *Scrieri și cuvântări*, vol. I, București, Imprimeriile „Independența”, 1937. Articolul intitulat „Prin noi înșine” a fost publicat la 3/16 mai 1905 în „*Voința Națională*”, oficiul PNL, nr 6006.
- Ciorănescu G., *Români și ideea federalistă*, G.P. Filitti (ed.), București 1996.
- Corbea A., “Foreword” to Le Rider J., *Mitteleuropa*, transl. by A. Opric, Iași 1997.
- Csernus S., *Ungaria, meterez al creștinătății: nașterea și înflorirea unei misiuni colective* [in:] Ch. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mituri și simboluri politice în Europa Centrală*, transl. from the French by L. Papuc, [Chișinău], Editura Cartier, 2003.
- Dem V. Zamfirescu, *Nevroza balcanică*, București 2012.
- Djuvara N., *Les pays roumains entre Orient et Occident. Les Principautés danubiennes au début du XIXe siècle*, Publications Orientalistes de France, 1989.
- Drăgușanu A., *Nicolae Bălcescu, în propaganda comunistă* [in:] *Miturile comunismului românesc*, coord. L. Boia, București 1995.
- Fati S., *Transilvania, o provincie în căutarea unui centru, Centru și periferie în discursul politic al elitelor din Transilvania, 1892–1918*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj 2007.
- Gafița V., *Aurel Onciul – Reperes de l'activité politique des premiers années du XX-eme siècle*, „Codrul Cosminului”, 2009, nr 15.
- Georgescu V., *Politică și istorie. Cazul comuniștilor români, 1944–1977*, ed. a II-a, București 2008.
- Giurescu C.C., *Istoria Românilor. Din cele mai vechi timpuri până la moartea regelui Ferdinand I*, București 1943.
- Hitchins, Keith, *Ortodoxie și Naționalitate. Andrei Șaguna și România din Transilvania, 1846–1873*, transl. by A. Jivi, București 1995.
- Hitchins K., *România (1866–1947)*, transl. from the English by G.G. Potra, D. Răzdolescu, București 1996.

⁵³ See V. Dem. Zamfirescu, *Nevroza balcanică*, București 2012.

- Iorga N., *Istoria românilor. Volumul IX, Unificatorii*, București 1938.
- Iorga N., *Histoire des roumains et de la romanité orientale*, București 1945.
- Isaievici J., *Mitologia slavă* [in:] Ch. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mituri și simboluri politice în Europa Centrală*, transl. from the French by L. Papuc, [Chișinău], Editura Cartier, 2003.
- Judt T., *Redescoperirea Europei Centrale* [in:] *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, coord. A. Babeți și C. Ungureanu, Iași, p. 17 and the following.
- Jurczak K., *Dylematy zmiany. Pisarze rumuńscy XIX wieku wobec ideologii zachowawczej*, Kraków 2011.
- Kundera M., *Un Occident kidnappé*, „Le Debat”, 27 noiembrie, 1983.
- Le Rider J., *Mitteuropa*, transl. by A. Opric, Iași 1997, p. 105 and the following.
- Livezeanu I., *Cultural Politics in Greater Romania. Nationalism, Nation Building & Ethnic Struggle (1918–1930)*, Cornell University Press, Ithaca 1995.
- Livezeanu I., *Bukovina: An Austrian Heritage in Greater Romania*, Ithaca 1995.
- Lupaș I., *Un episod istoric din 1917*, București 1932.
- Lupaș I., *Istoria unirii românilor*, București 1937.
- Maior L., *Alexandru Vaida-Voevod între Belvedere și Versailles (însemnări, memorii, scrisori)*, Editura Sincron, 1993.
- Marino A., *Pentru Europa*, Editura Polirom, Iași 1995.
- Molnár G., *Problema transilvană*, în G. Molnár, G. Andreescu (coord), *Problema transilvană*, Editura Polirom, Iași 1999.
- Murgescu B., *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500–2000)*, Iași 2010.
- Nandriș G., *Aurel C. Popovici. Cu „O mărturie” de S. Mehedinți*, Cernăuți 1937.
- Nemoianu V., *The Case of the Central European Ethos* [in:] *România și liberalismele ei*, București 2000.
- Pomian K., *L'Europe centrale: essais de définition*, „Revue germanique internationale”, 1994, nr 1.
- Onciul A., *Organizația României-Mari*, Tipografia H. Czopp, Cernăuți 1920.
- Panaitescu P.P., *Emigrația polonă. Revoluția română de la 1848*, București 1929.
- Păcățian TV., *Cartea de aur sau Luptele politice-naționale ale românilor de sub Coroana ungară*, Sibiu, vol. IV, 1906; vol. V, 1909.
- Popovici A.C., *Stat și națiune. Statele Unite ale Austriei-Mari*, transl. from the German by P. Pandrea, introduction and notes by C. Schifirneț, București 1997.
- Prokopowitsch E., *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus*, Graz-Köln, Böhlau, 1965, p. 48.
- Roller M., *Probleme de istorie. Contribuții la lupta pentru o istorie științifică în R.P.R.*, Editura Partidului Muncitoresc Român, Bucharest 1951.
- Schorske K., *Viena fin-de siècle. Politică și cultură*, transl. by C.I. Doroholschi, I. Ploeșteanu, Iași 1998.
- Slavici I., *Politica națională română. Articoli scriși dela 1871 până la 1881*, 1915, Editura Autorului, București 1915.
- Slavici I., *Români în regatul ungar și politica maghiară*, București 1892.
- Slavici I., *Zbuciumările politice la românii din Ungaria*, „Minerva”, Institut de arte grafice și Editură, București 1911.
- Tazeir J., *Polonia, meterez al creștinătății: nașterea și înflorirea*; Csernus S., *Ungaria, meterez al creștinătății: nașterea și înflorirea unei misiuni colective* [in:] Ch. Delsol, M. Maslowski, J. Nowicki, *Mituri și simboluri politice în Europa Centrală*, transl. from the French by L. Papuc, [Chișinău], Editura Cartier, 2003.
- Wandycz P.S., *The Price of Freedom. A History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, Tailor&Francis e-Library, 2005.
- Zub Al., *Orizont închis*, Iași 2000.

Kazimierz Jurczak

ZAPOMNIEĆ, ZAPRZECZYĆ CZY OSWOIĆ? ELEMENTY ORIENTALNE W RUMUŃSKIEJ TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ (SZKIC DO PROBLEMU)

SŁOWA-KLUCZE: cywilizacja łacińska, dziedzictwo orientalne, specyfika narodowa, tradycjonalizm, autochtonizm

KEY WORDS: Latin civilization, Oriental heritage, Nationalism, Traditionalism, autochthonous indigenous values

Abstract

ORIENTAL ELEMENTS IN THE ROMANIAN CULTURAL IDENTITY BETWEEN OBLIVION, DENIAL AND ADAPTATION (AN OVERVIEW OF THE PROBLEM)

Due to the historical and geopolitical context, Romanian culture developed in a hinterland between Eastern and Western Europe. The building of the modern Romanian state in the 19th century was accompanied by a programmatic denial or misrepresentation of its Oriental heritage. This denial began with the Latin-obsessed “Transylvanian School” (Școala Ardeleană) and remained an important element in the critical direction of “Junimea” (Titu Maiorescu).

In the 20th century, historian N. Iorga studied and evaluated more objectively the complexity and the impact of this heritage on the country’s cultural identity, while other intellectuals and theologians (for example N. Crainic, D. Stăniloae, S. Mehedinți) proclaimed the genuine originality of Romanian culture and stressed the superiority of autochthonous values, based on the Romanian orthodox religion.

The Communist regime reinforced this tendency with its “protochronist” propaganda (which claimed Romanian pre-eminence in all aspects of life) with all its grotesque manifestations. The issue of the Oriental heritage has reappeared over the last decades in some debates in the media, in a few articles and papers, but Romanian intellectuals treated it in an inconsequential/inconsistent way and failed to produce a public discourse going beyond the cultural ambivalence or to reassess the role of the Oriental heritage in the Romanian cultural identity.

Często powtarzane stwierdzenie o pogranicznym charakterze geografii, historii i kultury Rumunii stało się już truizmem. W trwającej od dawna debacie nad fenomenem rumuńskiej pograniczności diagnozowane są kolejne przejawy *liminalności synkretycznej*¹. Z perspektywy obcego obserwatora Rumunia jest „inna”; owa inność – kojarzona z synkretyzmem obyczajowym i kulturalnym – może w równej mierze wywoływać zainteresowanie jak i zdziwienie, może intrygować i budzić nieporozumienia, może też służyć jako usprawiedliwienie dla społecznych anachronizmów oraz dysfunkcjonalności.

Tym, co nas interesuje, nie jest jednak sposób, w jaki obcy postrzegają rumuńską odmiennność, ale to, jak sami Rumuni rozumieli i rozumieją współcześnie swój status „bycia pomiędzy”: pomiędzy Wschodem i Zachodem, romańskością i słowiańskością, Bałkanami i Europą Środkową.

Dyskusja nad przynależnością cywilizacyjną wołosko-mołdawskiego obszaru rozpoczyna się na dobre w wieku XIX. Dinicu Golescu (1777–1830), potomek znacznego rodu bojarskiego, podróżując w latach 1824–1826 po Europie Zachodniej, jeszcze jedynie stwierdza jej wyższość cywilizacyjną nad księstwami rumuńskimi i boleje nad tym, przyczyn zła dopatrując się głównie w despotyzmie wschodnim². Wywodzący się z siedmiogrodzkiego mieszczaństwa i wykształcony w Niemczech Titu Maiorescu (1840–1917) jest już bardziej kategoriyczny i ocenia, że „społeczeństwo rumuńskie tkwiło do początku wieku XIX w barbarzyństwie wschodnim i dopiero od 1820 roku zaczęło budzić się z letargu”³. Sugestia twórcy tzw. orientacji krytycznej w kulturze rumuńskiej jest jasna i sformułowana wprost: do XIX wieku Rumuni przynależeli do świata orientalnego. Wyzwaniem dla pokolenia twórców rumuńskiej państwowości, zarówno rewolucjonistów 1848 roku, jak i ich oponentów, do których zaliczał się Maiorescu, stało się zatem przejście na stronę cywilizacji zachodniej.

Metody tego przejścia były różnie pojmowane, istotne jednak jest to, że zarówno liberałowie, jak i konserwatyści opowiedzieli się za modernizacją realizowaną głównie za pomocą narzędzia imitacji. Orientalny despotyzm władzy i kulturalny bizantynizm miały zostać zastąpione instytucjami państwowymi francuskiej proweniencji oraz zasadą merytokracji, tym razem niemieckiego pochodzenia. Żadna z orientacji politycznych nie przewidywała, co znamienne, kompromisu kulturowego, pozwalającego zachować niektóre elementy etosu orientalnego. Rumuni mieli odtąd być jedynie potomkami rzymskich kolonistów z II–III wieku n.e. i w swoich zachowaniach, odruchach i gustach przypominać Francuzów albo Niemców, a nie Greków czy Bułgarów.

¹ Terminu tego używa Ștefan Borbély w recenzji tekstów „balkanologicznych” Mirczy Muthu; zob. tegoż *Mircea Muthu – la ora sintezei*, „Viața românească”, 2008, nr 6–7, http://www.viataromaneasca.eu/arhiva/48_viata-romaneasca-6-7-2008/10_cronica-literara/57_mircea-muthu-la-ora-sintezei.html [odczyt: 10.11.2013].

² D. Golescu, *Însemnare a călătoriei mele, Constantin Radovici din Golești, făcută în anul 1824, 1825, 1826*, București 1963.

³ T. Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română* [w:] tenże, *Critice*, București 1967, s. 115.

W konfrontacji z rzeczywistością polityczną i sferą konwencji społecznych idealny model okazał się niefunkcjonalny. Innymi słowy, zrzucenie orientalnej szuby i turbana, a nałożenie fraka nie przyniosły automatycznej zmiany zachowań społecznych. Normą stało się tłumaczenie tego stanu rzeczy ciężarem fatalnego dziedzictwa historycznego, częściej zresztą kojarzonego z Grekami z Fanaru niż z osmańskimi Turkami. Antygreckie fobie nie były niczym nowym w księstwach rumuńskich; Andrei Pippidi pisze, że masowy napływ do Mołdawii i na Wołoszczyznę w wiekach XVI–XVII przedstawiciele greckich rodów (Mavrocordat, Duca, Kavakes, Paleologu, Ruset, Asanis i in.) wywołał naturalny odruch niechęci miejscowych bojarów i sprawił, że

[...] nigdy Bizancjum nie było w większej pogardzie w księstwach rumuńskich niż w tych latach, kiedy w rzeczywistości nimi rządziło za pośrednictwem greckiego z pochodzenia bojarstwa, które [jednak] odżegnywało się od jakichkolwiek związków z Bizancjum⁴.

Sytuacji nie mogły poprawić okoliczności zbrojnego powstania Tudora Vladimirescu i jego rywalizacja z Ypsilantim, tragicznie zakończona. Rychło odeszły w niepamięć zasługi Greków dla rozwoju szkolnictwa, teatru i ogólnie życia umysłowego w księstwach, czego świadomość miało jeszcze pokolenie Cezara Bolliaca, Alecu Russo, Vasile Alecsandriego czy Costache Negruzziego⁵. Upowszechniła się natomiast antygrecka (*ergo* antyorientalna) fobia, wyraziście reprezentowana przez Mihaila Eminescu (1850–1889), wybitnego poetę, tego samego, który pisał:

Na nieszczęście, nasz naród zamieszkuje obszar leżący na pograniczu trzech odmiennych cywilizacji: słowiańskiej, zachodniej i azjatyckiej. Wyrzutki wszelakie ze Wschodu i Zachodu, greckie, żydowskie, bułgarskie, gromadzą się w naszych miastach, zaś potomkowie tych wyrzutek tworzą formację naszych liberałów⁶.

Od czasów Eminescu dziedzictwo bizantyjskie już powszechnie utożsamiane będzie z upadkiem moralnym, perfidią polityczną i gospodarczym wyzyskiem.

Dla pełnego obrazu dodajmy, że Eminescu – gardząc Orientem – nie opowiedział się automatycznie po stronie tradycji zachodniej i nie zaakceptował akulturacji jako metody konstruowania tożsamości narodowej. Przeciwnie – z pasją dowodził istnienia rumuńskiej specyfiki nieprzystającej ani do tradycji orientalnej, ani do zachodniego modelu cywilizacyjnego. Powoływał się przy tym na chłopskie korzenie kultury rumuńskiej, quasi-demokratyczną organizację średniowiecznych wspólnot chłopskich (kwalifikującą je jako model dla współczesnych rozwiązań społecznych), cią-

⁴ T. Maiorescu, *În contra direcției de astăzi în cultura română* [w:] tenże, *Critice*, București 1967, s. 115; A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVII*, București 2001, s. 173 [tłum. n.].

⁵ Pokolenie pisarzy, publicystów i działaczy politycznych, urodzonych w pierwszych latach XIX stulecia, łączących romantyczne inspiracje w twórczości literackiej z oświeceniowymi poglądami na społeczeństwo.

⁶ M. Eminescu, *Icoane vechi și icoane nouă* [w:] tenże, *Națiunea română. Progres și moralitate*, București 1999, s. 102.

głą świadomość przynależności do świata łacińskiego oraz oryginalność estetyczną twórczości ludowej. Bez ryzyka przesady można stwierdzić, że kwestia specyfiki narodowej zdominuje otąd rumuńskie debaty intelektualne i wybory ideowe, zaś problem przednowoczesnego dziedzictwa kulturowego oraz akulturacji w warunkach nowoczesności będzie, co najwyżej, tematem towarzyszącym w tej debacie.

Początek XX wieku przynosi kontynuację dysputy pomiędzy zwolennikami opcji prozachodniej i tradycjonalistami. Apostołem modernizmu, Eugen Lovinescu (1881–1943), w swojej klasycznej *Istoria civilizației române moderne* opowiadał się jednoznacznie po stronie tej pierwszej:

[...] wiek XIX umożliwił nam kontakt, bezpośredni i płodny, zwłaszcza z ideologią społeczną rewolucji francuskiej [...]. Wyszliśmy zatem nagle z niewoli form kulturowych Wschodu, aby wejść do zachodniego obiegu materialnego i moralnego. Dzięki niemu dokonaliśmy dzieła zjednoczenia narodowego w postaci państwa przynależącego do cywilizacji zachodniej⁷.

Maiorescu odróżniał jeszcze formy ucywilizowania od treści kulturowych, Lovinescu najwyraźniej je utożsamia. Był to przejaw myślenia życzeniowego, choć w pełni odpowiadającego liberalno-demokratycznym przekonaniom autora.

Oponent Lovinescu, polihistor i ideolog tradycjonalistycznego „ruchu siewców”⁸, Nicolae Iorga (1871–1940), myśliciel anty oświeceniowy kontynuujący zasadniczo sposób myślenia Eminescu, jako historyk był autorem koncepcji *Romaniae orientalis*, wschodniej romańszczyzny stanowiącej bałkańskie dziedzictwo Rzymu i poprzedzającej Bizancjum. Rozwijając swoją teorię, Iorga zarysował także wizję średniowiecznych księstw wołoskiego i mołdawskiego jako wręcz kontynuatorów tradycji bizantyjskiej, swoistego przedłużenia egzystencji Bizancjum⁹. W jego koncepcji kulturowa determinanta orientalna nie miała bynajmniej charakteru negatywnego, zaś przynależność średniowiecznej Mołdawii i Wołoszczyzny do politycznego i kulturalnego Orientu traktował jako oczywistość. Pisał:

Jak bardzo byśmy nie kochali [Zachodu] za jego śmiałą i odważną kulturę, to obecne nasze życie i życie naszych przodków wiąże nas ze Wschodem. Tam tkwią nasze korzenie, stamtąd jest wszystko, co mamy wartościowego. Dawność i świetność naszych ojców determinuje nasz los i nasze pierwotne przeznaczenie¹⁰.

Iorga poświęcił wiele uwagi pozytywnej w jego ocenie roli Kościoła prawosławnego dla ukształtowania rumuńskiej tradycji i zachowania tożsamości, czym zainicjował nową odsłonę debaty nad rumuńską tradycją. Było to istotnie nowe ujęcie zagadnienia; dziewiętnastowieczni zwolennicy modernizacji z paszoptystami na czele

⁷ E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, București 1997, s. 11.

⁸ Sămănătorism – powstały w pierwszych latach XX w. prąd literacki i ideologiczny skoncentrowany na tradycji i specyfice narodowej, zachowawczy i chłopomański, postulujący konieczność edukacji (oświecenia) mas chłopskich. Głównym organem prasowym było czasopismo „Sămănătorul” [„Siewca”] (1901–1910).

⁹ Zob. I. Nicolae, *Byzance après Byzance*, Bucarest 1935.

¹⁰ Tenze, *Trei lecturi de istorie*; cyt. za: E. Lovinescu, dz.cyt., s. 12.

zwykli bowiem akcentować historyczną pasywność wołosko-mołdawskiego prawosławia, a często podkreślali destrukcyjną wręcz rolę, jaką ten Kościół odegrał w rozwoju cywilizacyjnym Rumunów w wiekach wcześniejszych.

Debata na temat statusu i roli rumuńskiej Cerkwi prawosławnej toczyć się będzie w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku z udziałem tak wybitnych przedstawicieli życia umysłowego, jak Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957), Simion Mehedinți (1869–1962), Nichifor Crainic (1889–1972) czy Dumitru Stăniloae (1903–1993). Tendencją, którą rychło dało się zauważyć w tej debacie, było dążenie do poprawy historycznej oceny funkcji i roli chrześcijaństwa wschodniego, a jej kulminację stanowiły ujęcia apologetyczne. Wymowny był jednak brak zgodności w opisie fenomenu i odmienność argumentacji. Tym, co łączyło prezentowane stanowiska (od krytyczno-neutralnego, manifestowanego przez środowisko konserwatywne, po bezkrytycznie entuzjastyczne, charakterystyczne dla kręgu „Gândirea”¹¹), było zdecydowane odrzucenie indywidualizmu, subiektywizmu i racjonalności, uważanych za części składowe tradycji zachodniej. Wymowny tytuł, *A doua neatârnavare (Niezawisłość po raz drugi)*¹², jakim Crainic opatrzył jeden ze swoich tekstów, stanowił wezwanie, by Rumuni odzyskali duchową niezależność względem Zachodu.

Crainic, z wykształcenia teolog prawosławny, był z jednej strony krytyczny wobec „kulturalnej impotencji” rumuńskiego Kościoła prawosławnego, a jego duchową ofertę uważał za „karykaturę prawdziwej religii”¹³, ale równocześnie wyrażał przekonanie, że winę za ten stan rzeczy ponosi wielowiekowy jałowy rytualizm o słowiańsko-greckiej proveniencji, w gruncie rzeczy obcy Rumunom. Dla Crainica (podobnie jak dla Iorgi) była jednak rzeczą bezdyskusyjną przynależność Rumunów do świata wschodniego, dlatego pisał:

Kierunek, w jakim zdążamy, to Orient, [...] ponieważ geograficznie przynależymy do Wschodu, a poprzez religię prawosławną jesteśmy depozytariuszami wschodniego światła prawdy. Okcydentalizacja oznacza negację naszego orientального dziedzictwa, europejski nihilizm oznacza zanegowanie naszych twórczych możliwości¹⁴.

Rosnąca fascynacja ideologią społeczeństwa totalitarnego w Europie lat trzydziestych XX wieku sprawiła jednak, że Crainic nie koncentrował się na tradycji orientalnej w wymiarze historycznym; to był zaledwie punkt odniesienia, zaczyn nowej wiary i nowej kultury.

¹¹ Czasopismo społeczno-kulturalne i literackie wydawane w Klużu i Bukareszcie w latach 1921–1944. Początkowo ton publikacji nadawali pisarze kojarzeni z modernizmem literackim (m. in. Cezar Petrescu, Gib Mihăiescu czy młody Lucian Blaga), z czasem kierowanie piśmie przejął Nichifor Crainic – teoretyk „ortodoksizmu” łączącego tradycjonalizm, etnokułturowy rumunocentryzm i wschodniochrześcijański mistycyzm.

¹² N. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, oprac. C. Schifirneț, București 1998, s. 82–92.

¹³ Tenże, *Isus în țara mea* [w:] E. Pintea (red.), *Gândirea. Antologie literară*, Cluj-Napoca 1992, s. 554.

¹⁴ Tenże, *Sensul tradiției* [w:] „Gândirea”, 1929, IX, nr 1–2; cyt. za: Z. Ornea, *Glose despre altădată*, București 1998, s. 78.

Dumitru Stăniloae, również wywodzący się z kręgu ideowego *Gândirei*, podkreślał dwubiegunowy charakter dziedzictwa kulturalnego Rumunów i uznawał kulturę narodową za „syntezę łacińskości i prawosławia” o szczególnym uroku i unikatowym charakterze, ale równocześnie stwierdzał z naciskiem, iż „prawosławie jawi się [...] jako jedyny czynnik tworzący i podtrzymujący [naszą] oryginalność etniczną w ramach świata łacińskiego”¹⁵. Stăniloae nie jest tak kategoryczny jak Crainic w ocenie wpływów zachodnich (kojarzonych przezeń raczej z katolicyzmem niż z ateistycznym indywidualizmem), jednak również i on staje w obronie orientalnego komponentu rumuńskiej duchowości. Prawosławny duchowny ostrzega, że

[...] nazbyt mocne oparcie się na zapożyczeniach od narodów łacińskich i [równoczesne] zaniedbanie czynnika odróżniającego nas od tych narodów stanowiłoby dla nas wielkie niebezpieczeństwo. Łacińskość sama w sobie jest z ducha pozytywistycznego, podobnie zresztą jak katolicyzm. [...] Bez prawosławia, my reprezentowalibyśmy łacińskość bez duchowej zawartości¹⁶.

Proponując syntezę dwóch różnych światów, Stăniloae wnosi do dyskusji perspektywę uniwersalistyczną, religijną, w której Orient staje się synonimem ortodoksji, a Zachód jest utożsamiany z rzymskim katolicyzmem. Jest to względnie oryginalny punkt widzenia zakładający możliwość koabitacji dwóch różnych kultur duchowych w ramach jednej konstrukcji zwanej cywilizacją rumuńską, podczas gdy w projekcjach intelektualnych zazwyczaj obie części składowe były sobie przeciwstawiane.

Simion Mehedinți (1868–1962), geograf i antropolog zbliżony do kręgów konserwatywnych, w swojej pracy z roku 1941, *Creștinismul românesc*, dążąc do uzasadnienia fundamentalnej odmienności rumuńskiego Kościoła prawosławnego od innych Kościołów wschodnich, wprowadził pojęcie „chrześcijaństwa karpackiego” przeciwstawionego zarówno katolicyzmowi i kultom protestanckim, jak i innym wschodnim Kościołom narodowym. Według Mehedințiego, Cerkiew rosyjska „grzeszy nadmiarem mistycyzmu”, bułgarska i inne bałkańskie „wykazują skłonności manichejskie”, Grecy „dają się uwieść metafizyce i jałowym dysputom dogmatycznym”, zaś katolicyzm „stanowi zaprzeczenie chrześcijańskiego idealizmu”; jedynie rumuńskie prawosławie – „archaiczne, niemalże pierwotne”¹⁷ – jest z gruntu zdrowe. Wschód i Zachód traciły tym samym status punktów odniesienia dla kultury rumuńskiej, a na placu boju pozostawała jedynie abstrakcyjna koncepcja czystej „rumuńskości”. Poglądy Mehedințiego można potraktować jako swoistą kulminację kulturowego narcyzmu, który ogarnął międzywojenne elity rumuńskie; trudno jednak uznać tę tendencję za wiarygodną odpowiedź na pytanie o charakter rumuńskiej tożsamości.

Komunistyczna doktryna internacjonalizmu jako ponadnarodowej solidarności mas pracujących zdezaktualizuje w latach pięćdziesiątych XX wieku kwestię specy-

¹⁵ D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, București 1998, s. 78.

¹⁶ D. Stăniloae, dz.cyt., s. 82.

¹⁷ S. Mehedinți, *Creștinismul românesc*, București 1996, s. 176.

fiki narodowej, ale na krótko. Już w latach siedemdziesiątych temat powróci pod raczej groteskową postacią „protochronizmu”, czyli teorii wyjątkowości rumuńskiej kultury, w ramach której komunistyczna utopia społeczna połączy się z ideologią nacjonalizmu etnicznego¹⁸. Trudno nie zauważyć w tym miejscu analogii i nawiązań do teorii międzywojennych; znikają, co prawda, ważne wątki tematyczne, takie jak religia, ale zachowuje aktualność tendencja do eksplorowania obszarów, w których kultura rumuńska może dowieść swojej „wyższości” nad innymi kulturami narodowymi. Niemniej jednak, ówczesne kampanie propagandowe i ingerencje cenzury tak dalece wynaturzyły treści i charakter prowadzonej od XIX wieku debaty nad tożsamością narodową, że trudno traktować propozycje formułowane w tym czasie jako w pełni miarodajne dla poglądów rumuńskich elit; tak czy inaczej wymagałoby to odrębnego ujęcia.

Upadek komunizmu przynosi, oczywiście, wznowienie nieskrępowanej debaty, która rozpoczyna się w latach dziewięćdziesiątych od nowych wydań autorów i tytułów zakazanych z przyczyn doktrynalnych w poprzednim okresie (Crainic, Mehedintî, Stăniloae, ale także guru ideowy Żelaznej Gwardii – Nae Ionescu i in.). Dyskusja przybiera jednak bardziej formę rozliczenia z komunizmem, które przesłania dawne dylematy tożsamościowe, zaś przywrócenie do obiegu publicznego nazwisk niegdysiejszych autorytetów (zwłaszcza tych usilnie poszukujących „czystej rumuńkości”) dokonuje się w atmosferze braku krytycyzmu i rodzi ujęcia apologetyczne. Z czasem pojawiają się także głosy współczesne i stanowiska formułowane przez przedstawicieli młodego pokolenia (D. Barbu, H-R. Patapievici, C. Preda, M. Lazăr, S.A. Matei, C. Şiulea i in.), nowa odsłona debaty ujawnia zaś wyraźną polaryzację środowiska intelektualnego na zwolenników teorii specyfiki narodowej, którym bliskie są ujęcia tradycjonalistyczne i eurosceptycyzm, oraz adeptów modernizacji postrzeganej jako alternatywa dla tradycyjnej, dwubiegunowej (Wschód–Zachód) kontekstualizacji zagadnienia tożsamości. W jednym i drugim przypadku kwestia dziedzictwa orientalnego jest traktowana jako drugorzędna albo wręcz pomijana, uległy bowiem dezaktualizacji dylematy związane z genealogią narodową, a ich miejsce zajęły rozważania na temat charakteru i konsekwencji procesu modernizacji trwającego już od stu pięćdziesięciu lat, zwieńczone retorycznym pytaniem o powodzenie tego procesu i szanse utrwalenia proeuropejskiej orientacji Rumunów.

W jednej z najciekawszych książek eseistycznych okresu postkomunistycznego¹⁹ Daniel Barbu dokonuje krytycznej analizy rumuńskiej nowoczesności, akcentując jej powierzchowny, a niekiedy z gruntu fałszywy (instytucjonalność nieprzystająca do sfery kolektywnych zachowań) charakter. Przyczyn tego stanu rzeczy autor dopatruje się w paternalistycznym i autorytarnym modelu władzy charakterystycznym dla wszystkich krajów o tradycji kulturalnej postbizantyjskiej i prawosławnej. Diagnoza ta, sformułowana z perspektywy politologicznej, wydaje się podzielana w więk-

¹⁸ Por. m.in. A. Tomița, *O istorie „glorioasă”*. *Dosarul protocronismului românesc*, București 2007.

¹⁹ D. Barbu, *Bizant contra Bizant*, București 2001. Od grudnia 2012 r. autor jest ministrem kultury w koalicyjnym rządzie socjaldemokratów i liberałów.

szym lub mniejszym stopniu także przez pozostałych uczestników dyskusji reprezentujących młode pokolenie²⁰. Konkluzje zawarte w eseju Barbu nie są zasadniczo nowe ani szczególnie odkrywcze i wpisują się w logikę myślenia Huntingtona z jego *Zderzenia cywilizacji*. Istotne jest natomiast, że autor za pomocą argumentów naukowych dowodzi aktualnego charakteru wzorców i norm o orientalnej proveniencji, ich permanentnego oddziaływania na strukturę społeczną i przestrzeń publiczną współczesnej Rumunii. Sama diagnoza fenomenu nie wystarczy jednak w sytuacji, gdy w debacie intelektualnej wciąż dominują „konstrukty ideologiczne” teoretyków liberalizmu, Lovinescu i Zeletina, oparte na tzw. opcji okcydentalistycznej²¹. Ułatwia ona wprawdzie kreowanie na zewnątrz wiarygodnej wizji Rumunii jako europejskiego partnera, ale w wymiarze wewnętrznym nie pomaga wyjaśnić specyfiki orientalnej, którą łatwo dostrzec, ale trudniej zdefiniować i opisać. W rezultacie mamy do czynienia z sytuacją, w której mówić możemy o istnieniu swoistego dziedzictwa wypartego²².

„Oswojenie” orientalnego segmentu rumuńskiej tożsamości współczesnej pozwoliłoby, naszym zdaniem, uznać wielokulturowość za walor, a nawet za atut kultury rumuńskiej, i nieco uspokoiłoby trawioną nieustanną gorączką tożsamość rumuńską. Obawiamy się jednak, że tak się nie stanie, a przynajmniej na to nie wskazuje dotychczasowy przebieg debaty intelektualnej.

Bibliografia

- Barbu D., *Bizanț contra Bizanț*, București 2001.
- Borbély Ș., *Mircea Muthu – la ora sintezei*, „Viața românească”, 2008, nr 6–7, http://www.viataromaneasca.eu/arhiva/48_viata-romaneasca-6-7-2008/10_cronica-literara/57_mircea-muthu-la-ora-sintzei.html [odczyt: 10.11.2013].
- Eminescu M., *Icoane vechi și icoane nouă* [w:] tenże, *Națiunea română. Progres și moralitate*, București 1999.
- Lazăr M., *Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale românești*, Cluj-Napoca 2002.
- Maiorescu T., *În contra direcției de astăzi în cultura română* [w:] tenże, *Critice*, București 1967.
- Matei S.A., *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*, București 2004.

²⁰ Zob. m.in. H-R. Patapievică, *Discernământul modernizării*, București 2004; C. Preda, *Modernitatea și românismul*, București 1998; M. Lazăr, *Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale românești*, Cluj-Napoca 2002; S.A. Matei, *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*, București 2004; C. Șiulea, *Retori, simulacre, impostori. Cultură și ideologii în România*, București 2003.

²¹ Por. V. Rizescu, *Ideologii și istorii ideologice: tradiția românească*, „Cuvântul”, 2008, nr 4, <http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=11589&categoria=5> [odczyt: 12.11.2013].

²² Odnośnie do zapożyczonego z psychoanalizy zjawiska „wyparcia” w kontekście społecznych mechanizmów modernizacji zob. m.in. A.W. Nowak, *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnętrze”*, „Nowa Krytyka”, 2011, nr 26–27, s. 261–289.

- Nowak A.W., *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnętrze”*, „Nowa Krytyka”, 2011, s. 261–289.
- Preda C., *Modernitatea și românismul*, București 1998.
- Rizescu V., *Ideologii și istorii ideologice: tradiția românească*, „Cuvântul”, 2008, nr 4 <http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=11589&categorie=5> [odczyt: 12.11.2013].
- Stăniloae D., *Ortodoxie și românism*, București 1998.
- Șiulea C., *Retori, simulacre, impostori. Cultură și ideologii în România*, București 2003.
- Tomița A., *O istorie „glorioasă”. Dosarul protocronismului românesc*, București 2007.





Ewa Kocój

ZAPOMNIANE DZIEDZICTWO, CZYLI O LUDOWYCH NAZWACH MIESIĘCY OKRESU JESIENNO-ZIMOWEGO W RUMUNII¹

SŁOWA KLUCZE: przekład kulturowy - czas w kulturze - kalendarz ludowy - Rumunia - nazwy miesięcy - okres jesienno-zimowy

KEY WORDS: culture translation - time in culture - folk calendar - Romania - the names of the months - autumn-winter period

Abstract

THE MEANING OF TIME IN CULTURE AS PRESENTED ON THE EXAMPLES OF THE FOLK NAMES FOR THE AUTUMN- AND WINTER MONTHS IN ROMANIA

The category of time functioning in individual cultures, as well as calendars – the corresponding systems of time classification, – can be perceived as examples of cultural phenomena. They prove to be extremely interesting, but at the same time difficult to analyze. In many cases the circumstances are quite complicated as there are various methods of measuring time within an individual cultures. They correspond to the national, secular calendars, the official religion, the calendars of minority faiths, as well as the so-called folk tradition. The purpose of this article is to analyze the names of the months functioning in the Romanian folk culture in the context of the official names of the months present existing in the Romanian language. Cultural anthropology, supported by the idea of research on cultural senses and meanings as well as the inter-translation among them, denotes that the traditions presented vary, are incoherent and refer to various sources. However, for a few centuries they have been undergoing a process of formulation within one cultural domain. The fundamental issue for an anthropologist is to be convinced that a proper linguistic translation cannot be conducted unless the senses and meanings of a given culture are quite profoundly penetrated.

The ethnolinguistic as well as cultural analyses plainly indicate that behind the contemporary division into twelve months there might be another, an even older tradition of time classification.

¹ Praca finansowana ze środków na naukę Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w Polsce w ramach grantu „Wielkie święta w rumuńskim kalendarzu prawosławnym. Wierzenia, obrzędy, ikonografia”, realizowanym w latach 2009–2012.

A part of the folk nomenclature is of a very distant provenience; it is known to have been present in the religious texts around the Romanian land as long ago as at least the second half of the 16th century. The nomenclature corresponded to the phenomena observed in nature, the changes of seasons and the vegetation cycle of plants. Other functioning names mentioned household activities, agricultural labour performed in the fields and the village life. The names of the months as well as weeks within them encompass many various mythological aspects. They refer to people's beliefs and significant personas of the folk pantheon. The names also relate to religious attributes associated with saints from the liturgical calendar and the customs as well as rituals of the Orthodox Church performed at a given time of the year. They were a result of a different perception of time – not linear and historical, but rather cyclical, making a full circle during the year.

Despite the fact that folk culture is slowly disappearing and the global influence is gaining momentum, the folk names of the months are still present in the contemporary official language of the Orthodox Church as well as within the popular culture.

Problematyka czasu, pozornie jednoznaczna i jednakowo odbierana przez wszystkich, należy niewątpliwie do najciekawszych w antropologicznych badaniach kultury. Zdzisław Kijas pisał, że mimo iż w potocznym odczuciu czas wydaje się czymś banalnym, w rzeczywistości jest jedną z najtrudniejszych do zdefiniowania kategorii kulturowych². Szukając jego definicji, łatwiej nam opisywać go za pomocą metafor, które wyrażają rozmaite jego aspekty. O ile jednak w naukowych rozważaniach topologia czasu ma tylko dwa warianty (czas liniowy, czas kolisty), o tyle sposób jego doświadczania, wartościowania i wyobrażeń z nim związanych różni się w zależności od kultury, w jakiej żyje człowiek, i religii, jaką wyznaje. W obrębie poszczególnych kultur często mierzy się czas na różne sposoby. W wielu przypadkach jest to o tyle skomplikowane, że w określonych kulturach istnieją różne tradycje mierzenia czasu, związane zarówno z kalendarzem świeckim państwa, oficjalnym wyznaniem religijnym, kalendarzami mniejszości religijnych, jak i tradycją ludową. Konceptualizacja czasu danej zbiorowości wynika zatem z kontaminacji różnorodnych źródeł, w tym także starszych tradycji, najczęściej nieświadomianych przez przedstawicieli danych kultur. Pojmowanie czasu odzwierciedla się w wierzeniach danej zbiorowości, wpływa na jej obrzędowość i rytualizm, doprowadzając także do powstania tzw. logiki czasu danej kultury³. Antropologia kulturowa pokazuje jego różnorodność, symbolikę, odmienność tradycji i źródeł, do których się odwołuje, wskazując jednocześnie, jak rozwija się i funkcjonuje w jednej przestrzeni kulturowej, przez wieki wzajemnie się przenikając i zmieniając.

Celem tego artykułu jest przybliżenie struktury kalendarza w Rumunii na podstawie antropologicznej analizy nazw miesięcy funkcjonujących w kulturze ludowej, na tle oficjalnych nazw miesięcy występujących w języku rumuńskim. To o tyle ciekawe, że są to odmienne tradycje, niespójne, odwołujące się do różnych źródeł, ale rozwijające się od kilku stuleci w jednej przestrzeni kulturowej. Cykl miesięczny, czy-

² Z. Kijas, *Czas i kalendarz* [w:] Z. Kijas (red.), *Czas i kalendarz*, Kraków 2001, s. 9–18.

³ C. Larre, *Empiryczne pojmowanie czasu a koncepcja historii w myśli chińskiej* [w:] A. Zajaczkowski (red.), *Czas w kulturze*, Warszawa 1988, s. 69.

li podział czasu rocznego na miesiące, zajmuje bardzo ważne miejsce w rumuńskiej kategorii czasu. Dzieli on rok Rumunów na dwanaście miesięcy o różnej długości, choć analiza etnolingwistyczna i kulturowa wyraźnie wskazują, że za tym podziałem może istnieć inna, starsza tradycja dzielenia czasu. Rozstrzygnięcie tego problemu jest bardzo trudne, ponieważ dysponujemy zbyt małym materiałem źródłowym z poprzednich stuleci, który pomógłby wyjaśnić badany problem. Część ludowego nazewnictwa jest odległej proveniencji; wiadomo, że na terenach rumuńskich funkcjonowało ono w tekstach religijnych już co najmniej w II połowie XVI wieku. Warto podkreślić, że nazwy te były wówczas używane przez mnichów w drukowanych lub przepisywanych przez nich księgach religijnych, przekazywanych na tereny rumuńskie z regionów bizantyjsko-słowiańskich, przede wszystkim z Grecji, Bułgarii i Serbii. W związku z tym dotykamy tu ważnych pytań, które rzadko pojawiały się dotychczas w naukowych rozważaniach – czy nazwy te były już wówczas autochtoniczne, używane przez miejscową rumuńską ludność, a ich pojawienie się w księgach religijnych to pomysł miejscowych duchownych, czy też raczej zostały przeniesione z terenów słowiańskich dzięki przybywającym tu etnosom oraz dostarczanym religijnym tekstom prawosławnym i z czasem – poprzez księgi i naukę cerkiewną – przyswojone w rumuńskiej kulturze ludowej? Jest to o tyle ciekawe, że nazwy te funkcjonowały, często w tym samym brzmieniu, także na terenach Słowiańszczyzny graniczącej z Rumunią – u Bułgarów, Serbów, Ukraińców, Polaków⁴. Jedne z najstarszych poświadczeń używania tych nazw na terenach rumuńskich pochodzą z wydanych w roku 1580 kazań diakona Coresiego, zatytułowanych *Omiliarul lui Coresi*. Obok nazwy miesiący pochodzenia łacińskiego występujących w kalendarzu juliańskim (m.in. *marț* – marzec), Coresi użył także kilku ludowych nazw miesiący, m.in. *prier* (kwiecień) i *răpciuni* (wrzesień)⁵. Z kolei w żywocie św. Paraskiewy, skopiowanym w końcu XVI wieku przez księdza Jerzego z Mahăciu, zaliczanym do tzw. tekstów pochodzenia bogomilskiego, jako miesiąc obchodzenia jej święta zapisano nazwę *cuptor* – lipiec⁶. Liczba źródeł wzrasta w końcu XVII wieku; pojawiają się one m.in. w anonimowej kopii manuskryptu z zachodniej Transylwanii, będącego zbiorem różnych utworów o tematyce biblijnej i świątecznej. W księdze tej, funkcjonującej pod nazwą *Misceleneu*, pojawiły się m.in. nazwy miesiący: *răpciune* (wrzesień), *brumarul mic* (październik), *brumarul mare* (listopad), *indrea* (grudzień), *cărintariu* (styczeń)⁷. W latach 1679–1680 ludowe nazwy zostały z kolei użyte w *Păuceania lui Alexandru-Vodă din Țara Moldovei* (m.in. *indrea*, *cuptor*), księdze skopiowanej przez Popa Ursu z Cotiglet, będącej zbiorem pouczeń, kazań i modlitw z okazji różnych świąt liturgicznych⁸. Z kolei ten sam ksiądz w roku 1676 skopiował *Modli-*

⁴ F. Miklosich, *Die slawischen Monatsnamen*, „Denkschriften d. k. Akademie d. Wissenschaften”, t. XVII, Wien 1868, s. 1–38.

⁵ M. Sala, *Istoria cuvintelor. IX. Numele lunilor în România*, „ProSeaculum” 2006, nr 5–6, s. 23.

⁶ B.P. Hasdeu, *Codex Sturdezianus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de G. Chivu, București 1993, s. 185–190.

⁷ F. Dudaș, *Manuscrisele românești din bisericele Bihorului*, vol. II – *Literatura medievală și catalogul manuscriselor*, Oradea 1986, s. 156.

⁸ F. Dudaș, dz.cyt., s. 19, 139.

tevnic, w którym znajdował się niekompletny kalendarz świąt z ludowymi nazwami miesięcy (m.in. *răpciune* – wrzesień, *cuptoriu* – sierpień)⁹.

Ludowe nazwy miały inny charakter niż te istniejące w kalendarzu juliańskim. Odwoływały się także do innej tradycji kulturowej, związanej z rolniczym charakterem społeczności. Były one zgodne z fenomenami zaobserwowanymi w przyrodzie, dotyczącymi przemian pór roku i cyklu wegetacyjnego roślin. Obok nich funkcjonowały także nazwy związane z czynnościami gospodarskimi, pracami rolniczymi wykonywanymi w polu oraz z życiem wsi¹⁰. W nazwach miesięcy, a także części – tygodni funkcjonujących w ich ramach, można także odnaleźć warstwy mitologiczne, odnoszące się do wierzeń i ważnych postaci ludowego panteonu, oraz religijne, związane z postaciami świętych z liturgicznego kalendarza lub obrzędami i rytuałami prawosławnymi wykonywanymi w danym okresie roku¹¹. Były rezultatem innego doświadczania czasu – nie linearnego i historycznego, ale cyklicznego, toczącego się po kole, w którym pewne wydarzenia dokonujące się w przyrodzie powracały co jakiś czas, ujawniając przemianę pór roku i zespalaając się z pracami koniecznymi do przeżycia ludzi. Edward Evans-Pritchard nazwał ten rodzaj czasu czasem ekologicznym, odzwierciedlającym stosunek nosicieli danej kultury do środowiska¹². Nazwy te bardzo silnie powiązane zostały także z tradycją chrześcijańską, przede wszystkim prawosławną, funkcjonując w pamięci ludowej jako jedność czasu, pracy i świąt. W wyobraźni ludowej przekładało się to na charakterystyczny ciąg skojarzeń, w którym nazwę miesiąca wiązano z określonym świętem i pracą w gospodarstwie. I tak, np. kiedy po najgorętszych miesiącach roku przychodziło ochłodzenie, w mentalności ludowej rozpoczynała się jesień, a więc miesiąc *chłodnik*, w którym zaprzestawano nocowania na zewnątrz domów, a w polach zaczynało winobranie. Na liturgiczne święto *Podwyższenia Krzyża Świętego* należało wówczas przynieść owoce winogron i uroczystie poświęcić je w cerkwi, co uznawano za gwarancję dobrych zbiorów¹³. Z kolei, kiedy pojawiał się szron, zagrożeniem stawały się wilki podchodzące pod domostwa. W ludowej mentalności obrona przed dzikimi zwierzętami wiązała się z koniecznością wykonania różnych działań apotropicznych w przestrzeni domu i gospodarstwa, nierzadko naśladujących ryty cerkiewne wykonywane przez księży. Miesiąc ten określano zatem *szronnik*, a najważniejsi święci kalendarza liturgicznego miesiąca listopada – św. Filip i św. Andrzej – stawali się obrońcami przez wilkami zagrażającymi ludziom. W ludowych nazwach miesięcy na terenach rumuńskich nie było odzwierciedlenia wielkiej historii – bitew czy imion wielkich władców rządzących księstwami; nazwy te potraktować można raczej jako odbicie *małej historii* ludu, który żył w symbiozie z przyrodą i podlegał jej prawom. Aby przeżyć, pozba-

⁹ F. Dudaś, dz.cyt., s. 138.

¹⁰ F. Miklosich, dz.cyt., s. 1–38.

¹¹ J. Porawska, *Jak Polacy i Rumuni mierzą czas? Nazwy miesięcy jako językowe odzwierciedlenie kultury* [w:] St. Jakimowska, E. Wieruszewska (red.), *Polacy i Rumuni na drodze do wzajemnego poznania. Materiały z sympozjum*, Suceava 2002, s. 144–145.

¹² E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 44.

¹³ T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, București 1997, s. 173.

wiony przyrządów służących do mierzenia czasu, musiał wypracować własną orientację w otoczeniu, opartą na pradawnej opozycji ciepło – zimno, którą połączył z nazwami świąt, obrzędów i rytuałów, rozpowszechnianymi przez Cerkiew.

Analiza nazewnictwa miesięcy pozwala także wysunąć hipotezę, że na terenach rumuńskich, niezależnie od oficjalnych zwyczajów, aż do początków XX wieku znany był w kulturze ludowej inny podział czasu. Liczba miesięcy mogła być w nim mniejsza lub też mógł to być krótszy kalendarz księżycowy, w którym orientowano się w czasie za pomocą jego faz. O mniejszej liczbie miesięcy świadczyć mogą przede wszystkim takie same nazwy używane dla różnych miesięcy z kalendarza juliańskiego, zapisane w źródłach etnograficznych w końcu XIX wieku – październik i listopad, określane w języku ludowym jako *szronnik* (rum. *brumar*), listopad i grudzień – *andrzejczyk* (rum. *andrea*), lipiec i sierpień – *piekarnik* (rum. *cuptor*). Nie możemy być jednak tego pewni, bowiem wspólna nazwa tych miesięcy może także świadczyć o innym ważnym problemie kalendarza w Rumunii, czyli o zachodzeniu na siebie różnych kalendarzy liturgicznych – juliańskiego i gregoriańskiego. Wiąże się to z jednej strony z konfliktem dotyczącym mierzenia czasu w całym prawosławiu, jaki zaczął narastać w drugiej połowie XIX wieku; z drugiej – z obecnością wielu wyznań posługujących się różnymi kalendarzami w tych samych miejscowościach na terenach rumuńskich¹⁴. W samym kalendarzu prawosławnym różnica między tzw. *starym* (juliańskim) a *nowym* (gregoriańskim) stylem wynosiła 14 dni, stąd też kiedy wśród ludności posługującej się kalendarzem gregoriańskim przychodził grudzień, w społeczności pozostającej przy kalendarzu juliańskim był jeszcze listopad. Trudno jednak rozstrzygnąć ten problem, ponieważ w dawnych źródłach etnograficznych bardzo rzadko pojawiają się informacje o wyznaniu informatorów, którzy wypowiadali się na temat nazw miesięcy i używanego kalendarza. Z sytuacją zachodzenia na siebie miesięcy spotykamy się jednak także w czasach współczesnych, ponieważ część prawosławnych odrzuciła przejście na kalendarz gregoriański państwa rumuńskiego w 1919 roku oraz Cerkwi w 1924 roku i pozostała przy kalendarzu juliańskim. O istnieniu księżycowego kalendarza, krótszego od kalendarza juliańskiego i gregoriańskiego, świadczyć może z kolei informacja zawarta w pracach Mircei Eliadego, który wspominał, że istnieje szczególny czas w kulturze rumuńskiej, który nie idzie w parze z kalendarzem juliańskim. Pod koniec roku, w miesiącu grudniu, zostawało w kulturze ludowej dwanaście dni, które postrzegane były jako tzw. dni szczególne, inaczej wartościowane, nigdzie nienależące, zawieszające zwykły porządek czasu. W tych dniach dokonywano ważnych rytuałów przemiany czasu¹⁵. W kalendarzu księżycowym miesiące były ruchome, uzależnione od pory, w której w danym roku

¹⁴ Photius of Traditsa, *The 70th Anniversary of the Pan-Orthodox Congress, Part II of II A Major Step on the Path Towards Apostasy*, http://orthodoxinfo.com/ecumenism/photii_2.aspx [odczyt: 3.09.2012]; E. Theodossiou, V.N. Manimanis, M.S. Dimitrijević, *Six calendar systems in the European history from 18th to 20th Century*, „Bulgarian Astronomical Journal” 2011, nr 16, s. 109–233; R.P. Mureşan, *Stilismul în România (1924–2011)*, Sibiu 2012.

¹⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III – *Od Mahometa do wieku Reform*, Warszawa 1995, s. 149–150.

wypadały kolejne nowie i pełnie. Wiele obrzędów i rytuałów z terenów rumuńskich odwoływało się do takiej koncepcji czasu¹⁶.

W kulturze ludowej rok dzielono tradycyjnie na dwie części. Była to stara tradycja prawosławna, stosowana w tekstach religijnych na terenach rumuńskich już od XVI wieku. W *Prologach*, czyli księgach zawierających żywoty świętych, pierwsza część roku – jesienno-zimowa, rozpoczynała się od miesiąca września i kończyła w miesiącu lutym; druga – wiosenno-letnia – trwała od marca do końca sierpnia¹⁷. Do podziału tego nawiązała kultura ludowa, choć miesiące początkowe i końcowe rozpoczynające pory roku mogły się zmieniać. Były one raczej wyznaczane na podstawie wielkich świąt liturgicznych przypadających w danym momencie – wiosna rozpoczynała się zazwyczaj od święta Zwiastowania Matce Bożej (25 marca/7 kwietnia) lub od dnia św. Jerzego (23 kwietnia/6 maja). Jeżeli w marcu lub kwietniu wypadała Wielkanoc, wówczas to święto traktowane było jako czas rozpoczynający wiosnę. Z kolei początek cyklu jesienno-zimowego wyznaczały święta: Przemienienia Pańskiego (6/19 sierpnia)¹⁸, Zaśnięcia Matki Bożej (15/28 sierpnia), Podwyższenia Krzyża Świętego (14/27 września), a ostatecznie dzień św. Dymitra (26 października/8 listopada)¹⁹.

Miesiąc wrzesień w języku rumuńskim nosi nazwę *septembrie* – siódmy, pochodząca od łacińskiej nazwy miesiąca *september* (od łac. *septem* – siedem), używanej na terenach rumuńskich wraz z wprowadzeniem kalendarza juliańskiego oraz kalendarza bizantyjskiego w kancelarii gospodarów i Cerkwi prawosławnej od XV wieku²⁰. W kalendarzu Cesarstwa Rzymskiego wrzesień uznawany był za siódmy miesiąc roku, ponieważ początek roku liczono w nim od marca, który był tu jednocześnie miesiącem pierwszym kalendarza²¹. Ludowym odpowiednikiem tej nazwy jest w Rumunii miesiąc zwany *jesiennik*²² lub *chłodnik* (rum. *răpciune*)²³, oznaczający w tradycyjnych wierzeniach – jak już wspomniałam – okres, w którym zaczyna-

¹⁶ S.Fl. Marian, *Descântece poporane române. Vrăji, farmece și desfaceri*, București 1996, s. 131; G.-L. Cârlan-Antoci, *Țărănul român între forțele naturii și puterile divine*, „Acta Yassysensia Comparationis” 2000, nr 4, s. 48–52.

¹⁷ F. Dudaș, *Codicele prologar slavon scris la mănăstirea Perii Maramureșului în 1599–1600, în timpul doamnei lui Mihai Viteazul*, <http://crisia.mtariicrisurilor.ro/pdf/2010/FDudas.pdf> [odczyt: 1.11.2012].

¹⁸ Daty świąt w tekście podawane są w nawiasie; pierwsza data – według kalendarza juliańskiego, druga – według kalendarza gregoriańskiego.

¹⁹ A. Olteanu, *Calendarele poporului român*, București 2001, *passim*.

²⁰ P. Panaitescu (red.), *Cronicile slavo-romîne din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, București 1959, *passim*.

²¹ Szerzej na ten temat: H. Wąsowicz, *Kalendarz juliański i gregoriański* [w:] Z. Kijas (red.), *Czas i kalendarz*, Kraków 2001, s. 117–158; H. Wąsowicz, *Kalendarz chrześcijański* [w:] Z. Kijas (red.), dz.cyt., s. 77–115; E.G. Richards, *Odmierzanie czasu*, Warszawa 1999, s. 197.

²² Nazwa *jesiennik* znana była także na terenach Słowiańszczyzny, gdzie używano jej na określenie miesiąca września lub października. Zob. *Miesiące* [w:] Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska*, t. 3, Warszawa 1902, s. 214.

²³ Etymologia rumuńskiego słowa *răpciune* nie jest znana. Zob. *Dicționarul explicativ al limbii române*, <http://dexonline.ro/definitie/r%C4%83pciune> [odczyt: 3.12.2012].

ło się ochładzać. Etymologia tego słowa nie jest znana w języku rumuńskim, wiadomo jednak, że u podstaw ludowych konotacji tkwiły obserwacje przyrody, z którymi powiązano konieczność wykonania konkretnych prac polowych i gospodarskich. Na podstawie tych obserwacji narodziły się także zwyczaje ludowe, podkreślające odejście lata i ochłodzenie. Jednym z nich – jak już nadmieniałam – było zaprzestanie we wrześniu zwyczajowego nocowania mężczyzn poza domami – na sianie lub na odległych od domów łąkach i polach uprawnych, które zachowało się w pamięci współczesnych Rumunów, a nierzadko na terenach pasterskich jest kultywowane do dziś:

Nazwa *chłodnik* (*răpciune*) pochodzi od ochładzania się czasu, wtedy dzień jest krótszy i nocę są zimniejsze w Rumunii. Dawniej, do końca sierpnia to był taki zwyczaj, że na wsi spało się na zewnątrz i na sianie, nie w domu. I mówiono wtedy, że jak przyjdzie *chłodnik*, to nie jest zalecane spanie na zewnątrz, bo jest już chłód i wilgoć. Spałem tak dawniej w lecie, nie w domu, jak szliśmy w góry na sianokosy, spaliśmy na zewnątrz. Mieliśmy siano i żeby nie jeździć z powrotem na noc do domu, to nocowaliśmy w polach. Pilnowaliśmy też pól z kukurydzą, one były bliżej domu, w nocy przychodziły dziki, atakowały kukurydzę, a noc wracaliśmy do tej kukurydzy, zbieraliśmy gałęzie z lasu, robiliśmy po polach ogniska. A na niedzielę lub na święta wracaliśmy do domu, bo ksiądz by cię upomniał, że jesteś w polach. A jak przychodził *chłodnik*, to już więcej nie spaliśmy na zewnątrz, bo przyszły chłody, tak się mówiło²⁴.

Inną nazwą stosowaną na określenie miesiąca września, związaną z wykonywanymi wówczas na terenach rumuńskich pracami gospodarczymi, był *winnik* (rum. *vinimeriu/vinițel/vinicele/ viniceriu*), określane także często jako *miesiąc wina* (rum. *luna vinului*). Nazwa ta w wyobrażeniach ludowych związana była z tradycyjnym czasem rozpoczynającego się wówczas na terenach rumuńskich winobrania. W świadomości ludowej praca przy winorośli była rozumiana jako czynność sakralna, ponieważ w wierzeniach prawosławnych o wyraźnym apokryficznym pochodzeniu, powstanie winorośli łączono z krwią wypływającą z ran ukrzyżowanego Jezusa. Legendy o pochodzeniu tej rośliny wpisywały się zatem w strukturę popularnych w czasach bizantyjskich sakralnych opowieści o powstaniu przedmiotów i roślin *acheiropoietas* – nie ręką ludzką uczynionych. Z tego powodu winorośli nadawano właściwości magiczne i apotropeiczne – wierzone, że jej uprawa i picie wina przedłuża człowiekowi życie, obdarowuje zdrowiem, a także chroni przed chorobami. Podczas winobrania, odbywającego się we wrześniu, w Rumunii obowiązywał także zwyczaj pozostawiania ptakom ostatniego krzaka pełnego owoców winogron. Nazywano go *bożymi winogronami* lub *winogronami Boga* (rum. *strugurele lui Dumnezeu*)²⁵. W wierzeniach i zwyczajach rumuńskich traktowano go jako krzak winogron życia, składany w ofierze Bogu i niebiańskim ptakom, co wiązało się z przekonaniem o sakralnym pochodzeniu tych owoców²⁶. Jeszcze współcześnie wierzenia takie przetrwały w kulturze potocznej:

²⁴ Badania terenowe – Ewa Kocój (dalej w tekście: BT – EK), Bistrița 2012 r., mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

²⁵ A. Olteanu, dz.cyt., s. 405.

²⁶ E. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, Iași 1998, *passim*.

Winnik (vinemeriu) to miesiąc zbierania winogron, najpierw robią z nich mus, to robi się w całej Rumunii około połowy września, ale na północy Rumunii winobranie jest później, bo tam jest chłodniej, ze względu na górski klimat. U nas to się zawsze robiło tak zbiorowo, wszyscy ze wsi idą w pola i zbierają winogrona, w tym samym czasie. U nas się mówi, że winogrona powstały z krwi Chrystusa, kto będzie je uprawiał, będzie zdrowy i pójdzie od razu do nieba²⁷.

Wrzesień w kulturze ludowej Rumunii dzielono także zwyczajowo na cztery okresy – tygodnie, które posiadały własne nazwy, związane z czynnościami rolniczymi, jakie należało wówczas wykonać w polach i gospodarstwach, lub też z największymi świętami religijnymi obchodzonymi wówczas w kalendarzu liturgicznym Cerkwi. Pierwszy okres tego miesiąca nazywany był *tygodniem Świętej Marii Małej* (rum. *Săptămâna Sântămăriei Mici*)²⁸, a jego nazwa pochodziła od prawosławnego święta z grupy tzw. świąt cesarskich *Narodzenia Matki Bożej* (8 września/21 września). W tradycji ludowej święto to nazywano *Świątą Marią Małą*, odróżniając je tą nazwą od innego wielkiego święta prawosławnego *Zaśnięcia Matki Bożej* (15 sierpnia/28 sierpnia), określanego jako *Święta Maria Duża*²⁹. Od tego dnia zazwyczaj rozpoczynano wykonywanie prac rolnych przypadających na czas jesieni – orania pól lub siania ozimych zbóż. W tygodniu tym zbierano także ostatnie rośliny lecznicze, używane następnie w ludowej medycynie³⁰. Drugi okres nosił nazwę *tygodnia winogron* (rum. *săptămâna strugurilor*) i wiązał się z pracami wykonywanymi przy winobranii. Jego nazwa ma także związek z przypadającym 14/27 września w prawosławiu cesarskim świętem *Podwyższenia Świętego Krzyża*, podczas którego w cerkwi odprawiano specjalne nabożeństwo z błogosławieństwem owoców winorośli i beczek przeznaczonych na klarowanie wina. W niektórych regionach odprawiano wówczas *Dziady Krzyża*, zanosząc zmarłym na groby winogrona i dzieląc się nimi z ubogimi³¹.

Nazwa trzeciego tygodnia – *dostatni tydzień*³² (rum. *săptămâna averii*) – pochodziła od zakończenia zbioru warzyw, roślin leczniczych, a w południowych częściach Rumunii – zakończenia winobrania:

[...] *dostatni tydzień (săptămâna averii)* to jest u nas tydzień związany z dożynkami. W Rumunii późnym latem i jesienią wszystko dojrzewa w polach, po kolei, wszystkie prace idą po sobie, zaczyna się od zboża, po zbożu idzie kukurydza, potem jest okres zbioru winogron, jak zbierasz winogrona, musisz zebrać kukurydzę, jak zbierzesz kukurydzę, to rośnie dynia, fasolki, to wszystko rośnie w tych polach i my to nazywamy *averii*, *averia* to plony. Dawniej wszyscy się pytali „ile zebrałeś kukurydzy?”, „A, to masz dobrze!” odpowiadali, jak ktoś miał duże zbiory. I na koniec tego wszystkiego we wrześniu był właśnie tydzień *averii* – dobrobytu, tego, co posiadasz, plonów³³.

²⁷ BT – EK, Bistrița 2012 r., mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

²⁸ P. Pop, *Credințe populare în Râpciune*, <http://petrutapop.ro/calendar-popular/septembrie/credinte-populare-in-rapciune/> [odczyt: 8.09.2012].

²⁹ T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, Ed. Saeculum, București 1997, s. 163–165.

³⁰ Tamże, s. 165.

³¹ Tamże, s. 173.

³² Nazwę tę można także przetłumaczyć jako *tydzień plonów*.

³³ BT – EK, Bistrița 2012 r., mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

Ostatni okres września na Bukowinie i w Mołdawii nosił nazwę tygodnia *michalskiego* (rum. *Săptămâna lui Miori*) i pochodził od imienia św. Archanioła Michała. Co ciekawe, w kalendarzu prawosławnym w tym czasie nie obchodzono święta wspominającego tę postać. W kalendarzu liturgicznym prawosławia święto zadedykowane św. Archaniołowi Michałowi obchodzone jest dwukrotnie: 6/20 września, w którym przypada tzw. Wspomnienie cudu św. Archanioła Michała w Koloseum (rum. *Pomenirea Minunii Sf. Arhanghel Mihail în Colose*) oraz 8/21 listopada, w którym obchodzi się święto zwane *Soborem św. Archaniołów Michała i Gabriela* (rum. *Stoborul Sfântii Arhangheli Mihail și Gavril*). To drugie święto w kulturze ludowej nazywane jest po prostu *Archaniolem* (rum. *Hranghel/Hranghelul*), *Archaniołami* lub *św. Michałem* (rum. *Sân-Mihai*)³⁴. Postać św. Michała jest za to – co ciekawe – wspominana w liturgicznym kalendarzu katolickim w dniu 29 września. Prawdopodobnie w ludowej recepcji tego okresu mamy do czynienia z kontaminacją różnych kalendarzy, w których w tym czasie przypadał dzień św. Michała. Jego kult był silnie rozpowszechniony na tych terenach co najmniej od XV wieku. Zwyczajowo okres przypadający między 29 września a 14 października, ze względu na czas ocieplenia, nazywano także „latem św. Michała” (rum. *Vara lui Miori, Vara lui Mihai*)³⁵:

Ostatni tydzień to u nas Świętego Michała, u nas i Mihai, i Mihail, mamy też święto Gabriela i Michała, to duże święta związane z błogosławieństwem aniołów, oni pobłogosławili św. Marię i w Rumunii byli bardzo otoczeni kultem. To jest też związane z tym, że wtedy, na Michała, przechodzą duże wichury i burze, uważają, że jest to ostatni okres burzowy, idzie jesień, święci chronili od tych burz. Jak jest burza, taka wielka, to ksiądz każe, żeby iść i dzwonić dzwonicami i ty wiesz, że przestaje padać, ja na początku nie wierzyłem, mówiłem do babci – „kurde, ja się boję”, babcia „nie bój się, nie bój, zaraz zaczną dzwonić dzwony”, ale ja się bałem tej burzy, a nagle słyszę już dzwonia, i faktycznie przestawało. Babcia zapalała też wtedy gromnicę, żeby odpędzić burze, one nadchodziły wieczorem, ciemno było, to czasy ciężkiej komuny, w ogóle nie było światła, jak była burza, to szukali motywu, żeby odciąć prąd, żeby nie poszły transformatory, tylko jak je wyłączyli, to już zapomnieli włączyć do następnego dnia. Cały dzień prąd mogłeś świecić, a w nocy nie wolno, jak ja potrzebowałem się uczyć, to musiałem przy świeczce, nie wolno było świecić. I wtedy u nas na Michała jest takie ocieplenie³⁶.

Nazwa miesiąca października, w kalendarzu juliańskim w Rumunii nazywanego *octombrie* (od łac. *october*), pochodzi od łacińskiego słowa *octo* – osiem, oznaczającego ósmy miesiąc roku kalendarza rzymskiego. W rumuńskiej tradycji ludowej miesiąc ten zwany jest *szronnikiem* lub *mgiełnikiem* (rum. *brumărel*), czyli okresem, w którym pojawia się niewielki szron i nastają mgły³⁷.

Październik (*octombrie*) nazywa się jeszcze *szronnik* (*brumărel*), to miesiąc, kiedy zaczyna się szronić, spada wtedy pierwszy szron³⁸.

³⁴ A. Olteanu, dz.cyt., s. 469.

³⁵ *Septembrie-Rapciune*, http://www.antrec.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=114 [odczyt: 13.10.2012].

³⁶ BT – EK, Bistrița 2012 r., mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

³⁷ T. Pamfile, dz.cyt., s. 179; F. Miklosich, dz.cyt., s. 1–38.

³⁸ T. Pamfile, dz.cyt., s. 179.

Jeszcze współcześnie tego typu wyjaśnienia pojawiają się w tłumaczeniach nazwy tego miesiąca:

Październik to u nas też *szronnik* (*brumărel*), to jest od szronu. U nas w Rumunii zaczyna się już szron, nieduży, malutki szronik, on jeszcze się miesza z wodą, woda ze szronem, bo są jeszcze ciepłe dni i zimne noce, temperatura się miesza, są też mgły i dlatego to zwiastowanie tego wszystkiego, co będzie zimą, musisz mieć już wtedy wysprzątane pola, zwiezione wszystko³⁹.

Miesiąc ten nosił także w kulturze ludowej nazwę *mały szronnik* (rum. *brumarul mic*), odróżniającą go od miesiąca listopada, który z kolei nazywany był *wielkim szronnikiem* (rum. *brumarul mare*)⁴⁰:

Szronnik, po *chłodniku*; są dwa *szronniki*: jeden mały i jeden duży; potem idzie *andrzejczyk*⁴¹.

Czas tego miesiąca nie był także w kulturze ludowej jednorodny i dzielił się na cztery części, których nazwy łączyły się zarówno z przypadającymi wówczas świętami liturgicznymi, jak i zjawiskami występującymi w przyrodzie oraz związanymi z nimi pracami rolniczymi i gospodarskimi. Wierzone, że od tego miesiąca zaczyna się nowa pora roku – zima. Podkreślała to nazwa pierwszego tygodnia października nazywanego *tygodniem Pokrowy* (rum. *săptămâna lui Procoavă*)⁴². Pochodziła ona od przypadającego wówczas w prawosławnym kalendarzu święta *Matki Bożej Opiekuńczej*⁴³ (rum. *Acoperământul Maicei Domnului*), zwanej także potocznie *Pokrowem Matki Bożej* (*Pocrov Maicii Domnului*)⁴⁴. W ludowych wierzeniach doszło do charakterystycznej kontaminacji między prawosławną liturgiczną nazwą tego święta, wywodzącą się od kultu Matki Bożej Opiekuńczej, a ludową wiarą w przemianę czasu, związaną z rytmem pór roku. W wyobrażeniach ludowych to do dziś czas przykrywania ziemi pierwszym padającym śniegiem. Uważano, że pełni on bardzo ważną rolę w nawadnianiu ziemi przed mrozami, powodując w ten sposób bardziej urodzajne uprawy w następnym roku. Niektórzy wierzyli, że właśnie na święto Pokrowy, utożsamionego nierzadko w ludowych kontaminacjach z mężczyzną (!), pojawiają się pierwsze śniegi:

Wierzy się, że św. Pokrowa to jest taki święty wyświęcony przez Boga pomiędzy pierwszymi. On przykrywa ziemię warstwami śniegu⁴⁵.

³⁹ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁴⁰ S. Dumistrăcel, *Vin brumele*, <http://www.ziarullumina.ro/articole;1758;0;64093;0;Vin-brumele.html> [odczyt: 4.06.2012].

⁴¹ O. Densusianu, *Graiul din Țara Hațegului*, București 1915, s. 173.

⁴² P. Pop, *Tradiții și obiceiuri în luna lui Brumărel*, <http://petrutapop.ro/calendar-popular/octombrie/tradiții-si-obiceiuri-in-brumarel/> [odczyt: 13.09.2012].

⁴³ Święto to nazywane jest także w prawosławiu świętem Opieki Matki Bożej.

⁴⁴ Szerzej na ten temat: M. Gębarowicz, *Mater misericordiae Pokrow-Pokrowa w sztuce i legendzie Środkowo-Wschodniej Europy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986 (Studia z Historii Sztuki, nr 38).

⁴⁵ T. Pamfile, dz.cyt., s. 179.

Pokrowa, święta Pokrowa, wtedy natura przygotowuje się do zimy, ziemia jest pokrywana śniegiem⁴⁶.

Drugi tydzień nosił nazwę *wioskowego tygodnia* (rum. *săptămâna satului*) i wiązał się z wykonywanymi przed nadejściem zimy pracami w gospodarstwach i w całej wsi. Przede wszystkim były to prace związane z zebranymi już warzywami z pól:

W tygodniu wioskowym ludzie przygotowywali się do zimy. Jak skończyły się prace w polu, jak masz już wszystko pozbierane, kukurydzę, fasolę, winogrona, to we wsi tę kukurydzę musisz obrać, inne warzywa też, wtedy to wszystko robisz w tym tygodniu. Ale też inne prace, np. przygotowujesz coś do stodoły, układasz tam, tak żeby na zimę wszystko było zorganizowane⁴⁷.

Trzeci tydzień października, ze względu na przypadające wówczas w dniu 17/30 listopada w kalendarzu liturgicznym święto *św. Łukasza, Apostoła i Ewangelisty* (rum. *Sfîntul Apostol și Evanghelist Luca*), nazywano *tygodniem Łukaszowym* (rum. *săptămâna Lucinului*). W niektórych regionach Rumunii obchodzono wówczas święto pasterskie nazywane *Lucinului*, którego nazwa przejęta została z kalendarza ortodoksyjnego od imienia apostoła Łukasza, ale w tradycji ludowej – zabezpieczające przed wilkami. Było to jedno z tzw. *wilczych świąt*, podczas których obowiązywało tabu pracy. Wierzano, że w te dni należy wystrzegać się wszelkiej pracy, aby nie ściągnąć na siebie i przestrzeń domu oraz gospodarstwa niebezpieczeństwa ze strony wilków, a wraz z nimi, w kolejnych kulturowych konotacjach, wilkołaków i wampirów⁴⁸.

Ostatni tydzień miesiąca nazywany był *tygodniem świętego Dymitra* (rum. *Săptămâna Sâmedrului*), ze względu na przypadające w dniu 26 października/8 listopada w kalendarzu liturgicznym *Świętego Wielkiego Męczennika Dymitra Mir Sączącego* (rum. *Sfîntul Mare Mucenic Dimitrie Izvorâtul de mir*). W tradycji ludowej święto to uznawane było w Rumunii za ostatnie święto okresu wiosenno-letniego, wyznaczając symboliczną granicę między dwiema porami roku⁴⁹. Dzień ten kończył także związany z latem i jesienią okres rodzenia pól, a św. Dymitr pełnił funkcję ich opiekuna, zamykającego owocowanie drzew i zasuszającego wszelkie rośliny. Święty Dymitr uważany był również za patrona pasterzy, dlatego temu dniu nadawano także charakter symbolicznego końca sezonu pasterskiego i związanego z nim wypasu bydła⁵⁰:

⁴⁶ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁴⁷ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁴⁸ Szerzej na temat wilków w kalendarzu rumuńskim zob. m.in.: A. Olteanu, dz.cyt., s. 506; T. Pamfile, dz.cyt., s. 224; O. Hedeșan, *Lecții despre calendarul*, Timișoara 2005, s. 353; C.D. Gheorghiu, *Calendarul femeilor superstițioase*, Piatra-Neamț 1907, s. 89.

⁴⁹ C. Nicolescu, *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe Purtătorul de Buriuță. Viața, minunile, legende și obiceiurile*, București 1999, s. 35.

⁵⁰ Ze względu na zakończenie sezonu pasterskiego, dzień św. Dymitra nazywano także *dniem przeznaczenia* (rum. *Ziua Soroacelor*), ponieważ w ten dzień rozwiązywano wszystkie umowy, rachunki, pozwolenia, sezonowe służby zawierane w kwietniu w dniu św. Jerzego.

Na świętego Dymitra kończyło się wypas owiec, one wracały wtedy z hal, to jest bardzo uroczyste święto. Pasterze dawniej nie mieli zegarków, kierowali się cały czas przyrodą, naturą, na podstawie słońca wiedzieli, kiedy iść z bydłem do pojenia, wstawać, kiedy wypasać, kiedy iść na noc, zatrzymać się. Tak samo kierowali się porami roku na podstawie świąt. Moja babcia w czasach komunizmu nie wiedziała, który jest rok, ale wiedziała, jakie święto będzie, słyszała w cerkwi, ale też orientowała się po porze roku. Wiedziała, że jak zaczyna się chłód, słońce jest nisko, to będzie to i to święto. Na św. Dymitra pasterze wiedzieli, że trzeba wracać, bo może przyjść już zima, mogą być utrudnienia. Wszystkie dzieci we wsi czekały na przyjście pasterzy z owcami, bo jak oni wracają z gór, przynoszą z gór wszystko, przychodzą z serami – kaszkawałem, bryndzą, bundzem, mieli zawsze tego dużo. Jak się urodziło w górach jagniątko, to też przynieśli. A dzieci czekały też na *mestake*, to taka guma, bierze się żywicę z drzew sosny, pasterze ją w taki w specjalny sposób zbierają, mieszają tak, że później staje się jak guma do żucia, a dzieci czekały dawniej na to, bo nie było gumy. Pasterze nie wracali od razu do wioski z owcami, bo to byłoby zatłoczenie tego wszystkiego, stada były duże, my mieliśmy parę tysięcy owiec. Oni wracali na takie małe pola, bo na nich jeszcze dużo było trawy, kukurydzy niewyzbieranej do końca. To takie pola przydomowe, ale za wsią, one są niżej, nie w górach, jak są puste, to dobrze te owce widać. I oni na tych polach zbierali pozostałości, podpalali i robili ogniska, świętowali, śpiewali, skakali. Tak jest do dziś, ale młodzież wyjechała, tylko starsi to robią, ale oni nie mają sił tak skakać, pracować⁵¹.

Wydaje się, że od tego dnia, a nawet od soboty przypadającej przed świętem Dymitra, rozpoczął się także symboliczny okres ciemności w kulturze ludowej. Wiązano go z czasem przodków, podczas którego łączono się symbolicznie z duszami zmarłych, odprawiając tzw. obrzęd dziadów. Niezmiernie trudno jednak rozstrzygnąć, w jakim stopniu była to tradycja występująca w tym miesiącu na terenie całej Rumunii. Dawne źródła etnograficzne notowały ją przede wszystkim w północnych regionach. Z kolei współcześnie dziady obchodzi się kilka razy w roku, a w zależności od regionu i postanowień duchownych – te same dziady przypadają także w różnym czasie⁵². Obrzędy te znane są w tradycji chrześcijańskiej co najmniej od II wieku – dzięki zapisom w prawosławnych księgach liturgicznych i minejach oraz tzw. sakramentaliom rozpowszechniły się w kulturze ludowej, doprowadzając w niej z kolei do powstania specyficznych dalszych przeobrażeń.

Miesiąc listopad, w kalendarzu juliańskim *noiembrie*, od łacińskiego słowa *novem* – dziewięć, w tradycji ludowej określany był podobnie jak październik – *szronnik* (rum. *brumar*; *brumariu*) lub też *duży szronnik* (rum. *brumarul mare*), ale tym razem oznaczał czas nastawiania ciężkich, ostrych szronów. Nazywano go także *przymroźnikiem* (rum. *promorar*), od pojawiających się wówczas pierwszych mrozów. Inną ludową nazwą tego miesiąca był *winnik* (rum. *vinar*; *vnicer*), oznaczający ten, w którym fermentuje i klaruje się wino w beczkach⁵³. Regionalnie, wśród Arumunów zamieszkałych na terenach Rumunii i innych krajów Europy Środkowej i Południowej, miesiąc ten nazywany był *vinar*, oznaczający zbieranie winorośli (rum. *culesul*

⁵¹ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁵² Informacja zaczerpnięta w różnych miejscowościach podczas badań terenowych prowadzonych w latach 2009–2012 w Rumunii.

⁵³ E. Kocój, *Rumuński kalendarz liturgiczny i jego ludowy odpowiednik*, wykaz sporządzony w latach 1998–2012, w dyspozycji autorki.

viei) oraz *iezmăciune*, *aăizmăciun* lub *luna aiazmei*, czyli miesiąc święcenia⁵⁴. Nazwa ta może mieć związek z cerkiewnym zwyczajem pokrapiania stad owiec wodą święconą u początku zimy⁵⁵ lub też pochodzi od zwyczaju pokrapiania pól przez księży po zakończeniu zbiorów i przygotowań pod uprawy zimowe:

Pod tym, jak pasterze wracają z hal z owcami pod koniec października, to zapraszają księdza, żeby pobłogosławił pola, on chodzi po wszystkich gospodarstwach, poświęca pola i ludzie dziękują, że rok był udany, to takie podziękowanie⁵⁶.

Miesiąc ten w ludowej tradycji zwyczajowo dzielono na cztery części, których nazwy wywodzą się od imienia największego świętego przypadającego w danym czasie w kalendarzu liturgicznym cerkwi. Ze względu na nadejście okresu zimowego i pierwszych opadów śniegu, w miesiącu tym – poza pierwszym tygodniem – nie wykonywano już żadnych czynności w gospodarstwie. Prawdopodobnie z tego powodu, ze względu na czas przelomu, z miesiącem tym wiązana była także większa liczba wierzeń mitologicznych. Pierwszy tydzień listopada określano jeszcze jako *tydzień ścierniska (rzyśka)* (rum. *săptămîna miriștei*)⁵⁷, ponieważ orano w nim pola już przed mającą nadejść po zimie wiosną:

U nas ścierniska to są pozostałości na polach, wszystko to, czego człowiek nie zbierze, co zostaje po ścięciu zboża. Wypasają się na tym zwierzęta, zjadają resztki, potem te pola ora się, jeśli chciałbyś siać, musisz to orać na jesień. U nas to robiono zawsze na koniec października i na początku listopada⁵⁸.

Drugi tydzień nosił nazwę *Świętych Archaniołów Michała i Gabriela* (rum. *săptămîna Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril*) od przypadającego w dniu 8/21 listopada święta liturgicznego Sobór Arcystratego Michała i Wszystkich Mocy Niebiańskich. Postaci te uznawane były w kulturze ludowej za patronów gospodarstw i stad owiec, ale także opiekunów pomagających przejść zmarłym duszom drogę prowadzącą do innego świata lub żyjącym przetrwać trudny czas zimowy, utożsamiony z okresową śmiercią⁵⁹. Nazwa trzeciego tygodnia miesiąca – *tydzień Jesiennych Filipów* (rum. *săptămîna Filipilor de Toamnă*) – ma chrześcijański rodowód i wywodzi się od dnia apostoła Filipa, którego święto Cerkiew obchodzi w dniu 14/29 listopada. Ten cerkiewny początek postu przed Bożym Narodzeniem w wierzeniach ludowych dawniej wiązał się z czasem wzmoczonej aktywności wilków. Nazwą tą określano je-

⁵⁴ Por. J. Porawska, dz.cyt., s. 144.

⁵⁵ Nazwa ta była spotykana sporadycznie w kulturze rumuńskiej, najprawdopodobniej występowała jedynie w regionach Țepu-Tecuci oraz w Południowej Mołdawii, gdzie nad Prutem i w Besarabii wypasali swoje stada pasterze arumuńscy oraz pasterze z regionu Vrancei i z Siedmiogrodu, zob.: S. Dumistrăcel, *Andrei, cap de iarnă*, <http://www.ziarullumina.ro/articole;1884;0;4667;0;Andrei-cap-de-iarna.html> [odczyt: 3.06.2012].

⁵⁶ BT – EK, Bistrița 2012 r., mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁵⁷ <http://folclornepieritor.blogspot.com/2008/11/credine-populare-n-brumar-sau-promorar.html> [odczyt: 3.06.2012].

⁵⁸ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁵⁹ T. Pamfile, dz.cyt., s. 189–208; A. Olteanu, dz.cyt., s. 470–471.

den dzień, w którym przypada święto apostoła Filipa, lub też kilka dni przypadających tuż przed dniem tego apostoła i bezpośrednio po nim (zazwyczaj między 12 a 30 listopada)⁶⁰. *Filipy* personifikowane były w różnej liczbie – wierzone, że ich liczba wynosi od jednego do sześciu. Z tego powodu liczba dni świętowanych jako *Filipy* był różna i zależała od regionu lub zwyczajów danej rodziny⁶¹. Wierzone, że w tym czasie wilczyce przekraczają granice wiosek i przychodzą pod domy, poszukując tu pożywienia. W tradycyjnej wizji świata *filipy* pełniły funkcję apotropeiczną – ich zadaniem była ochrona domu i jego mieszkańców przez złymi siłami, objawiającymi się zarówno w postaci żywiołów, złych mocy, jak i zwierząt.

Czwarty tydzień listopada nazywany jest *Tygodniem Wprowadzenia* (rum. *săptămâna Ovideniei*). Jego nazwa pochodzi od cesarskiego święta *Wprowadzenia Matki Bożej do świątyni*, przypadającego 21 listopada/4 grudnia. Był to jeden z kolejnych tradycyjnych dni otwierających zimą, w którym dokonywano także wróżb dotyczących nowej pory roku. Ostatni okres listopada, przechodzący na grudzień, nosił nazwę *zimowego andrzejczyka* (rum. *săptămâna Andreiului de Iarnă*) i związany był ze świętem apostoła Andrzeja, uznawanego za jednego z patronów Rumunii, którego święto obchodzone jest 30 listopada/13 grudnia. Według ludowych wierzeń, w tygodniu tym zamarzała woda oraz szczególnie mocno objawiało się zło zagrażające ludziom i zwierzętom. Był to czas najsilniejszego działania wampirów, według ludowych wierzeń – demonów krążących w powietrzu⁶². Tradycja ta opisana została już w osiemnastowiecznych kalendarzach przeznaczonych dla szerszego odbiorcy i w tzw. księgach pseudokanonicznych, w których określa się ten czas jako czas wampirów⁶³. Świętego Andrzeja uznawano także za patrona, który posiada władzę nad wilkami, dlatego jego dzień nosił też nazwę *Dnia Wilka* (rum. *Ziua Lupului*) lub – ze względu na strach związany z wypowiedaniem nazwy tego zwierzęcia – *Dnia Kulawej Gadziny* (rum. *ziua Gădineful Schiop*). Według wierzeń, św. Andrzej posiadał dar uleczenia z ran i ochrony przez „pasczą wilka”, ochraniając ludzi i ich dobytek. Prawdopodobnie z tego powodu dokonywano wówczas naznaczenia bydła wodą święconą, mającą według cerkiewnych nauk apotropeiczne właściwości.

Nazwa miesiąca grudnia (rum. *decembrie*) w kalendarzu juliańskim pochodzi od łacińskiego słowa *december*, wywodzącego się z kolei od łacińskiego terminu *decem*, oznaczającego dziesięć. Był to dziesiąty miesiąc w kalendarzu rzymskim⁶⁴. W tradycji ludowej na terenach rumuńskich miesiąc ten zwany był *andrzejczykiem* (rum. *Aadrea, indrea, undrea*), a jego nazwa pochodziła od dnia św. Andrzeja, którego święto obchodzone jest w kalendarzu liturgicznym 30 listopada/13 grudnia. Inna nazwa miesiąca grudnia to *grudny* lub *miesiąc grud* (rum. *ningău, neios, luna ninsoarii*), które mają związek z gwałtownymi opadami śniegu przypadającymi w tym cza-

⁶⁰ T. Pamfile, dz.cyt., s. 189–208.

⁶¹ J.M. Cristea, *Sărbătorile lupilor*, <http://www.agero-stuttgart.de/REVISTA-AGERO/ISTORIE/Sarbatore%20lupilor%20de%20JMC.htm> [odczyt: 3.09.2012].

⁶² O. Hedeşan, *Lección despre calendarul*, Timișoara 2005, s. 56.

⁶³ G. Mihăilescu, *Vechi texte românești de prevestice: Gromovnicul*, http://aub.unibuc.ro/index.pl/vechi_texte_romneti_de_prevestire_gromovnicul [odczyt: 2.09.2012].

⁶⁴ H. Wąsowicz, *Kalendarz rzymski* [w:] E. Gigilewicz (red.), *Kalendarze*, Lublin 2003, s. 43.

sie, tworzącymi grudy. Nazwę tę wiązano także z ziemią zamarzającą wówczas na grudę. Z kolei od zwyczaju ubierania w nim tradycyjnych kozuchów noszonych zimą oraz wykonywanych w tym czasie, w kulturze tradycyjnej w Rumunii miesiąc ten był nazywany także *kożusznikiem* (rum. *Luna lui Cojoc*). Do dzisiaj zachowała się zarówno pamięć tej nazwy, jak i zwyczaj wyrabiania w tym miesiącu kozuchów, choć liczba rzemieślników zajmujących się tą profesją systematycznie spada⁶⁵:

U nas grudzień to był miesiąc kozuchów. Po tym, jak pasterze wracali z gór z owcami, zaczynało prace w domu. Zabijano owce, brano skórę, ściągano ją, solono, dawano do suszenia, to się robi wcześniej, nie w grudniu. Ale jak owce są chore, stare, jak jest wesele, to się to robi kiedy potrzeba. Po posoleniu skóry musisz dać do suszenia, soli się je, żeby zabić bakterie, suszy, żeby nie było organicznych zarazków. Jak masz kilka skór, np. z pięć, to się je potem daje do garbowania, do obrabiania, bo one są takie prosto ze zwierząt, obrabia się je, strzyże się włosy. Trzeba było dać też specjalną substancję do nich, ubić, żeby skóra stała się miękka. Kozuch jak ubierasz, to jest miękki, fajny, bo wcześniej dajesz taki preparat i te preparaty to się robiło takie specjalne, zmiękczające. I potem, jak to wszystko zrobiłeś, to szyło się kozuchy w grudniu, to był okres po pracach w polach. Wtedy nie masz co robić, zaczynasz prace związane z kozuchami. U nas pracę dzielono, mężczyźni zajmowali się kozuchami, a kobiety wełną, robiły nitki, swetry⁶⁶.

Miesiąc styczeń, w języku rumuńskim *ianuarie*, którego nazwa w kalendarzu juliańskim pochodzi od łacińskiego słowa *Ianuaris*, wywodzona jest od rzymskiego mitologicznego boga o dwóch lub czterech twarzach Ianusa, opiekuna początku i zamknięcia, a także miejsc granicznych (drzwi, bram i mostów), patrona umów oraz układów sojuszniczych⁶⁷. Z kolei, w rumuńskiej tradycji ludowej miesiąc ten zwany był *mroźnikiem lub mroźnym* (rum. *gerar*, od rum. *ger* – mróz), od przypadających wówczas potężnych mrozów. Nazywano go także *kołędnikiem* (rum. *cărintar*, od łac. *calendarius*, *calendae* – pierwszy dzień miesiąca, oraz rum. *colindă* – kołęda)⁶⁸. Nazwa ta łączyła się z przypadającym na początku stycznia zwyczajem odwiedzenia przez księdza domów wiernych. Chodzenie po kołędzie rozpoczynano w Nowym Roku i kończono na *święto Jordanu*, czyli *Chrztu Pańskiego*, przypadającego w dniu 6/20 stycznia:

Nazwa miesiąca *cărintar* pochodzi od chodzenia po kołędzie, u nas są kołedy Bożego Narodzenia i noworoczne, które chodzą do Jordana. Noworoczne, bo w Nowym Roku idą, idzie płuzek, dzieci idą z sorcova. Na Jordana to wtedy ksiądz chodzi po wsi, po kołędzie, w jeden dzień albo w dwa, w sobotę i niedzielę, ksiądz całą wieś obejdzie⁶⁹.

Luty w kalendarzu juliańskim określanym jest rumuńskim słowem *februarie*, które pochodzi z od nazwy łacińskiej *februaris* – oczyszczenie, od rytuału oczyszczenia

⁶⁵ A. Olteanu, dz.cyt., s. 507.

⁶⁶ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

⁶⁷ Janus [w:] *Encyklopedia mitów i legend. Mitenencyklopedia*, <http://mitencyklopedia.w.interia.pl/janus.html> [odczyt: 4.07.2012].

⁶⁸ J. Porawska, dz.cyt., s. 138.

⁶⁹ BT – EK, Bistrița 2012 r., Bistrița, mężczyzna, lat 42, Rumun, prawosławny.

poświęconemu bogu Febusowi. W tradycji ludowej miesiąc ten zwany jest *skuwającym* (rum. *făurar, faur, făuri, făurarie*), co miało związek z panującymi wówczas ogromnymi mrozami skuwającymi rzeki lodem⁷⁰. Niektórzy badacze wywodzą tę nazwę także od rozpoczynającego się wówczas okresu przygotowań do wiosny, w którym kowale – często w Rumunii Cyganie – reperowali pługi, wozy, naprawiali i ostrzyli narzędzia rolnicze, a dawniej przygotowywali broń dla wojska⁷¹.

Mimo stopniowego zanikania kultury ludowej oraz silnych wpływów współczesnej globalizacji, ludowe nazwy miesiący ukazane w szerokim kontekście kulturowym przetrwały do czasów współczesnych zarówno w oficjalnym języku religijnym Cerkwi prawosławnej w Rumunii, jak i w kulturze potocznej. Po upadku komunizmu następuje do nich powrót, częściowo za sprawą Cerkwi, która drukując współczesne kalendarze liturgiczne, umieszcza ludowe nazwy obok oficjalnego nazewnictwa miesiący funkcjonującego w języku rumuńskim. Dla większości Rumunów są to nazwy znane i używane w języku, co nie znaczy, że ich etymologie są zawsze rozumiane. Często funkcjonują one na poziomie nieświadomym – są oczywistością, którą się przywołuje, ale której się już nie wyjaśnia.

Wybrana bibliografia

- Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2006.
- Cârlan-Antoci G.-L., *Țăranul român între forțele naturii și puterile divine*, „Acta Yassyensia Comparationis” 2000, nr 4, s. 48–52.
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000.
- Cristea J.M., *Sărbătorile lupilor*, <http://www.agero-stuttgart.de/REVISTA-AGERO/ISTORIE/Sar-batorile%20lupilor%20de%20JMC.htm> [odczyt: 3.09.2012].
- Deliège R., *Historia antropologii*, Warszawa 2011.
- Dictionarul explicativ al limbii române*, <http://dexonline.ro> [odczyt: 3.12.2012].
- Dudaș F., *Codicele prologar slavon scris la mănăstirea Perii Maramureșului în 1599–1600, în timpul doamnei lui Mihai Viteazul*, <http://crisia.mtariicrisurilor.ro/pdf/2010/FDudas.pdf>
- Dumistrăcel S., *Andrei, cap de iarnă*, <http://www.ziarullumina.ro/articole;1884;0;4667;0;Andrei-cap-de-iarna.html> [odczyt: 3.06.2012].
- Dumistrăcel S., *Vin brumele*, <http://www.ziarullumina.ro/articole;1758;0;64093;0;Vin-brumele.html> [odczyt: 4.06.2012].
- Dudaș F., *Manuscrisele românești din bisericile Bihorului, część II – Literatura medievală și catalogul manuscriselor*, Oradea 1986.
- Duta C.-I., *Calendarul popular al Românilor*, <http://ro.scribd.com/doc/82326659/Calendarul-Popular-Al-Romanilor> [odczyt: 1.10.2012].
- Eco U., *Diariusz najmniejszy*, Kraków 2007.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III – *Od Mahometa do wieku Reform*, Warszawa 1995.
- Eller J.D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, Kraków 2012.

⁷⁰ L. Leonte, *Calendarul popular românesc*, <http://flamuraverde.wordpress.com/2011/05/10/explicatia-calendarului-popular-romanesc/> [odczyt: 1.10.2012].

⁷¹ J. Porawska, dz.cyt., s. 138; C.-I. Duta, *Calendarul popular al Românilor*, s. 18, <http://ro.scribd.com/doc/82326659/Calendarul-Popular-Al-Romanilor> [odczyt: 1.10.2012].

- Geertz C., *Dzielo i życie. Antropolog jako autor*, Warszawa 2000.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków 2005.
- Geertz C., *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków 2005.
- Geremek B., *Słowiańskie nazwy miesięcy: między folklorem a historią* [w:] *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 151–160.
- Gębarowicz M., *Mater misericordiae Pokrow-Pokrowa w sztuce i legendzie Środkowo-Wschodniej Europy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986 (Studia z Historii Sztuki, nr 38).
- Gheorghiu C.D., *Calendarul femeilor superstițioase*, Piatra-Neamț 1907.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 3, Warszawa 1902.
- Hasdeu B.P., *Codex Sturdzanus*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de G. Chivu, București 1993.
- Hedeșan O., *Lección despre calendarul*, Timișoara 2005.
- Larre C., *Empiryczne pojmowanie czasu a koncepcja historii w myśli chińskiej* [w:] A. Zajączkowski (red.), *Czas w kulturze*, Warszawa 1988.
- Leonte L., *Calendarul popular românesc*, <http://flamuraverde.wordpress.com/2011/05/10/explicatia-calendarului-popular-romanesc/> [odczyt: 1.10.2012].
- Marian S.F.I., *Descântece poporane române. Vräji, farmece și desfaceri*, București 1996.
- Miklosich F., *Die slawischen Monatsnamen*, „Denkschriften d. k. Akademie d. Wissenschaften”, t. XVII, Wien 1868, s. 1–38.
- Mihăilescu G., *Vechi texte românești de prevestice: Gromovnicul*, http://aub.unibuc.ro/index.pl/vechi_texte_romneti_de_prevestire_gromovnicul [odczyt: 2.09.2012].
- Mureșan R.P., *Stilismul în România (1924–2011)*, Sibiu 2012.
- Nicolescu C., *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe Purtătorul de Buruiță. Viața, minunile, legende și obiceiurile*, București 1999.
- Niculită-Voronca E., *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, Iași 1998.
- Olteanu A., *Calendarele poporului român*, București 2001.
- Pamfile T., *Sărbătorile la români*, București 1997.
- Panaiteșcu P. (red.), *Cronicile slavo-romine din sec. XV–XVI publicate de Ion Bogdan*, București 1959.
- Photius of Traditsa, *The 70th Anniversary of the Pan-Orthodox Congress*, Part II of II A Major Step on the Path Towards Apostasy, http://orthodoxinfo.com/ecumenism/photii_2.aspx [odczyt: 2.09.2012].
- Pop P., *Tradiții și obiceiuri în luna lui Brumărel*, <http://petrutapop.ro/calendar-popular/octombrie/traditii-si-obiceiuri-in-brumarel/> [odczyt: 13.09.2012].
- Porawska J., *Jak Polacy i Rumuni mierzą czas? Nazwy miesięcy jako językowe odzwierciedlenie kultury* [w:] *Polacy i Rumuni na drodze do wzajemnego poznania. Materiały z sympozjum*, Suceava 2002.
- Richards E.G., *Odmierzanie czasu*, Warszawa 1999.
- Sala M., *Istoria cuvintelor. IX. Numele lunilor în România*, „ProSeaculum” 2006, nr 5–6.
- Septembrie-Rapciune*, http://www.antrec.ro/index.php?option=com_content&view=article&id=114 [odczyt: 13.10.2012].
- Tarkowska E., *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987.
- Theodossiou E., Manimanis V.N., Dimitrijević M.S., *Six Calendar Systems in the European History from 18th to 20th Century*, „Bulgarian Astronomical Journal” 2011, nr 16, s. 109–233.
- Wąsowicz H., *Kalendarz juliański i gregoriański* [w:] Z. Kijas (red.), *Czas i kalendarz*, Kraków 2001, s. 117–158.
- Wąsowicz H., *Kalendarz chrześcijański* [w:] Z. Kijas (red.), *Czas i kalendarz*, Kraków 2001, s. 77–115.
- Wąsowicz H., *Kalendarz rzymski* [w:] E. Gigilewicz (red.), *Kalendarze*, Lublin 2003.



Alina Felea

FROM THE HISTORY OF MIXED MARRIAGES. MARRIAGES WITH GYPSIES IN THE ROMANIAN SPACE IN THE 18TH AND FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY

KEY WORDS: family, mixed marriages, Gypsies, Romanian, Țara Moldovei, Basarabia, 18th Century, first half of the 19th Century

SŁOWA KLUCZE: rodzina, małżeństwa mieszane, Cyganie, Rumunii, Mołdawia, Besarabia, XVIII wiek, pierwsza połowa wieku XIX

Abstract

In the given article we will analyze marriages between Romanians (Moldovans¹) and Gypsies, and present the legal juridical framework regulating the issue of such marriages as well as the actual situation recorded in Țara Moldova in the eighteenth century, and in the territory between the Prut and Dniester rivers in the first half of the nineteenth century. The documents presented will include the descriptions of research sources including the code of laws issued in Țara Moldova, charters issued by the Prince of Țara Moldova, Ukases (decrees) issued in the Russian Empire, permission requests for marriages, consult requests of the priests officiating mixed marriages, as well as documents of the National Archive of Moldova.

The marriages of Gypsies with Romanians can be examined simultaneously from two points of view: as mixed marriages from the ethnic point of view and mixed marriages from the social point of view. According to religious criteria, which were the basis for the legitimate family formation, the representatives of both ethnicities were to be Orthodox, so that there were no impediments to the marriage from the canonical point of view. Problems arised in connection with the social status of the Gypsies, who were considered to be subservient people.

Introduction. In Țara Moldova there were numerous nations living side by side. Since the ancient times, Poles, Greeks, Germans, Hungarians, Armenians, and Gypsies lived in one land, resembling the situation present in other countries. In this re-

¹ In the text is used notion Moldovan according to documents of referred period.

gard, Dimitrie Cantemir reported the following: „I do not think there is any other country of the size of Moldova, in which there are so many nations, and all so different” (Cantemir 1992, p. 19). The documents of the time, narrations of foreign travelers and chronicles remark that many different ethnicities cohabited with Romanians. For example, the 1772–1773 population census conducted in Soroca town indicated the presence of 107 Moldovans, eight Gypsies, one Armenian, as well as 50 Serbians and Hebrews, and in the following year, 1774, it informs that the number had increased to 37 Hebrews, who arrived from another location (Moldova 1975, p. 336). According to the same census, twenty of those families arrived from Poland (Țara Leșească) and ten among them were of Hebrew origin. The census also verifies five Gypsy families (Moldova 1975, p. 336; Felea 2009). Similar situations had been found throughout all the boroughs, as well as in the villages of Moldova. It was obvious that sooner or later, the representatives of these ethnicities would form family couples, which bear the name of mixed or exogamous in specialized literature.

A notion of a „mixed marriage”. According to Mihai Săsăujan *mixed marriage* „(*gamos miktos*), represents a marital union between two people belonging to different Christian faiths” (Săsăujan 2005, p. 19). Paula Virag claims that early research on mixed marriages have been done in the U.S. in 1920, and then the concept of „inter-marriage” was coined, a „term used for a marriage between persons of the same national origin and/or different religions” (Virag 2005, p. 123). Bogdan Craciun uses the term exogamy in the sense of „marital union between two people belonging to different faiths” (Crăciun 2005, p. 196). Istvan Horvath uses the term exogamy to indicate „spouses of a different ethnic origin” (Hovath 2005, p. 285). When speaking of mixed marriages in the nineteenth century in Transylvania, Cornelius Pădurean refers to „marriages between spouses of different religions, and often between different nationalities” (Pădurean 2005, p. 171).

In our opinion, mixed marriages can be approached from several perspectives: 1) marital union between representatives of two religions (Orthodox and Roman Catholic, Orthodox and Armenian-Gregorian etc.); 2) marital union between representatives of two different ethnic groups; 3) marital union between representatives of two different social groups.

Marriages of Romanians with Gypsies. In the given article we will analyze marriages between Moldovans and Gypsies, and will present the legal juridical framework, regulating the issue of such marriages, as well as the actual situation recorded in Țara Moldova in the eighteenth century, and the territory between the Prut and Dniester rivers in the first half of the nineteenth century. The research sources are as follows: the codex of laws issued in Țara Moldova (*Carte românească de învățătură, Sobornicescul Hrisov*), and those in Țara Românească (*Îndreptarea legii, Pravilniceasca condică*), charters issued by **reigns** of Țara Moldova, the Ukases (decrees) issued in the Russian Empire, permission requests for marriages, and requests of the priests to be consulted in officiating mixed marriages.

Gypsies constitute a special element in the population of Țara Moldova, as their marriages with Romanians can be examined simultaneously in two perspectives: mixed marriages from the ethnic point of view and mixed marriages from the social point of

view. According to religious criteria, which were the principle guidelines in forming a legitimate family, the representatives of both ethnicities were Orthodox, so from the canonical point of view there should not be any impediments to marriage. The problem – arose due to the subservient status of the Gypsy nation in the Moldovan country. In Țara Moldova, as well as in Țara Românească, the Gypsies were dependents-slaves (Егунов 1864; Nicolae 1924; Panaitescu 1929; Iordăchescu 1930; Bulat 1933; Bulat 1936, p. 3–8; Petra 1936; Крыжановская 1962, p. 221–241; Анцупов 2000, p. 13–18; *Rromii* 2002; Sârbu 2002; Duminică 2006; Poștarencu 2010; Свиныйн 1867, p. 207–208; Зашук 1862; Boga 1926; Tomuleț 2012, p. 32–33). C. Giurescu emphasizes that there is a great difference between slavery and closeness or *rumânie*, as they are two utterly different circumstances. „Compared to a slave, the rumanian, or the neighbor, was considered a free man” (Giurescu 1916, p. 272).

Romanian Society between the early seventeenth century and the beginning of the nineteenth century did not condone marriages between representatives of two different social classes, especially between the enslaved and free people, as it was considered a sin before God. This situation is reflected in the Codex of Romanian laws that does not accept marriages between Gypsies and Romanians. In Țara Românească, the *Îndreptarea Legii* stipulated as follows: „not even a musician/fiddler, playing the violin at the fairs, meetings and weddings, can take a girl of a good man or a boyar, as they pretend to be some mockery of God and people” (*Îndreptarea legii* (1652), 1962, p. 211). With reference to marriages between Romanians and Gypsies, Antim Ivireanu argued that a Romanian man ought not to wed a Gypsy woman and a Gypsy man should not be married to a Romanian woman for „it is a scandal and brings many quarrels to people, and the worst is that the free nation remains in bondage” (Ivireanu 1972, p. 394). Therewith, these legislative provisions confirmed the existence of mixed marriages.

The prohibitions set by written laws and the customs of the land regarding marriages between Romanian and Gypsies were, in fact, being violated. The documents indicate the presence of mixed marriages; in some cases motivated by the spouse’s ignorance of their partner’s Gypsy ethnicity, but most frequently, driven by the feeling of love. The Gypsy partners were aware of their status being in opposition to the legislation and facing judgment of the society. On July 2, 1723 Meleghi *clucer* was speaking about a marriage concluded with a Gypsy, his ancestor’s slave, the *armas* Lungu. Meleghi reports that Lungu had a Gypsy girl Dochița, who had a daughter Nazariia. This girl married a „Romanian Moldovan »Constantine« and they had 6 children together: two boys and four girls”. Constantine confirmed all that, but he said that at the wedding ceremony he did not realize that his future spouse’s mother „was the daughter of a Gypsy”. The daughters of Constantine and Nazaria were married to Moldovans, who were obliged to pay tribute. Mihai Racoviță, in order „not to make a disturbance”, decided to redeem the family for 30 lei. The two sons were to be liberated by the price of 5 lei each, the four sons-in law by 3 lei each, and Constantine was to pay 8 lei for himself (Ghibănescu 1910, p. 131–132). Thus the whole family was set free. In these circumstances the solution was family friendly – all its members became liberated.

Another case of mixed marriage took place on May 13 1759, when it was learned that a certain Profira married a Gypsy man, Neculai, who was the boyar's servant. The **royal** decision was as follows „Profira, who happened to unite with Neculai a Gypsy of Merăi and Lupasco, would also be called a Gypsy and should they have a son, it would remain a Gypsy (although she was a Ruscă – sic!) and they were obliged to give all their sons under the governance of Lupasco and Merăi” (Iorga 1902, p. 425). In this situation the woman was declared a slave altogether with all her children.

Gheorghe Potra claims that Gypsies' lords saw a serious threat in the institution of mixed marriages as they feared losing slaves and were actively intervening to enforce a regulation (Potra 1939, p. 79) which stated the following: „a Moldovan, who weds a gypsy woman, will become a Gypsy too, as well as a Moldovan woman, who weds a Gypsy man will be reduced to Gypsy status” (*Documente* 1913, p. 1195). In 1781, the Prince Constantin Dimitrie Moruzi gave a circular order to the stewardship of Vaslui to stop marriages between Moldovans and Gypsies. The document mentions that the number of mixed marriages had increased, which was described as „actually very bad, and without consideration”. Therewith, marriages of Moldovan women with Gypsy men and vice versa were considered to be „entirely against Christendom”. This document also deals with the fate of the children born in these marriages. The Priests were not allowed to officiate marriages between Gypsies and Romanians. The guilty ones, i.e. the priests who breached the regulation, were „to be deposed from priesthood and become contributors to the Royal treasury”. The wedding officiating of Moldovan – Gypsy pairs was „primarily abhorrent for God, and then also for the humankind”, as well as considered a great sin. The principal book prohibiting weddings between Moldovans and Gypsies ought to be read at the fairs, in all villages of the country, at monasteries „to be heard by everyone” (Ioan Neculce 1921, p. 119–121). All priests were to submit a confirmation paper that proved they were familiar with the order named above.

Towards the end of the eighteenth century, the Țara Românească's *Pravilniceasca condică* established a regulation dissolving mixed marriages, and if there were any children born in the existing ones, they were to become free men (*Pravilniceasca condică* 1957). In Țara Moldova, the Anaphora of September 12, 1785 on Gypsy marriages as well as the charter of Alexander Ioan Mavrocordat established in November 1785, whose provisions confirmed the existence of mixed marriages, specified that: „During the process of Gypsies' sharing there occurred many confusions as well as injustices and children were separated from their parents..., also those who were cross-bred on the Moldovan side, i.e. if a Moldovan man was married to a Gypsy woman and vice versa, were made slaves as other Gypsies following the customs of the land reinforced by royal charters.. These people ought to be treated the way I order. Namely, the Moldovan side should not be upset with work by no means, but to be freed, and the Gypsy side to be called free, but subject to all the services levied on them by their masters throughout their life, in the same way as Gypsies, and if they were to become liberated, the lords should engage them in their service, from wherever they are, and with this work they are to earn the redemption and freedom of their children, and namely, all of their children of up to seven years of

age, and all the others born from then on will be free, just as every Moldovan citizen and free to go wherever they want, and all of their older children, seven years and up, are to spend all their life at the service of their masters” (*Uricariul* 1852, p. 161–169, 328). The *Sobornicescul Hrisov* (1785) forbade marriages between free men and slaves. With reference to marriages between Moldovans and Gypsies the Sobornicescu charter mentioned „such pairing and weddings to be resolutely stopped” (*Sobornicescul Hrisov* 1958, p. 28).

In the early nineteenth century on the territory between the rivers Prut and Dniester, as well as throughout the entire Țara Moldova, the restrictions on marriages between Gypsies and Moldovans had been maintained.

Case studies in Bessarabia. When the territory between the rivers Prut and Dniester was annexed to the Russian Empire in 1812, it was not possible to accurately determine the population of the region. In the work published in 1813, the author, Piotr Kunički reported that beside Moldovans living in Bessarabia there were Russians, Ukrainians, Greeks, Armenians, Bulgarians, Hebrew and Gypsies. However, the number of inhabitants belonging to each of these ethnic groups is unknown (Куницкий 1813, p. 13–14). Based on the census of 1817, Ștefan Ciobanu speaks of about 1090 Gypsy families (about 5450 people), a statement which is supported by L. Boga and D. Poștarencu (Boga 1926, p. 24; Poștarencu 2010, p. 55). The researcher D. Poștarencu also argues that until the mid-nineteenth century the number of Gypsies in Bessarabia advanced from 5450 in 1817 to 8880 in 1842; 9351 in 1844, 10454 in 1847 (Poștarencu 2010).

Unlike in Țara Moldova and Țara Românească, marriages between free persons and slaves were accepted in the Russian Empire, under the Imperial Ukase of 1742. A marriage between a free person and a slave was also permitted by the Ukase of March 17, 1775, as well as by those of February 18, 1808 and June 6, 1817. It was stipulated that free people married to slaves should remain free (Царькова 1991, p. 13, 38; *Новый* 1825, p. 297, 299). Upon annexation, the Russian legal tradition continued with resolving civil disputes related to family problems arising in the territory between the Prut and Dniester. However, it was not the case with marriages between Gypsies and Moldovans². The archival documents attest intermarriages. The young couple or their parents were delegated to the Exarchal Dicastery (responsible for resolving family disputes) with the request to permit the marriage.

In 1815 the Archpriest of Soroca county consulted the Dicastery on the question of marrying a young Gypsy man, blacksmith’s son, and a servant of Teodosiu from Măndăcul Vechi, with a Moldovan girl. He asked „to send me hastily some advice on how to proceed with them”. The boy’s father communicated that he himself was married to a Moldovan and had a decent household. Her mother and her rela-

² V. Tomuleț claims that in Bessarabia Gypsies were divided into two categories: „Gypsies belonging to the state, will be supervised directly by the Regional Government, and Gypsy serfs who belonged to the clergy, noble, mazili and merchants and depended directly by these social categories”. D. Poștarencu divides them by their owners: Gypsy of state Gypsy of aristocratic and Gypsy of monastery.

tives weren't against it, arguing that the girl was not rich „being poor” and the Gypsy man had a „good household”. She declared, that if the priest did not wed them, they would elope. The response of the Dicastery was harsh „according to the Săbornicescu Hrisov you are to absolutely prevent marriages of Moldovans and Gypsies” (*NARM*, F.205, inv.1, d.1126; Tomescu 1936, p. 48).

Another case of a marriage attestation between a Gypsy man and a Romanian girl was reported in June 1821. The Civil Court of Bessarabia required to be consulted on the legitimacy of the marriage between the daughter of Solomon Vraghie, the inhabitant of Stodolinaia village, Orhei County, and Marțoleasa, a Gypsy slave. The response of the Exarchal Authorities was as follows: according to civil and canon laws the marriage of the Gypsy with the daughter of Solomon Vraghie is to be recognized, and their social status is to remain free, or be slaves – to be examined by the civil authority (*ANRM*, F.205, inv.1, d.4525).

A similar case, recognizing the *fait accompli*, motivated by the love of a young lady for a young Gypsy occurred in Gura Galbenă village of Orhei County. The girl's father declared that he himself was actually a Gypsy of the Doljești monastery, which he left 27 years ago, calling himself Dascăl (master/teacher). He settled to live in Gura Galbenă village, Orhei County, concealed his Gypsy origin, declaring himself Moldovan and married a Moldovan woman. He requested to permit his daughter to marry a Gypsy, as the priest had refused to wed them motivating his decision by the fact that one was a slave and the other remained free. Dascal addressed the Dicastery and asked permission for his daughter to conclude the union. The Dicastery decided „from that time forward marriages with Moldovans are not to be interposed” (*ANRM*, F. 205, inv.1, d.1128; Ciobanu 2006, p. 31).

The Gypsy, Fiodor Iacovlev, addressed His Eminence, the Archbishop of Chisinau and Hotin, with the request to permit him to marry a free girl, Dimitrie, on August 7, 1822 (*ANRM*, F.205, inv.1, d.3982). The applicant stated that he was born in a Gypsy family from Mogilev town, in Podolsk goubernia, and raised in Orthodox religion. He was given as a slave to the Otaci village lord, the boyar Alexandru Cantacuzino and had been living there. At the time of submitting his request Fiodor was 24. He obtained the acceptance of the free girl and the acceptance of the boyar's wife, Elizaveta Cantacuzino. However, the wedding was opposed by the priests of the Otaci Church. The resolution of August 7, 1822 was in this case unfavourable for the young couple: under the 8th paragraph of the Charter issued on December 28, 1785 by Alexandru Ioan Mavrocordat, marriages between Moldovan girls and Gypsies are prohibited. If someone by ignorance or by mistake officiated such a marriage, the marriage should be dissolved immediately, and the priests who intentionally violated the law, should be deprived of the order and pay a fine. Accordingly, the request of the applicant Iacovlev could not be satisfied. At the same time it was prescribed to send the Dicasterial Ukase under the number of 2405 of August 9, 1822, to the priests of Bessarabia informing them about the prohibition to marry Gypsies and Moldovan girls. The archpriests of the countries reported to the Dicastery that they became aware of the Ukase content.

Conclusions. During the study period, some stability regarding marriages between Gypsies and Moldovans was established. The Romanian legislation forbade marriages between a subservient person and a free person, while the legislation of the Russian Empire permitted such marriages. Following the annexation of the territory between the rivers Dniester and Prut to the Russian Empire, it would seem that the change in the legislation towards mixed marriages should have been implemented in this area and adjusted to the Russian agenda. But for the first decades of the nineteenth century Bessarabia continued to observe the legislation applied in Țara Moldova, having banned the marriages between the enslaved and free people. The priests who were officiating such weddings were to be severely punished; therefore in most cases they strove to notify the superior authorities of detected cases or applications for marriage.

References

- Arhiva Națională a Republicii Moldova* (in text NARM).
- Boga L.T., *Populația Basarabiei (Etnografie și statistică)*. Extras din Monografia Basarabiei, Chișinău 1926.
- Bulat T.G., *Țiganii domnești din Moldova la 1810*. „Arhivele Basarabiei” 1933 anul V, nr. 2.
- Bulat T.G., *Dregătoria armășii și țiganii la sfârșitul veacului al XVIII*. „Arhivele Basarabiei” 1936 anul VIII, nr. 1, Chișinău, p. 3–8.
- Cantemir Dm., *Descrierea Moldovei*, Chișinău 1992.
- Ciobanu T., *Considerațiuni asupra căsătoriilor mixte în spațiul Carpato-Nistrean la începutul secolului XIX* [in:] C. Pădureanu (ed.), *Confesiune și căsătorie în spațiul românesc sec. XVII–XXI. Studii de demografie istorică*, Arad 2006, p. 31.
- Codrescu Th., *Uricariul sau colecțiune de diferite acte care pot servi la istoria românilor*, vol. I, Iași 1852, p. 161–169, 328.
- Crăciun B., *Mariaje interconfesionale în comunitățile luterane din Transilvania în epoca modernă* [in:] Pădurean, Corneliu, & Bolovan, Ioan (ed.), *Căsătoriile mixte în Transilvania (secolul al XIX-lea și începutul secolului XX)*, Arad 2005.
- Duminiță I., *Romii basarabeni în secolul al XIX-lea*, „Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice” 2006, vol. VI, p. 42–28.
- Felea A., *Soroca. Viață urbană și administrație (sf. sec. al XV-lea-începutul sec. al XIX-lea)*. Chișinău 2009, pp. 65–73.
- Ghibănescu Gh., *Surete și izvoade*, vol. XI, Iași 1910, p. 131–132.
- Giurescu C., *Despre rumâni. Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice, seria II*, vol. XXXVIII, București 1916, p. 272.
- Hurmuzaki E., *Documente privitoare la istoria românilor*, culese de Eudoxiu Hurmuzaki, vol. XV, partea a II-a, București, p. 1195.
- Ioan Neculce, „Buletinul Muzeului Municipal Iași” 1921, fasc. 1, p. 119–121.
- Iordăchescu T., *O istorie a țiganilor*, „Convorbiri literare” 1930, LXIII, București.
- Iorga N., *Documente privitoare la familia Callimachi*, vol. I, București 1902, p. 425.
- Istvan H., *Căsătorii mixte româno-maghiare în Transilvania în perioada 1992–2002* [in:] C. Pădurean, I. Bolovan (ed.), *Căsătoriile mixte în Transilvania (secolul al XIX-lea și începutul secolului XX)*, Arad 2005.
- Ivireanu A., *Capete de poruncă* [in:] de G. Ștrempele (ed.), *Opere*, București 1972, p. 394.

- Îndreptarea legii, (1652)*, Ediția întocmită de Colectivul de Drept Vechi Românesc, condus de Andrei Rădulescu, București 1962, gl. 200, p. 211.
- Moldova în epoca feudalismului*, vol. VII, partea I, Chișinău 1975.
- Nicolae I., *Cazania țiganilor*, Brașov 1924.
- Panaïtescu I.C., *Robii*, București 1929.
- Pădurean C., *Căsătoriile mixte confesional în unele localități din județul Arad în secolul al XIX-lea* [in:] C. Pădureanu, I. Bolovan (ed.), *Căsătoriile mixte în Transilvania (secolul al XIX-lea și începutul secolului XX)*, Arad 2005.
- Petra G., *Despre țiganii domnești, mănăstirești și boierești*. Extras din „Revista istorică Română”, V–VI, București 1936.
- Poștarencu D., *Aspecte demografice referitoare la țiganii din Basarabia (secolul al XIX-lea- începutul secolului al XX-lea)*, „Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology”, december 2010, vol. II, nr. 2 (4), p. 51–83.
- Potra G., *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, București 1939.
- Pravilniceasca condică*, 1780. Editie critica, București 1957.
- Sârbu T., *Țiganii din Basarabia (1812–1918)* [in:] *Rromii în istoria României. Antologie și bibliografie*, București 2002, p. 94–103.
- Săsăujan M., *Căsătoriile mixte în lumina legislației bisericești ortodoxe, catolice și protestante în monarhia austriacă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* [in:] C. Pădurean, I. Bolovan (ed.), *Căsătoriile mixte în Transilvania (secolul al XIX-lea și începutul secolului XX)*, Arad 2005.
- Sobornicescul Hrisov*, Ediție critică, București 1958, p. 28.
- Tomescu C., *Diferite știri din Arhiva Consiliului Eparhial Chișinău*, „Arhivele Basarabiei” 1936, nr. 2, p. 48.
- Tomuleț V., *Schimări în structura socială și impunerea fiscală a populației din Basarabia în primele decenii după anexarea ei la Imperiul Rus*, „PROMEMORIA. Revista Institutului de Istorie Socială” 2012, vol. II, nr. 3, p. 32–33.
- Virag P., *Aspecte ale căsătoriei mixte în comitatul Satu Mare la sfârșitul secolului XIX* [in:] C. Pădurean, I. Bolovan (ed.), *Căsătoriile mixte în Transilvania (secolul al XIX-lea și începutul secolului XX)*, Arad 2005.
- Анцупов И.А., *Миграция цыган в города Бессарабии в XIX в.*, „Ежегодник Института Межэтнических Исследований Академии Наук Республики Молдова”, т. 1, Кишинев 2000, p. 13–18.
- Егунов А., *О цыганах в Бессарабии* [в:] *Записки Бессарабского Областного Статистического комитета*, т. 1, Кишинев 1864, p. 109–123.
- Защук А., *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область, часть первая*, Санкт-Петербург 1862, p. 174–180.
- Зеленчук В.С., *Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы)*, Кишинев 1979, p. 213–219.
- Крыжановская К., *Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века* [в:] *Труды Центрального Государственного Архива МССР*, т. 1, Кишинев 1962, p. 221–241.
- Куницкий П., *Краткое статистическое описание заднепровской области, присоединенной к России по мирному трактату, заключенному с Портою Оттоманскою в Бухаресте 1812 года*, Санкт-Петербург 1813, p. 13–14.
- Новый памятник законов Империи Российской*, ч. I, Санкт-Петербург 1825, p. 297, 299.
- Свиньин П., *Описание Бессарабской области* [в:] *Записки Одесского Общества Истории и Древностей*, т. 6, Одесса 1867, p. 207–208.
- Цатурова М., *Русское семейное право XVI–XVIII в.в.*, Москва 1991, p. 13, 38.

Agnieszka Szostak

„FUNKCJE MUZEUM WSPÓŁCZEŚNIE”, MALBORK 25.10.2012 – RELACJA Z KONFERENCJI

25 października 2012 roku odbyła się konferencja „Funkcje muzeum współcześnie”, której organizatorem było Muzeum Zamkowe w Malborku. Uczestnikami byli pracownicy muzeów, przedstawiciele wyższych uczelni oraz organizacji pozarządowych, łącznie blisko 90 osób.

Jak deklarują organizatorzy, zapraszając do udziału w obradach:

[...] chcemy włączyć się w debatę społeczną nad obliczem polskiego muzealnictwa w XXI wieku. Nasze zaproszenie kierujemy do osób nieprzypadkowych, które poprzez swoją dotychczasową pracę zawodową z różnych perspektyw obserwują zmieniające się uwarunkowania funkcjonowania w Polsce tych instytucji kultury. Nasza malborska debata w dużym stopniu ma przyczynić się do upowszechnienia – adresowanych do środowiska muzealników – postulatów modernizacyjnych. Tradycja i podejmowane przez muzea inicjatywy nie zawsze są właściwie rozumiane. Czy rzeczywiście sposób pracy polskich muzeów powinien zasadniczo się zmienić? Czy należy weryfikować dotychczasowe funkcje naszych placówek? Pragniemy, by to forum wymiany doświadczeń i przemyśleń było ważnym głosem dyskusji i przyczynkiem do nakreślenia kierunków dalszej pracy środowiska muzealnego¹.

Tematyka prezentowanych referatów skupiona była głównie wokół funkcji edukacyjnej i upowszechnieniowej muzeów, specyfiki muzeów etnograficznych oraz muzeów w obiektach sakralnych. Osobny wątek stanowiły referaty prezentujące prowadzone aktualnie badania dotyczące muzeów – badania potrzeb publiczności, autentyczności w działalności muzeów, sposobów prezentacji zbiorów oraz atrakcyjności turystycznej wystaw. Ponadto wystąpienia dotyczyły problematyki kształcenia kadr muzealnych.

Referat wprowadzający dr. Mariana Sołtysiaka z Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusku, a także muzealnika i eksperta Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w zakresie ochrony dziedzictwa poświęcony był zagadnieniu tożsamości muzeum. Autor w syntetyczny sposób przedstawił najważniejsze zagadnienia i problemy współczesnych muzeów: organizacyjne, finansowe

¹ <http://www.zamek.malbork.pl/index.php?p=wypadzenia&aid=95> [odczyt: 31.10.2012].

oraz wynikające z przepisów ustawowych. Podkreślił znaczenie tradycyjnych funkcji muzeów w kontekście obecnych przemian społecznych, w szczególności w zakresie edukacji kulturalnej. Następnie omówił tradycyjne funkcje muzeów, a w szczególności znaczenia kolekcji w kształtowaniu programu ich działalności. Zwrócił uwagę na zagrożenia wynikające z rozwoju Internetu jako alternatywnej formy uczestnictwa w kulturze względem kontaktów z autentycznymi zbiorami na prezentowanych wystawach. Zmiany oczekiwań co do obecnej roli muzeów przenoszą akcenty z działalności naukowej (naukowego opracowywania zbiorów) na działalność edukacyjną i upowszechnieniową. Ponadto ukazał zagrożenia związane z obowiązującymi przepisami prawa dopuszczającymi sprzedaż eksponatów oraz umożliwiającymi łączenie instytucji kultury. Wskazane czynniki oraz pozamerytoryczne (głównie polityczne) kryteria doboru kadr w muzeach mogą negatywnie wpływać na działalność muzeów regionalnych i utratę ich tożsamości.

Głównym tematem dwóch kolejnych wystąpień było kształcenie kadr muzealnych – przedstawione z perspektywy uczelni oraz muzeum. Dr Radosław Lolo Prodziekan Wydziału Historycznego Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku w referacie *Kierunki i możliwości rozwoju zawodowego kadr muzealnych w świetle krajowych ram kwalifikacji* przedstawił zagadnienia tworzenia programów studiów zgodnie z tzw. systemem bolońskim oraz krajowymi ramami kwalifikacji. Krajowe ramy kwalifikacji to próba zdefiniowania umiejętności, wiedzy i postaw studentów na trzech stopniach kształcenia, odejście od kierunków studiów na rzecz rezultatów kształcenia i określenie kwalifikacji zawodowych. Tworzenie programów studiów uwzględniających, zgodnie z obecnymi trendami, zajęcia praktyczne powinno odbywać się z udziałem środowiska muzealników.

Prezentacja mgr. Marka Stokowskiego – kustosa Muzeum Zamkowego w Malborku pt. *Ludzka twarz muzeum – o szkoleniach pracowników pierwszego kontaktu ze zwiedzającymi* poświęcona była zagadnieniom szkoleń pracowników instytucji kultury. Przedstawiono założenia międzynarodowego projektu Echocast z lat 2003–2006, w którym uczestniczyli pracownicy Muzeum Zamkowego w Malborku.

Celem projektu była analiza potrzeb treningowych personelu instytucji dziedzictwa kulturalnego pracujących w bezpośrednim kontakcie z odwiedzającymi, a następnie opracowanie i wydanie programu i materiałów szkoleniowych, przygotowanie podręczników². W ramach programu ECHOCAST stworzono osiem modułów szkoleniowych [...] [obejmujących zagadnienia] bezpieczeństwa i higieny pracy, obsługi klienta, sposobów radzenia sobie z trudnymi sytuacjami oraz umiejętności rozpoznawania i odpowiedniego reagowania na różne potrzeby zwiedzających (ze szczególnym naciskiem na potrzeby osób niepełnosprawnych, dzieci i seniorów). Ponadto stworzone zostały trzy moduły szkoleń dla przewodników muzealnych pt. „Kompetentne oprowadzanie”³.

² <http://www.mck.krakow.pl/page/projekty> [odczyt: 3.11.2012].

³ http://www.wilanow-palac.pl/strona/11/azm_wazne_informacje.html#content [odczyt: 3.11.2012].

Materiały powstałe w ramach projektu zostały wykorzystane w roku 2011 podczas szkoleń w ramach Akademii Zarządzania Muzeum⁴.

Cykl wystąpień poświęconych badaniom różnych aspektów działalności muzeów rozpoczął się referatem mgr Anny Czyżewskiej pt. *Muzea etnograficzne oraz skanseny – aktualna sytuacja i perspektywa rozwoju*. W prowadzonym przez Stowarzyszenie Pracownia Etnograficzna badaniu zwrócono uwagę na zmianę postrzegania tych muzeów i wzrost zainteresowania ich ofertą wśród wybranych grupy odbiorców – młodzieży, rodzin z dziećmi, społeczności lokalnych. Rozbudowa ich infrastruktury, powstanie nowych instytucji tego typu, coraz ciekawsza oferta edukacyjna oraz organizowane w skansenach imprezy – to najważniejsze trendy zaprezentowane we wnioskach z przeprowadzonego badania, którego raport podsumowujący ma ukazać się w grudniu bieżącego roku.

Dwa wystąpienia poświęcone były prezentacjom tworzonych wystaw muzealnych. Dr hab. Kazimierz Grażewski – historyk, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie – w referacie *Nowe muzeum w Działdowie – nowe funkcje i wyzwania* zaprezentował założenia wystawy w nowo tworzonym muzeum w Działdowie. Multimedialne muzeum mieścić się będzie w wyremontowanym ratuszu. Jego cel to stworzenie atrakcji turystycznej i promocja miasta. Ekspozycja muzeum poświęconego tematyce historii zakonów, ze szczególnym uwzględnieniem zakonu krzyżackiego, prezentować będzie historię walk oraz życie codzienne z wykorzystaniem elementów interaktywnych.

Druga prezentacja dr. hab. Krzysztofa Narojczyka, historyka, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie pt. *Wizualizacja przestrzeni historycznej na przykładzie obrazu „Bitwa pod Ostrołką”* skupiła się przede wszystkim na przedstawieniu sposobów uatrakcyjnienia przekazu historycznego zawartego w dziele sztuki o tematyce batalistycznej poprzez wykorzystanie nowoczesnych technologii. Autor na przykładzie konkretnego dzieła sztuki zaprezentował, jak zastosowane multimedia mogą przyczynić się do uatrakcyjnienia form komunikacji oraz sposobów przekazywania wiedzy historycznej.

Edukacyjnej funkcji muzeów poświęcone było wystąpienie mgr Dominiki Raduńskiej, muzealnika z Muzeum im. ks. dr. Władysława Łęgi w Grudziądzu. Autorka w referacie pt. *Rola edukatora muzealnego – nie tylko zajęcia dla dzieci* przedstawiła działalność edukacyjną Muzeum w Grudziądzu, obejmującą zajęcia kierowane do różnych grup odbiorców (nauczycieli, specjalistów, grup zagrożonych wykluczeniem). Na podstawie doświadczeń i obserwacji stopnia zainteresowania prezentowaną ofertą stwierdziła, że największym zainteresowaniem cieszą się zajęcia warsztatowe, interaktywne oraz w plenerze. Zwiedzający są słabo przygotowani do samodzielnego odbioru prezentowanych wystaw, natomiast bardzo zainteresowani uczestnictwem w różnego typu zajęciach zorganizowanych, pozwalających na aktywne i bezpośrednie doświadczanie historii.

⁴ Więcej informacji na temat Akademii Zarządzania Muzeum można znaleźć na http://www.wilanow-palac.pl/akademia_zarządzania_muzeum_program_pilotazowy.html [odczyt: 3.11.2012].

W podobnym kontekście wypowiadał się dr hab. Mirosław Boruszczak, prorektor, prof. Wyższej Szkoły Turystyki i Hotelarstwa w Gdańsku, który w referacie pt. *Edukacyjne znaczenie zamków na wybranych przykładach* przeanalizował ofertę edukacyjną zamków w Bytowie, Słupsku, Gniewie i Kwidzynie. Wszystkie te miejsca proponują turystom interdyscyplinarne ich zwiedzanie i zajęcia oparte na idei żywej lekcji historii, dającej możliwość poznawania historii przez jej doświadczanie.

Na zakończenie mgr Krzysztof Łukawski, historyk z Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusk w referacie *Muzeum jako fabryka eventów?* przedstawił szanse i zagrożenia związane z organizacją imprez w muzeach. Organizacja tego typu przedsięwzięć na zasadach komercyjnych jest formą wsparcia finansowego muzeów. Ponadto organizacja imprez o charakterze masowym wpływa na zmianę ich relacji z organizatorem, najczęściej jednostką samorządu terytorialnego – wzmacnia wizerunek muzeum jako instytucji prowadzącej działalność ukierunkowaną na potrzeby społeczności lokalnej. Zgodne z obecnymi trendami tworzenia nowych przestrzeni muzealnych jest również projektowanie sal konferencyjnych, kawiarni, restauracji. Jednak znaczne zaangażowanie w działalność eventową i komercyjną może być zagrożeniem dla realizacji misji muzeum. Organizacja tego typu przedsięwzięć pochłania czas pracowników (co zwłaszcza jest odczuwalne w małych instytucjach) i może odciągać ich od prowadzenia działalności statutowej. W szerszym wymiarze wpływa na zmianę wizerunku muzeum, czego przykładem jest muzeum w Sierpcu, które jest odwiedzane przez sporą liczbę turystów nie ze względu na prezentowaną wystawę, ale na organizowane imprezy.

Zaplanowane referaty dr. Zygmunta Kruczka z Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie pt. *Ocena jakości produktu turystycznego muzeum na przykładzie wybranych muzeum miasta Krakowa*, dr Elżbiety Nieroby adiunkta w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Opolskiego pt. *Prawodawca czy tłumacz – o zmieniającej się roli muzealnika we współczesnym świecie* oraz dr. inż. Marka Nowackiego wykładowcy z Akademii Wychowania Fizycznego w Poznaniu pt. *Autentyczność w percepcji osób zwiedzających muzeum* zostały zaprezentowane skrótowo ze względu na nieobecność autorów. Wszystkie wystąpienia zostaną opublikowane w materiałach konferencyjnych, które organizatorzy zamierzają wydać w najbliższym czasie.

Tematyka konferencji i poszczególnych wystąpień dotyczyła wielu zagadnień z zakresu bieżącej działalności muzeów – ich roli i znaczenia w obecnym świecie. Stanowiła udaną próbę uchwycenia zjawisk zachodzących we współczesnym muzealnictwie oraz zmian w postrzeganiu muzeów. Dała również krótki przegląd aktualnie prowadzonych badań z zakresu różnych aspektów ich działalności.

Anna Kościelna

NOWE KIERUNKI W ORGANIZACJI I ZARZĄDZANIU, RED. BEATA GLINKA, MONIKA KOSTERA, WOLTERS KLUWER 2012 – RECENZJA KSIĄŻKI

Nowe tendencje w zarządzaniu organizacjami to temat budzący zainteresowanie kadry zarządzającej oraz badaczy naukowych. Globalizacja, zmiany w procesach komunikacyjnych, wykorzystywanie nowoczesnych narzędzi IT, tempo rozwoju gospodarczego z jednoczesnym poczuciem funkcjonowania w czasach kryzysu, mobilność oraz tempo rozwoju karier i oczekiwania pracowników – to procesy charakteryzujące obecne warunki funkcjonowania przedsiębiorstw. Wskutek wszechobecnych i ciągłych zmian zarządy stają przed wyzwaniami, które mogą doprowadzić do upadku firmy lub strategicznego budowania jej pozycji na rynku usług i dóbr. Tendencje te przekładamy jednocześnie na zarządzanie jednostkami instytucjonalnymi, państwowymi, w tym instytucjami kulturalnymi. Szybkość zachodzących zmian, tempo rozwoju koncepcji zarządzania sprawiają, iż dzisiejszy menedżer powinien w sposób czynny rozwijać swoje kompetencje i znajomość „branżową”. Świadomość zachodzących zmian wydaje się kluczowa w kreowaniu postaw oraz zarządzaniu strategicznym danej firmy czy jednostki. Wykorzystanie innowacyjnych trendów w kierowaniu może stanowić zarówno szansę, jak i zagrożenie dla rozwoju pracowników i sukcesu firmy.

Powyższe zagadnienia są poruszane w wydanej ostatnio przez Wolters Kluwer Polska (2012) publikacji pt. *Nowe kierunki w organizacji i zarządzaniu*, pod redakcją naukową Beaty Glinki i Moniki Kostery, jako zbiór artykułów naukowych omawiających wybrane zagadnienia dotyczące nowych kierunków i tendencji we współczesnym zarządzaniu.

Publikacja może stanowić podręcznik akademicki. Budowa rozdziałów, stanowiących studium przypadku, z przytoczonymi badaniami – często przeprowadzonymi przez samych autorów, definicjami, przekazem naukowym i interpretacją własną autora, wskazaniem literatury źródłowej i uzupełniającej oraz propozycją pytań do tekstów związanych z danym zagadnieniem – wszystko to zebrane razem sprawia, że poszczególne rozdziały stanowią konkretną ofertę dydaktyczną, adresowaną do wy-

kładowców akademickich i szkoleniowców, jako podstawa do przygotowania zajęć – swoisty konspekt szkolenia.

Materiał zgromadzony w książce ma również dodatkową wartość – wiele spośród przytaczanych w niej publikacji nie doczekało się jeszcze polskich tłumaczeń – autorzy poszczególnych artykułów w znacznej mierze korzystają z literatury obcojęzycznej, gdzie nowoczesne koncepcje i tendencje w dyscyplinie zarządzania występują w znacznej mierze w Europie Zachodniej i USA. Bibliografię stanowią w głównej mierze pozycje z ww. rynków.

Książka porusza się w szeroko rozumianej tematyce zarządzania i organizowania w firmie. Jak wskazują redaktorki w swoim wstępie, publikacja obejmuje wybór aktualnych zagadnień współczesnego zarządzania i organizowania, współczesne teorie, problemy związane z globalizacją i wielokulturowością oraz prezentuje nowoczesne koncepcje zarządzania wraz z praktykami badawczymi.

Książka została podzielona na 5 głównych części:

1. Współczesny kontekst organizowania – organizacja w relacjach z otoczeniem
2. Różnorodność świata organizacji – metafory i archetypy
3. Społeczne i techniczne elementy organizacji – powiązania i ewolucja
4. Współczesne trendy w zarządzaniu – teoria i praktyka
5. Badania współczesnych organizacji – wybrane metody i ich implikacje.

Pierwsza część stanowi pewnego rodzaju wprowadzenie. Autorzy prezentują międzynarodowe środowisko działania organizacji (Martyna Śliwa), rolę ponadnarodowych normodawców we współczesnym funkcjonowaniu organizacji (Przemysław Hensel) oraz mechanizmy nadzoru nad korporacjami (Igor Postuła). W jednym z rozdziałów autor wskazuje związki pomiędzy pojęciami organizacji i kultury oraz prezentuje antropologiczne spojrzenie na organizację (Paweł Krzyworzeka). Dalej pojawiają się treści dotyczące klasy kreatywnej, czyli profesji twórczych, które wymagają wysokiego jednostkowego kapitału ludzkiego (Magdalena Miedziankowska), tematyka odpowiedzialności świata biznesu – CSR (Ewa Filipp) oraz omówienie znaczenia ekologicznego kontekstu zarządzania (Marcin Żemigąła).

Druga część dotyczy różnorodności współczesnych organizacji. Przedstawione są tutaj kwestie związane z koniecznością dostosowania procesów zarządzania do wspomnianej wcześniej różnorodności. Pojawiają się kolejno: charakterystyka wybranych archetypów i metafor świata organizacji (Monika Kostera), przedstawienie organizacji sektora publicznego i koncepcji nowego zarządzania nimi (Przemysław Hensel), zarządzania gminami (Jacek Pasieczny), korporacjami wielokulturowymi (Martyna Śliwa), małymi przedsiębiorstwami (Beata Glinka i Urszula Gulan) oraz omówione są zjawiska przedsiębiorczości społecznej (Aneta Milczarczyk).

Trzecią część poświęcono różnym obliczom technicznej strony organizowania, m.in. nowym technologiom w organizacjach (Jerzy Kociatkiewicz), strukturze i projektowaniu organizacji (Beata Glinka i Przemysław Hensel) oraz czynnikom społecznym, tj. różnorodności kulturowej w zarządzaniu (Beata Glinka, Monika Kostera, Agnieszka Brzozowska), problemom genderowym (Yga Kostrzewa), kwestiom duchowości w pracy (Michał Izak) i kompetencjom przedsiębiorczym (Svetlana Gudkova).

Czwarta część publikacji to wybór współczesnych trendów w naukach o zarządzaniu. Część ta jest mocno rozbudowana, a na uwagę zasługuje fachowe przedstawienie czytelników praktyki i teorii. Analiza rynku doznań (Monika Kostera), problematyka strategii (Aleksandra Wąsowska) i planowania (Tomasz Szczerski), zaangażowanie organizacyjne (Aleksandra Spik, Krzysztof Klincewicz), nowe kierunki w badaniach nad przywództwem (Sylvia Ciuk), przedstawienie marketingu krytycznego (Jerzy Kociatkiewicz), doradztwo naukowe (Aleksander Chrostowski), budowa organizacji uczących się (Adrianna Jednoralska), rachunkowość (Jan Tury-na) oraz kończący tę część materiał dotyczący negocjacji (Nikolay Kirov).

Ostatnia piąta część jest poświęcona badaniom w naukach o zarządzaniu. Stawia on prezentację wybranych koncepcji do badań. Zostały tutaj omówione kwestie związane z techniką siatki repertuaru (Dorota Bourne), teoria aktora – sieci (Agnieszka Postuła), zastosowania teorii ugruntowanej w badaniach przedsiębiorczości (Beata Glinka, Svetlana Gudkova), opowieści pragmatycznej, pola i kapitału oraz gry dystynkcji (Katarzyna Wolanik Bostrom), łączenia badań ilościowych i jakościowych (Bartosz Sławewski) oraz badań nad doradztwem organizacyjnym (Tomasz Ludwicki).

Publikacja liczy 647 stron. Ma jednolity układ, co ułatwia orientację w treści poszczególnych rozdziałów. Artykuły są tak przygotowane, że stanowią gotowy materiał do wykorzystania podczas zajęć. Każdy z tematów otwiera opis przypadku (praktyka), następnie autor podaje listę definicji pojęć podstawowych, pojawiających się w treści. Po każdym artykule, w którym dany autor przedstawia podstawowy stan nauki w danym obszarze i swój własny pogląd na sprawę, znajdują się pytania do dyskusji na zajęciach. Na końcu każdego rozdziału można znaleźć bibliografię źródłową oraz pozycje uzupełniające i zalecane do pogłębienia tematu.

Wydaje się, że redaktorki publikacji bardzo słusznie podzieliły prezentowany materiał. Całość pozycji układa się w logiczną całość, jednocześnie umożliwiając korzystanie z poszczególnych części. Autorzy poszczególnych rozdziałów reprezentują środowisko naukowe i w wielu przypadkach są praktykami. Ich noty biograficzne zamieszczono na końcu tomu.



Agata Adaszyńska

EVENT MARKETING JAKO NOWA FORMA ORGANIZACJI PROCESÓW KOMUNIKACYJNYCH, RED. ADAM GRZEGORCZYK, WYŻSZA SZKOŁA PROMOCJI, WARSZAWA 2009 – RECENZJA KSIĄŻKI

Książka *Event marketing jako nowa forma organizacji procesów komunikacyjnych* pod redakcją Adama Grzegorzycyka jest pierwszą polską monografią poświęconą szeroko pojętej tematyce eventów w kontekście komunikacji oraz jedyną publikacją w całości dotyczącą rynku wydarzeń w naszym kraju. Publikacja jest podsumowaniem i opracowaniem materiałów zebranych podczas badań naukowych zrealizowanych w roku 2007 przez pięcioosobowy zespół badawczy studentów studiów magisterskich Wyższej Szkoły Promocji w Warszawie pod przewodnictwem dr. hab. Adama Grzegorzycyka. Głównym celem badań było udowodnienie tezy, że event może być skutecznym narzędziem komunikacji organizacji. Wyniki badań okazały się w takim stopniu znaczące, że książka została wydana w 2009 roku nakładem Wyższej Szkoły Promocji w Warszawie.

Tom jest podzielony na trzy zasadnicze części: teoretyczną, raport badawczy oraz wnioski z badań. Na część pierwszą, pt. *Event marketing*, składają się 3 rozdziały: *Zarządzanie procesami komunikacyjnymi przez event marketing* autorstwa Justyny Chlechowicz, *Wydarzenia charytatywne jako sposób komunikacji tożsamości przedsiębiorstwa*, którego autorką jest Dagmara Lustyk oraz *Zasady organizacji wydarzeń promocyjnych* Kamili Myszczyzyn. Część teoretyczną zamyka artykuł redaktora publikacji zatytułowany: *Zarządzanie partonatami medialnymi*.

Rozdział pierwszy, *Zarządzanie procesami komunikacyjnymi przez event marketing*, dotyka trzech podstawowych zagadnień: zarządzania, komunikacji i event marketingu. Rozpoczyna się ogólnym wprowadzeniem do tematyki zarządzania i związłym omówieniem zagadnienia procesów komunikacyjnych, wychodząc od definicji komunikacji oraz przedstawienia różnych jej elementów, poziomów i modeli. Autorka pokazuje organizację jako stale uwikłaną w procesy komunikacyjne i podkreśla ich kluczową rolę w kreowaniu wizerunku organizacji. Chlechowicz przeanalizowała także różne sposoby kreowania pozytywnego wizerunku firmy i kształtowania

relacji z otoczeniem, m.in. *Corporate Social Responsibility* oraz przydatne do tego narzędzia, m.in. media relations, lobbying, działalność publiczną oraz narzędzia komunikacji grupowej, takie jak: targi, wystąpienia publiczne czy prezentacje. Autorka skupiła się przede wszystkim na ostatniej grupie narzędzi i poświęciła sporo miejsca omówieniu event marketingu jako formy promocji służącej do realizacji określonych celów firmy wobec otoczenia, wzmocnienia pozycji marki i jej konkurencyjności. W rozdziale znalazła się także klasyfikacja eventów i ich podział na 4 grupy: *institutional events* (wydarzenia społeczne), *business events* (biznesowe), *incentives* (motywacyjne) i *special events* (specjalne). Eventy, rozumiane przez autorkę jako rozmaite imprezy kulturalne, sportowe, naukowe czy rozrywkowe, prezentują firmę i jej produkty w sposób oryginalny i nieszablony; są skutecznym narzędziem komunikacji nieosobowej docierającym do rozmaitych grup docelowych poprzez zastosowanie wielu kombinacji narzędzi *public* i *media relations* (*press kits*, multimedialne ekspozycje wielkoformatowe, gadżety), akcje promocyjne (konkursy, loterie, promocje) wspierane przez bezpośrednie informacje o marce, którymi nadawcami są hostessy i gości oraz specjalnie zaproszeni eksperci. Dużą rolę w realizacji komunikacyjnej roli eventu odgrywa także patron medialny, kreujący i rozpowszechniający konkretny komunikat o wydarzeniu i organizatorze.

Następny rozdział, czyli *Wydarzenia charytatywne jako sposób komunikacji tożsamości przedsiębiorstwa* koncentruje się wokół procesu komunikowania tożsamości (budowania wizerunku) organizacji oraz wykorzystywanych w tym celu zabiegów, takich jak marketing bezpośredni, sponsoring, mecenas oraz event marketing. Autorka dokonała analizy zagadnienia działalności charytatywnej jako formy marketingu społecznego i CSR oraz omówiła formy angażowania się przedsiębiorstwa w organizację wydarzeń charytatywnych. Wspieranie takich wydarzeń przez organizację jest istotnym elementem w budowaniu wizerunku organizacji: wyraża postawę zaangażowania prospołecznego firmy.

Ostatni rozdział tej części książki, pt. *Zasady organizacji wydarzeń promocyjnych*, jest analizą organizacji wydarzeń promocyjnych w kontekście zarządzania projektem. Autorka przedstawiła wydarzenie promocyjne jako projekt, który trzeba poddawać czynnościom charakterystycznym dla *project management*. W jej rozumieniu projekt jest rodzajem przedsięwzięcia, które wymaga bardzo szczegółowego planowania, stałej kontroli, koordynowania wykonania, realizacji i ewaluacji. Jego skuteczna realizacja jest możliwa tylko dzięki skrupulatnemu planowaniu na wszystkich etapach, w szczególności podczas tworzenia budżetu i programu wydarzenia. W celu podnoszenia skuteczności projektu wykorzystywane są tzw. metodyki projektowe: harmonogram, metoda ścieżki krytycznej, technika CPM-COST (ścieżka krytyczna z uwzględnieniem czynnika finansowego), technika drzewa zależności (grafu). Badaczka przedstawiła event promocyjny jako wydarzenie obejmujące rozmaite imprezy o charakterze rozrywkowo-popularyzatorskim, stosowane przez producentów do komunikacji z klientem.

Adam Grzegorzczak w artykule *Zarządzanie patronatami medialnymi*, zamykającym pierwszą i najbardziej obszerną część książki, omawia patronat, czyli formę sponsoringu opartą na dwustronnej wymianie usług promocyjnych, jako wartości-

wy i skuteczny sposób dotarcia do wybranych grup docelowych. Udowadnia, że pozyskanie odpowiedniego patronatu, w szczególności medialnego, daje wiele korzyści reklamowych. Patronat medialny może promować wydarzenie w formie relacji z wydarzenia, zajawki, standardowej reklamy czy promocji sprzedaży, a każda z tych form kieruje bezpośrednio do organizatora wydarzenia oraz ma ogromną siłę docierania do grup docelowych.

Druga część książki, *Raport badawczy*, jest sprawozdaniem z przeprowadzonych przez zespół badań. Zdefiniowano w nim cel badania: opis specyfiki wydarzeń jako narzędzia komunikacji, wskazanie parametrów decydujących o ich skuteczności oraz zasady organizacji. Autorzy zaprezentowali podstawowe założenie badania: próba diagnozy całego zjawiska, a nie jego przykładów; wskazali podmiot badań: firmy prywatne organizujące wydarzenia oraz wskazali okres prowadzonych badań: marzec – lipiec 2007. Omówiono także konieczność wypracowania metodologii badań: zespół badawczy stworzył narzędzie, jakim jest szczegółowy kwestionariusz, a dane, których nie udało się uzyskać w wyniku ankietowania, zostały uzupełnione o informacje upublicznione oraz dokumenty udostępnione przez wybrane podmioty. Stworzono także listę literatury i haseł źródłowych, niezbędnych do opracowania części teoretycznej. Zaprojektowany przez zespół badawczy kwestionariusz został zbudowany zgodnie z zasadą: od ogółu do szczegółu. Autorzy podkreślili, że skupili się nie tyle na wynikach w kontekście statystycznym, ile głównie na korelacjach między odpowiedziami, które mogą być podstawą do tworzenia uniwersalnych wniosków. W kwestionariuszu zawarto 6 głównych działów tematycznych. Próbę przeprowadzono na 102 instytucjach, w tym: agencjach PR-owych, eventowych, reklamowych, zbadano także działy marketingu lub PR-u firm. Skupiono się w dużej mierze na prywatnych agencjach i podkreślono, że w Polsce brakuje informacji o eventach w skali makro. W rozdziale przytoczono także wszystkie pytania z omawianego kwestionariusza wraz z uzasadnieniem konieczności ich zawarcia. Rozważania podsumowano, wskazując na trudności, jakie niesło badanie wydarzeń, które wynikały m.in. z braku jednolitej nomenklatury branżowej, niechęci pracowników agencji do badań teoretycznych czy z niewyrażenia zgody klientów na udział agencji w badaniu, a także z braku możliwości rozmowy na temat zleciennodawcy, ograniczonego umową.

W ostatniej części publikacji, pt. *Wnioski z przeprowadzonych badań*, wskazano na pewne zależności między systemem zarządzania a jego skutecznością. Wniosek pogrupowano w osobne rozdziały dotyczące wydarzeń promocyjnych, wydarzeń charytatywnych i zarządzania procesami komunikacyjnymi. Na podstawie analizy odpowiedzi na pytania i zestawienia różnych pytań wysnuto wnioski, poparte danymi procentowymi, według których np. cele wydarzenia są ustalane przez dział marketingu i zarząd firmy, a o skuteczności wydarzenia decydują przede wszystkim słowne wypowiedzi uczestników oraz obserwacje mediów. Odnotowano także, iż atrakcyjniejsze dla odbiorców są wydarzenia aktywnie angażujące uczestników oraz wydarzenia jednorazowe, niepowtarzalne. Wyniki badania wskazały również, że kluczowe dla dobrej organizacji eventu jest długotrwałe, szczegółowe i stale monitorowane planowanie harmonogramu, a ryzyko niepowodzenia maleje dzięki wykorzystaniu technik planowania alternatywnych rozwiązań, np. (technika Alpen). Wpływ na sku-

teczność projektu ma także stałe motywowanie pracowników. Wyniki badań pokazały, że imprezy o największych budżetach, przekraczających 500 tysięcy złotych, są najczęściej organizowane przez doświadczone i renomowane agencje zewnętrzne.

Wnioski, które wysnuto odnośnie do wydarzeń charytatywnych, koncentrują się głównie wokół celów organizowania tego typu wydarzeń. Wydarzenia dobroczynne mają kreować zaangażowanie firmy w działania społeczne, budować świadomość istnienia marki, ale są także nakierowane na promocję samego produktu. Celem nadrzędnym tego typu wydarzeń jest budowanie reputacji firmy w otoczeniu. Na podstawie badań dokonano charakterystyki wydarzeń charytatywnych: większość z nich to wydarzenia masowe (powyżej 500 uczestników). Uczestniczą w nich, częściej niż w innych wydarzeniach, media, przedstawiciele elit oraz władz publicznych. Udział uczestników jest przeważnie czynny, a wydarzenia można określić jako powtarzalne (aż 91% analizowanych przypadków). Promowane są one zazwyczaj reklamą, ulotkami, narzędziami *media relations*, jak np. komunikat prasowy.

W rozdziale *Wnioski odnośnie do zarządzania procesami komunikacyjnymi* autor przedstawił wydarzenia, które w umiejętny i skuteczny sposób reklamują produkt, budują znaczenie marki i charakteryzują się bardzo skrupulatnym planowaniem, takie jak *Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy*, *Heineken Openair Festival* czy gdański *Jarmark Dominikański*. Każde z tych wydarzeń jest już samoistną marką, silną i unikatową, która funkcjonuje jako świadectwo dobrej jakości, przez co skupia lojalność wielu klientów. Autor tekstu zaznacza, że eventy mogą być kreowane nie tylko jako promocja przy wprowadzaniu nowego produktu na rynek, lecz także w trakcie jego cyklu życia, w celu utrwalenia pozycji i konkurencyjności firmy. Eventy są skutecznym narzędziem przypominającym o marce i budującym osobowość marki, o czym świadczą takie wydarzenia, jak *dr Irena Eris Ladies Golf*, *Ladies Jazz Festival by Seat*. Podobne wydarzenia promocyjne najczęściej opierają się i są połączone z wydarzeniami kulturalnymi – poprzez zaangażowanie w sferę sztuki, kultury czy sportu, firmy stają się świadectwem postawy poczucia odpowiedzialności przedsiębiorstwa względem społeczeństwa, wzbudzają pozytywny odbiór wśród dotychczasowych klientów.

Książka została napisana jasnym, przystępnym językiem, a wszystkie poruszane kwestie teoretyczne zostały bardzo szeroko i szczegółowo przedstawione. W logiczny sposób połączono zagadnienia z różnych obszarów, dzięki czemu książka może być przydatna dla specjalistów z wielu dziedzin. Jako wadę można natomiast wskazać fakt, że część przytaczanych definicji i klasyfikacji powtarza się w kolejnych rozdziałach książki, nie wnosząc nic nowego do tematu. Mimo to publikacja jest wartościowa i użyteczna, ponieważ poświęcono w niej dużo miejsca na dokładne opisanie zrealizowanych badań, metodologii oraz zaprezentowano wyniki analiz dotyczących mało rozwiniętego w Polsce obszaru wiedzy.

Agnieszka Szostak

DOROTA ILCZUK *EKONOMIKA KULTURY*, WYDAWNICTWO NAUKOWE PWN, WARSZAWA 2012 – RECENZJA KSIĄŻKI

Książka Doroty Ilczuk *Ekonomika kultury*, pomimo że wydana zaledwie kilka miesięcy temu, doczekała się już kilku recenzji¹. Niniejsza natomiast będzie spojrzeniem z punktu widzenia menedżera kultury, zawodowo związanego z publicznym oraz pozarządowym sektorem kultury. Książka Doroty Ilczuk to pierwsza polska monografia na temat ekonomiki kultury jako dziedziny naukowej i jedna z niewielu pozycji na polskim rynku z zakresu tej tematyki. Wydane przez Narodowe Centrum Kultury *Ekonomia kultury. Kompendium* autorstwa Ruth Towse czy *Ekonomia i kultura* Davida Throsby’ego to tłumaczenia podręczników, natomiast *Ekonomika kultury. Od teorii do praktyki* to zbiór artykułów prezentowanych podczas międzynarodowej konferencji pod tym samym tytułem zorganizowanej w listopadzie 2010 roku.

W rozdziale pierwszym autorka omawia relacje pomiędzy ekonomią a kulturą, a także genezę i rozwój ekonomiki kultury jako dyscypliny naukowej. W swoich rozważaniach definiuje kulturę jako instytucjonalne formy prowadzenia działalności kulturalnej, bez ich analizowania ze względu na treść i charakter. Posługiwanie się pojęciem „ekonomika”, a nie „ekonomia” kultury uzasadnia ukierunkowaniem na zagadnienia badawcze – zjawisk i prawidłowości ekonomicznych występujących w kulturze, a nie skupianiem się na analizowaniu związków ekonomii z kulturą. Następnie przedstawia najważniejsze etapy rozwoju tej dyscypliny, poprzez działalność instytucji – ośrodków badawczych na świecie, międzynarodowych sieci czy niezależnych obserwatoriów kultury, jak również omawia ponad trzydziestoletni polski dorobek naukowy w tym zakresie. Identyfikuje najważniejsze obszary stanowiące przedmiot badań, takie jak: analiza popytu i podaży, preferencji konsumentów, źródła finansowania działalności kulturalnej, rozwiązania organizacyjno-prawne czy zakres i stopień interwencjonizmu państwowego. Za podstawę rozwoju ekonomiki kultury uznaje sformułowaną w latach sześćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczo-

¹ <http://rynekisztuka.pl/2012/10/12/o-ekonomice-kultury-doroty-ilczuk/>, <http://urodaizdrowie.pl/ekonomika-kultury-recenzja>, http://xenna.com.pl/ekonomika_kultury_3191.html [odczyt: 8.12.2012].

nych teorię choroby kosztów Baumola. Omawia również specyfikę dóbr kultury oraz pojęcie kapitału kulturowego.

Kolejne trzy rozdziały książki poświęcone są analizie trzech sektorów kultury – publicznemu, prywatnemu oraz *non profit*. Rozdział *Ekonomika kultury w sektorze publicznym* rozpoczynają rozważania teoretyczne o zakresie interwencjonizmu państwa w sektorze kultury, poczynszy od głównych teorii ekonomicznych Smitha czy Keynesa, aż po współczesne rozwiązania z zakresu kształtowania polityk kultury. Następnie omówione zostają głównie kierunki badań sektora publicznego: sposoby finansowania kultury ze środków publicznych, infrastruktura kultury, funkcjonowanie publicznych instytucji kultury. Wychodząc od ogólnoeuropejskich założeń polityk kulturalnych i ich celów, autorka wyróżnia pięć modeli polityki kulturalnej władz publicznych realizowanych w Europie, tj. nordycki, oparty na tradycjach socjokulturalnych, anglosaski, z dominującym rynkiem globalnym, śródziemnomorski, mocno oparty na dziedzictwie kulturalnym, francuski – ostatni przykład w Europie planowania państwowego, oraz niemiecki – wskazujący na ewolucję od państwa opiekuńczego do społeczeństwa informacyjnego². Prezentuje rozwiązania stosowane w różnych krajach europejskich w zakresie sposobów finansowania kultury (m.in. loterie państwowe, środki strukturalne Unii Europejskiej) oraz pośrednie i bezpośrednie zasady dystrybucji środków finansowych na działalność kulturalną. Na przykładzie wybranych krajów europejskich (Finlandii, Francji, Niemiec, Wielkiej Brytanii i Węgier) wskazuje różnice w sposobach zarządzania kulturą, w źródłach finansowania działalności kulturalnej, systemie wsparcia twórczości oraz współpracy pomiędzy różnymi podmiotami. Następnie porównuje wspieranie wybranych obszarów kultury (ryнку wydawniczego, czytelniczego, szkolnictwa artystycznego i instytucji artystycznych oraz instytucji gromadzenia i udostępniania dzieł sztuki współczesnej) przez wybrane kraje europejskie. Krótka analiza pojęć mecenatu i sponsorowania stanowi wstęp do kolejnego rozdziału poświęconego ekonomice kultury w sektorze prywatnym.

W rozdziale tym autorka skupia się na prezentacji sposobów definiowania przemysłów kultury i sektora kreatywnego, jego znaczenia dla polskiej i światowej gospodarki, a także charakteryzuje wybrane branże sektora kreatywnego i rynku sztuki (przemysł muzyczny, kinematografia, reklama). Prezentuje definicje pojęć pokrewnych i powiązanych, takich jak: ekonomia doznań, gospodarka kreatywna, kulturowa czy klasa kreatywna, a także rozwój badań w tym zakresie od lat sześćdziesiątych XX wieku, ze szczególnym uwzględnieniem europejskich, jak również własnych badań przemysłów kultury w Polsce, prowadzonych w latach dziewięćdziesiątych XX wieku w Instytucie Kultury. Znaczenie sektora kreatywnego dla gospodarki prezentuje w skali makroekonomicznej – w wymiarze światowym i europejskim, a następnie na przykładzie wybranych krajów UE oraz najważniejszych metropolii – Barcelony, Berlina, Londynu, Mediolanu, Paryża i Wiednia.

Rozdział poświęcony ekonomice kultury w sektorze *non profit* rozpoczynają teoretyczne rozważania na temat genezy, funkcji, definicji oraz specyficznych mechanizmów ekonomicznych sektora. Prezentowane zagadnienia są oparte na wynikach

² D. Ilczuk, *Ekonomika kultury*, Warszawa 2012, s. 46.

badań przeprowadzonych przez autorkę i opisane w wydanej w roku 2002 publikacji *Polityka kulturalna w społeczeństwie obywatelskim*. W książce tej D. Ilczuk zwraca uwagę, że

[...] mocne społeczeństwo obywatelskie ma szczególne znaczenie w kształtowaniu polityki kulturalnej oraz rozwoju kultury. Sprzyja powstawaniu oferty kulturalnej odpowiadającej potrzebom konsumentów i realizowanej przy współudziale jak najszerzych kręgów zainteresowanych. Dzięki wyzwaniu inicjatywy indywidualnej pobudza aktywne uczestnictwo w kulturze. Łagodzi dysproporcje w dostępie do kultury, poprzez realizację interesów pozostających na uboczu grup społecznych itp. Inicjatywy pozarządowe zazwyczaj kosztują mniej niż publiczne, gdyż mają „łżejszą” strukturę organizacyjną, łączą różne źródła finansowania i korzystają z pracy wolontariuszy³.

Znaczenie sektora *non profit*, według autorki, związane jest z zawodnością dwóch pozostałych sektorów – co w przypadku kultury może oznaczać albo nadmierną komercjalizację, lub przeciwnie – nadmierną elitaryzację kultury, czy też ograniczenia wolności artystycznej i niską efektywność działania instytucji publicznych. W przedstawionych w dalszej części rozdziału analizach sektora NGO zaprezentowane zostały wyniki badań funkcjonowania fundacji i stowarzyszeń (a więc wąsko rozumianego sektora *non profit*) prowadzonych w Stanach Zjednoczonych oraz Europie. Na tym tle omówiono działalność sektora NGO w Polsce.

Rozdział piąty traktuje o związkach ekonomiki kultury z polityką kulturalną i zaprezentowane w nim są zagadnienia interwencjonizmu władz publicznych w szczególności w sektor przemysłów kultury oraz prawa własności intelektualnej, fundusze unijne, a także loterie państwowe jako źródło finansowania kultury. Przedstawione zostały najważniejsze postulaty z zakresu przemysłów kultury kierowane do władz kształtujących politykę kulturalną na poziomie krajowym i międzynarodowym. Autorka zwraca uwagę na małe zainteresowanie badaczy ekonomiki kultury tematyką prawa autorskiego i problematyką własności intelektualnej. Krótko omawia również idee tzw. wolnych licencji. Podobnie niewiele miejsca poświęca koncepcji rozwoju klastrów, prezentując zagadnienie poprzez studium przypadku Warszawskiego Klastra Sektora Kreatywnego. W dalszej części rozdziału autorka analizuje finansowanie projektów kulturalnych ze środków UE (tj. funduszy strukturalnych i programów kulturalnych, takich jak Kultura 2007, Media, Europejska Stolica Kultury), wskazuje, że kierunkiem zmian w finansowaniu będzie większe wsparcie przemysłów kultury i sektora kreatywnego. Rozdział kończy się krótką charakterystyką systemu statystyki kultury na poziomie europejskim oraz w Polsce.

Książka *Ekonomika kultury* Doroty Ilczuk zbiera i systematyzuje najważniejsze zagadnienia tej dyscypliny. W mojej opinii jej największą zaletą jest spojrzenie na zjawiska zachodzące w kulturze z perspektywy trzech sektorów – publicznego, prywatnego oraz pozarządowego. Pozwala to poznać ich specyfikę, a jednocześnie różnice i uwarunkowania funkcjonowania. Podręcznikowy charakter książki i przystępny sposób prezentacji omawianych zagadnień sprawiają, że *Ekonomikę kultury*

³ D. Ilczuk, *Polityka kulturalna w społeczeństwie obywatelskim*, Kraków 2002, s. 27.

można polecić studentom kierunków związanych z zarządzaniem kulturą. Różnorodność prezentowanych zagadnień odbija się jednak na poziomie ich szczegółowości. Niekiedy pozostawia skrótowość prezentowanych studiów przypadków czy omawianie zjawisk w wybranych krajach europejskich. Stosunkowo niewiele miejsca jest poświęcone również, bardzo obecnie aktualnym i szeroko dyskutowanym, zagadnieniom praw autorskich i wykorzystaniu nowoczesnych technologii w kulturze. Z pewnością jednak *Ekonomika kultury* Doroty Ilczuk to publikacja warta uwagi, dająca czytelnikowi możliwość spojrzenia na zjawiska kultury przez pryzmat ekonomii. Innymi słowy – dająca ekonomiczne spojrzenie na kulturę.



Aniela Pilarska-Traciewicz

OD PRL-U DO PISF-U – O ZESPOŁOWYCH MODELACH PRODUKCJI FILMOWEJ

Restart zespołów filmowych, red. Marcin Adamczak, Marcin Malatyński, Piotr Marecki, Korporacja Ha!art, Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. Leona Schillera, Kraków–Łódź 2012 – recenzja książki

Najważniejszymi założeniami redaktorów publikacji *Restart zespołów filmowych*, wydanej przez Korporację Ha!art i Państwową Wyższą Szkołę Filmową, Telewizyjną i Teatralną im. Leona Schillera w Łodzi, jest popularyzacja zagadnień związanych z filmową produkcją oraz jednocześnie dostarczanie kontekstów i odautorskich komentarzy, ułatwiających odbiór często zawiłych teoretycznych i historycznych problemów. Autorzy prezentują polskim czytelnikom bliżej nieznaną badania dotyczące kinematografii narodowych (polskiej – Marcin Adamczak, czeskiej – Petr Szczepanik i węgierskiej – Balazs Varga). Z kolei dzięki zamieszczonym w książce wywiadam z osobami z szeroko pojętego środowiska filmowego (Andrzej Wajda, Wojciech Marczewski, Małgorzata Szumowska i Agnieszka Kurzydło, Jerzy Kapuściński, Leszek Dawid, Maciej Pisuk), zaprezentowano zarówno punkt widzenia nowego pokolenia artystów tworzących w polu polskiej kinematografii, producentów filmowych, jak i artystów dawnych zespołów filmowych, pracujących nad swoimi filmami w latach świetności idei zespołowości. Szczególne miejsce przypada krytycznym, alternatywnym ujęciom polskiej produkcji filmowej, sięgającym po nowe metodologie, jednocześnie rekonstruującym minione tradycje zespołowe. Dodatkowo część teoretyczną, jak i fragmenty wybranych wywiadów przetłumaczono na język angielski, dzięki czemu publikacja umożliwi zapoznanie się ze specyfiką funkcjonowania produkcji filmowej w Europie Środkowo-Wschodniej odbiorcom zagranicznym.

Marcin Adamczak, Marcin Malatyński i Piotr Marecki, redaktorzy *Restartu zespołów filmowych*, stawiają sobie za cel przedstawienie wygasłej na początku lat dziewięćdziesiątych tradycji zespołów filmowych jako potencjalnej formy organizacji produkcji filmowej dzisiaj. Badaniami objęli przede wszystkim strukturalną analizę takich instytucji, jak nieistniejące już Studio im. K. Irzykowskiego oraz funkcjo-

nujące: Studio Semafor, Kadr, Tor, Zentropa i Studio Wajdy. Analizy przedstawione przez Marcina Adamczaka, który skupia się na zbadaniu rozwoju zespołów filmowych na gruncie kina polskiego, posłużyły przedstawieniu propozycji rozwoju polskich instytucji odpowiedzialnych za produkcję filmową. Adamczak odrzuca narzędzia czysto estetyczne i filmoznawcze na rzecz szerszej perspektywy produkcji kulturowej, skupia się również na czynnikach społeczno-instytucjonalnych, w które uwikłana jest polska twórczość filmowa.

Redaktorom *Restartu zespołów filmowych* chodziło nie tylko o zbadanie tradycji zespołów filmowych w polskiej kinematografii, ale również – a może przede wszystkim – o wskazanie perspektyw, jakie otwiera jej zastosowanie w polu dzisiejszej praktyki producenckiej. Dyskutując z reżyserami, scenarzystami i producentami, jak również przedstawiając własne stanowisko, badacze starają się wskazać potencjalne korzyści, które można by osiągnąć poprzez nowe zastosowanie odrzuconej już metody produkcyjnej. Jako niezaprzeczalne zalety zespołów filmowych badacze wskazują konsolidację polskiego środowiska filmowego i nadanie mu spójnego wymiaru artystycznego. Odnajdują liczne korzyści płynące z takiej formy produkcji, jednocześnie proponując możliwe modele dostosowania jej do obecnie panującego systemu kapitalistycznego. Autorzy udowadniają, że odejście od idei zespołowości było błędem, który zaowocował gwałtownym obniżeniem artystycznego poziomu polskich produkcji kinowych, zepchnięciem na marginesie nieistnienia w filmowym obiegu twórców „nieopłacalnych”, eksperymentalnych, niedostosowanych do zasad komercyjności rynku. Dodatkowo rozwiązanie zespołów filmowych definitywnie zamknęło przestrzeń współpracy literatów, krytyków filmowych, artystów z pola sztuk wizualnych – pozostawiając reżyserów samym sobie, na pastwę producentów nastawionych jedynie na zysk i sukces wyłącznie finansowy, a nie artystyczny.

W analizach polskiego kina zazwyczaj wymienia się czasy dwóch wielkich formacji (kino szkoły polskiej oraz kino moralnego niepokoju) jako świetlane epoki, w których film polski stawał się fenomenem znaczącym, o międzynarodowym formacie, oryginalnym, nie zaś jedynie naśladowczym. Są to kwestie natury artystycznej i estetycznej. Po lekturze *Restartu zespołów filmowych* wydaje się, że trzecim z owych oryginalnych zjawisk epoki PRL-u, o znaczeniu międzynarodowym, byłby fenomen o naturze organizacyjno-instytucjonalnej, lecz o nie mniejszym znaczeniu, czyli idea zespołów filmowych. Zagadnienie funkcjonowania i finansowania zespołów filmowych nie było do tej pory przedmiotem teoretycznej refleksji na gruncie studiów filmoznawczych i jego znaczenie dla rozwoju polskiej kinematografii nie zostało opisane.

Publikacja *Restart zespołów filmowych* jawi się w tym kontekście jako niezwykle istotna, prezentująca świeże spojrzenie na zjawiska minione, a jednocześnie podkreślająca ciągłość wzorców produkcji filmowej. Polska historia zespołów filmowych sięga czasów przedwojennych, kiedy to Spółdzielnia Start podejmowała pierwsze próby przełamania dominacji kina rozrywkowego. Działalność Startowców, przerwana przez wojnę, odrodziła się w nowej formie i nowym ustroju politycznym. Zespoły filmowe Kadr, Kamera, Perspektywa, Oko, a przede wszystkim Tor, ustanowiły nową jakość w światowej produkcji filmowej. Redaktorzy *Restartu zespołów filmo-*

wych wysuwają śmiałą tezę, iż to właśnie polski system produkcyjny przetaił szlaki dla modeli produkcyjnych innych krajów europejskich (nie tylko demokracji ludowej). Z kolei z badawczego rozpoznania Petra Szczepanika wynika, że struktury analogiczne do polskich zespołów filmowych funkcjonowały w kinie czechosłowackim w latach 1962–1968, co odpowiadałoby najlepszemu, powojennemu okresowi tego kina, mianowicie okresowi rozwoju szkoły czeskiej.

Studio Irzykowskiego, powstałe w Polsce w latach osiemdziesiątych, będące pewnego rodzaju pomostem między kinem PRL-u i systemem produkcyjnym III RP, było właściwie ostatnim dużym przedsięwzięciem tego typu. W latach dziewięćdziesiątych zapanował w Polsce model kina rozrywkowego, czysto komercyjnego, nieudolnie naśladowującego masowe produkcje hollywoodzkie. Dopiero w ostatnich latach obserwować można wykształcenie się świadomej publiczności „festiwalowej”, chcącej oglądać produkcje z pola art house’u, dostępne w wąskim obiegu przeglądów filmowych, kin studyjnych i DKF-ów. Publiczność ta ma potencjał przekształcić się w liczącą się na rynku filmowym grupę odbiorców, mogącą konkurować z odbiorcą produkcji mainstreamowych i dyktować estetyczne standardy repertuarowe. Wystarczy spojrzeć na wysoką frekwencję widzów i popularność festiwali filmowych w Polsce, takich jak Nowe Horyzonty, Camerimage, Krakowski Festiwal Filmowy, Off Camera, Watch Docs, w których sponsorowanie angażują się wielkie korporacje i liczni partnerzy medialni.

Po przemianie ustrojowej zespoły filmowe ustąpiły urynkowionemu systemowi produkcji filmowej. Celem stawianym sobie przez autorów tekstów zamieszczonych w *Restarcie zespołów filmowych* jest odpowiedź na pytanie, jak „zrestartować” polską kinematografię współczesną, cierpiącą na brak spójnego programu, jednolitej koncepcji i pośrednio związany z tym nierówny poziom artystyczny powstających filmów. W odradzających się powoli zespołach (Zentropa, Studio Wajdy, Semafor) młodzi filmoznawcy dostrzegają potencjał, który pomoże zreformować polską kinematografię. Badacze starają się udowodnić, iż stanowisko kierownika literackiego (zlikwidowane w zespołach filmowych na początku III RP) wróci do łask w nowym, świadomym wydaniu, a coraz większe znaczenie będzie miało pojęcie produkcji kreatywnej. Historyczna rekonstrukcja służy raczej przyjrzeniu się kształtowi obecnego kina polskiego. W publikacji przedstawiono zarówno instytucje już nieistniejące, jak i wciąż działające. Autorzy wskazują jako nadrzędne cele reaktywacji nowoczesnej, zmodyfikowanej formy zespołów filmowych: kooperację różnych środowisk twórczych, wykreowanie przestrzeni do konstruktywnej dyskusji, opiekę artystyczną oraz stworzenie możliwości łatwiejszego startu dla młodych twórców, jak również otwartość na niekonwencjonalne projekty artystów „wykluczonych”.

Wspieranie finansowe debiutów i filmów eksperymentalnych było jednym z priorytetów PISF-u po roku 2005. Filmów tych – lepszych lub niestety gorszych – powstało od tamtej pory rzeczywiście sporo, nie przeobraziły one jednak w żaden sposób krajobrazu polskiej kinematografii. Być może stało się tak również dlatego, że były one przedsięwzięciami jednostkowymi, indywidualnymi, a nie estetycznymi i ideowymi propozycjami szerszej, młodej, zespołowo uformowanej grupy powiązanych z sobą twórców. Autorzy *Restarcie zespołów filmowych* udowadniają, że trady-

cja zespołów filmowych może stanowić remedium na kryzys polskiego kina, które po przemianie ustrojowej utraciło znaczenie na światowym rynku filmowym kina artystycznego oraz z trudem wypracowuje własny, spójny język wypowiedzi (jaki stworzyło chociażby wspomniane wcześniej kino moralnego niepokoju).

Istotne i w dużej mierze pionierskie znaczenie publikacji *Restart zespołów filmowych* polega na przekierowaniu przez badaczy refleksji na temat współczesnego polskiego kina z dyskursu estetycznego i krytycznego na socjologiczny oraz instytucjonalny. W centrum zainteresowania autorów znajduje się zatem nie tyle twórczość artystyczna, ile przede wszystkim pole produkcji filmowej – cały dyspozytyw instytucjonalny, który umożliwia produkcję filmu, decyduje o miejscu i sposobie funkcjonowania dzieła, środowiska artystycznego oraz krytycznego. Takie stanowisko zadecydowało o bardziej zdystansowanym spojrzeniu badaczy na współczesne środowiska kinematograficzne w Polsce i zrozumieniu mechanizmów znajdujących się u podstaw tego, co nazywamy praktyką artystyczną. Propozycją filmoznawców pracujących nad *Restarterem zespołów filmowych* jest stworzenie takiego typu pracy, którego rezultatem byłoby przywrócenie idei „zespołowości” jako istotnego czynnika pracy artystycznej, czyli idei, która przyświecała polskim instytucjom filmowym przed rokiem 1989 i wydaje się obecnie stanowić jeden z bardziej interesujących motorów napędzających działalność filmowców na świecie – chociażby w liczącej się Zentropie.

Naukowe pisanie o kinie zazwyczaj łączyło się z analizą samego filmu jako skończonego, zamkniętego tekstu kultury, jego interpretacją przy użyciu rozmaitych metod, ewentualnie dociekaniem historycznymi. W ostatnich latach na gruncie nauk anglosaskich uformowały się jednak ujęcia określane jako *production studies*, ewentualnie jako badania „kultury produkcji”. Sytuują one badania filmoznawcze znacznie bliżej rzeczywistości branży, planu filmowego, działań praktycznych, unikając wcześniejszej przepaści między akademickim teoretykiem a filmowcem praktykiem. Autorzy *Restartu zespołów filmowych* starają się podejść do opisywanych problemów w kluczu takiej właśnie metodologii. W swoich analizach i przeprowadzonych wywiadach udowadniają, że ujęcie to łączyć się może z kilkoma istotnymi w obecnym krajobrazie polskiego kina kwestiami – po pierwsze: jak kształtują się relacje na linii krytycy – teoretycy oraz filmowcy? Czy istnieje w tej dziedzinie miejsce na współpracę? Czy teoretyk kina może cokolwiek zaoferować filmowcowi praktykowi? Czy w jakimkolwiek stopniu filmoznawca stanowić może pomoc w zaradzeniu problemom, z którymi boryka się polskie kino? Czy możliwy jest powrót do zespołowych form pracy? Takie stanowisko wydaje się właściwe do badania zespołów filmowych i ich związków z twórczością filmową danego okresu, jej charakterystyką i spójnością w ramach danego nurtu.

Production studies w sposób naturalny kierują też uwagę filmoznawców w stronę rzeczywistości rynkowej oraz dwustronnych związków ekonomii produkcji, a także jej artystycznego i tekstualnego wymiaru. Marcin Adamczak stara się przedstawić polskie zespoły filmowe i instytucje odpowiedzialne finansowo za produkcję filmową w międzynarodowym kontekście podobnych inicjatyw w Europie Środkowo-Wschodniej. Metodologia przyjęta przez Adamczaka, Malatyńskiego i Mareckie-

go oparta została na tak zwanych *case studies*, czyli na badaniu określonych fenomenów, analizowanych w ramach teorii Pierre'a Bourdieu, wyłożonej najpełniej w jego pracy *Reguły sztuki*. Dodatkowo badacze opierają się na omówionym powyżej ujęciu określanym jako *production studies*. Przyświeca mu pragmatyczna idea chęci wypracowania praktycznych wniosków, które pozwolą na pokazanie koncepcji wartych skopiowania, jak i potencjalnych błędów, które należy wyeliminować. Dlatego też poza analizą materiałów źródłowych autorzy przeprowadzili liczne wywiady z osobami zajmującymi się produkcją filmową i twórczością artystyczną.

Podsumowując, *Restart zespołów filmowych* pod redakcją Marcina Adamczaka, Marcina Malatyńskiego i Piotra Mareckiego stanowi wartościową publikację, po raz pierwszy tak szeroko nakreślającą sytuację ekonomiczną polskiej produkcji filmowej, zarówno tej współczesnej, jak i w zestawieniu z modelami minionymi. Autorzy zamieszczonych tekstów prezentują i analizują bogate materiały archiwalne, dokumenty, wypowiedzi ludzi kina. Z kolei młodzi twórcy opisują barwne kulisy produkcji takich filmów, jak między innymi *Rewers* (reż. Borys Lankosz, 2009), *Sponsoring* (reż. Małgorzata Szumowska, 2011) czy *Jesteś Bogiem* (reż. Leszek Dawid, 2012), jednocześnie przedstawiając zasady, sukcesy i porażki funkcjonowania w obecnie panujących w Polsce modelach producenckich. Publikacja stanowi ciekawy punkt inspiracji do dyskusji o przyszłości ekonomicznej kinematografii, reformie instytucji finansujących produkcje filmowe, kryteriach wyboru twórców, którym umożliwiała się realizację ich projektów. Dyskusja ta powinna zaowocować wypracowaniem nowych, być może właśnie zespołowych, modeli produkcji, umożliwiających swobodną, a zarazem rentowną realizację projektów wartościowych artystycznie.

Cennym rezultatem przedstawionych w publikacji badań są też rekomendacje, opinie i pomysły płynące z polskiego środowiska filmowego, zmierzające do poprawy jakości artystycznej produkcji realizowanych w warunkach coraz lepiej funkcjonującej kinematografii. Szczególnie cenne wydają się tutaj postulaty Jerzego Kapuścińskiego (proponuje on utworzenie oddzielnego funduszu na rzecz szczególnie odważnych, oryginalnych i niekonwencjonalnych debiutów), Małgorzaty Szumowskiej (która opisuje sposoby międzynarodowej współpracy zespołowej i następnie promocji filmów, uwzględniające realia europejskiego obiegu filmowego) oraz Agnieszki Kurzydło (która wskazuje jako rozwiązanie jednoczesny przepływ strumieni finansowania publicznego i rozwój pozapublicznych form wsparcia, na przykład gwarancji bankowych).

Dwujęzyczność *Restartu zespołów filmowych* wpłynie zapewne pozytywnie na popularyzację wiedzy na temat idei zespołów filmowych jako ważnej części polskiej kultury i fenomenu, z którym warto zaznajomić odbiorcę zagranicznego, przeważnie znającego dotąd jedynie poszczególne filmy i nazwiska reżyserów z okresu szkoły polskiej czy kina moralnego niepokoju.



Koryna Lewandowska

RICHARD FLORIDA, *NARODZINY KLASY
KREATYWNEJ ORAZ JEJ WPŁYW NA
PRZEOBRAŻENIA W CHARAKTERZE PRACY,
WYPOCZYNKU SPOŁECZEŃSTWA I ŻYCIA
CODZIENNEGO*, TŁUM. T. KRZYŻANOWSKI,
M. PENKAŁA, NARODOWE CENTRUM KULTURY,
WARSZAWA 2010 – RECENZJA KSIĄŻKI

Amerykański ekonomista, Richard Florida, to jeden z najbardziej znanych specjalistów zajmujących się zagadnieniem związku między urbanistyką a procesami społecznymi i ekonomicznymi. Obecnie zarządza działalnością Martin Prosperity Institute Uniwersytetu w Toronto. Jest również założycielem znajdującego się w Waszyngtonie think tanku „Creative Class Group”, którego nazwa bezpośrednio odwołuje się do stworzonej przez Floridę koncepcji klasy kreatywnej. Praca, w której po raz pierwszy użył tego terminu – *Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku społeczeństwa i życia codziennego* – została opublikowana w Stanach Zjednoczonych w roku 2002 i stała się światowym bestsellerem, wywołując jednocześnie gorącą dyskusję wśród socjologów, ekonomistów i komentatorów zmian zachodzących we współczesnym świecie. Pierwsze polskie tłumaczenie pozycji, stanowiące zaproszenie do trwającej już jakiś czas dyskusji także polskich czytelników, ukazało się osiem lat później.

Praca została podzielona na cztery części. Pierwsza z nich, nosząca tytuł *Era kreatywna*, służy wprowadzeniu podstawowych terminów i określeniu kontekstu opisywanych zagadnień. Autor opisuje kreatywność, jako podstawowy czynnik napędzający współczesną gospodarkę, wyraźnie podkreślając, że ma ona charakter nie tylko indywidualny, lecz także zespołowy i społeczny. Wskazuje na jej rolę w ekonomicznych przekształceniach, które nastąpiły w ciągu dziejów. Komentuje relacje zachodzące między kreatywnością a organizacją, jak i otoczeniem społeczno-kulturalnym. Rozlicza również cztery mity związane z przekonaniem o zbawiennym wpływie technologii, końcu ery wielkich korporacji, przekazaniu „władzy w ręce ludzi” i kie-

runkiem rozwoju gospodarki w stronę powielania „wzorca hollywoodzkiego” (transformacji systemu opartego na dużych wytwórniach i koncentrowaniu inwestorów oraz wykonawców wokół pojedynczych przedsięwzięć). Przede wszystkim jednak Florida wprowadza pojęcie „klasy kreatywnej” dzielącej się na „superkreatywny rdzeń”, tj. „naukowców i inżynierów, artystów estradowych, aktorów, projektantów i architektów, poetów i powieściopisarzy, przedstawicieli środowisk opiniotwórczych” oraz „twórczych profesjonalistów pracujących w dziedzinach wymagających zaawansowanej wiedzy” – sektorach high-tech, ochronie zdrowia, usługach prawniczych czy finansowych (s. 83–84). Autor przytacza również dane liczbowe wskazujące na znaczny wzrost liczby pracowników kreatywnych w Stanach Zjednoczonych w ciągu drugiej połowy XX wieku. Jednocześnie zwraca uwagę na zmniejszenie się klasy robotniczej oraz przemiany zachodzące w klasie usługowej, która obejmuje najgorzej opłacane zawody o niskiej autonomii (np. w gastronomii) i zajmuje się głównie zaspokajaniem potrzeb klasy kreatywnej.

Część druga, *Praca*, poświęcona jest rozważaniom na temat zmian, jakie zachodzą w sposobie zarobkowania, a także tych czynników związanych z miejscem pracy, które są ważne dla pracowników. Jak wskazuje Florida, motywacja do pracy wzrasta, jeżeli obowiązki wiążą się z wyzwaniem i odpowiedzialnością, a pracodawca zapewnia elastyczny czas i sposób pracy. Warto przy tym zauważyć, że wynagrodzenie wciąż pozostaje relatywnie istotnym czynnikiem warunkującym zadowolenie z zatrudnienia, nie jest już jednak najważniejszym z nich. Autor wprowadza również pojęcie „horyzontalnego rynku pracy”, który wypiera wcześniejszy model „pionowego awansu” w obrębie jednej organizacji. Obecni pracownicy stosunkowo często zmieniają pracodawcę, czego najczęstszym powodem jest chęć podejmowania nowych wyzwań lub niekompetentne kierownictwo. W cień odchodzą również stroje biurowe oraz podział dnia na czas pracy i czas wolny. Jak zauważa Florida, pracownicy kreatywni, ze względu na specyfikę pracy twórczej, preferują swobodny styl ubierania się i możliwość samodzielnego zarządzania własną pracą w czasie. Ma to swoje dobre i złe aspekty. Z jednej strony, sprzyja efektywności procesu kreatywnego, z drugiej – tempo pracy wzrasta, tym bardziej że pracownicy kreatywni funkcjonują pod presją tzw. łagodnej kontroli, która opiera się na wykorzystywaniu w zarządzaniu potrzeb uznania i szacunku oraz podejmowania wyzwań i odpowiedzialności wiążących się z motywacją wewnętrzną. W rezultacie pracująca „dla siebie” klasa kreatywna, dla której czas i jego pogłębione wykorzystanie to jedna z najważniejszych wartości, stanowi najbardziej zestresowaną grupę społeczną.

W części trzeciej, noszącej tytuł *Życie a czas wolny*, autor przygląda się zmianom, jakie w ostatnim czasie zaszły (i zachodzą!) w stylu życia. Zwraca uwagę na ogromne znaczenie dużej liczby zróżnicowanych doznań, których poszukiwania, z jednej strony, stanowią swoiste *credo* życia przedstawicieli klasy kreatywnej, z drugiej zaś, stanowiąc źródło inspiracji – są niezbędne do napędzania kreatywności tkwiącej u podstaw współczesnej gospodarki. Przejawem tendencji do „zbierania doznań” jest aktywny styl życia i jak najbardziej efektywne spędzanie czasu wolnego, czy to przez uprawianie sportu, rozwijanie indywidualnych zainteresowań czy też uczestniczenie w lokalnych wydarzeniach kulturalnych i nocnym życiu miasta. Flo-

rida akcentuje przy tym ogromne znaczenie „kultury ulicznej” i „przestrzeni hybrydowych” – ulic wypełnionych kawiarniami, kinami studyjnymi, klubami muzycznymi i małym galeriami, które oferują zróżnicowaną stymulację w jednym miejscu i czasie. Autor sugeruje również, iż wartości klasycznie przypisywane burżuazji i bohemie zaczynają się z sobą mieszać i splatać, powodując u jednostek „postrzeganie siebie jako osób o bardzo złożonej tożsamości powstałej w wyniku łączenia różnych wzorców” (s. 217).

W części czwartej, noszącej tytuł *Wspólnota*, Florida stawia najważniejsze tezy swojej pracy i wskazuje kierunek, w którym powinny rozwijać się miasta, by stać się „kreatywnymi centrami” napędzanymi przez obecność firm z branży high-tech. Jak wskazuje autor, najbardziej poszukiwani i zdolni pracownicy przenoszą się do miejsc, które wspierają ich styl życia i zapewniają tzw. lifestylowe atrakcje w postaci dużej ilości przestrzeni zielonych sprzyjających rekreacji, a także szerokiej oferty kulturalnej (przy czym nie chodzi o tzw. kulturę wysoką w postaci filharmonii czy muzeów; Florida szczególny nacisk kładzie na prężną i zróżnicowaną lokalną scenę muzyczną). Dla klasy kreatywnej dostęp do bogactw naturalnych czy prorodzinna polityka władz miasta nie jest istotna. To ważne, ponieważ obecnie nie tyle pracownicy migrują ze względu na miejsce pracy, ile organizacje przenoszą się, by mieć dostęp do najlepszych pracowników. Florida uważa, że trzy podstawowe czynniki warunkują potencjał miasta, aby stało się „kreatywnym centrum”. Pierwszym z nich jest Talent w znacznej mierze oparty na „Wskaźniku Kapitału Ludzkiego” mierzącego odsetek osób ze stopniem licencjata i wyższym. Drugi z nich to Technologia, czynnik uwzględniający „wielkość i koncentrację zasobów gospodarczych danego regionu w najszybciej rozwijających się sektorach” (s. 259). Trzeci i najbardziej kontrowersyjny czynnik wymieniony przez Floridę to Tolerancja oparta na „Wskaźniku Liczby Gejów”. Warto podkreślić, iż autor nie chce przez to powiedzieć, że homoseksualiści są najbardziej kreatywną grupą społeczną lub częściej zostają programistami. Zdaniem Floridy, ich obecność wskazuje na otwarty charakter miasta i jego społeczne zróżnicowanie oraz niskie bariery wejścia dla kapitału ludzkiego. Innymi słowy „miejsce, które akceptuje społeczność gejowską, zaakceptuje każdego rodzaju osobę” (s. 264), w tym ekscentrycznych geeków i ekstrawaganckich artystów. Jak wskazuje Florida, również obecność tych ostatnich (mierzona za pomocą „Wskaźnika Bohemy”) silnie koreluje z rozwojem regionalnym. Swoje rozważania podpira przykładem trzech miast: Austin i Dublina, które w szybkim tempie stały się centrami kreatywnymi, oraz podupadającego Pittsburgha, którego władze nie potrafią się pożegnać z mentalnością i wartościami charakterystycznymi dla „ery organizacyjnej”.

Książka *Narodziny klasy kreatywnej* jest napisana niezwykle przystępnym językiem. Autor pozycji dysponuje dziennikarskim wręcz zmysłem obserwacji, a stawiane tezy i przytaczane dane przeplata opowieściami z własnego życia prywatnego i zawodowego, które niejako stanowią tło jego naukowego wywodu. Czytelnik wielokrotnie napotka opisy spotkań grup fokusowych i wypowiedzi osób, z którymi ekonomista przeprowadzał wywiady, co nie tylko urozmaica lekturę, ale również sprawia, iż stawiane tezy oraz ich kontekst stają się bardziej zrozumiałe, bliskie i rzeczywiste. W książce został nawet zamieszczony monolog satyryczny Steve’a Tom-

linsona pt. *Sila perswazji*, który traktuje o sposobie w jaki organizacje wykorzystują pracowników kreatywnych (s. 163–166).

Wszystko to sprawia, iż książka ma charakter mocno interdyscyplinarny: przeplatają się w niej wątki związane z kulturą, historią, socjologią, ekonomią, urbanistyką czy wreszcie zarządzaniem. Ta niezwykle szeroka perspektywa i bogactwo skojarzeń, które stoją za pracą Floridy, stanowią szczególniey atut tej pozycji. Brak „suchego” naukowego języka sprawia, że grono odbiorców książki, a zatem i idei, może być znacznie szersze. Warto przy tym zauważyć, że autor nie zapomina o podaniu szczegółowych danych liczbowych, opisu metodologii oraz związanych z nią trudnościach – ta część wydaje się jednak nieco zapomniana i znajduje się dopiero na końcu książki w aneksach A i B (s. 337–390). Sama zaś koncepcja klasy kreatywnej i 3T kreatywności (Talentu, Tolerancji i Technologii) stanowi doskonały przykład zinterpretowania zmian zachodzących we współczesnym świecie w ramach spójnej i eleganckiej teorii. Co ważne, autor nie pomija (choć również nie akcentuje) ciemnych stron zmian towarzyszących umacnianiu się gospodarki kreatywnej: narastającego stresu wśród pracowników kreatywnych, zubożenia i ograniczenia autonomii klasy usługowej, gentryfikacji dzielnic, które nagle stają się „modne” wśród dobrze zarabiających osób, czy wreszcie zagrożeń wiążących się z samymi pojęciami klasy i kreatywności – elitarnością i towarzyszącym jej wzmacnianiem podziałów społecznych. Warto również podkreślić, iż tezy, które stawia Florida, mogą łatwo zostać przetworzone na praktyczny język zarządzania rozwojem miasta, co autor wręcz postuluje. Co więcej, nawołuje on również przedstawicieli klasy kreatywnej do przyjęcia na siebie społecznej odpowiedzialności i porzucenia egocentrycznego sposobu widzenia świata. W rezultacie książka stanowi hybrydę pracy naukowej, publicystycznej i swoistego rodzaju manifestu. Polskiego czytelnika mogą w niej jednak razić swobodne wyrażenia i częste zapożyczenia z języka angielskiego. O ile pozostawienie przez tłumaczy słów „geek” czy „nerd” w oryginalnym brzmieniu jest w znacznej mierze zasadne, jako że funkcjonują one samoistnie coraz częściej również w języku polskim, a ich znaczenie jest specyficzne, o tyle nadużywanie przymiotnika „lifestylowy” czy wykorzystanie wyrażenia „remake gospodarki” mogą się wydawać niewłaściwymi zabiegami stylistycznymi. Z drugiej strony niektóre określenia zaproponowane przez samego autora, takie jak „superkreatywny rdzeń”, rażą marketingowym wydźwiękiem.

Nie zmienia to jednak faktu, iż *Narodziny klasy kreatywnej* to jedna z najważniejszych pozycji opisujących zmiany, jakie zachodzą we współczesnym świecie. Pomimo iż autor odnosi się do społeczeństwa i miast amerykańskich, wiele spośród podanych przez niego przykładów można z powodzeniem przenieść na polski grunt. Jest to tym ważniejsze, że i nasz kraj zaczyna funkcjonować w rzeczywistości gospodarki kreatywnej. Na koniec warto zaznaczyć, że niezbywalnym walorem książki jest przedstawienie czytelnikowi nowej, inspirującej perspektywy spoglądania na świat, w którym działa. To, natomiast czy czytelnik zgodzi się z tą perspektywą, jest już zupełnie inną kwestią.

Informacja o autorach i redaktorach książki

Agata Adaszyńska – absolwentka zarządzania kulturą na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i doktorantka nauk o zarządzaniu na tej samej uczelni. Od kilku lat prowadzi badania nad światowymi hotelami artystycznymi oraz zarządzaniem wydarzeniami kulturalno-rozrywkowymi w obiektach noclegowych. Zajmuje się także tematyką postmodernizmu i jego wpływem na przeobrażenia na gruncie kultury, sztuki oraz szeroko pojętego sektora prywatnego, a także turystyką kulturową z jej szczególną odmianą, jaką jest *event tourism*. Obecnie pracuje jako manager w dużej firmie turystycznej i prowadzi zajęcia ze studentami w Instytucie Kultury UJ.

dr Marek Chyliński – adiunkt w Instytucie Politologii Collegium Civitas Uniwersytetu Opolskiego, dziennikarz i menedżer mediów, twórca Instytutu Dziennikarstwa Polskapresse w Warszawie. Reprezentuje środowisko polskich wydawców prasy w Radzie World Association of Newspapers (WAN), jest przewodniczącym Sądu Koleżeńskiego Izby Wydawców Prasy w Warszawie. Współautor, wraz ze szwajcarskim medioznawcą Stephanem Russ-Mohlem, podręcznika *Dziennikarstwo* (I wyd. Warszawa 2007, II wyd. Warszawa 2008).

Małgorzata Ćwikła – doktorantka Instytutu Kultury UJ, zajmuje się tematyką współpracy kulturalnej oraz zarządzaniem sztukami performatywnymi, publikowała między innymi w „Odrze” i w „Didaskaliach”.

Alina Felea – historyk, kulturoznawca, pracownik Instytutu Historii Akademii Nauk w Republice Mołdawii. Jej zainteresowania badawcze obejmują m.in. tematy: historia rodziny, małżeństw mieszanych w średniowieczu i czasach nowożytnych, mentalności oraz życia codziennego w średniowiecznych i nowożytnych miastach w Europie Wschodniej, a także prawa testamentowego w Europie Wschodniej i Południowo-Wschodniej Europy. Redaktor czasopisma naukowego „Promemoria”. Członek Towarzystwa Genealogicznego Heraldyka i archiwów „Paul Gore”.

Gabriela Gavril-Antonesei – is specialist in the field of Romanian cultural history and literature. She became doctor in Philology with a thesis on *Cercul literar de la Sibiu. De la “Manifest” la “Adio, Europa!”* (Sibiu Literary Group. From the “Manifest” to “Adio, Europa!”). The book with the same title was published at the “Al. I. Cuza” University publishing house in Iași, Romania. She published many articles in academic journals in Romania and abroad, she took part in international conferences, congresses, public readings and workshops in Prague, Vienna, Warsaw, Auckland, Tel Aviv, etc. She also produced translations from French, English and Polish. At present, she works at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, at the Department of Romance Languages.

dr hab. Kazimierz Jurczak – literaturoznawca, historyk idei, tłumacz literatury rumuńskiej; wykłada w IFRom UJ i w UW; jego zainteresowania koncentrują się wokół środkowo-europejskiej i bałkańskiej przestrzeni kulturowej. Opublikował ostatnio m.in. *Dylematy zmiany. Dziewiętnastowieczni pisarze rumuńscy wobec ideologii zachowawczej*, 2012.

Jarosław Kłaś – kulturoznawca, animator i menedżer kultury, absolwent zarządzania kulturą na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz kulturoznawstwa (Komunikacja międzykulturowa) na Akademii Ignatianum w Krakowie, gdzie ukończył także Studium Pedagogiczne; uczestniczył w Akademii Liderów Kultury organizowanej przez Ośrodek Kultury i Sztuki we Wrocławiu oraz szkoleniach z zarządzania kulturą (Narodowe Centrum Kultury) i zarządzania projektami (Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera); odbył praktyki i staże w Departamencie Dziedzictwa Kulturowego Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Pracowni Strategii i Rozwoju Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, Ośrodka Kultury Biblioteka Polskiej Piosenki, Zespole Szkół Salezjańskich w Krakowie oraz Ośrodka Kultury im. C.K. Norwida w Krakowie; wolontariusz podczas kolonii dla dzieci; stale współpracuje z Kinem Agrafka w Krakowie, gdzie prowadzi zajęcia z edukacji filmowej dla dzieci i młodzieży; jego zainteresowania badawcze koncentrują się zwłaszcza wokół zarządzania instytucjami kultury i dziedzictwem kulturowym, a także historii Nowej Huty.

dr Ewa Kocój – etnografka, antropolożka kultury po studiach na UJ, adiunkt w Instytucie Kultury UJ. Interesuje się niematerialnym dziedzictwem kultury, współczesną religijnością, antropologicznymi interpretacjami wyobrażeń i symboli kulturowych; duchowością prawosławną kręgu Karpat. Ważne miejsce w jej badaniach zajmuje także ikonografia prawosławną, sztuka ludowa oraz problematyka wielokulturowości. Prowadzi badania nad kulturą religijną Rumunii na tle innych krajów Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej, wschodnimi pograniczami oraz stereotypami narodowymi, etnicznymi i religijnymi. Obecnie prowadzi badania nad współczesną obrzędowością prawosławną w Rumunii. Stypendystka Fundacji im. Lanckorońskich, Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Ministerstwa Edukacji Narodowej w Rumunii i CEEPUS. Laureatka Nagrody im. A. Rojszczaka Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Laureatka nagrody Narodowego Centrum Kultury za najlepszą pracę doktorską z dziedziny nauk o kulturze w latach 2004–2005 w Polsce. Autorka książek: *Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastery Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich*; *Święci rumuńscy*; *Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym* oraz licznych artykułów naukowych wydanych w Polsce i za granicą. Współzałożycielka Towarzystwa Polsko-Rumuńskiego w Krakowie.

Anna Kościelna – absolwentka Zarządzania kulturą w Instytucie Spraw Publicznych Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz studiów podyplomowych Zarządzanie projektami i Przywództwo Wyższej Szkoły Europejskiej im. Ks. Józefa Tischnera w Krakowie; doktorantka Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie kierownik marketingu i organizacji widowni w Operze Krakowskiej, doświadczony kierownik projektów kulturalnych. W sferze jej zainteresowań znajdują się m.in. problemy związane z zarządzaniem zmianą, zarządzaniem projektem oraz rolą przywództwa w funkcjonowaniu instytucji kultury.

Małgorzata Halszka Kurleto – dr nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o zarządzaniu, absolwentka Wydziału Prawa i Administracji UJ, adiunkt w Katedrze Zarządzania w Turystyce Wydziału Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ, radca prawny, sędzia Sądu Dyscyplinarnego przy Okręgowej Izbie Radców Prawnych w Krakowie, autorka prac z zakresu prawa gospodarczego, organizacji pożytku publicznego, zarządzania w turystyce, prawa handlowego, doradca prawny organizacji pozarządowych.

Koryna Lewandowska – absolwentka psychologii stosowanej i kulturoznawstwa międzynarodowego UJ. Obecnie doktorantka na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ. Interesuje się psychologią procesów twórczych oraz szeroko pojętej kreatywności, a także ich biologicznymi, indywidualnymi i kulturowymi uwarunkowaniami.

dr Jerzy Łysiński – adiunkt w Katedrze Zarządzania MWSE w Tarnowie, pracownik filharmonii w Krakowie, autor wielu publikacji, opracowań i ekspertyz dotyczących ekonomiki kultury i problemów zarządzania instytucjami artystycznymi, działacz Stowarzyszenia Polskich Artystów Muzyków.

Rafał Maciąg – dr, adiunkt w Zakładzie Zarządzania i Ekonomiki Mediów Instytutu Kultury UJ, główne pole zainteresowań to nowe media w aspekcie kulturowym i zarządzanym ze szczególnym uwzględnieniem Internetu i jego technologicznych oraz biznesowych podstaw.

dr Andrzej Mirski – specjalista i pracownik naukowy w zakresie psychologii i zarządzania. Ukończył studia magisterskie w zakresie psychologii oraz otrzymał tytuł naukowy doktora na UJ, jak również odbył studia w zakresie zarządzania na Uniwersytecie Oxfordzkim. Obecnie kończy rozprawę habilitacyjną z zakresu zarządzania humanistycznego na UJ. Ukończył także studia z zakresu elektrotechniki, automatyki i elektroniki oraz Studium Pedagogiczne na Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Ma za sobą także ukończone studia podyplomowe z zakresu gospodarki wolnorynkowej, zarządzania w turystyce oraz funduszy europejskich. Jest stypendystą Instytutu Maxa Plancka, gdzie w zespole Paula Baltesa zajmował się problematyką rozwoju w wieku dorosłym i senioralnym, a zwłaszcza problematyką mądrości. Jest także stypendystą York State University in Buffalo, Uniwersytetu Limburskiego w Hasselt oraz Uniwersytetu w Konstancji (Republika Federalna Niemiec). Był także psychologiem klinicznym i psychoterapeutą w Akademii Medycznej w Krakowie (obecnie Collegium Medicum UJ).

Obecnie dr Andrzej Mirski pracuje w Instytucie Kultury UJ, gdzie zajmuje się przede wszystkim problematyką twórczości, przedsiębiorczości i innowacyjności. Od wielu lat jest stałym felietonistą „Dziennika Polskiego”, specjalizującym się w dziedzinie problematyki osób w wieku senioralnym (opublikował z tej dziedziny czterysta felietonów). Jest ponadto biegłym sądowym w dziedzinie psychologii.

Dr Andrzej Mirski jest także współautorem licznych audycji radiowych i telewizyjnych poświęconych problematyce edukacyjnej i psychologicznej. Jest autorem około dwustu publikacji naukowych, poradnika dla młodzieży oraz wielu testów psychologicznych wraz z podręcznikami do tych testów.

Anna Niedźwiedz – antropolożka kulturowa (doktorat 2003), adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Pracowała również w Stanach Zjednoczonych jako

profesor wizytujący Fundacji Kościuszkowskiej na State University of New York w Buffalo (2006/2007) oraz jako profesor wizytujący w Skalny Center na University of Rochester (2011). W antropologii fascynują ją różne sposoby doświadczania świata przez ludzi, a równocześnie możliwości budowania dialogu oraz spotkania przekraczające kulturowe granice. Opublikowała wiele rozpraw o fenomenie polskiego katolicyzmu (m.in. książki *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005 oraz *The Image and the Figure: Our Lady of Częstochowa in Polish Culture and Popular Religion*, Kraków 2010). Od roku 2009 prowadzi etnograficzne badania terenowe w Ghanie, skupiając się na problematyce wierzeń religijnych oraz „religii przeżywanej” w kontekście dzisiejszych przemian społeczeństw afrykańskich. W swoich pracach badawczych, oprócz religii, interesuje się również symboliką i mitologią współczesnych przestrzeni miejskich oraz antropologią wizualną. Chętnie współpracuje z mediami (m.in. „Tygodnik Powszechny”), wprowadzając dyskurs antropologiczny do debaty publicznej. Dodatkowo zajmuje się śpiewem, zwracając uwagę na różnorodność możliwości ludzkiego głosu i poszukując inspiracji w europejskiej muzyce dawnej, w muzyce współczesnej oraz w muzyce afrykańskiej – dawnej i współczesnej.

prof. dr hab. Emil Orzechowski – profesor zwyczajny, specjalista w zakresie: teatrologii, zarządzania kulturą, zarządzania szkołami wyższymi; absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, wykładowca m.in. w Stanford University, State University of New York of Buffalo. Zajmuje się zagadnieniami historii teatru, kultury środowisk polonijnych, polityki kulturalnej, organizacji instytucji kultury, promocji dóbr kulturalnych w kraju i za granicą oraz zarządzaniem szkołami wyższymi w Polsce i na świecie. Prowadzi badania i publikuje prace naukowe oraz popularne z wymienionych zakresów.

Stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej i Fundacji Fulbrighta. W roku 1973 współpracował z J. Gotem przy organizacji pierwszych w Polsce studiów teatrologicznych. Był wicedyrektorem Instytutu Filologii Polskiej. W roku 1995 zorganizował lektorat języka polskiego w Szkole Medycznej dla Obcokrajowców, którego prace koordynuje do dziś. W roku 1996 zorganizował pierwsze w Polsce studia z zakresu zarządzania kulturą; prowadzi je do tej pory jako studia licencjackie, magisterskie i podyplomowe. Zapoczątkował wydawanie serii prac tłumaczonych (uznanych światowych pozycji z zakresu zarządzania kulturą: Hagoort 1997, Bendixen 2001, Schuster 2007), serię zeszytów naukowych „Zarządzanie kulturą” (dotąd 12 pozycji) oraz serię spotkań i druk wykładów z cyklu „Ambasador” (ambasadorzy o polityce kulturalnej swoich państw; dotąd ok. 50).

W latach 1996–2004 r. pełnił funkcję Dziekana WZiKS UJ. Inicjator utworzenia w UJ Instytutu Kultury. Obecnie prof. zw. dr hab. Emil Orzechowski jest Przewodniczącym Rady Instytutu Kultury UJ.

Autor 10 książek własnych (w tym 5 nagrodzonych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego), ok. 150 artykułów naukowych oraz wielu popularnych drukowanych w Polsce i w USA; większość dotyczy teatru krakowskiego, teatru amatorskiego w Galicji, zarządzania kulturą i polityki kulturalnej.

Aniela Pilarska-Traciewicz – absolwentka Wydziału Polonistyki UJ, obecnie doktorantka w Instytucie Sztuk Audiowizualnych. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą związkom działalności Jeana-Paula Sartre’a z filmem francuskim. Szczególnie interesu-

je się związkami literatury i filozofii z kinem oraz kulturą francuską. Redaktorka licznych publikacji, recenzentka literatury.

Oleh Rudenko – doktor, historyk sztuki, docent, nauczyciel akademicki, pracownik Katedry Grafiki Książkowej i Dizajnu Produkcji Drukowanej w Ukraińskiej Akademii Druku we Lwowie. Członek Spółki Krytyków Historii Sztuki we Lwowie.

dr hab. Iwona Sowińska – adiunkt w Instytucie Kultury na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ. Jest autorką wielu artykułów dotyczących historii i teorii filmu, muzyki filmowej oraz kina współczesnego, opublikowanych w tomach zbiorowych, czasopismach naukowych i popularnych, a także książek: *Dźwięki i obrazy. O słuchaniu filmów* (Katowice 2001) i *Historia polskiej muzyki filmowej 1945–1968* (Katowice 2006), która została wyróżniona przez Polski Instytut Sztuki Filmowej Nagrodą im. Bolesława Michałka dla najlepszej książki filmowej roku 2007. Współpracowała z Filmoteką Narodową w Warszawie jako konsultantka projektu wydawnictwa „Chopin. Filmowe motywy” i zarazem autorką tekstu *Chopin w polskich filmach*, zamieszczonego w książce towarzyszącej płytom (2010). Ponadto jest autorką ponad stu haseł w pierwszej polskiej *Encyklopedii kina* (red. T. Lubelski, Kraków 2003 i 2010), a także współredaktorem naukowym i jednym z autorów czterotomowej *Historii kina* (Kraków 2009 i 2011). Niedawno ukazała się jej trzecia książka – *Chopin idzie do kina* (Kraków 2013), poświęcona filmowym biografiami kompozytora oraz obecności jego muzyki w kinie polskim i światowym.

Gabija Surdokaitė – dr, historyk sztuki, pracuje w Instytucie Badania Kultury Litwy (Lithuanian Culture Research Institute). Zajmuje się sztuką kościelną i religijną sztuką ludową. W 2009 roku obroniła doktorat na temat Chrystusa Frasobliwego.

Agnieszka Szostak – absolwentka kierunku zarządzanie kulturą oraz podyplomowych studiów „Akademia Dziedzictwa”; obecnie doktorantka na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ; pracownik Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, gdzie kieruje Pracownią Strategii i Rozwoju; ekspert Małopolskiego Urzędu Wojewódzkiego w zakresie oceny projektów finansowanych przez Małopolski Regionalny Program Operacyjny oraz Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej w zakresie Funduszu Inicjatyw Obywatelskich; inicjatorka powołania Komisji Dialogu Obywatelskiego ds. Kultury w Krakowie.

Joanna Szulborska-Lukaszewicz – dr nauk humanistycznych w zakresie zarządzania kulturą, teatrolog, lektor języka polskiego jako obcego. Pracownik administracji samorządowej z wieloletnim doświadczeniem, adiunkt w Instytucie Kultury na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej UJ. Stypendystka Ministerstwa Edukacji Narodowej (2004–2006, Uniwersytet im. K. Presławskiego w Szumen, Bułgaria). Obszary zainteresowań naukowych: polityka kulturalna i strategie rozwoju kultury w Polsce i Europie, zarządzanie publicznymi instytucjami kultury, zarządzanie teatrami w Europie, monitoring i ewaluacja w sektorze kultury, edukacja teatralna. Autorka i współautorka strategii rozwoju dla kilku, głównie małopolskich instytucji kultury, w tym m.in. Muzeum Okręgowego w Nowym Sączu na lata 2009–2013, Muzeum Inżynierii Miejskiej w Krakowie na lata 2010–2015, Małopolskiego Centrum Kultury „Sokół” w Nowym Sączu. Autorka

opracowania, w ramach studium wykonalności, koncepcji merytorycznej Małopolskiego Ogrodu Sztuki (2009). Uczestniczyła w pracach nad *Strategią rozwoju kultury w Krakowie* (2009–2010). W roku 2009 w serii Biblioteka Zarządzania Kulturą, nakładem Wydawnictwa Attyka, ukazała się jej publikacja: *Polityka kulturalna w Krakowie*.

Franciszek Ziejka – profesor historii literatury polskiej UJ, badacz dziejów świadomości Polaków w czasach narodowej niewoli, autor kilkunastu książek i stu kilkudziesięciu rozpraw naukowych.

