

STUDIA ETNOLOGICZNE i ANTROPOLOGICZNE

TOM 21

NUMER 1



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

STUDIA 
ETNOLOGICZNE
i ANTHROPOLOGICZNE

TOM 21

NUMER 1

Redaktor Naczelny / Editor-in-Chief
Maciej Kurcz

Rada Naukowa / Academic Board

Zygmunt Kłodnicki, Gabor Barna, Zuzana Beňušková, Letiza Bindi,
Marcin Brocki, Irena Bukowska-Floreńska, Kinga Czerwińska, Daniel Drapala,
Anna Drożdż, Zenon Gajdzica, Karel C. Innemée, Petr Janeček,
Iwona Kabzińska-Stawarz, Petr Lozoviuk, Stepan Pavluk, Agnieszka Pieńczak,
Aleksander Posern-Zieliński, Marek Rembierz, Klaus Roth, Halina Rusek,
Tadeusz Siwek, Rastislava Stolična, Grzegorz Studnicki, Miroslav Valka,
Stanisław Węglarz, Jiří Woitsch, Piotr Zawojski

Sekretarz Redakcji / Editorial Secretary
Magdalena Szalbot

Redaktorzy numeru / Issue Editors
Maciej Kurcz, Magdalena Szalbot

Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0
Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0) / Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0
International (CC BY-SA 4.0)



ISSN 2353-9860

Czasopismo elektroniczne, dystrybuowane bezpłatnie. Do końca 2017 roku SEiA ukazywały się również w wersji drukowanej (ISSN 1506-5790) / SEiA are electronic journal, distributed free of charge. Until the end of 2017, SEiA are also published in print (ISSN 1506-5790)

Oficjalna strona internetowa / Official website
<https://journals.us.edu.pl/index.php/SEiA>

Czasopismo jest indeksowane w bazach / The journal is indexed in the databases
ERIH PLUS – Reference Index for the Humanities and Social Sciences
(<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringsskanaler/erihplus/>)
Central and Eastern European Online Library (www.ceeol.com)
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (<http://cejsh.icm.edu.pl>)
Most Wiedzy (<https://mostwiedzy.pl>)

Redakcja / Contact

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny, Instytut Nauk o Kulturze
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn
tel.: (+48) 33 854 61 50, e-mail: seia@us.edu.pl



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)



Od Redakcji (Maciej Kurcz, Magdalena Szalbot)

NOC

Magdalena Toboła-Feliks

Sabat czarownic jako figura demonizująca noc

Magdalena Ziółkowska

Antropologiczne implikacje kategorii nocy i ciemności
w opowiadaniach fantastycznych

Anna Barska

Czas w kulturze Maghrebu. Noc jako odwrócenie

ANTROPOLOGICZNE KONTEKSTY KULTURY

Ewa Kozik

Jak troszczyć się o życie? Antyszczepionkowe narracje spiskowe
w czasie pandemii COVID-19

Patryk Sebastian Rutkowski

Cerowanie tradycji. Stroje Lachów Sądeckich jako wyraz tożsamości
i przynależności regionalnej

Bogdan Zeler

Media Web 2.0 a edukacja „ku mediom”

Informacje dla autorów

Information for the authors



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (electronic journal)



From the Editors (Maciej Kurcz, Magdalena Szalbot) (PL)

NIGHT

Magdalena Toboła-Feliks

The Sabbath of witches as a figure demonizing the night (PL)

Magdalena Ziółkowska

Anthropological implications of the categories of night and darkness in “fantastic” stories (PL)

Anna Barska

Time in the Maghreb culture: Night as an inversion (PL)

ANTHROPOLOGICAL CONTEXT OF CULTURE

Ewa Kozik

How best to protect life? Anti-vaccine conspiracy narratives during the COVID-19 pandemic (PL)

Patryk Sebastian Rutkowski

Mending tradition: The costumes of Sądecki Lachs as an expression of identity and regional affiliation (PL)

Bogdan Zeler

Media Web 2.0 and education “towards the media” (PL)

Information for the authors (PL/EN)



W tym wydaniu „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” zapraszamy przede wszystkim do refleksji nad wielowymiarową i transdyscyplinarną kategorią nocy – jej rolą, statusem, rozumieniem czy perspektywami badawczymi i ramami teoretycznymi.

Nocą świat wygląda inaczej; budzą się nieznane emocje, a kultura przybiera inne wymiary. Nocą może zdarzyć się wszystko. Noc to także wciąż niedoceniany obszar badań antropologicznych, stanowiący metodologiczne i teoretyczne wyzwanie. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że etnograficzne badania w znakomitej większości dotyczą dnia, a nie nocy. Z tego zasadniczo powodu uznaliśmy, że warto skierować uwagę na ten właśnie wątek. Nie ma sensu pytanie, czy noc może być cenną poznawczo perspektywą. Należy raczej zapytać: Jakimi metodami powinno się ją badać? Jak w tym przypadku rozdzielać uwarunkowania psychofizyczne od kulturowych? Czym jest noc dla współczesnego człowieka, czy może być do czegoś wykorzystywana, co zmienia się wraz z jej nastaniem?

Noc właściwie od zawsze i w wielu kulturach była ważną częścią ludzkiej aktywności: praktyk społecznych oraz religijnych, zabawy, higieny czy handlu. W dzisiejszym świecie jej znaczenie jeszcze bardziej wzrosło. Na skutek zmian klimatu, paroksyzmów przemocy i agresji, przeludnienia, ubóstwa materialnego, a ostatnimi czasy także pandemii COVID-19 – noc stała się czasoprzestrzenią różnorodnych możliwości, dzięki którym człowiek może dokonać choćby okresowej korekty swojej życiowej sytuacji. Murray Melbin zaproponował kiedyś koncepcję nocy jako pogranicza – „żyznego”, a wciąż niezagospodarowanego obszaru, a w szczególności niezwykle atrakcyjnego dla miejskiego i kapitalistycznego stylu życia. Ze współczesnych „nokturnowych badań” wyłania się więc niezwykle złożony obraz nocy.

Rozpoczynając trzecią dekadę działalności, Redakcja „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” zaprasza do lektury kolejnego, 21 tomu czasopisma, w zupełnie nowej szacie graficznej, co mamy nadzieję będzie miłą odmianą dla stałego grona Czytelników. Nowość dotyczy także periodyczności – po dwudziestu latach funkcjonowania w formie rocznika pismo zostało przekształcone w półrocznik. Zachęcamy więc do wypatrywania jeszcze jednego wydania „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” za 2021 rok i zapraszamy do współtworzenia kolejnych numerów.

*Maciej Kurcz
Magdalena Szalbot*

NOC

NIGHT

Magdalena Toboła-Feliks

Muzeum Historii Katowic

 <https://orcid.org/0000-0002-5421-9484>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2021.21.01.01>

Sabat czarownic jako figura demonizująca noc*

The Sabbath of witches as a figure demonizing the night

Summary: The meeting of witches known as the “witches’ Sabbath” is a semantic construct that denotes a set of imaginary ritual and magical actions. The female participants of these meetings – known as witches – were believed to free themselves from all the constraints of mundane mortal existence. Visions of the world losing its structure during a “devil’s feast” on top of the “bald mountain” was bound to inspire fear, a reaction further intensified by the sense of a person losing one’s bearings in the dark of the night. The night became a category perpetually combined with the figure of the witch for at least the following reasons: diminished self-confidence brought on by a person’s wandering in the dark; lack of a set of rules that governed such meetings; uncritical belief in the reality of these meetings.

Keywords: teachings about culture and religion, folk beliefs, witch, Sabbath, night

Słowa kluczowe: nauki o kulturze i religii, wierzenia ludowe, czarownica, sabat, noc

Postać czarownicy, choć współcześnie „odczarowana”, nieustannie powraca w związku z ożywioną debatą wokół czarownictwa toczącą się na wielu płaszczyznach¹. Dyskusja dotyczy z jednej strony naukowej analizy

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

¹ W literaturze przedmiotu występuje pojęcie czarownictwa tudzież czarostwa. Oba terminy traktowane są synonimicznie, mimo że czarostwo należy postrzegać jako archaiczną formę współczesnego czarownictwa. Określenia te odnoszą się do tzw. zbiorczej koncepcji magii (czarów), wypracowanej i spopularyzowanej przez pisma z zakresu teologii oraz demonologii. Na pojęcia te składa się kilka komponentów: szkodliwa magia (*maleficium*), nocne spotkania czarownic (sabaty), pakt z diabłem (z którego wynikają: naznaczenie czarownicy tajemniczym znamieniem oraz jej stosunki seksualne z demonami), profanacje hostii, ofiary z dzieci (często także kanibalizm) oraz rzekome metamorfozy czarownic (zob. m.in.: M. PILASZEK: *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*. Kraków 2008, s. 47–66; K. MIKIKULSKI, J. WIJACZKA: *Historia powszechna. Wiek XVI–XVIII*. Warszawa 2012, s. 166–167; A. ZDZIECHIEWICZ: *Staropolskie polowania na czarownice*. Katowice 2004, s. 83–107; J. ADAMCZYK: *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu*. W: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społecznym czarownic*. Red. M. KORCZEWSKA. Warszawa 2007, s. 116–118). W artykule stosuję oba pojęcia zamiennie, zależnie od kontekstu wypowiedzi.

zjawiska pod kątem metodologicznym², z drugiej dociekań popularno-naukowych i komercyjnych przedsięwzięć popkulturowych³. Niezależnie jednak od formy podejścia wydaje się, że zjawisko to mocno nasiąknęło wizją ukształtowaną przez chrześcijańskich teologów i autorów pism demonologicznych, która w połączeniu z lokalnym folklorem (w tym również pozostałościami słowiańskich wierzeń dotyczących istnienia strzyg, wiedźm i jędz) stworzyła fundamenty dla swoiście pojmanego mitu czarownicy⁴. Struktura owego mitu, mimo licznych miejscowych modyfikacji, opiera się na trwałym rdzeniu, w związku z czym niemal zawsze tworzyły ją te same komponenty. Jednym z istotniejszych takich elementów pozostawał zlot czarownic.

Wyimaginowane wizje sabatów stanowiły swego rodzaju pokłose lęku przed nieznanym, w tym także przed ciemnością (niebezpieczeństwem czającym się w mroku). Próby racjonalizowania tych obaw

2 Omówienie wszystkich prac dotyczących analizowanej problematyki badawczej zajęłoby zbyt wiele miejsca, wspomnę tu jedynie o dwóch autorach, ukazując możliwe szeroki kontekst analityczny zagadnienia. Tematem tym zajmowali się przede wszystkim znawcy prawa – w tym Karol Koranyi. Jego artykuły zamieszczone w kwartalniku etnograficznym „Lud” sygnalizowały pewne problemy, będące też przedmiotem niniejszego artykułu (zob.: K. KORANYI: *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku*. „Lud” 1927, seria 2, t. 6 (26), z. 1–4, s. 1–25; IDEM: *Łysa Góra. Studium z dziejów ludowych w Polsce w XVII i XIII w.* „Lud” 1928, seria 2, t. 7 (27), s. 57–74; IDEM: *Beczka czarownic*. „Lud” 1928, seria 2, t. 7 (27), s. 110–111). Stanisław Bylina rozpatrywał czary zawsze w odniesieniu do innych zjawisk kulturowych, szczególnie zaś zabobonów i relikwów pogańskich występujących w tradycyjnych społecznościach, głównie wiejskich (zob.: S. BYLINA: *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średnio-wiecznej*. Warszawa 1999; IDEM: *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średnio-wieczna*. W: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*. Red. T. MICHAŁÓWSKI, Warszawa 1993, s. 197–215; IDEM: *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w.* „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1990, t. 35, s. 39–52).

3 Bogactwo semantyczne wyobrażenia czarownicy sprawiło, że ta współcześnie stała się bohaterką określonych gatunków literatury, a także filmu. Lęk, jaki budziły czarownice, stał się inspiracją do stworzenia podgatunku filmów fantastyczno-przygodowych. Wskazuje na to sukces serii *Blair Witch Project* czy *Gry o tron*. Propozycją utrzymaną w konwencji *stricte* baśniowej są na przykład filmy: *Czarownica* (2014) i jego kontynuacja *Czarownica 2* (2019), *Nieustraszeni bracia Grimm* (2015) czy *Łowca czarownic* (2015). Nie ma zatem wątpliwości, że świat czarownic jest wciąż popularnym elementem kultury masowej. Więcej na temat współczesnych obrazów czarownicy m.in. w opracowaniu: A. FIŁONOWICZ: *Jak się pozbyć sekutnicy? O łowach czarownic w amerykańskich filmach fantastyczno-przygodowych*. W: *Czarownice. Studia z kulturowej historii fenomenu*. Red. A. ANCYK, J. DOROSZEWSKA, K.M. HESS. Katowice 2017, s. 183–192.

4 Spore znacznie dla kształtowania się tzw. mitu czarownicy miały lokalne wierzenia ludowe. Jego formowanie się i krystalizacja były konsekwencją wypracowania wspomnianej koncepcji czarostwa (szerzej pisałam na ten temat w artykule M. TOBOLA-FELIKS: *Co czarownica w kotle warzyła? Od magii i rytuału do praktyk leczniczych wiejskich zielarek*. W: *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*. T. 6: *Ciało, choroby i świadomość społeczna – społeczne i metafizyczne aspekty profilaktyki i terapii*. Red. B. PŁONKA-SYROKA, M. DĄSAL. Warszawa 2020, s. 85–104).

zmierzały zwykle do poszukiwania źródeł strachu; wydaje się, że wiarę w potajemne spotkania czarownic z diabłem tłumaczyć mógł w wielu aspektach ów lęk przed nocą. Celem w artykule jest zatem syntetyczny przegląd dostępnych w literaturze przedmiotu opisów odnoszących się do nocnych schadzek czarownic na „łysych górach” oraz wskazanie następstw, jakie niosło w strukturze wierzeń ludowych rozpowszechnienie tego rodzaju wyobrażeń⁵. Wierzenia dotyczące czarownic, mimo zmian środowiskowych, egzystencjalnych oraz światopoglądowych, stanowiły integralny element wiejskiego mikrokosmosu (wiara w ich istnienie sięgała korzeniami mitów kosmologicznych), stabilnego, choć podlegającego pewnym zmianom wskutek obcych wpływów⁶. W wielu przypadkach wierzenia te przez długi czas nie były kwestionowane, traktowano je na równi z rzeczywistością. Dlatego też analiza sposobu myślenia (poświęcona mentalności mieszkańców wsi minionych wieków) nie pozwala nam wskazać wyraźnych granic pomiędzy wyobrażeniami dotyczącymi istnienia czarownic a ówczesnym światem realnym widzianym z perspektywy tych właśnie ludzi. Odtworzenie percepcji określonych atrybutów kultury może odbyć się jedynie w formie szczątkowej. W tym kontekście warto jednak odnieść się do formuły zaproponowanej przez Pawła Rutkowskiego⁷ – określanej mianem badania kultury mentalności – struktura ta w określonym stopniu pozwala na diagnozę korelacji fantazmatu z rzeczywistością.

Zło czai się w mroku

Wiara w moc i nadzwyczajne umiejętności czarownic przez długi czas utrzymywała szerokie rzesze ludności w lęku przed siłami nadprzyrodzonymi. Paradoksalnie też właśnie ona pomagała człowiekowi racjonalizować obawy dotyczące rzeczy, dla których nie potrafił znaleźć innego uzasadnienia niż ingerencja demona. Kluczowy był tu strach przed mro-

5 Z racji obecnie trudnej dostępności do źródeł rękopiśmiennych (pandemia COVID-19) skupiłam się wyłącznie na omówieniu prac opublikowanych. Utrudnia to nieco kompleksową analizę omawianego zjawiska, a także narzuca ramy czasowe i terytorialne artykułu. Podkreślę jednak, że dotarcie do oryginalnych źródeł mogłoby nieznacznie wpłynąć na rozszerzenie dotychczasowego stanu badań (ponowiono by jedynie analizę źródeł uprzednio przebadanych). Zachowane zapiski sądowe są rejestrem tylko pewnych aspektów całości zjawiska, gdyż autorzy takich dokumentów (urzędnicy) zazwyczaj streszczali wydarzenia rozstrzygające się na sali sądowej z użyciem w tym celu sformalizowanego języka prawniczego. Problem ten zauważa wielu badacz, wykorzystujących w swych analizach oryginalne dokumenty z procesów czarownic (por. np. J. ADAMCZYK: *Czary i magia...*).

6 Por. R. TOMICKI: *Religijność ludowa. W: Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. BIERNACKA, M. FRANKOWSKA, W. PĄPROCKA. Wrocław 1981, s. 29–70.

7 P. RUTKOWSKI: *Kot czarownicy*. Kraków 2012, s. 28.

kiem. Noc, będąca częścią cyklu dobowego, charakteryzuje się ciemnością niosącą z sobą dezorientację (w ciemności nieuchwytne są formy, kształty i postacie). Tym samym przełom dnia i nocy odzwierciedla dychotomiczny porządek świata, jest granicą, po której przekroczeniu stykamy się z metonimią chaosu. Jak zaznacza Piotr Kowalski, bezkształtność nocy na swój sposób wyraża także śmierć⁸. Ponadto ciemność oraz spowijająca ją cisza stwarzają egzystencjalne warunki do obcowania z *sacrum*, a także rodzą określone niebezpieczeństwo. Rozgrywa się wtedy pełne ambiwalentnych emocji *mysterium tremendum et fascinans* (mysterium grozy i urzeczenia). Zapadnięcie zmroku oznacza przeniesienie się w inną rzeczywistość, uosabiającą świat pełen imaginacji (czasem również halucynacji i zwidów). Jedną z wizji tego typu jest figura czarownicy niosąca z sobą liczne wyobrażenia, dotyczące między innymi sabatów. Już u Horacego znajdujemy zapis mówiący o tym, że: „[...] czarownice magicznymi zaklęciami nękają ludzkie umysły. Przy sobie mają zioła i zaklęte sznury, spowijają je ciemności nocy, a w zbieraniu kości i szkodliwych ziół patroluje im wędrowny księżyc (*vaga luna*)”⁹.

Fantazmatyczny obraz spotkań czarownic wprost utożsamiany jest tu z kategorią nocy¹⁰. Fantazmat rozumiem jako wytwór wyobrazeniowy oparty na podwalinach realnych wierzeń, a więc wzór będący pochodną różnorodnych doświadczeń społecznych, traktowany na równi ze światem realnie istniejącym¹¹ (determinowanym przez percepcję)¹². Zakładam

8 Noc odwzorowuje wyobrażenie zaświatów, gdzie nie dokonuje się żadna komunikacja, gdzie nieprzydatne są kategorie, którymi posługuje się człowiek w swoim świecie. Zob. P. KOWALSKI: *Noc* [hasło]. W: IDEM: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 2007, s. 351–355.

9 HORACY: *Gawędy*, I 8, 19–22, cyt. za: D. BUDZANOWSKA-WEGLEND: *Czarna magia antyczna i okrutne czarownice w Epodzie V Horacego*. W: *Czary, alchemia, opętanie w kulturze na przestrzeni dziejów. Studia przypadków*. Red. J. PIETRZAK-THÉBAUT, Ł. CYBULSKI. Warszawa 2015, s. 88.

10 Personifikacje nocy są zwykle dwojaki – ciemność wiązana jest z aktywnością czarów (strefą działalności czarownic i demonów) oraz pierwiastkiem żeńskim, również tym pasywnym, zogniskowanym wokół snu i marzeń sennych (odpoczynku i regeneracji). Oba te symbole wprost wpisują się w tematykę niniejszego opracowania. Por. J. TRESIDDER: *Noc* [hasło]. W: IDEM: *Słownik symboli. Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyobrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach*. [Przeł. B. STOKŁOSA]. Warszawa 1997, s. 139–141.

11 Por. M. JANION: *Projekt krytyki fantazmatycznej*. W: EADEM: *Prace wybrane*. T. 3: *Zło i fantazmaty*. Kraków 2001, s. 157–184.

12 Niektórzy badacze dostrzegają w fantazmacie pewien sposób percepcji i definiowania rzeczywistości, regulacji działań, a w szczególności budowania tożsamości (zob.: A. PANKALLA, M. PIETRZAK, K. GUTKOWSKA: *Zastosowanie analizy konotacyjnej Ernesta Boescha do interpretacji obrazu Rafaela Santi „Adam i Ewa – grzech pierworodny”*. „*Studia Psychologica*” 2014, nr 14 (1), s. 19, 21–22; E. BOESCH: *The myth of lurking chaos*. W: *Between culture and biology: Perspectives on ontogenetic development*. Eds. H. KELLER, H. PORTINGA, A. SCHOLMERICH. Cambridge 2002, s. 134.

zatem, że jest on relacyjnie związany z rzeczywistością¹³. Dlatego będzie uosabiał nie tylko definicyjne ujęcie narracyjnego opisu pewnego sposobu myślenia, ale także wysublimowane odbicie prawideł psychologicznych wpływających na ludzkie zachowania – adekwatnych rzecz jasna do reguł kształtujących sposób myślenia (mentalność) społeczeństwa, w jakim funkcjonuje. Zarówno noc, jak i towarzyszące jej wizje owianych aurą tajemniczości zlotów czarownic stanowiły odzwierciedlenie złudnych projekcji ludzkiego umysłu. Stawały się one równocześnie istotnym komponentem wspomnianego już mitu czarownicy. Obie te figury (noc oraz czarownica) oscylowały między fantasmagorią nieznanego zagrożenia a niezrozumiałymi dla ówczesnego człowieka zjawiskami i wydarzeniami, konstrukty kulturowe demonizujące noc były zatem swego rodzaju odpowiedzią na budowanie marginesu społecznego, na którego płaszczyźnie funkcjonowały opowieści o biesiadnych spotkaniach współniczek diabła (wyjaśniające, dlaczego należy bać się nocy). Analogie tego typu były obecne w kulturze od dawna, wyrosły one z mitologii grecko-rzymskiej, w której bogini Hekate (córka nocy)¹⁴ utożsamiana była z boską patronką czarownic, także Kirke uchodziła w nowożytnej zbiorowej wyobraźni za archetyp czarownicy¹⁵. Procesom podobnej deformacji podlegały monomity Medei i hebrajskiej Lilith. Noc była jednak przede wszystkim szczególnie towarzyszką Diany (w wielu analizach czarownictwo utożsamiane jest wprost z kultem dianicznym). W europejskiej przestrzeni kulturowej odzwierciedlało to nieprzerwaną konfrontację paradygmatu religijnego i laickiego. W rezultacie tej antynomicznej relacji mity pierwotne straciły swoje znaczenie, a czarownica stała się figurą nieodłącznie związaną z nocą¹⁶.

13 Por. J. KLISZ: *Nie-ludzka kondycja czarownic: związki z naturą a zjawisko dehumanizacji*. „Sensus Historiae” 2015, t. 21, nr 4, s. 91–112.

14 *Argonautyki orfickie* przedstawiają ją jako córkę Tartaru, greckie papirusy – jako dziecko Tartaru i Demeter. To w jej posiadaniu miały znajdować się pierwotnie klucze do Hadesu, dlatego też zapewne była uważana za strażniczkę świata mroku. Za: T. SANCHEZ: *The temple of Hekate. Exploring the goddess Hekate through ritual, mediation and divination*, London 2018, s. 18.

15 Zob. np. R. GRAVES: *Mity greckie*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Warszawa 1992, s. 111.

16 A. CHUDZIŃSKA-PARKOSADZE: *Problem monomitu jako źródła archetypu wiedzy w kulturze europejskiej*. W: *Czarownice. Studia...*, s. 69–78.

Diabelskie reduty¹⁷

Około połowy XV stulecia nieznanymi z imienia inkwizytor sabaudzki stworzył traktat zatytułowany *Errores Gazariorum seu illorum qui scobam vel bacalum equitare probantu*, w którym przedstawił rozwiniętą koncepcję nocnych zlotów czarownic. Spotkania te postrzegane były jako kultowe zgromadzenia czarownic i czarowników pod przewodnictwem samego diabła. Powszechnie przyjęło się określać te zgromadzenia mianem sabatu, aby pejoratywnie odnieść się do święta zaczerpniętego z obrządku żydowskiego¹⁸. W rzeczywistości jednak źródłosłów tego terminu jest bliżej nieznanymi. Nie ma ono raczej wiele wspólnego z liczbą siedem ani też ze świętem judaistycznym¹⁹. Być może jest ono derywowane z francuskiego *sébatte*, co należy tłumaczyć jako „hałasować”, „bawić się”²⁰. Wyjaśnienie to wydaje się przekonujące, gdyż odpowiadałoby atmosferze zabawy zgodnie z wierzeniami panującej podczas spotkań na „łysych górach”. Mimo że w tekstach dotyczących czarostwa powszechnie używa się określenia „sabat”, w rodzimych protokołach dokumentujących zeznania w sprawach o czary jest ono niemal nieznanymi. Polskie domniemane czarownice udawały się raczej na biesiady, sejmy lub bankiety czartowskie²¹. Słowo „sabat” jest zapożyczeniem i upowszechniło się w Królestwie Polskim dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku²². Nawet wtedy w miejscowych wierzeniach przebieg sabatu różnił się w wielu szczegółach od europejskiego pierwowzoru. Inną kwestią jest to, że niewątpliwie jeszcze w XVI stuleciu polskie społeczeństwo z rezerwą i z pewnym niedowierzaniem odnosiło się do wiary w czarostwo sabatowe²³. Stanisław Ząb-

17 Reduta to rodzaj zabawy maskowej popularnej w XVIII wieku; „diabelskimi redutami” Jan Bohomolec nazwał spotkania czarownic; J. BOHOMOLEC: *Diabeł w swej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany*. Warszawa 1772, s. 139.

18 Por. R. THURSTON: *Polowania na czarownice. Dzieje prześladowań czarownic w Europie i Ameryce Północnej*. Przeł. J. KIERUL. Warszawa 2008, s. 12.

19 *Szabas, sabat* to w judaizmie siódmy, ostatni dzień tygodnia, będący według kalendarza żydowskiego dniem wypoczynku. Stanowi on czas świąteczny, upamiętniający cykl stworzenia świata oraz wyprowadzenie Izraelitów z Egiptu (por. Wj 20,9–11; Pwt 5,12–15). M. BENDOWSKA, R. ŻEBROWSKI, Z. BORZYMIŃSKA: *Szabat* [hasło]. W: *Polski słownik judaistyczny*. Delet, <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=15847> [data dostępu: 2.12.2020].

20 Za: M.A. MURRAY: *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej. Studium antropologiczne*. Przeł. A. KISIEL. Katowice 2016, s. 101. Mimo kontrowersyjności poglądów Margaret A. Murray wyjaśnienie to wydaje się dość adekwatne. Co istotne, Murray oparła swe tezy na założeniach wyartykułowanych wcześniej przez innych autorów, między innymi Jules’a Micheleta czy Charles’a Lelanda.

21 M. PILASZEK: *Procesy o czary...*, s. 349.

22 Świadomie posługuję się tym sformułowaniem, stosując go zamiennie z rodzimymi odpowiednikami.

23 Umysły rodzimej ludności zaprzętały raczej myśli dotyczące możliwości rzucenia uroku na nich tudzież ich domostwo i zapewnienia zdrowia zwierząt hodowlanych. Aby

kowic starał się tę „lukę” uzupełnić, przekładając *Młot na czarownice*, jednak w sądowych zeznaniach polskich czarownic wątki te były dość rzadkie²⁴. Dlatego też ówczesne sabaty w oczach sędziów stanowiły raczej kameralne zloty kilku czarownic. Już wtedy w zeznaniach pojawia się motyw paktu z diabłem, nie staje się on jednak wątkiem dominującym. Ważniejsze wydaje się samo wyobrażenie diabła, personifikowanego pod postacią rogatego kozła. Jego rogi symbolizowały władzę, jednocześnie stanowiły odwołanie do kultu księżyca, utożsamianego w niektórych mitologiach z bogiem – kreatorem świata²⁵.

W światopoglądzie mieszkańców wsi polskiej szatańskie biesiady stały się miejscem dzikich tańców i dostatniego jedzenia. To wyobrażenie zdecydowanie górowało nad postrzeganiem sabatu jako skomplikowanych rytuałów oddawania czci diabłu (spopularyzowanych w zachodnioeuropejskich traktatach demonologicznych). Głównym punktem spotkań czarownic były zatem zwykle uczta i tańce, do których przygrywała orkiestra²⁶. Pamiętajmy jednak, że taniec w czasach wczesnonowoczesnych uchodził za coś zdroźnego. Wielokrotnie przestrzegano przed nim jako diabelskim narzędziem zepsucia. Ordynacje weselne wielu miast zabraniały wszelkich tanecznych nieprzyzwoitości. Zgodnie z wierzeniami, do tańca podczas sabatów przygrywali najczęściej mężczyźni, specjalnie sprowadzani w tym celu na „łysą górę”. Używali oni różnych instrumentów; najczęściej funkcję tę pełniły narzędzia rolnicze – radło bądź brona²⁷.

Potrawy serwowane podczas sabatu mogły być wyszukane, ale najpowszechniejsze było wierzenie, że jadano tam różne paskudztwa (w tym nawet truchła dzieci składanych w ofierze, mięso wisielców oraz ropuchy – wszystko podawane bez dodatku soli). Przekonanie, że podczas tych uczt jadano jałowe, pozbawione smaku jedzenie, wynikało z postrzegania czarownictwa jako chrześcijaństwa „na opak” – istotne jest tu zwrócenie uwagi, że soli używano zwyczajowo w zabiegach antydemonicznych (egzorcyzmach)²⁸. Abstrahując od tego, sabatowe menu pozwa-

dokonać *maleficium*, czarownica nie musiała uczestniczyć w diabelskich bankietach, te czyny wynikały wprost z jej złośliwej natury.

24 Wciąż aktualne są ustalenia karnisty Karola Koranyiego o tym, że poważny wpływ wierzeń zachodnich zaznacza się w Polsce dopiero u schyłku XVI stulecia (zob. K. KORANYI: *Łysa Góra...*, s. 57–74).

25 POR. R. HÖLDA: *Czarownice a ugarycki kult boga z rogami. Popularne transformacje mitu*. W: *Czarownice. Studia...*, s. 166–174.

26 Stereotyp ten całkowicie potwierdza mieszczący się w kanonie opis Benedykta Chmielowskiego (zob. B. CHMIEŁOWSKI: *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna [...]*. [Wybór i oprac. M. LIPSKA, J.J. LIPSKI]. Kraków 1966, s. 135).

27 J. WIJACZKA: *Polowanie na czarownice i czarowników w Prusach Książęcych w czasach wczesnonowoczesnych*. Toruń 2008, s. 196.

28 J. DELUMEAU: *Reformy chrześcijańskie w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*. Przeł. P. KŁOCZOWSKI. Warszawa 2000, s. 86.

ła na ogół zorientować się, na czym w opinii sporej części społeczeństwa opierał się dobrobyt (choć jedzenie nie było zbyt wyszukane, to odzworowywało fantazje kulinarne). Zgodnie z wierzeniami, w menu tym przeważały potrawy jarskie, spożywano kapustę, jarmuż, rzepę, kaszę, ser, placki, chleb. Karol Koranyi wspomina o cielęcinnie, pieczonym drobiu, jagnięcinie, a także winie, małmazji, gorzale i kobylej urynie²⁹. Jedzenie to zatem nie zawsze było smaczne, a podawane mięso miało mieć posmak gotowanego psa³⁰. Na Pomorzu jadłospis wzbogacono o ryby, konkretnie – o ości. Pieczone lub gotowane mięso zarezerwowane było zwykle dla czarownic wyższych rangą, co wynika z licznych podań. Serwowano im też wino i miody, w pozłocistych pucharach, gdyż nie kalowały się one pospolitym piwem³¹. Dostępne opisy zazwyczaj odzwierciedlały stosunki społeczne panujące w danej epoce. Prezydujący sabatowi diabeł utożsamiał pana feudalnego, także wśród czarownic panowała określona hierarchia³². W XVI i XVII wieku obok feudalnej przysięgi wierności pojawił się nowy element – zaślubiny, które częściowo zastąpiły ów dawny pakt.

Wraz z nastaniem XVII wieku sabaty stawały się liczniejsze³³. Zda się, że wyobrażenia ludowe nasycały się już wówczas zdecydowanie bardziej obcymi wpływami, wzbogacając się również o obrazy orgii seksualnych. Nie można jednak i tego wątku zupełnie bagatelizować w odniesieniu do wcześniejszego okresu, bowiem to właśnie orgia w głównej mierze była wydarzeniem wprowadzającym chaos, grożący utratą dotychczasowej stabilizacji³⁴, co w konsekwencji stanowiło doskonałe narzędzie manipulacji (sofistyki), kierowane głównie przeciw mieszkańcom wsi. Niezależnie jednak od tego fenomen sabatu związany był z mitologicznym sposobem kształtowania obrazu świata, co wskazuje na postrzeganie go jako ugruntowanej w świadomości części świata realnego.

Podejście komparatystyczne odsyła nas do wierzeń pogańskich skompilowanych z późniejszymi naleciałościami założeń teologii chrześcijańskiej. W wierzeniach tych pozostawały pewne elementy rodzimego folkloru oraz lokalnych wierzeń ludowych przemieszane z obcymi nale-

29 K. KORANYI: *Łysa Góra...*, s. 68.

30 Z. ZDZIECHIEWICZ: *Staropolskie polowania na czarownice...*, s. 98.

31 M. PILASZEK: *Procesy o czary...*, s. 458.

32 Miejsce w sabatowej hierarchii zależało od stopnia opanowania magii. Przedstawiało się to rozmaicie w różnych regionach. W Świętokrzyskiem niektóre czarownice były w starszeństwie, ponieważ ich umiejętności wykraczały poza pospolite czarowanie bydła. W Kleszczewie czary na bydło rzucały biegłejsze w tej sztuce czarownice. Bardziej zaawansowane w sztukach magicznych umiały zaczarować wyszynk, a nawet szkodzić zdrowiu i życiu; starsze używały również czarów pogodowych.

33 M. PILASZEK: *Procesy o czary...*, s. 444–445.

34 M. ELIADE: *Kobieta, ziemia i płodność*. W: IDEM: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1999, s. 119–121.

ciałościami. W konsekwencji powstało zjawisko czarostwa (dziś określane częściej jako czarownictwo), a uwikłanym w nie kobietom niemal automatycznie można było przypisać wszelakie zło. W powszechnym mniemaniu to czarownice sprawiały, że świat został opanowany przez złowrogą tajemną asocjację. Na budowany w ten sposób obraz wpłynęła wypracowana już w średniowieczu i rozwinięta w okresie wczesnonowoczesnym zbiorcza koncepcja czarów oparta na wierze w potajemne spotkania wyznawczyń szatana. Wierzono, że nowicjuszek podczas pierwszego pobytu na sabacie składały diabłu przysięgę wierności³⁵. Spotkania te miały odbywać się w miejscach odludnych, najczęściej na „łysych górach”³⁶, czyli różnego rodzaju wzniesieniach czy pagórkach, których nie brakowało w niemal każdej okolicy. Z czasem określeniem tym zaczęto nazywać wszystkie miejsca schadzek czarownic z czartami. Gołoborza i polany ułatwiały mitologizację miejsca, jednak w aktach procesowych odnajdujemy wzmianki o potajemnych spotkaniach: pod tzw. bożą męką, w lesie świerkowym, za borem, w borze, nad jeziorem, nad strugą, w błocie przy drodze, w polu, na łące, za wiatrakiem, koło bocianiego gniazda, za pańską stodołą, na grobach żydowskich, na cmentarzach katolickich, na miejscu straceń (pod szubienicą – obok rozstaju dróg to jedno z bardziej niebezpiecznych miejsc). Wierzono, że czarcie biesiady okazjonalnie były urządzone nawet w domu balwierza (cyrulika)³⁷. W ten sposób „łyse góry” stały się reprezentacją uniwersalnej symboliki środka świata (*axis mundi*)³⁸.

Czarownice zmierzające na sabat³⁹

Zgodnie z wierzeniami, wielkie sabaty odbywały się raz, dwa razy do roku, choć ich częstotliwość zależała od lokalnej specyfiki zakorzenienia fantazmatu. Spotkania te kojarzono zazwyczaj z określonymi porami roku. W krajach słowiańskich największe zloty czarownic miały być urządzone w wigilię św. Jana (Kupalnockę), zaś na terenach niemieck-

35 J. WIJACZKA: *Magia i czary...*, s. 192–194.

36 Przypuszcza się, że pojawiająca się w tradycji słowiańskiej Łysogóra związana mogła być z kultem Światowida. Według podań ludowych zlatują się w to miejsce czarownice na schadzki z diabłem. Zob. E.R. BUCHHAMMER: *Brocken* [hasło]. W: IDEM: *Mały leksykon przesądów. O czarnym kocie, trzynastce i wampirach. Krótki kurs zabobonu, magii i hermetyki*. Pprzeł. M. STRUCZYŃSKI. Warszawa 1994, s. 34.

37 K. KORANYI: *Łysa Góra...*, s. 57–74.

38 Zob. J. ADAMOWSKI: *Łysa Góra* [hasło]. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. T. 1: *Kosmos*. Cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie*. Red. J. BARTMIŃSKI, S. NIEBRZEGOWSKA. Lublin 1999, s. 121–122.

39 Por. B. PODGÓRSKA, A. PODGÓRSKI: *Encyklopedia demonów. Diabły, diabełki, jędze, skrzaty, boginki... i wiele innych*. Wrocław 2000, s. 22, 471.

kich – w noc Walpurgii⁴⁰. Za czas wzmożonej aktywności czarownic uznawano też między innymi dzień św. Łucji, wspomnienie św. Jakuba i Filipa, następnie św. Jerzego i św. Wojciecha oraz wigilie różnych świąt kościelnych, w tym zwłaszcza wigilia Bożego Narodzenia⁴¹. Istotne znaczenie przypisywano także takim dniom, jak: święto Zwiastowania Najświętszej Marii Panny, Wielki Piątek, Boże Ciało i Zielone Świątki⁴². W niektórych źródłach można znaleźć informacje o sabatach organizowanych w dni powszednie.

Czarownice miały się spotykać po nowiu oraz w czasie pełni księżyca. Wierzono, że ich zloty odbywały się w nocy ze środy na czwartek lub z piątku na sobotę. Mogły one przenosić się na miejsce spotkania realnie lub tylko we śnie⁴³, obracając się na lewy bok. Lewa strona w symbolice była kojarzona z szatanem (odwołanie tego typu nasiliło się szczególnie pod wpływem średniowiecznej scholastyki). Widocznie zarysowuje się tu wątek oniryczny, gdyż sabat może się odbywać nie tylko w formie namacalnego spotkania, ale także w stanie snu (rzeczywistości astralnej). Przestrzeń astralna, będąca siedzibą bytów ponadmysłowych (duchowych), w tym również demonicznych, zdaje się przyjmować uczestniczki diabelskich biesiad. Domniemane czarownice miały wprowadzać się w stan hipnotycznej ekstazy, smarując się różnego rodzaju specyfikami (najczęściej w postaci maści). Maść okazywała się pomocna także wtedy, gdy oblubienica szatana chciała fizycznie przenieść się na sabat. Podróż ta odbywała się następnie na różnych przedmiotach (te także należało pokryć stosownym specyfikiem). Najczęściej występującym w wierzeniach środkiem transportu był kij w różnych swych odmianach⁴⁴. Czarownice latały więc na miot-

40 W tym czasie dochodzi do nałożenia się na siebie dwóch świąt – pogańskiego święta uważanego w średniowieczu za „noc czarownic” i właściwego święta Walpurgi. Podczas obchodów nocy Walpurgi odbywały się tańce, odpusty, procesje, rozpalanie ognisk, głośne trzaskanie z biczów, bicie w dzwony, obchodzenie domów z pochodniami. Światło oraz dźwięk miały odpędzać czarownice.

41 J. ADAMOWSKI: *Czas i częstotliwość lysogórskich sabatów czarownic*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae” 1996–1997, t. 14–15, s. 399–409.

42 B. OGRÓDOWSKA: *Czarownica* [hasło]. W: EADEM: *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa 2001, s. 39–42; E. SZOT-RADZISZEWSKA: *Ludowy obraz czarownicy świętokrzyskiej w świadomości mieszkańców Kielecczyzny w świetle historycznych i współczesnych źródeł etnograficznych*. W: *Czary, alchemia, opętanie...*, s. 291–303.

43 Zdania na ten temat są jednak podzielone. Bohomolec w swym traktacie utrzymuje, że fizyczna obecność na sabacie była obowiązkowa: „[...] kto nie stawił się na miejscu o wyznaczonej porze był dyscyplinowany karą pieniężną”. Nadmienia on także, że znamiona, których tak usilnie poszukiwano na ciałach oskarżonych o czary kobiet miały pełnić funkcję „budzika” wzywającego na czarci bankiet. J. BOHOMOLEC: *Diabeł...*, s. 133.

44 Kij oraz miotła jako środek transportu, za pomocą którego czarownice udawały się na sabat, tak mocno przylgnęły do wizerunku czarownicy, że z czasem demonolodzy

łach⁴⁵, ożogach, łopatach do chleba – stanowiących odwołania do symboliki kobiecej seksualności⁴⁶. Do latania powszechnie służyły też żerdzie od płotu⁴⁷, niecki, stępy, maselnice, ponadto przemieszano się na grzbietach kur i kogutów. W skrajnych przypadkach czarownice miały dosiadać w tym celu swoich osiodłanych mężów. Sporadycznie w różnych źródłach pojawiają się wzmianki dotyczące przemieszczania się na czarnym koniu lub czerwonej klaczy, czasem nietoperzu lub innym zwierzęciu. Wierzono, co warte podkreślenia, że były to nie prawdziwe zwierzęta, ale przemienione biesy i pomniejsze demony⁴⁸. W Królestwie Polskim czarownice podróżowały niejednokrotnie na modłę szlachecką, w karecie lub bryczce, przy czym konie i powrozy dostarczali czarci, którzy przyjeżdżali po swoje towarzyski. Czasem w zaprzęgu były obecne cztery czarne kozły lub wół. Niektóre czarownice pływały czółnem z kobyłej głowy. Przemieszczały się *cioty* (jak czarownice nieraz nazywano w Wielkopolsce) na świni białej lub czarnej, na psie tudzież czarnym koźle, w którego przemieniony był diabeł. Rzadko udawały się na to spotkanie pieszo (piesze podróżowanie było domeną tych najbiedniejszych i najniższych rangą). Wizerunek czarownicy udającej się na sabat nie byłby pełny, gdyby nie domniemana jej umiejętność transgresji powłoki cielesnej⁴⁹, dzięki której mogła przeobrażać się w zwierzęta, szczególnie te, które na poziomie symbolicznym utożsamiano ze złem⁵⁰. Oczywi-

utworzyli od słowa *baculus* (kij, laska) jedno z pogardliwych określeń czarownic, jakim jest *bacularie*. Zob. M. OZIEMBŁOWSKI: *Motyw lotu czarownic w tak zwanej zbiorczej koncepcji czarownictwa europejskiego. Świadectwa średniowieczne i wczesnonowożytne*. „Almanach Historyczny” 2003, t. 5, s. 49–74.

45 Miotle przypisywano symbolikę magiczną o właściwościach katartycznych. Z magicznymi przymiotami miotły kojarzono gatunki drzew, z których zwykle wykonywano ten przedmiot, głównie były to brzozy, buki i jodły, symbolizujące życie, płodność i odradzającą się na wiosnę przyrodę. K. BRACHA: *Średniowieczna metryka wizerunku świętokrzyskiej czarownicy*. W: *Czary, alchemia, opętanie...*, s. 132.

46 Wedle dawnej symboliki wszystkie te przedmioty uważane były za atrybut kobiecej seksualności, jedynie widły (na których też rzekomo latano) lokowano w strefie męskości, z czasem jednak wszelkie przedmioty o podłużnym kształcie zaczęły być kojarzone z symbolicznym fallusem diabła. Por. E.R. BUCHHAMMER: *Miotła*. W: IDEM: *Mały leksykon przesądów...*, s. 107–108.

47 Zdaniem części badaczy latanie na żerdzi może mieć znacznie starszą metrykę od używania w tym celu kija czy miotły. Starogermańskie słowo *hagazussa*, będące najstarszą znaną formą niemieckiego określenia stosowanego w odniesieniu do czarownicy, oznacza starą kobietę latającą na żerdzi płotu. Żerdź z płotu, kojarzona w folklorze (szczególnie krajów niemieckich) z symboliką graniczną, stanowiła atrybut wykorzystywany w zabiegach magicznych. K. BRACHA: *Średniowieczna metryka...*, s. 119–136.

48 Z. ZDZIECHIEWICZ: *Staropolskie polowania na czarownice...*, s. 93.

49 Por. J. TUWIM: *Czary i czarty polskie oraz Wypisy czarnoksiężskie*. Warszawa 1924, s. 360.

50 Czarownice latały na czarnych kozłach, czarnych bocianach i wilkach – wszystkie te zwierzęta utożsamiane były z szatanem. Zob. E.R. BUCHHAMMER: *Miotła...*, s. 107.

ście również diabeł, zależnie od okolicy oraz miejscowych wierzeń, mógł przybrać różne postaci: czarnego psa, robaka, konia, sowy, nietoperza lub muchy; najczęściej jednak przeistaczał się w wspomnianego już koźła. Co ciekawe, w całej Europie Zachodniej świnia jako zwierzę była zupełnie wyłączona z wszelkich rytuałów czy ceremonii i nie występowała jako personifikacja postaci diabła⁵¹.

Wyobrażenie wylotu na sabat przez komin, opisanego w *Złotej legendzie* przez Jakuba de Voragine, spopularyzowane następnie przez ryciny Pietera Breughla Starszego⁵², stało się elementem ludowej wyobraźni. Komin, jako przestrzeń ciemna i stale otwarta, był typową dla wielu wierzeń drogą dostępną dla duchów i demonów. Przed wylotem przez komin czarownice miały smarować się „sprośnymi maściami”. Wcierały je pod pachami, na podeszwach stóp, czole, piersiach i krzyżu. Maści dostarczały w słoikach sam diabeł albo też czarownice robiły je samodzielnie, stosując się do jego instrukcji. Ingredencje, z których je przygotowywano, zwykle nie były wskazywane⁵³, stąd też wszelkie próby ustalenia takich receptur są w rzeczywistości błędzeniem wśród domysłów i przypuszczeń. Za sprawą wiary w magiczne właściwości owych maści przyjęło się, że czarownice udawały się na sabat, lecąc. Kwestia iluzoryczności i realności lotu sprawiała wiele problemów, doprowadzając czasem do absurdalnych racjonalizacji. Wierzenia te są niewątpliwie starsze niż chrześcijańska koncepcja czarów. Już w mitach grecko-rzymskich odnajdziemy demoniczne kobiety zbliżone do upiórów. Odbywały one nocne wędrówki w powietrzu, aby porwać dzieci i wysysać ich krew. Zwano je lamiami, strzygami lub empuzami. Nie zawsze zresztą były to postacie czyniące wyłącznie zło⁵⁴. Co jednak istotne, wątek ekstatycznej podróży w powietrzu nie stanowił elementu wizji czarownicy od początku jej istnienia. Jak wynika z licznych powołań na fragmenty nieistniejącego dziś karolińskiego kapitułarza Canon Episcopi z około 906 roku⁵⁵, przez długi czas, wbrew wierzeniom „prostego ludu”, Kościół starał się przekonywać, że loty z użyciem

51 Służyć mogła jedynie za środek transportu dla czarownicy.

52 Por. np. *Święty Jakub i mag Hermogenes*.

53 M. PILASZEK: *Procesy o czary...*, s. 446–447.

54 W średniowieczu istniał ludowy zwyczaj przygotowywania na noc w okresie Bożego Narodzenia tzw. stołu szczęścia z posiłkami dla demonów żeńskich. Wierzono, że odwiedzały one domy i przynosiły szczęście oraz pomyślność.

55 Tzw. Canon Episcopi to praca Regino z Prüm, napisana w Trewirze, *Libri duo de synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis*. Stwierdzono w niej, że powietrzne nocne loty kobiet w orszaku pogańskiej bogini Diany to iluzja, w którą nie należy wierzyć pod żadnym pozorem. Ów zbiór prawa przygotowany dla diecezji trewirskiej zdobył ponadregionalne znaczenie dzięki temu, że został umieszczony przez Brucharda z Wormacji (965–1025) w jego *Decretum*, a następnie przejęty przez Ivo z Chartes, od którego trafił z kolei do zbioru prawa kościelnego Corpus Iuris Canonici (kodeks ten obowiązywał do 1918 roku).

różnych przedmiotów są jedynie wytworem fantazji⁵⁶, a wiara w nie jest grzechem. Analogiczne stanowisko Kościoła wobec praktyk magicznych pokazuje także powstały na początku XI wieku zbiór kościelnych przepisów dyscyplinujących stworzony przez biskupa Burcharda w Wormacji. Czytamy w nim: „[...] uwiedzione demonicznymi wizjami kobiety, wierzą i utrzymują, iż jeżdżą w nocy na pewnych zwierzętach razem z Dianą – boginką pogańską; przemierzają tak w głębokim milczeniu w nocy duże odległości oraz są posłuszne rozkazom tej bogini. Tyczem to wszystko jest fałszem”⁵⁷. Jeszcze w XV wieku profesor teologii Uniwersytetu Paryskiego Wilhelm Adeline potwierdził w jednym z kazań, że sabat czarownic jest tworem wyobraźni ludzi naiwnych⁵⁸. Były to już jednak coraz częściej głosy odosobnione. Autorzy traktatów teologicznych wykorzystali swe doświadczenie i szerokie czytanie, aby dowieść, że czarownictwo widziane przez pryzmat ich wyobrażeń istnieje. Niejako na potwierdzenie swych słów starali się oni wykazać przede wszystkim ogrom czynionego przez czarownice zła (działania te określano jako *maleficium*). Opierając swe wywody na opowieściach ludowych o diabłach i czarownicach, raportach z dość licznych wówczas procesów o czary, konsekwentnie budowali oni obraz czarownicy mordującej i składającej w ofierze niechrzczone dzieci, szkodzącej zasiewom i plonom, wywołującej burzę i gradobicia, sprowadzającej śmierć i choroby na ludzi oraz zwierzęta hodowlane, a w końcu latającej na sabaty⁵⁹.

Zmiany w stosunku do wypowiedzi zawartych w Canon Episcopi argumentowano pojawieniem się nowego groźniejszego rodzaju czarownic, które faktycznie potrafiły latać (pokazuje to ewolucję samego mitu). Głosy podważające realność sabatów były wtedy sporadyczne⁶⁰, choć

56 Niektórzy badacze przypuszczają, że średniowieczne wierzenia dotyczące lotów w powietrzu i pokonywaniu znacznych przestrzeni w błyskawicznym tempie są pozostałością pogańskich praktyk ekstacyznych, które były podobne do transu szamanów syberyjskich. E. POTKOWSKI: *Czary i czarownice*. Warszawa 1970, s. 289–291.

57 Cyt. za: ibidem, s. 99.

58 Oskarżony za to przez inkwizycję wyznał na torturach, że sam należy do sekty czarowników. Dzięki temu przyznaniu wprawdzie uniknął stosu, ale został skazany na dożywotnie więzienie. E. POTKOWSKI: *Czary i czarownice...*, s. 126.

59 Ibidem, s. 119–220.

60 Na początku XVI wieku franciszkanin Samuele de Cassinis wystąpił przeciw wierzeniom w nocne loty czarownic, a Gianfrancesco Ponzinibio usiłował wykazać, że powietrzne jazdy na różnych przedmiotach są jedynie złudzeniem. W połowie XVI stulecia w obronie czarownic wystąpił lekarz Johann Weyer. Procesy o czary krytykował też zdecydowanie szlachcic angielski Reginald Scot. W pierwszej połowie XVII wieku wystąpili w obronie czarownic dwaj duchowni niemieccy – Adam Tanner i Friedrich Spee. Pierwsze krytyczne głosy były wymierzone przede wszystkim w procedurę procesów. Nikt z owych oponentów wiodącej koncepcji czarostwa nie zaprzeczał jednak, że diabeł istnieje i działa. Diabeł był dla ówczesnych symbolem zła. Wypowiedzi Cassinisa i Ponzinibio nawiązujące *stricte* do nierealności sabatowych zgromadzeń są więc, mimo racjonalnych przesłanek, dość odosobnione. Za: E. POTKOWSKI: *Czary i czarownice...*, s. 126–127.

na tyle słyszalne, że w końcu niektórzy poczęli zajmować stanowisko, zgodnie z którym uczestnictwo w nocnych biesiadach czarownic było mrzonką, ucieleśnieniem fantazji, złudzeniem podsycanym przez działanie narkotycznych substancji powodujących halucynacje lub wytworem wyobraźni powodowanym irracjonalnym lekiem przed czającym się w mroku zagrożeniem.

Wnioski

Niewątpliwie każda z części sabatu wymaga oddzielnego komentarza. Jeżeli kolektywny obraz czarownic nie tylko odpowiada aspektowi żeńskiego pierwiastka, ale także jest uosobieniem Wielkiej Bogini (znanej również jako Bogini Matka), to kozioł jest manifestacją elementu męskiego. Jego obraz nawiązuje do dionizyjskich bachanaliów, podczas których obficie lało się wino. W tym wypadku mamy do czynienia z atrybutem, jakim są rogi, utożsamiane z płodnością oraz symbolicznym wcieleniem męskich sił seksualnych⁶¹, a także kojarzone z siłami lunarnymi. Próbując dociec, w jaki sposób narodziła się koncepcja sabatu, możemy założyć niejako *a priori*, że jest ona niewątpliwie starsza od sądowych procesów o czary. Już bowiem heretyków w XIII stuleciu oskarżano o tajemne zebrania, którym przewodniczyć miał diabeł. To między innymi katarom zarzucono, że na nocnych zebraniach z ucztami i orgiami adorowali władcę piekieł. Zastanawiająca jest zbieżność dat głównych obrzędów sabatowych i dawnych świąt pogańskich. Wielkie czartowskie bankiety przypadały w okresie świąt ludowych wywodzących się z tradycji przedchrześcijańskich⁶², były to uroczystości związane z rolnictwem i hodowlą. Jan Stanisław Bystron, badając to zagadnienie, ustalił ponad wszelką wątpliwość, że już na długo przed przyjęciem przez Polskę chrztu obowiązywał na jej

61 M. OESTERREICHER-MOLLWO: *Leksykon symboli*. Przeł. J. PROKOPIUK. Red. L. ROBAKIEWICZ. Warszawa 2009, s. 131.

62 Murray we wspomnianej pracy *Wiedźmi kult...* stwierdza, że od zamierzchłych czasów pogańskich aż po wiek XVII w Europie Zachodniej we wszystkich grupach społecznych (od plebsu do arystokracji i rodzin królewskich) był rozpowszechniony i skrupulatnie uprawiany kult rogatego boga płodności o dwóch twarzach. Przedstawiony rytuał do złudzenia przypominał ceremoniał sabatów opisywanych przez tzw. sprengerystów. Stanowisko reprezentowane przez Murray mieściło się również w paradygmacie antropologicznym, ponieważ sama Murray inspirowała się dziełami Jamesa G. Frazera. Współcześnie jednak jej hipoteza stanowi w znacznej mierze przedmiot krytyki. Środowisko akademickie zresztą od początku było wysoce sceptyczne wobec koncepcji Murray, wskazując nie tylko wadliwość zastosowanego aparatu badawczego, ale też fakt analizowania fenomenu czarownic niejako w oderwaniu od rzeczywistości kulturowej. Por.: J.B. RUSSELL: *Krótką historia czarownictwa*. Przeł. J. RYBSKI. Wrocław 2003; B.P. LEVACK: *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*. Przeł. E. RUTKOWSKI. Kraków 2009.

terenach rodzimy kalendarz obrzędowy, w którym ten typ świąt odgrywał znaczącą rolę. Pory roku wyznaczały w owych czasach kilka typów świąt związanych z odpowiednimi praktykami (agrarnymi, wegetacyjnymi, płodnościowymi). Był to czas kojarzenia młodych par, a jego echem są do dziś zachowane zwyczaje świętojańskie lub zabawy przypadające na okres Zielonych Świątek. Interesującym dowodem, że takie obrzędy odbywały się na terenie Polski, jest statut biskupa Andrzeja Łaskarza, z pierwszej połowy XV wieku, zakazujący nocnych tańców w wigilię św. Jana oraz św. Piotra i Pawła z powodu dokonywanych wtedy wielu niemoralnych czynów: nierządu, cudzołóstwa, kazirodztwa. W tym samym mniej więcej czasie kaznodzieja Jan z Michorzyna gromił kobiety i dziewczęta, które w wigilię Zielonych Świątek zamiast iść do kościoła gromadziły się na tańcach⁶³.

Przytoczone fakty pozwalają przypuszczać, że koncepcja sabatu zrodziła się w środowisku średniowiecznych teologów i inkwizytorów pod wpływem obserwacji tego rodzaju obrzędów ludowych, wynikających wprost z pozostałości kultów pogańskich. Utworzony raz schemat był stopniowo rozbudowywany i w określonym stopniu modyfikowany. Na podstawie zapisów obecnych w zachowanych protokołach sądowych można sądzić, że same czarownice niejednokrotnie były głęboko przekonane o swoim uczestnictwie w sabatach. Mogły one rzeczywiście brać udział w obrzędach ludowych na poły pogańskich, które sędziowie utożsamiali później właśnie z sabatami. Poza tym sporą rolę odegrały tu z pewnością wspomniane już halucynacje i sny. W celu zabezpieczenia się przed konsekwencjami uroków rzucanych przez czarownice zbierające się o północy na sabat, podczas wielu świąt trzaskano z bicia. Miało to znaczenie apotropeiczne – nikt nie znał przecież dokładnie lokalizacji „łysej góry”, na której odbywał się czarci sejm. Wrzucano więc „czartowskie ziola” do ognia, któremu przypisywano szczególne właściwości oczyszczające⁶⁴. Z tych samych powodów długo zachował się zwyczaj palenia podczas nocy sobótkowej wypchanej kukły przedstawiającej wiedźmę. Przy całym krytycyzmie, z jakim winniśmy podchodzić do prób identyfikowania dawnych wyobrażeń o sabacie ze świętojańskimi biesiadami, nie sposób odrzucić sugestii dotyczących erotycznego aspektu owych obrzędów. Z obecnych w źródłach opisów przebiegu tego rodzaju ceremoniału dowiadujemy się, że każdy z uczestników owych zgromadzeń brał udział w odurzającym tańcu. Silne podrzucanie głowy, jednostajna rytmika i zaklęcia, wreszcie towarzystwo wielu podobnie zachowujących się postaci – w konsekwencji takich zachowań u osób biorących w nich udział mogło się pojawić przekonanie, że były one uczestnikami sabatów, co powtarzały potem w trakcie przesłuchań sądowych. W tym miejscu

63 E. POTKOWSKI: *Czary i czarownice...*, s. 226–228.

64 J. SAMP: *Droga na sabat*. Gdańsk 1981, s. 8.

wyczerpują się nasze możliwości w zakresie rekonstruowania dawnych struktur myślowych⁶⁵.

Reasumując, możemy jednak przyjąć, że figura czarownicy lokowana była w fantazmatycznej przestrzeni tego, co pierwotnie nieokiełznane przez normy kulturowe, a zatem społecznie groźne. Choć część wątków obecnych w zbiorowym wyobrażeniu o sabatach stanowiła import topicznej symboliki zgodnej ze staroeuropejską warstwą wierzeniową, opartą na fundamencie wierzeń chtoniczno-wegetacyjnych, w większości dobrze wpasowywała się w polskie realia. Wątek orgiastycznych sabatów funkcjonował w fantazmatycznych wyobrażeniach, skutecznie demonizując noc, ukazując jednocześnie skomplikowany obraz relacji człowieka z mrokiem. Noc jest pochodną skrywanej w mroku tajemnicy, a jednocześnie przestrzenią, w której rodzi się fantazmat kreowany przez ową tajemnicę. Konstrukty nocy rozważanej przez pryzmat zagrożenia, jakie niosą z sobą sabaty oraz uczestniczące w nich czarownice, ma potencjał uniwersalizujący, bowiem to właśnie obraz oblubienicy szatana został ukształtowany jako uosobienie odpowiedzialności za całe zło. Dlatego też procesy o czary stanowiły swego rodzaju socjotechniczną rozgrywkę, w której obowiązywały wyrażone określone reguły, a także zespół stałych ról i wzorów postępowania przypisywanych poszczególnym jej uczestnikom⁶⁶.

Bibliografia

- ADAMCZYK J.: *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu*. W: *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społecznym czarownic*. Red. M. KORCZEWSKA. Warszawa 2007, s. 91–252.
- ADAMOWSKI J.: *Czas i częstotliwość łysogórskich sabatów czarownic*. „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF: Philologiae*” 1996–1997, t. 14–15, s. 399–409.
- ADAMOWSKI J.: *Łysa Góra* [hasło]. W: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. T. 1: *Kosmos*. Cz. 2. *Ziemia, woda, podziemie*. Red. J. BARTMIŃSKI, S. NIEBRZEGOWSKA. Lublin 1999, s. 121–122.
- BENDOWSKA M., ŻEBROWSKI R., BORZYMIŃSKA Z.: *Szabat* [hasło]. W: *Polski słownik judaistyczny*. Delet, <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=15847> [data dostępu: 2.12.2020].
- BOESCH E.: *The myth of lurking chaos*. W: *Between culture and biology: Perspectives on ontogenetic development*. Eds. H. KELLER, H. POORTINGA, A. SCHOLMERICH. Cambridge 2002, s. 116–135.

65 Ibidem, s. 117.

66 Por. M. KOMAR: *Czarownice i inni*. Kraków 1990, s. 53.

- BOHOMOLEC J.: *Diabeł w swej postaci z okazji pytania „Jeśli są upiory” ukazany*. Warszawa 1772.
- BRACHA K.: *Średniowieczna metryka wizerunku świętokrzyskiej czarownicy*. W: *Czary, alchemia, opętanie w kulturze na przestrzeni dziejów. Studia przypadków*. Red. J. PIETRZAK-THÉBAUT, Ł. CYBULSKI. Warszawa 2015, s. 119–136.
- BUCHHAMMER E.R.: *Mały leksykon przesadów. O czarnym kocie, trzynastce i wampirach. Krótki kurs zabobonu, magii i hermetyki*. Przeł. M. STRUCZYŃSKI. Warszawa 1994.
- BUDZANOWSKA-WEGLENDA D.: *Czarna magia antyczna i okrutne czarownice w Epodzie V Horacego*. W: *Czary, alchemia, opętanie w kulturze na przestrzeni dziejów. Studia przypadków*. Red. J. PIETRZAK-THÉBAUT, Ł. CYBULSKI. Warszawa 2015, s. 70–81.
- BYLINA S.: *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*. W: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*. Red. T. MICHAŁÓWSKI. Warszawa 1993, s. 197–215.
- BYLINA S.: *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*. Warszawa 1999.
- BYLINA S.: *Magia, czary i kultura ludowa w Polsce XV i XVI w. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 1990, t. 35, s. 39–52*.
- CHMIEŁOWSKI B.: *Nowe Ateny... albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna [...]*. [Wybór i prac. M. LIPIŃSKA, J. LIPIŃSKI]. Kraków 1966.
- CHUDZIŃSKA-PARKOSADZE A.: *Problem monomitu jako źródła archetypu wiedzy w kulturze europejskiej*. W: *Czarownice. Studia z kulturowej historii fenomenu*. Red. A. ANCYK, J. DOROSZEWSKA, K.M. HESS. Katowice 2017, s. 69–78.
- ELIADE M.: *Kobieta, ziemia i płodność*. W: *IDEM: Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa 1999, s. 35–49.
- FILONOWICZ A.: *Jak się pozbyć sekutnicy? O łowach czarownic w amerykańskich filmach fantastyczno-przygodowych*. W: *Czarownice. Studia z kulturowej historii fenomenu*. Red. A. ANCYK, J. DOROSZEWSKA, K.M. HESS. Katowice 2017, s. 183–192.
- GRAVES R.: *Mity greckie*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Warszawa 1992.
- HOŁDA R.: *Czarownice a ugarycki kult boga z rogami. Popularne transformacje mitu*. W: *Czarownice. Studia z kulturowej historii fenomenu*. Red. A. ANCYK, J. DOROSZEWSKA, K.M. HESS. Katowice 2017, s. 166–174.
- JANION M.: *Projekt krytyki fantazmatycznej*. W: *Prace wybrane. T. 3: Zło i fantazmaty*. Kraków 2001, s. 157–184.
- KLISZ J.: *Nie-ludzka kondycja czarownic: związki z naturą a zjawisko dehumanizacji*. „Sensus Historiae” 2015, t. 21, nr 4, s. 91–112.
- KOMAR M.: *Czarownice i inni*. Kraków 1990.
- KORANYI K.: *Beczka czarownic*. „Lud” 1928, seria 2, t. 7 (27), s. 110–111.
- KORANYI K.: *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i pierwszej połowie XVI wieku*. „Lud” 1927, seria 2, t. 6 (26), z. 1–4, s. 1–25.
- KORANYI K.: *Łysa Góra. Studium z dziejów wierzeń ludowych w Polsce w XVII i XVIII wieku*. „Lud” 1928, seria 2, t. 7 (27), s. 57–74.
- KOWALSKI P.: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 2007.
- LEVACK B.P.: *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowoczesnej*. Przeł. E. RUTKOWSKI. Kraków 2009.

- MIKIKULSKI K., WIJACZKA J.: *Historia powszechna. Wiek XVI–XVIII*. Warszawa 2012.
- MURRAY M.A.: *Wiedzmi kult w Europie Zachodniej. Studium antropologiczne*. Przeł. A. KISIEL. Katowice 2016.
- OESTRREICHER-MOLLOWO M.: *Leksykon symboli*. Red. L. ROBAKIEWICZ. Warszawa 2009.
- OGRODOWSKA B.: *Zwyczaj, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Warszawa 2001.
- OZIEMBŁOWSKI M.: *Motyw lotu czarownic w tak zwanej zbiorczej koncepcji czarownictwa europejskiego. Świadectwa średniowieczne i wczesnonowożytne*. „Almanach Historyczny” 2003, t. 5, s. 49–74.
- PANKALLA A., PIETRZAK M., GUTKOWSKA K.: *Zastosowanie analizy konotacyjnej Ernesta Boescha do interpretacji obrazu Rafaela Santi „Adam i Ewa – grzech pierwotny”*. „Studia Psychologica” 2014, nr 14 (1), s. 15–26.
- PILASZEK M.: *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*. Kraków 2008.
- PODGÓRSKA B., PODGÓRSKI A.: *Encyklopedia demonów. Diabły, diabełki, jędze, skrząty, boginki... i wiele innych*. Wrocław 2000.
- POTKOWSKI E.: *Czary i czarownice*. Warszawa 1970.
- RUSSELL J.B.: *Krótką historia czarownictwa*. Przeł. J. RYBSKI. Wrocław 2003.
- SAMP J.: *Droga na sabat*. Gdańsk 1981.
- SZOT-RADZISZEWSKA E.: *Ludowy obraz czarownicy świętokrzyskiej w świadomości mieszkańców Kielecczyny w świetle historycznych i współczesnych źródeł etnograficznych*. W: *Czary, alchemia, opętanie na przestrzeni stuleci. Studia przypadków*. Red. J. PIETRZAK-THÉBAUT, Ł. CYBULSKI. Warszawa 2015, s. 291–303.
- THURSTON R.: *Polowanie na czarownice. Dzieje prześladowań czarownic w Europie i Ameryce Północnej*. Warszawa 2008.
- TOBOŁA-FELIKS M.: *Co czarownica w kotle warzyła? Od magii i rytuału do praktyk leczniczych wiejskich zielarek*. W: *Doświadczenie choroby w perspektywie badań interdyscyplinarnych*. T. 6: *Ciało, choroby i świadomość społeczna – społeczne i metafizyczne aspekty profilaktyki i terapii*. Red. B. PŁONKA-SYROKA, M. DĄSAL. Warszawa 2020, s. 85–104.
- TOMICKI R.: *Religijność ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. BIERNACKA, M. FRANKOWSKA, W. PAPROCKA. Wrocław 1981.
- TRESIDDER J.: *Słownik symboli. Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyobrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach*. [Przeł. B. STOKŁOSA]. Warszawa 1997, s. 155–169.
- TUWIM J.: *Czary i czarty polskie oraz Wypisy czarnoksiężskie*. Warszawa 1924.
- WIJACZKA J.: *Magia i czary. Polowanie na czarownice i czarowników w Prusach Książęcych w czasach wczesnonowożytnych*. Toruń 2008.
- ZDZIECHIEWICZ A.: *Staropolskie polowania na czarownice*. Katowice 2004.

.....


Magdalena Toboła-Feliks, etnolog, muzealnik, adiunkt w Dziale Etnologii Miasta Muzeum Historii Katowic. Absolwentka etnologii oraz socjologii komunikacji społecznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członek Polskiego

Towarzystwa Ludoznawczego, Oddział Cieszyn, oraz Sekcji Stroju Ludowego działającej w ramach Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Interdyscyplinarne połączenie pokrewnych fakultetów pozwala jej na wieloaspektowe spojrzenie na przestrzeń społeczno-kulturową. Swoją aktywność badawczą koncentruje na kulturze wsi polskiej, zwłaszcza w zakresie problematyki chłopskich strojów ludowych. W działalności popularyzatorskiej oraz wydawniczej temat ten podejmuje w szerokim kontekście diagnostycznym. W swojej pracy odwołuje się również do interpretacji obrzędowości i wierzeń ludowych, ze szczególnym uwzględnieniem odniesień do etnobotaniki widzianej przez pryzmat kulturowo-antropologicznej wizji czarownicy.

.....

Magdalena Ziółkowska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0002-9203-3883>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2021.01.03>

Antropologiczne implikacje kategorii nocy i ciemności w opowiadaniach fantastycznych*

Anthropological implications of the categories of night and darkness
in “fantastic” stories

Abstract: In her article, Magdalena Ziółkowska discusses the anthropological implications of the categories of night and darkness present in “fantastic” stories. Literature of the fantastic includes genres such as horror, fantasy and science fiction. In each of them there are categories of night and darkness and they are closely related to their anthropological interpretation in culture and society. The process of symbolizing these categories is present in popular culture. Cultural connotations in “fantastic” literature are based, on the one hand, on people’s natural fear of night and darkness, and, on the other, on narrative consistency with the cultural and social competences of the readers.

Keywords: night, dark, fantasy, anthropology

Słowa kluczowe: noc, ciemność, fantastyka, antropologia

Celem w artykule jest próba wskazania na antropologiczne implikacje kategorii nocy i ciemności występujących w opowiadaniach fantastycznych. Kategorie nocy i ciemności są uniwersalne kulturowo, co przekłada się na ich obecność w różnych, niezależnych i autonomicznych systemach kulturowych. Z antropologicznego punktu widzenia zatem noc i ciemność doświadczane przez różne społeczności w całej historii dziejów ludzkości doczekały się umieszczenia ich w zróżnicowanych kontekstach społeczno-kulturowych: relacji międzyludzkich oraz ludzi z innymi bytami, wierzeń, rytmu pracy, sfery poznawczej (w tym enkulturacy i socjalizacji), sztuki itp. Analiza zaprezentowana w niniejszym artykule opiera się na arbitralnie wybranych publikacjach zaliczanych do fantastyki – w tym tych, które określane są jako *horror*, *fantasy* oraz *science fiction*. Powszechność występowania kategorii nocy i ciemności w wyobrażonych uniwersach wydaje się ściśle związana z ich antropologicznym interpretowaniem w kulturze i społeczeństwie. Symbolizacja oraz związki nocy i działań ludzkich (bohaterów) są obecne i mocno

* Badania stanowiące podstawę artykułu były realizowane w ramach pracy własnej na Wydziale Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

zakorzenione w kulturze popularnej. Podstawowe pytania badawcze są zatem następujące: Na czym polega kulturowe obudowanie kategorii nocy i ciemności? Jak naturalny lęk przed ciemnością jest wykorzystywany w narracjach pisarskich? Zakładam przy tym, że autorzy i twórcy treści fantastycznych operują powszechnie podzielaną percepcją czasu nocy i ciemności, co przekłada się na akcentowanie ich w prezentowanych wydarzeniach. Wizje nocy i ciemności występujące w różnych kontekstach w opowiadaniach fantastycznych są zasadniczo spójne z tradycyjnymi, kulturowymi sposobami postrzegania tej części doby, która nie sprzyja naturalnej działalności człowieka. Ta prawidłowość uzasadnia obrazowanie konkretnych przykładów odniesieniami do antropologicznych kontekstów naukowych (interakcjonizmu symbolicznego, enkulturacji). Omawiane kategorie – noc i ciemność – łączy bliskość znaczeniowa (symboliczna), dlatego artykuł jest poświęcony im obu. Ponadto w kategoriach tych dostrzec można odniesienie do czerni i mroku (czarna noc i mroczna ciemność jako oznaczenie barwy). Wszystkie te elementy wypuklają symbolizowanie ich jako związanych z wyjątkowością, doświadczaniem sytuacji nadprzyrodzonych, baśniowych czy fantastycznych. Noc i ciemność stanowią niemal zawsze opozycję dla światła dnia i jasności i jako takie charakteryzują się pejoratywnymi znaczeniami, z wyłączeniem tak zwanej „kultury nocy” w czasach współczesnych. Kategoria ta przynależy do określonego stylu życia, często charakterystycznego dla młodych ludzi¹. Ten kontekst jest odmienny od obecnego w opowieściach fantastycznych i dlatego zostanie pominięty w rozważaniach.

* * *

Fantastyka, jak wspomniałam, jest gatunkiem literackim obejmującym szereg podgatunków. Do najbardziej popularnych zalicza się tu horror, *fantasy*, *science fiction* oraz treści z zakresu fikcji apokaliptycznej, dystopijnej i utopijnej. Mimo znaczących różnic między tymi podgatunkami charakteryzuje je wspólny mianownik. Jest nim przede wszystkim ukazywanie rzeczywistości nierealnej, zdarzeń zaprzeczających prawom fizyki czy sytuacji opartych na działaniu magii. Owa „obcość” światów jest oparta na postrzeganiu „innego” w antropologicznej koncepcji „my–oni”. W opowiadaniach fantastycznych zatem czytamy o światach, których nie można „normalnie” doświadczyć, nie można zobaczyć opisywanych bohaterów ani zetknąć się z żadną z przedstawianych przez autora sytuacji. Opowieści fantastyczne są kierowane do odbiorców w różnym wieku: dzieci, młodzieży i dorosłych. Zwolennicy tego typu narracji otrzymują treści dostosowane do ich poziomu rozwoju emocjonalnego. Inne są

1 M. MARGULIS: *La cultura de la noche*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. www.cholonautas.edu.pe [data dostępu: 1.12.2020].

książki dla dzieci, na przykład J.K. Rowling o Harrym Potterze, a inne dla dorosłych, jak choćby powieści, których akcja rozgrywa się w uniwersum Warhammer 40 000.

Tworzenie treści fantastycznych nie jest wynalazkiem ostatnich dekad. W pewien sposób ludzie zawsze fascynowali się tym, co wykraczało poza codzienną percepcję. Naturalna potrzeba radzenia sobie z sytuacjami, których człowiek nie rozumiał, w których wypadku nie potrafił wskazać przyczyny ani przewidzieć skutków, prowadziła do uruchomienia mechanizmów obronnych i korzystania z zasobu dostępnych narracji. Najczęściej były to mity, legendy i bajki. Zawierały one elementy zarówno realne (prawdziwe), jak i nadrealne (baśniowe, fantastyczne). W ten sposób ludzie otrzymywali odpowiedź na pytania odnoszące się do namacalnych zdarzeń – na tyle, na ile pozwalały im ich wiedza, doświadczenie i umiejętności.

Dzieła z zakresu fantastyki podlegają różnorodnym analizom badawczym. Na uwagę zasługują między innymi opracowania poświęcone badaniom nad fantastyką – rozumianą jako tekst i obiekt sztuki² czy komentarze naukowe na temat wątków wizualnych światów przedstawionych w grach i filmach *science fiction*³. Niezwykle interesujące są opracowania, w których prezentuje się dociekania dotyczące wspólnej problematyki obecnej w westernach i literaturze fantastycznej⁴ oraz trendów rozwoju społecznego ukazywanego w literackich wizjach przyszłości⁵.

Noc i ciemność, których ludzie doświadczali, a których mechaniki i natury nie znali, stały się wdzięcznym tematem opowieści baśniowych, a z czasem także fantastycznych. Barry Baldwin utrzymuje, że za jedną z pierwszych powieści fantastycznych można uznać *Somnium sive Astronomia Lunaris* Johannesesa Keplera z XVII wieku⁶. Powieść opisuje oniryczne przygody młodego Islandczyka i jego matki-czarownicy. Obydwoje za pomocą sztuczek magicznych w czasie zaćmienia udają się w podróż na Księżyc. Mamy tu do czynienia zarówno z ukazaną kategorią ciemności (zaćmienie i Księżyc jako nocne ciało niebieskie), jak i z wyobrażeniami o charakterze fantastycznym – wszak w XVII wieku podróż na Księżyc mogła mieć szansę powodzenia jedynie w marzeniach. Tanveer Khadija podkreśla, że twórcą terminu *science fiction*

2 B. TROCHA, T. RATAJCZAK: *Fantasy w badaniach naukowych. Fantastyczność i codzienność*. Zielona Góra 2009.

3 P. FRELIK: *Kultury wizualne science fiction*. Kraków 2017.

4 D. MOGEN: *Wilderness visions. The western theme in science fiction literature*. Ed. D.F. MALLETT. San Bernardino, Calif., 1993.

5 C. GENDRON, S. IVANAJ, B. GIRARD, M.-L. ARPIN: *Science-fiction literature as inspiration for social theorizing within sustainability research*. „Journal of Cleaner Production” 2017, vol. 164, s. 1553–1562.

6 B. BALDWIN: *Ancient science fiction*. ShatterColors. http://www.shattercolors.com/nonfiction/baldwin_ancientscifi.htm [data dostępu: 3.12.2020].

jest William Wilson, który użył go w książce *A little earnest book about a great old subject* z 1851 roku. Khadija wyjaśnia: „[...] *science fiction* może zajmować się prawdami naukowymi, ale jest przedstawiana w formie przyjemnej opowieści, która może być poetycka i jednocześnie prawdziwa”⁷. Owa prawda ma tutaj wymiar polemiczny, autor zauważa bowiem dalej, że inni pisarze, tacy jak chociażby Jules Verne, „wydawali się świadomi innych możliwości w fikcji poza tradycyjnym realizmem”⁸.

Literatura fantastyczna jest zatem odzwierciedleniem symbolizowania wyobrażeń nierzeczywistych przełożonych na świat realny. Aspekt ten odnosi się bezpośrednio do interakcjonizmu symbolicznego, w którym kładzie się nacisk na semiotyczny wymiar „faktu społecznego”, a szczególnie jego „normatywny model działania wyrażony symbolicznie – przede wszystkim językowo”⁹. I to właśnie język jest w opowieściach fantastycznych najbardziej istotnym narzędziem opisywania i symbolizowania rzeczywistości. To, jak za pomocą określonych słów zostaną opisane sytuacja, zjawisko, postawa bohatera, znajduje bezpośrednie przełożenie na interpretowanie ich przez czytelników czy słuchaczy. Zasadnicze znaczenie ma tu zatem komunikacja – antropologiczny przekaz treści. Jest on skuteczny jedynie w określonym kontekście: nadawca (narrator) opisuje daną rzeczywistość za pomocą takiego kodu, który jest znany i identycznie interpretowany przez odbiorcę (czytelnika).

* * *

Zgodnie z definicją *Słownika mitów i tradycji kultury* Władysława Kopalińskiego – „noc” jest opisywana przede wszystkim jako: „bogini, córka Chaosu, siostra Erebu, matka Ker, Mojr, Eris, Hypnosa i Tanatosa, na którą Grecy przysięgali”¹⁰. Noc zatem ma swoje odniesienie do mitologii – nie tylko zresztą greckiej. Związki między tą porą doby a siłami nadprzyrodzonymi były przedstawiane w opowieściach starożytnego Rzymu, w mitologii słowiańskiej czy w bestiariuszach nordyckich.

Noc miała specyficzną moc – odmienną od mocy dnia. W przekazach faktograficznych – nie baśniowych – nadawano jej szczególnego znaczenia poprzez stosowane związki frazeologiczne. I tak noc „zapadała” albo „nadcigała”. Określenia te miały zdecydowanie większy ładunek emocjonalny niż te, które zazwyczaj stosowano do opisu dnia: „nadszedł”, „nastąpił”. Pojawianie się nocy często postrzegano jako na-

7 T. KHADIJA: *H.G. Wells' scientific romances: A unique blend of science and fantasy*. „*Anglisticum Journal*” 2014, vol. 3, no. 8, s. 123–126. Tłumaczenie własne – M.Z.

8 Ibidem, s. 124. Tłumaczenie własne – M.Z.

9 E. HAŁAS: *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*. Warszawa 2006, s. 28.

10 W. KOPALIŃSKI: *Słownik mitów i tradycji kultury*. T. 2. Warszawa 2007, s. 352.

głe, niespodziewane, zbyt szybkie. Ludzie czekali na nadejście dnia, nie czując się w czasie nocy bezpiecznie. Inaczej w przypadku złych intencji negatywnych bohaterów – tu oczekiwanie na noc było zapowiedzią rozpoczęcia realizacji złych zamiarów: „pod osłoną nocy”. Noc miała więc sprzyjać tym, którzy w ciągu dnia nie mogli dokonywać zbrodni, złych uczynków, zachowywać się niezgodnie ze społecznymi normami. A jeśli już do tego dochodziło, to oburzenie społeczne nawiązywało do tego, że odważono się zrobić coś złego „w biały dzień” czy „w świetle dnia”. Tutaj również mamy do czynienia z wykorzystaniem antropologicznego konstruktu opisu świata opartego na zasadzie opozycji. Percepcja otaczającej jednostki rzeczywistości zasadza się w enkulturacji (przynajmniej w pierwszych jej fazach) na ukazywaniu opozycji we wszystkich niemal aspektach życia – nie tylko w kategorii zło–dobro czy jasność–ciemność.

Noc była „zarezerwowana” dla istot nadprzyrodzonych. Ta pora doby była im niejako oddana przez ludzi, którzy byli przystosowani do funkcjonowania za dnia – głównie ze względu na zmysł wzroku. Nie mogąc swobodnie i bezpiecznie korzystać z czasu nocy, ludzie zapełnili ją potworami, demonami, diabłami i innymi stworami niesprzyjającymi człowiekowi. Społeczne interpretowanie świata nocy, w którym obowiązywały zasady odmienne od znanych na co dzień, pozwoliło na opisywanie ich kategoriami skutecznie chroniącymi ludzi przed potencjalnym niebezpieczeństwem (na przykład ze strony dzikich, nocnych drapieżników). W ten sposób narodziły się między innymi wyobrażenia dotyczące wampirów czy wilkołaków. Wampiry w książkach o fantastycznym świecie Warhammer Fantasy są określane mianem Dzieci Nocy i wyjątkowo dają się we znaki „zwykłym ludziom”: „Istnieją krainy, w których ludzie uważają, wampiry za mit, bajeczkę dla niegrzecznych dzieci. Ale tutaj, w Imperium, boleśnie przekonałiśmy się, że nieśmiertelne dzieci nocy nie są tylko dziełem wyobraźni. Te przerażające bestie naprawdę czyhają na nasze dzieci. I być może już wkrótce je dopadną...”¹¹. Fascynacja kulturą kreacją wampirów rozpalala wyobraźnię czytelników różnych opowieści o tych istotach. Z reguły przypisywano im szczególne moce, siłę i potęgę, z pozoru niedostępne zwykłym śmiertelnikom. Z pozoru – bo istniały mroczne zasady, które pozwalały wejść w ich szeregi: „Prawdą jest, że wampiry to ohydne kreatury i nikt zdrowy na umyśle nie chciałby stać się Dzieckiem Nocy, lecz i tak wielu ludzi instynktownie pragnie ich niewyobrażalnej władzy nad śmiercią”¹². Decyduje o tym ludzka ciekawość poznania czegoś, co wymyka się bezpośrednio, namacalnemu doświadczeniu. Owiane tajemnicą zjawiska fascynują ludzi

¹¹ *Wojny z Wampirami*. Fandom. https://warhammer.fandom.com/pl/wiki/Wojny_z_Wampirami [data dostępu: 6.12.2020].

¹² S. DARLINGTON, J. MACGREGOR: *Warhammer Fantasy Roleplay – Mroczni Władcy Nocy*. Przeł. S. GWIAZDA, M. ROSZKOWSKI. Warszawa 2018, s. 4.

tak bardzo, że potrafili oni zaryzykować i podjąć próbę ich poznania. Tajemniczym istotom – różnym od ludzkich – przypisuje się wielkie moce, nadprzyrodzone siły i cechy, jakich ludzie nie posiadają (umiejętność latania, czytania w myślach, nieskończoną energię itp.). Człowiek świadomy własnych ograniczeń przejawia w tym zakresie potrzebę sprawdzenia się. W narracjach fantastycznych czytelnik zatem oczekuje od bohatera podjęcia tego ryzyka, szczególnie jeśli zostało to nawet w minimalnym stopniu zasugerowane.

Bohaterowie powieści z cyklu *Nekroskop* Briana Lumleya – wampiry – również urządzali nocne polowania. W kulturze popularnej przypisuje się wampirom przystosowanie do życia w nocy, w ciemności, przy jednoczesnym braku możliwości funkcjonowania w świetle dnia. Istoty opisane w *Nekroskopie* doświadczały tej ciemności w specyficzny sposób: „Było to miejsce kompletnej ciemności, może nawet była to Pierwotna Ciemność, która istniała przed pojawieniem się tego czy jakiegokolwiek innego, równoległego wszechświata. Brakowało nie tylko światła, nie było absolutnie niczego”¹³. Ciemność jest tu ukazana jako opozycja nie tylko wobec światła dnia, ale też właściwie wobec całego (widzialnego i doświadczanego) świata. W koncepcjach filozoficznych to zestawienie jest dobrze znane. Opozycja światła i ciemności – dnia i nocy – rozważana między innymi przez Heraklita i Parmenidesa, przynosi światu określone konsekwencje, na które wskazuje Marek Rembierz, przyrównując, za Olafem Gigonem, kosmos do nocy a czysty ogień do dnia¹⁴.

Fantastyczne wyobrażenia nocy jako pory doby niesprzyjającej ludziom jest także obecne w cyklu powieści George’a R.R. Martina *Pieśń lodu i ognia*. Pojawia się tam w co najmniej trzech aspektach: Długiej Nocy, Nocnej Straży i Nocnego Króla. Pierwszy aspekt – Długa Noc nawiązuje do długotrwałego okresu zimy, okresu bardzo trudnego dla wszystkich ludzi: „Tak przynajmniej mówią nam przekazy, z których dowiedzieliśmy się także o Długiej Nocy – zimie, która trwała przez całe pokolenie”¹⁵. Konsekwencją Długiej Nocy, „która przywołała Innych do krainy człowieka i omal nie położyła kresu jego istnieniu”¹⁶, było powołanie przez ludzi Nocnej Straży, definiowanej jako „zaprzysiężone bractwo od stuleci, a nawet tysiącleci broniące Muru”¹⁷. Z kolei Nocny Król jest postacią, o której krążą legendy i mroczne opowieści. Miał pochodzić z rodu ludzkiego i być trzynastym lordem dowódcą Nocnej Straży, ożenić się z czarodziejką i ogłosić swoje rządy jako króla: „Nocny Król

13 B. LUMLEY: *Nekroskop*. T. 8: *Krwawe wojny*. Kraków 2005, s. 18.

14 M. REMBIERZ: *Opozycja światłość–ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej: wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze*. „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych, Folia Philosophica” 2003, t. 21, s. 183–212.

15 G.R.R. MARTIN: *Świat lodu i ognia*. Przeł. M. JAKUSZEWSKI. Poznań [s.a.], s. 11.

16 Ibidem, s. 145.

17 Ibidem.

i jego trupia królowa władali wspólnie przez trzynaście lat, aż wreszcie król zimy Brandon Niszczyciel (według niektórych sprzymierzony z królem za Murem Joramunem) położył kres ich rządowi¹⁸.

Strach, lęk przed nocą jest ściśle związany z instynktem przetrwania. Ciemności nie pozwalały człowiekowi pierwotnemu na zdobywanie pożywienia i oznaczały zagrożenie. Na czas nocy człowiek musiał szukać bezpiecznej kryjówki. Ten rodzaj zachowania atawistycznego przejawia się u współczesnych ludzi szczególnie w okresie dzieciństwa. Dzieci odczuwają strach przed nocą i ciemnością, przed doświadczaniem ich bez towarzystwa rodziców lub opiekunów. Badania nad tą problematyką wskazują, że dzieci, które zasypiają lub śpią same w oddzielnych pomieszczeniach, po przebudzeniu się w nocy wędrują do sypialni rodziców¹⁹. Strach wynika z niewiedzy, z budowania wyobrażeń, które tę niewiedzę rekompensują. Celem pracy z dziećmi, które wykazują fobię związaną z nocą i ciemnością, jest między innymi wprowadzanie rytuałów przed snem. Dzieci, dostrzegając powtarzalne elementy każdej pory dnia, z czasem wypracowują nawyk osvajania się z doświadczaniem ciemności²⁰.

Przydomek „nocny” w pejoratywnym znaczeniu jest także przypisany jednemu z bohaterów powieści z kręgu Warhammer 40 000 – Konradowi Curze, którego nazywano również Mrocznym Łowcą. Był on jednym z dwudziestu Prymarchów – synów władcy ludzkości Imperatora. „Wychowywał się na spowitej cieniami i mrokiem planecie Nostramo. Kiedy został odnaleziony przez Imperatora, przejął dowodzenie nad legionem Władców Nocy. W trakcie Herezji Horusa opowiedział się po stronie zdrajców²¹. Literatura oparta na motywach Warhammer 40 000 nawiązuje do mrocznych czasów przyszłości, kiedy to ludzkość będzie przemierzać otchłanie kosmosu w celu podboju i przekształcania innych światów na ziemskie podobieństwo. Czterdzieste tysiąclecie dalekie jest od wyobrażeń o potędze nauki i niekończącym się rozwoju ludzkości. Potencjał intelektualny jest tu raczej wykorzystywany do prowadzenia wiecznej wojny, wiecznego podboju pełnego przemocy, mordów i walk z największym wrogiem ludzkości – siłami Chaosu. Noc i ciemność pojawiające się w tych powieściach zawsze odnoszą się do kontekstu grozy, niebezpieczeństwa i śmierci. W ciemnościach zazwyczaj czyha zło: „Drogą, którą wypalił sobie w splątanej ciernistej roślinności, idzie do nich demon. [...] Przypomina smołę. Dymi w ciemności. Oli widzi

18 DaeL: *Historia Lodu i Ognia: Nocny Fort*. FSGK.pl, 29.10.2018. <https://fsgk.pl/wordpress/2018/10/historia-lodu-i-ognia-nocny-fort/> [data dostępu: 10.12.2020].

19 X. MÉNDEZ CARRILLO, M. ORGILÉS AMORÓS, J.P. ESPADA SÁNCHEZ: *Escenificaciones emotivas para la fobia a la oscuridad: un ensayo controlado*. „International Journal od Clinical and Health Psychology” 2004, vol. 4, no. 3, s. 505–520.

20 Ibidem, s. 511.

21 *Konrad Curze*. Fandom. https://wh40k.fandom.com/pl/wiki/Konrad_Curze [data dostępu: 13.12.2020].

jedynie sunącą po ziemi mokrą plamę, rosnącą niczym cień, nad którym wznosi się potężny, monolityczny kształt, płat ciemności wycięty z samej nocy”²². Lęk przed tym, co chowa się w ciemności, jest atawizmem, a stawianie temu nieznanemu czoła – podejmowaniem ryzyka. Czytelnik, śledząc losy bohatera walczącego ze swoim strachem, ryzykuje wraz z nim. Ryzykuje emocjami, które są implikacją podjętych działań. Czytelnik jest bierny, ale jego emocje aktywne.

W innym opowiadaniu tego cyklu noc i ciemność kosmosu odnoszą się do nieustającej wojny: „Przez sekundę »Trybun«²³ zachowuje swoją normalną postać, złota forteca unosząca się pośród czarnej nocy. Potem następuje detonacja”²⁴. Ciemność ma charakter wielowymiarowy. Anna Grzegorzczuk, analizując kategorię ciemności w literaturze, wskazuje, że „wielowymiarowość czyni z niej podstawę przeżycia, które jest doświadczeniem naszego bycia w świecie”²⁵. Innymi słowy: bez doświadczenia ciemności i nocy nie można by definiować kategorii dnia i światła. Zestawianie opozycyjnych kategorii i akcentowanie kontrastów są jednym z antropologicznych uwarunkowań objaśniania rzeczywistości i mają wymiar interpretacyjny. Kulturowa wiedza na temat właściwego z punktu widzenia danej społeczności postrzegania świata – musi zostać przekazana, nie da się jej otrzymać w żaden inny sposób. Nazwanie dobra i zła oraz wszystkich innych kategorii, a w konsekwencji ich zgodne z zasadami odczytywanie, jest immanentną cechą kultury ludzkiej opartej na umiejętności abstrakcyjnego myślenia.

Negatywne konotacje dotyczące ciemności, a konkretnie czerni i mroku, są również wszechobecne w cyklu książek o Harrym Potterze J.K. Rowling. Mamy tam do czynienia nie tylko ze znaną z kultury popularnej czarną magią, ale także z jej personifikacją w postaci Lorda Voldemorta (mordercy rodziców głównego bohatera), zwanego Czarnym Panem²⁶. Czarna magia w tym uniwersum ma wypracowaną mechanikę i zasady stosowania. Czytelnik dowiaduje się stopniowo, otrzymując w każdym tomie kolejne informacje, o skutkach niewłaściwego obchodzenia się z magią. Za stosowanie czarnej magii – w prowadzonej narracji definiowanej jako coś negatywnego i niepożądanego – można oczekiwać kary. W magicznym świecie Harry’ego Pottera paranie się czarną magią jest porównywalne do popełniania przestępstw w świecie

22 D. ABNETT: *Niezapisane*. W: *Piętno Calth*. Red. L. GOULDING. Przeł. A. CHMIEL. Warszawa 2020, s. 413–463.

23 Nazwa statku kosmicznego walczącego po stronie Imperium przeciwko siłom Chaosu.

24 J. FRENCH: *Karmazynowa Pięść*. W: *Cienie zdrady*. Red. C. DUNN, N. KYME. Przeł. D. BUDACZ. Warszawa 2019, s. 9–127.

25 A. GRZEGORCZYK: *Światłość i ciemność – kategorie współczesnej humanistyki*. „Sztuka i Filozofia” 1994, t. 9, s. 89–98.

26 J.K. ROWLING. *Harry Potter i Księżę Półkrwi*. Przeł. A. POLKOWSKI. Poznań 2006.

niemagicznym. I tu, i tu sprawca musi się liczyć z wymierzeniem sprawiedliwości. W tym kontekście treści fantastyczne pełnią także literacką funkcję pedagogiczną (etyczną). Tak jak w rzeczywistym świecie należy przestrzegać wyznaczonych społecznie norm, tak w nierealnym należy ich przestrzegać. Nawet jeśli narracja fantastyczna wprowadza nowe, nieznanie czytelnikowi z autopsji wzorce zachowań – to ich wypełnianie zasada się na tym samym mechanizmie. Obowiązujący więc w szkole czarodziejów regulamin korzystania z magii wyraźnie określa warunki, w jakich może ona zostać użyta. Jest to wielokrotnie przypominane, w różnych kontekstach, tak by te zasady utrwaliły się w pamięci czytelnika i aby mógł on oczekiwać przestrzegania ich przez bohaterów lub godzić się na wymierzenie kary, kiedy ci je lekceważą.

W opowiadaniach fantastycznych czytelnik adaptuje informacje niejako w formie ekstrapolacji. Najpierw jako jednostka społeczna nabywa kompetencji kulturowych, by rozumieć opisywane rzeczywistości, nawet jeśli są zupełnie odmienne od jego własnych doświadczeń; potem dokonuje interpretacji tych informacji zgodnie z założeniem autora (narratora). Sam narrator również podlega dokładnie temu samemu procesowi: musi posiadać kompetencje kulturowe, aby skutecznie wprowadzić czytelnika w labirynt interpretacyjny – nawet gdy opowiada o świecie, którego żadna realna jednostka nigdy nie doświadczyła i (prawdopodobnie) nie doświadczy.

Czerń i ciemność są w kulturze popularnej obecne dość powszechnie. Także w literaturze. Często bohaterowie o złej sławie zwani są czarnymi charakterami, a złoczyńcy ubierają się na czarno. W przeciwieństwie do dobrych, pozytywnych myśli – tym złym nadaje się czarny kolor („czarne myśli”), a ktoś, kto przekracza wszelkie normy społeczne, jest nazywany typem spod ciemnej gwiazdy. Jeśli czarny kot przebiegnie nam drogę, to przyniesie nam nieszczęście, a msza poświęcona Szatanowi – Księciu Ciemności, Synowi Ciemności – to „czarna msza”.

* * *

Kategoria nocy i kategoria ciemności stanowią przykład kontekstowości. Umowa społeczna sprawia, że noc jest interpretowana w określony sposób. Wynika to z pragmatyzmu, który głosi „organiczną jedność człowieka w sytuacji. Według pragmatyzmu wszystkie zjawiska są kontekstowe”²⁷. W podobnych sytuacjach kompetentne kulturowo jednostki będą podobnie reagować. Można zatem przypuszczać, że w podobny sposób będą percypować noc i ciemność. Nadanie tym zjawiskom kontekstu społecznego sprawia, że narracje opowieści fantastycznych trafiają na podatny grunt interpretacyjny. Od kategorii nocy i ciemności

27 E. HAŁAS: *Interakcjonizm symboliczny...*, s. 48.

oczekuje się określonych cech. Sytuacje i zdarzenia dziejące się w nocy lub w ciemności są łączone z określonymi implikacjami. Próbując zatem wskazać odpowiedź na postawione na wstępie pytanie, jak są uwarunkowane kulturowo omawiane kategorie, należy przede wszystkim podkreślić, że człowieka (jako istotę biologiczną) cechuje naturalny lęk przed nocą (ciemnością) – nie jest bowiem przystosowany do efektywnego w niej przebywania, a ponadto kulturowo ta naturalna obawa jest uzasadniania interpretowaniem jej wpływu na życie ludzkie. Kluczem do skierowania czytelnika na tory interpretacji zgodnej z autorską intencją i uzyskania jego określonej reakcji emocjonalnej jest komunikat, przekaz – spełniający warunki komunikacji antropologicznej. W procesie enkulturacji jednostki otrzymują narzędzia oraz treści, które stanowią podstawę ich funkcjonowania w danym społeczeństwie. Ten sam mechanizm odnosi się do każdej omawianej kategorii. Identycznie jest w przypadku kategorii nocy i ciemności w literaturze: czytelnik wyposażony w określone symbolizacje będzie oczekiwał treści zawierających je, odpowiednio te treści interpretując. Jak więc w narracjach fantastycznych jest wykorzystywany kulturowy stosunek do nocy i ciemności? Mimo że w swej różnorodności teksty tego typu przedstawiają uniwersa bardzo od siebie odmienne, często jedyne w swoim rodzaju – zawierają aspekty o charakterze uniwersalnym. Ten zabieg sprawia, że czyta się je jako nowe, oryginalne opisy światów nierealnych, bazując na znanych, rozpoznawalnych i powszechnie podzielanych interpretacyjnie kategoriach. Jednocześnie warto zauważyć, że stosowane kategorie pełnią w przekazie komunikacyjnym funkcję kodu. Do ich rozkodowania niezbędne są nabyte kompetencje i umiejętności kulturowe. Narracja w opowiadaniach fantastycznych nie musi „opowiadać wprost”, a jednak korzystając ze znanych kategorii i ich kulturowych i społecznych znaczeń, jest w stanie osiągnąć zamierzony cel: zaintrygować, zainteresować, a nawet zaskoczyć czytelnika.

Bibliografia

- ABNETT D.: *Niezapisane*. W: *Piętno Calth*. Red. L. GOULDING. Przeł. A. CHMIEL. Warszawa 2020, s. 413–463.
- BALDWIN B.: *Ancient science fiction*. ShatterColors. http://www.shattercolors.com/nonfiction/baldwin_ancientscifi.htm [data dostępu: 3.12.2020].
- DaeL: *Historia Lodu i Ognia: Nocny Fort*. FSGK.pl, 29.10.2018. <https://fsgk.pl/wordpress/2018/10/historia-lodu-i-ognia-nocny-fort/> [data dostępu: 10.12.2020].
- DARLINGTON S., MACGREGOR J.: *Warhammer Fantasy Roleplay – Mroczni Władcy Nocy*. Przeł. S. GWIAZDA, M. ROSZKOWSKI. Warszawa 2018.
- FRELIK P.: *Kultury wizualne science fiction*. Kraków 2017.
- FRENCH J.: *Karmazynowa Pięść*. W: *Cienie zdrady*. Red. C. DUNN, N. KYME. Przeł. D. BUDACZ. Warszawa 2019, s. 9–127.

- GENDRON C., IVANAJ S., GIRARD B., ARPIN M.-L.: *Science-fiction literature as inspiration for social theorizing within sustainability research*. „Journal of Cleaner Production” 2017, vol. 164, s. 1553–1562.
- GRZEGORCZYK A.: *Światłość i ciemność – kategorie współczesnej humanistyki*. „Sztuka i Filozofia” 1994, t. 9, s. 89–98.
- HAŁAS E.: *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*. Warszawa 2006.
- KHADIIJA T.: *H.G. Wells’ scientific romances: A unique blend of science and fantasy*. „Anglisticum Journal” 2014, vol. 3, z. 8, s. 123–126.
- Konrad Curze. Fandom. https://wh4ok.fandom.com/pl/wiki/Konrad_Curze [data dostępu: 13.12.2020].
- KOPALIŃSKI W.: *Słownik mitów i tradycji kultury*. T. 2. Warszawa 2007.
- LUMLEY B.: *Nekroskop*. T. 8: *Krwawe wojny*. Kraków 2005.
- MARGULIS M.: *La cultura de la noche*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. www.cholonautas.edu.pe [data dostępu: 1.12.2020].
- MARTIN G.R.R.: *Świat lodu i ognia*. Przeł. M. JAKUSZEWSKI. Poznań [s.a.].
- MÉNDEZ CARRILLO X., ORGILÉS AMORÓS M., ESPADA SÁNCHEZ J.P.: *Escenificaciones emotivas para la fobia a la oscuridad: un ensayo controlado*. „International Journal of Clinical and Health Psychology” 2004, vol. 4, no. 3, s. 505–520.
- MOGEN D.: *Wilderness visions. The western theme in science fiction literature*. Ed. D.F. MALLETT. San Bernardino, Calif., 1993.
- REMBIERZ M.: *Opozycja światłość–ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej: wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze*. „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych, Folia Philosophica” 2003, t. 21, s. 183–212.
- ROWLING J.K.: *Harry Potter i Księżę Półkrwi*. Przeł. A. POLKOWSKI. Poznań 2006.
- TROCHA B., RATAJCZAK T.: *Fantasy w badaniach naukowych. Fantastyczność i cudowność*. Zielona Góra 2009.
- Wojny z Wampirami. Fandom. https://warhammer.fandom.com/pl/wiki/Wojny_z_Wampirami [data dostępu: 6.12.2020].


.....

Magdalena Ziółkowska, antropolożka i socjolożka. Na początku swojej pracy zawodowej zajmowała się badaniem tradycyjnych społeczności indiańskich w Amazonii Boliwijskiej (trzy wyjazdy badawcze do Boliwii, realizacja kilku-miesięcznych terenowych badań stacjonarnych). Od prawie dekady interesuje się kontrowersyjnymi i zanikającymi tradycjami kulturowymi (głównie hiszpańską corridą de toros), niematerialnym dziedzictwem kulturowym, relacjami między człowiekiem a zwierzętami, tanatologią. Przez rok studiowała filologię wchodniosłowiańską, ale ostatecznie wygrało zamiłowanie do kultury iberoamerykańskiej. Prezeska poznańskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, członkini Rady ds. Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego w Ministerstwie Kultury, członkini Lokalnej Komisji Etycznej ds. Doświadczeń na Zwierzętach w Poznaniu, była członkini zespołu prowadzącego konsultacje społeczne na zlecenie Muzeum Okręgowego Ziemi Kaliskiej w Kaliszu. W pracy zawodowej najczęściej satysfakcji sprawiają jej zajęcia ze studentami oraz badania terenowe.

.....

Anna Barska

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0003-4202-5049>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2021.21.01.04>

Czas w kulturze Maghrebu Noc jako odwrócenie*

Time in the Maghreb culture: Night as an inversion

Abstract: In this article, Anna Barska examines the events significant for Ramadan, the ninth month of the Muslim calendar and a month of fasting, practiced by the followers of Islam in the Maghreb countries. Ramadan introduces an inversion day and night. This subject matter has made necessary reflections on the essence of time, and especially on the specific understanding time and the night in Islam. Barska shows the way in which Ramadan is celebrated through the behavior of the Maghreb people in private and public spaces. She focuses on the time when the fasting is interrupted, on the foods consumed, on celebrations both at home and on the streets, in cafes, as well as on the strength of the religious experience.

Keywords: Maghreb, Islam, time, night, Ramadan

Słowa kluczowe: Maghreb, islam, czas, noc, ramadan

Terminem Maghreb¹ w wąskim rozumieniu określa się kraje położone nad Morzem Śródziemnym – Algierię, Tunezję i Maroko, które począwszy od starożytności były obszarem wpływu różnorodnych kultur². Usytuowanie geograficzne sprzyjało kontaktom z wielkimi cywilizacjami i religiami monoteistycznymi. Współcześnie kraje te zamieszkują przede wszystkim rdzenni mieszkańcy Berberowie, którzy siebie określają jako *Imazighen* (l.poj. *Amazigh*) – „ludzie wolni”, i Arabowie, którzy przybyli tu w VII wieku, stopniowo narzucając tubylcom religię muzułmańską i kulturę arabską. Przyjęcie islamu zobowiązywało do uznania Koranu i hadisów. Święta księga wyznawców islamu zawiera przepisy religijne, prawne

* Źródło finansowania: badania zostały wykonane w ramach pracy własnej.

1 Maghreb, arab. *El Maghrib*, oznacza miejsce, gdzie zachodzi słońce. Terminem tym Arabowie nazwali podbite kraje Afryki Północnej. Zob.: G. YVER: *al-Maghrib*. W: *Encyclopédie de l'islam en ligne*. Ed. P.J. BEARMAN et al. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-de-l-islam/alpha/m> [data dostępu: 21.04.2021]; Y. THORAVAL: *Maghreb*. W: *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*. Przeł. P. LATKO. Katowice 2006, s. 162.

2 Zob.: E. PODHORSKA-REKLAJTIS: *Maghreb współczesny. Z badań nad kontaktem i współrozwojem kultur*. Warszawa 1976; A. DZIUBIŃSKI: *Historia Maroka*. Wrocław 1983; IDEM: *Historia Tunezji*. Wrocław 1994; Y. THORAVAL: *Maghreb (historia)*. W: *Słownik cywilizacji muzułmańskiej...*, s. 162–164.

i nakazy moralne³. W pierwszych wiekach istnienia państwa arabsko-muzułmańskiego stanowiła swoistą „konstytucję”. Lukę prawną początkowo wypełniały hadisys – relacje o działaniach Mahometa, przekazane przez jego żony i towarzyszy⁴. Zarówno w Koranie, jak i w hadisach występują zapisy określające obowiązki muzułmanina uznawane współcześnie. Podobnie jak w przeszłości, tak i dzisiaj nakazy te nadają rytm życiu każdego muzułmanina, z których najważniejsze to: wyznanie wiary (*szahada*), modlitwa (*salat*), do której z wieży minaretu wzywa muezzin, odmawiana pięć razy dziennie, z twarzą skierowaną w stronę Mekki, jałmużna (*zakat*), post (*saum*), pielgrzymka (*hadżdż*)⁵. Maghreb jest regionem zróżnicowanym kulturowo, natomiast dość jednolitym w zakresie wyznaniowym.

W obrębie moich zainteresowań są wydarzenia związane z ramadaniem, miesiącem postu⁶. Prowadząc wieloletnie badania w Tunisie i Oranie, miałam okazję poznawać zachowania mieszkańców praktykowane codziennie i w czasie świątecznym⁷. Informacje pozyskane z obserwacji uczestniczącej wzbogaciły moją wiedzę, dopełniły i zweryfikowały wcześniej znane z literatury opisy stylu życia mieszkańców Maghrebu. W artykule skupiam się na ukazaniu specyfiki świętowania ramadanu, uwypukleniu jego istoty zarówno religijnej, jak i świeckiej z perspektywy antropologiczno-socjologicznej. Podstawę analizy stanowią doświadczenia własne, literatura przedmiotu, a także materiały z internetu⁸. Podjęty temat wymaga wyjaśnienia takich zagadnień, jak: kategoria czasu, jego pomiar, znaczenie kalendarza muzułmańskiego, wyznaczniki ramadanu wskazujące na inwersję dnia i nocy.

Wokół kategorii czasu

Czas to jeden z nieprzemijających tematów w dyskusjach nad kondycją i przeobrażeniami kultury i społeczeństw, podejmowanych na gruncie filozofii, historii, psychologii, antropologii czy socjologii. Badania antropologiczne i socjologiczne pokazują, że nie istnieje jeden powszechny,

3 Koran. Przeł. J. BIELAWSKI. Warszawa 1985.

4 MAHOMET: *Mądrości proroka. Wybór hadisów*. Przeł. J. DANECKI. Warszawa 2000; EL BOKHÂRI: *L'authentique tradition musulmane. Choix de hadîths*. Paris 1986.

5 Zob. J. DANECKI: *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 1. Warszawa 1997, s. 129–148.

6 W zależności od faz księżyca post obowiązuje od 29 do 30 dni.

7 Tunezja: 1982–1984, 2005; Algieria: 1986–1991; Maroko: 1989, 2004. Zob. m.in.: A. BARSKA: *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*. Opole 1994; EADEM: *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Od tradycji do nowoczesności*. Opole 2012; EADEM: *Ukryte za zasłoną w Maghrebie. Kobiety w działaniu / działania kobiet*. Opole 2018.

8 Materiały te pozwoliły na pełniejszą prezentację podjętego problemu. Są to analizy socjologów, antropologów, a także rozporządzenia dotyczące dnia i godziny rozpoczęcia postu.

uniwersalny sposób rozumienia czasu⁹. Każdej kulturze przypisuje się określone wyobrażenia o czasie¹⁰. Jak pisze Elżbieta Tarkowska:

Wszystkie społeczeństwa i kultury mają jakieś nastawienie wobec czasu [...]. Wszystkie mają jakiś stosunek do obszarów czasu: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości; wszystkie jakoś odnoszą się do zjawisk trwania i przemijania, następstwa i zmiany, wszystkie jakoś wartościują powtarzalne i niepowtarzalne aspekty zjawisk¹¹.

Dla Edwarda Halla „czas jest systemem głębokim życia kulturalnego, społecznego i osobistego. W zasadzie nic nie odbywa się poza jakąś ramą czasową”¹². Również Aron Guriewicz twierdzi, że „niewiele jest czynników, które by tak silnie charakteryzowały istotę kultury, jak pojmowanie czasu”¹³. Czas zatem niejedno ma imię, co potwierdza Hall, wyróżniając między innymi czas sakralny i świecki, czas fizyczny i metafizyczny, monochroniczny i polichroniczny¹⁴. Definiując czas polichroniczny, antropolog pisze: „[...] robienie wielu rzeczy naraz [...] angażowanie się ludzi i dokonywanie transakcji [...]. Umówione spotkania nie są traktowane tak poważnie i [...] często do nich nie dochodzi”¹⁵. Postrzeganie czasu wpływa na to, jak ludzie się do siebie odnoszą, w przestrzeni prywatnej i publicznej, poprzez połączenie niekończącą się siecią rytmów, a także poprzez wzory kulturowe, niektóre z nich przeciwstawiane sobie. Hall, analizując rodzaje czasu, wskazuje na różnorodne formy oddziaływania czasu na ludzi, w tym również na kategorię rytmów oraz wzorów będących w opozycji¹⁶. Wśród metafor i wskaźników stosowanych

9 M. ELIADE: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa 1974; E.T. HALL: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przeł. R. NOWAKOWSKI. Warszawa 1999; E. LEACH: *Kultura i komunikowanie*. W: E. LEACH, A.J. GREIMAS: *Rytuał i narracja*. Przeł. M. BUCHOWSKI. Warszawa 1989, s. 21–60; C. LÉVI-STRAUSS: *Mysł nieoswojona*. Przeł. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969; B. MALINOWSKI: *Dziela*. Kom. red. J. CHAŁASIŃSKI et al. T. 3: *Argonauści Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Oprac. i posłowie A. WALIGÓRSKI. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZIAK, S. SZYŃKIEWICZ. Warszawa 1981.

10 Zob. *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988.

11 E. TARKOWSKA: *Czas społeczny*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 1. Red. W. KWAŚNIEWICZ et al. Warszawa 1998, s. 110.

12 E. HALL: *Taniec życia...*, s. 10.

13 A. GURIEWICZ: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przeł. J. DANCYGIER. Warszawa 1976, s. 95.

14 E. HALL: *Taniec życia...*, s. 19–34.

15 Ibidem, s. 55. Mieszkańców Maghrebu wyróżnia polichroniczne postrzeganie czasu. Przykładem są transakcje dokonywane na targach, gdzie rozmowa między kupującymi a sprzedawcą dialogującym z innymi osobami przybiera charakter swobodnego wielogłosu. Ponadto umawianie się na spotkanie kończy formuła „Jeżeli Bóg pozwoli”, co w rzeczywistości oznacza jedynie możliwość spotkania.

16 E. HALL: *Taniec życia...*, s. 21.

w opowiadaniu o czasie istotna wydaje się tendencja do postrzegania czasu jako linearnego upływu, jak również jako cyklicznej powtarzalności. Orientacja w czasie ma wymiar uniwersalny, a zmieniające się formy zdarzeń w różnych kulturach wynikają z odmiennych układów odniesienia, o czym pisze między innymi Tarkowska:

Podstawową kategorią strukturalizacji pierwotnych systemów orientacji w czasie jest zdarzenie [...]. Można wyodrębnić trzy typy narzędzi orientacji w czasie [...] w zależności od poziomu, do jakiego się odnoszą: miary makropoziomu; [...] miary tzw. poziomu kalendarzowego [...] oraz mikropoziomu obejmującego jednostki czasu mniejsze niż dzień¹⁷.

Czas nie jest niezmienną stałą, jak przypuszczał Newton, ale zbitką koncepcji, wydarzeń i rytmów, obejmującą niezwykle szeroki zakres zjawisk. Mamy czas zegara biologicznego i czas zegara ściennego w odległej strefie czasowej. W rozumieniu potocznym czas jest kontekstem wszelkiej rzeczywistości. Filozofowie najczęściej wskazywali na czas jako sposób ujmowania świata¹⁸. Natomiast wśród socjologów dominuje postrzeganie czasu społecznego jako faktu, wytwarzanego dzięki kolektywnym ludzkim formom bytowania¹⁹. Émile Durkheim we współczesnej humanistyce uważany jest za prekursora i twórcę perspektywy socjologicznej w badaniu czasu²⁰. Dzięki pracom Durkheima i jego współpracowników czas, a także przestrzeń stały się po raz pierwszy przedmiotem zainteresowania antropologów społecznych²¹.

Niewątpliwie czas jest przede wszystkim konstruktem społecznym. Równocześnie działa zwrotnie na ludzką zbiorową praktykę, a także wyraża rytm życia społecznego, równocześnie rytm ten wyznaczając. Związany z kulturami przybiera różne postaci. Ta różnorodność i różnorodność obejmuje zarówno wielkie struktury społeczne, jak i mniejsze całości w obrębie społeczeństwa (grupy, w tym rodziny), które cechują się

17 E. TARKOWSKA: *Czas społeczny...*, s. 110.

18 Zob.: PLATON: *Timajos, Kritias*. Przeł. P. SIWEK. Warszawa 1986; ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Fizyka*. Przeł. K. LEŚNIAK. Warszawa 1990; G.W. LEIBNIZ: *Wyznanie wiary filozofii*. Przeł. J. DOMAŃSKI. Warszawa 1969; I. KANT: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Przeł. R. INGARDEN. Kraków 1957.

19 É. DURKHEIM: *Elementarne formy życia religijnego*. Przeł. A. ZADROŻYŃSKA. Warszawa 2010; É. DURKHEIM, M. MAUSS: *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*. Przeł. J. SZACKI. W: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Wstęp C. LÉVI-STRAUSS. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa 2001, s. 515–614; P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Společne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. NIŻNIK. Warszawa 1983; N. ELIAS: *Esej o czasie*. Przeł. A. ŁOBOŻEWICZ. Warszawa 2017.

20 E. TARKOWSKA: *Czas społeczny...*

21 M.C. JEDREJ: *Czas i przestrzeń*. W: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*. Red. A. BARNARD, J. SPENCER. Przeł. A. SEKUŁA, E.A. SEKUŁA. Warszawa 2008, s. 165.

swoistym odczuwaniem czasu. W takim rozumieniu czas jest siecią relacji odzwierciedlających i również kształtujących temporalne zależności między zjawiskami, zdarzeniami czy działaniami społecznymi. W odniesieniu do zdarzeń i zjawisk społecznych można zastosować metaforę czasu ilościowego i czasu jakościowego; inaczej mówiąc – czasu zewnętrznego i czasu wewnętrznego. Pierwszy pozwala na lepszą orientację w otaczającej rzeczywistości. Ma charakter konwencjonalny i wyraża się poprzez zegary i kalendarze, dzięki którym można ustalić datę, godzinę, a także określić czas trwania różnych zdarzeń. Natomiast czas jakościowy skupia się w zdarzeniach, wyróżniają go między innymi okres trwania, rytmiczność czy fazy narzucone społecznie lub warunkowane przyrodniczo. Za przykład można podać czas świecki, naznaczony zwykłą codzienną aktywnością, i czas święty, właściwy okresom uroczystości religijnych (jak wielki post w chrześcijaństwie czy ramadan w islamie).

Czas w islamie

Czas w kulturze społeczności arabskiej oznacza przemijanie, zniszczenie i nieodwracalność spraw ludzkich, równocześnie czas, który mija, i moment, który trwa. Jak pisze Louis Massignon: „Dla teologów muzułmańskich [...] czas zdecydowanie nie jest ciągłym trwaniem, lecz konstelacją, mleczną drogą chwil”²². Muzułmanie pojmują czas tak, jak zostało to zapisane w Koranie²³. Język arabski zachowuje, zgodnie ze świętą księgą, kilka terminów określających czas. Louis Gardet, dokonując ich analizy, wprowadza następujące rozróżnienia: „*zaman* – czas, *an* – chwila obecna, »teraz«, *hin* – ustalony moment lub okres, *wakt* – konkretny punkt czasowy, *mikat* – pamiętne spotkanie, *dahr* – trwanie”²⁴.
Religijne postrzeganie czasu:

[...] odbywa się na różnych poziomach wiedzy [...]. Obejmuje ono rytuał codzienny, obrzędy wyznaczające kolejne okresy życia ludzkiego, doroczne święta [...]. W ten sposób upowszechniają się wśród

22 L. MASSIGNON: *Le temps dans la pensée islamique*. Cyt. za: L. GARDET: *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultur*. Przeł. B. CHWEDENČZUK. W: *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa, s. 162.

23 M. CHEBEL: *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris 1995, s. 417; zob. też: *Algérie: La nuit du doute pour l'observation du 1e jour de Ramadhan prévue jeudi*. 20.04.2020. <https://maghrebemergent.info/algerie-la-nuit-du-doute-pour-lobservation-du-1e-jour-de-ramadhan-prevue-jeudi/> [data dostępu: 20.07.2020]; K. KOŚCIELNIAK: *Czas i historia w islamie. Kalendarz i podstawy chronologii muzułmańskiej*. Kraków 2013.

24 L. GARDET: *Poglądy muzułmanów na czas i historię...*, s. 154; zob. też: M.M. DZIEKAN: *Symbolika arabsko-muzułmańska*. Warszawa 1997, s. 24–25; M. CHEBEL: *Dictionnaire des symboles musulmans...*, s. 417.

ludzi wyobrażenia czasu, którego żaden z przejawów [...] nie uniknie natchnienia i wartości religijnych²⁵.

Korzenie islamu tkwią w kulturze arabskiej, w której wielką wagę przywiązywano do faz księżyca: „Dzień *jaum* rozpoczynał się wieczorem od wschodu Księżyca – co stanowi [...] sposób odmierzania czasu [...]. Podstawę miary czasu stanowiło dwadzieścia osiem [...] »miejsz spo- czynku« Księżyca”²⁶. Rytm czasu wyznaczały zatem fazy Księżyca oraz warunki, w jakich znajdowała się Ziemia pod dwojakim wpływem Księżyca i Słońca. Ten kalendarz księżycowo-słoneczny został unieważniony przez Mahometa. Wraz z narodzinami islamu oficjalnie przyjęto wyłącznie kalendarz księżycowy²⁷. Jego początek, jak wiadomo, wyznacza imigracja Mahometa z Mekki do Medyny w 622 roku (zwanego rokiem hidżry – wywędrowania, emigrowania). Wschód księżyca o zmroku, a dokładniej półksiężyca „rosnącego”, ma w życiu muzułmanina szczególne znaczenie. „Począwszy od wschodu księżyca pierwszego miesiąca roku księżycowego, gdy Prorok uciekał z Mekki do Medyny (hidżra), wyznaczono pierwszy dzień ery muzułmańskiej; dokonano tego w czasach kalifa Umara I”²⁸. Pojawienia się tzw. nowego księżyca na początku miesiąca ramadanu nie wolno wyliczać astronomicznie, lecz muszą je stwierdzić dwaj świadkowie chwili²⁹. Na różne ujęcia fenomenu czasu i ważnych dni w kręgu muzułmańskim zwraca uwagę Krzysztof Kościelniak³⁰.

Kraje Maghrebu oficjalnie przyjęły kalendarz gregoriański, wedle którego wyznaczane są między innymi wydarzenia dotyczące uroczystości świeckich. Równoległe znaczącą rolę odgrywa kalendarz muzułmański (księżycowy), stosowany wśród wyznawców islamu, określający daty świąt religijnych. Dla muzułmanów dzień zaczyna się po zachodzie słońca, a pierwszym dniem tygodnia jest niedziela.

25 A. MEZIANE: *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich*. Przeł. B.R. ZAGÓRSKI. W: *Czas w kulturze...*, s. 187.

26 L. GARDET: *Poglądy muzułmanów na czas i historię...*, s. 155–156.

27 Podstawą kalendarza muzułmańskiego są fazy księżyca. Rok muzułmański dzieli się na 12 miesięcy księżycowych, z których część ma 29 dni, a część 30 dni, czyli jest o 11 dni krótszy w porównaniu z kalendarzem gregoriańskim. J. DANECKI: *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 2. Warszawa 1998, s. 248; K. KOŚCIELNIK: *Czas i historia...*

28 L. GARDET: *Poglądy muzułmanów...*, s. 159.

29 Ibidem. Współcześnie również przywiązuje się wagę do sposobu określenia początku ramadanu.

30 K. KOŚCIELNIK: *Czas i historia w islamie...*

Noc w islamie

W kręgu muzułmańskim noc objaśnia się odwołaniem do określeń zawartych w Koranie. Surę XCII, zatytułowaną *Noc*, otwierają słowa: „Na noc, kiedy okrywa się ciemnością! Na dzień, kiedy jaśnieje blaskiem!”³¹. Również rozważania związane z nocą pojawiają się w surach: XXXI – „Czyż nie widziałeś, że Bóg każe przenikać nocy w dzień; i On każe przenikać dniowi w noc; i On uczynił poddanymi słońce i księżyc – każde z nich płynie ku oznaczonemu terminowi”³² i XXXVI – „I znakiem dla nich – noc. My zdejmujemy z niej dzień i oto oni są w ciemnościach”³³. Symboliką nocy jest w dużej mierze mrok, ciemność i niewidzialność ludzka, w kontraście z nadzieją i rozpoczęciem od nowa kolejnego dnia. Noc w ustnym przekazie oznacza dyskrecję, tajemnicę, intymność, a także zdradę³⁴. Noc jawi się w opozycji do dnia. Jak pisze Marek M. Dziekan: „Dla mistyków muzułmańskich noc jest czasem oczekiwania na światło prawdy Bożej”³⁵. Uwagę zwraca „pięć świętych nocy – Święto narodzin proroka, upamiętnienie nocnej podróży proroka do nieba, Noc Przeznaczenia, zesłania pierwszego objawienia i Noc Ujrzenia (pierwszego nowiu rozpoczynającego miesiąc postu ramadanu)”³⁶. Podobnie jak w przeszłości krajowa komisja powołana w ministerstwie ds. religii zapowiada na podstawie obserwacji półksiężyca pierwszy dzień miesiąca ramadanu, który w roku 2020 wyznaczono na czwartek 23 kwietnia³⁷.

Ramadan jako czas odwrócenia

Jak pisze Maurice Gaudefroy-Demombynes, „miesiąc ramadan już w czasach przedmuzułmańskich Arabowie uważali za święty”³⁸. Ramadan („palący”), dziewiąty miesiąc roku muzułmańskiego opartego na cyklu księżycowym, liczący od 29 do 30 dni w zależności od faz księżyca, został ustanowiony na podstawie Koranu jako jeden z wielkich rytuałów islamu sunnickiego³⁹. Istotne jest również to, że łączy się go z objawieniem

31 *Koran...*, s. 724.

32 *Ibidem*, s. 495.

33 *Ibidem*, s. 528.

34 Zob. M. CHEBEL: *Dictionnaire des symboles musulmans...*, s. 299–300.

35 M.M. DZIEKAN: *Symbolika arabsko-muzułmańska...*, s. 73.

36 *Ibidem*; K. KOŚCIELNIAK: *Czas i historia...*, s. 100–114.

37 *Algérie: La nuit du doute...*

38 M. GAUDEFRY-DEMOMBYNES: *Narodziny islamu*. Przeł. H. OLĘDZKA. Warszawa 1989, s. 394.

39 A. BELHAJ et al.: *Analyses, débats et questions autour du Ramadan*. Mai 2017. <https://www.alma-aumerie.be/bibliotheque/BELHAJ-DASSETTO-MARECHAL-au-tour-du-Ramadan--24-5.17-0.pdf> [data dostępu: 8.12.2020].

świętej księgi, w której wskazano obowiązek przestrzegania postu każdego muzułmanina: „O wy, którzy wierzyacie! Jest wam przepisany post, tak jak został przepisany tym, którzy byli przed wami”⁴⁰. Post jest zatem nakazem, a jego naruszanie czy łamanie jest nie tylko źle widziane, ale nawet karane⁴¹. W ciągu dnia podczas ramadanu wierny nie może spożywać posiłków, palić papierosów, używać perfum i środków upiększających. Przepis ten nie obejmuje dzieci, chorych ani starszych. Kobiety niedysponowane również są zwolnione z postu, podobnie jak te, które są w ciąży, jeśli obawiają się, że poszcząc, mogłyby wyrządzić krzywdę sobie lub swojemu dziecku. Osoby przebywające w podróży mogą odstąpić od postu, mają jednak obowiązek dopełnić go w innym terminie.

Ramadan wiąże się ze zmianami funkcjonowania nie tylko rodziny, ale też całego społeczeństwa, miasta czy wioski bądź osady. Post stanowi symbol oczyszczenia religijnego. Przerwanie postu wyznacza głos muezzina dobiegający z wieży minaretu lub radioodbiornika⁴². W tym swoistym święcie pokuty i pojednania zarówno obszar domostwa, jak i obszar sfery publicznej odgrywają szczególną rolę. Dzień wypełnia modlitwa, refleksja, kontemplacja. Aby zachęcić wiernych do zachowania tego niecodziennego rytmu, godziny pracy w urzędach, szkołach, uczelniach, placówkach handlowych zostają skrócone, bary, kawiarnie i restauracje są zamknięte w ciągu dnia, a stacje telewizyjne i radiowe proponują odbiorcom programy o silnym odcieniu religijnym.

Co wieczór, gdy ustaje post, odbywają się spotkania krewnych, znajomych i przyjaciół. Po wezwaniu muezzina, muzułmanin zjada dwa daktyle i popija je mlekiem, a następnie odmawia modlitwę w domu lub w meczecie⁴³. Na pierwszy posiłek podaje się zupę *szorba* lub *cherira*, sałatę, kawę i bardzo słodkie ciasto, upieczone na bazie semoliny, miodu, orzechów, migdałów i daktyli. Spożywanie tego posiłku odbywa się w skupieniu i ciszy, słychać jedynie sztuczce dotykające talerz⁴⁴. Po za-

40 *Koran...*, s. 35.

41 W. VLOEBERGHES, E. VAN DE BOVENKAMP: *Sacré ramadan: centralité d'une expérience religieuse collective*. W: *Le Maroc au présent. D'une époque à l'autre, une société en mutation*. Ed. B. DUPRET et al. Casablanca 2016. <https://books.openedition.org/cjb/1115> [data dostępu: 1.12.2020].

42 M. CHEBEL: *Dictionnaire des symboles musulmans...*, s. 225–226. Ongiś podstawę przerwania postu stanowiło stwierdzenie braku rozróżnienia koloru między czarną i białą nitką. Współcześnie w wielu domach oczekuje się też informacji ogłaszanej w radiu lub telewizji.

43 Daktyle wymieniane są w Koranie m.in. jako szczególnie ważne dla przerwania postu. Stanowią bowiem pierwszy posiłek, zalecany przez Mahometa. Owoce należało popić kilkoma łykami wody. Natomiast moi rozmówcy i rozmówczynie wskazywali na mleko jako płyn bardziej przyjazny dla żołądka.

44 Atmosferę nadchodzącego wieczoru oddaje opis: „Przez cały miesiąc kraj żyje tym samym rytmem. Pod koniec dnia stolica staje się pustynią. Ruch kołowy zanika [...]. Króluje ogłuszająca cisza. Chociaż kilka godzin wcześniej ulice starego miasta Rabatu

kończeniu kolacji powracają rozmowy i nastrój radości. Po upływie dwóch godzin w niektórych rodzinach spożywa się przekąski i pije herbatę. Główny posiłek z mięsem i jarzynami, popijany mlekiem, jest podawany około godziny pierwszej w nocy. Tuż przed wschodem słońca konsumuje się kuskus z rodzynkami, plastry wołowiny i pije się mleko⁴⁵. Osoby bardzo religijne posiłki ograniczają do minimum, kierując się zasadą, że post jest święty, a pożywienie powinno być jedynie symboliczne. Dom w okresie ramadanu nabywa szczególnego uświęcenia.

Miesiąc ramadan jest czasem zarówno ascezy i deprywacji, jak i radości przeżywanej z rodziną i bliskimi. Radość wynika z przekonania o dobroczynnym wpływie postu na organizm człowieka, a także szczególnych w tym czasie relacji z Bogiem dzięki modlitwie indywidualnej i wspólnej w meczecie⁴⁶.

Oprócz wymiaru religijnego, naznaczonego świętością, w ramadanie można dostrzec wiele podobieństw do karnawału, który zakłóca porządek społeczny. Ramadan jawi się z jednej strony jako czas święty, a z drugiej jako czas podejmowania określonych działań o charakterze świeckim. Przede wszystkim należy wskazać na znaczenie wspólnego spożywania pokarmów w gronie rodziny, spotkań w przestrzeni publicznej (w restauracjach, kawiarniach, barach itp.), konferencji o charakterze naukowym, religijnym⁴⁷, a także aktywności ze strony polityków i działaczy społeczno-politycznych z różnych stowarzyszeń. Stacje telewizyjne, jak już wspomniałam, emitują specjalne programy okresu ramadanu. Sposób świętowania wyraźnie ujawnia zachowania wpisujące się w kulturę konsumeryzmu. Mourad Touzani i Elizabeth C. Hirschman, badając praktyki występujące w czasie ramadanu, wskazują na dokonujące się zmiany uwidocznione w mieszance wartości zachodnich i rodzimych, a charakteryzujące się kontaminacją elementów globalnych i lokalnych⁴⁸.

huczały jak w ulu”. W. VLOEBERGH, E. VAN DE BOVENKAMP: *Sacré ramadan...* Cytaty z publikacji obcojęzycznych, jeśli nie jest zaznaczone inaczej, podaję w tłumaczeniu własnym – A.B.

45 Zob. *La cuisine des fêtes musulmanes*. 25.03.2019. <https://www.marmiton.org/cuisine-facile/cuisine-fetes-musulmanes-s3037154.html> [data dostępu: 28.12.2020].

46 Uwagę zwracają dni poprzedzające ramadan. Na ulicach, w sklepach, w środkach masowego przekazu prowadzone są rozmowy o nadchodzącym święcie. Wymiana zdań jest pełna emocji, radości i nadziei na lepszy czas.

47 Przykładem takiego wydarzenia jest konferencja nt. „Kobieta w islamie” zorganizowana w czasie ramadanu w Tunisie w 1976 roku, w obecności ówczesnego prezydenta Habiba Burgiby, transmitowana w telewizji. Zob. A. BARSKA: *Ukryte za zasłoną...*, s. 18; „Podczas wielu wieczorów w ramadanie Mohammad VI przewodniczył dedykowanym pamięci jego ojca konferencjom o tematyce religijnej”. A. BELHAJ et al.: *Analyses, débats et questions...*

48 M. TOUZANI, E.C. HIRSCHMAN: *Cultural syncretism and Ramadan observance: consumer research visits Islam*. „Advances in Consumer Research” 2008, vol. 35. https://www.acrwebsite.org/volumes/v35/naacr_vol35_9.pdf [data dostępu: 5.01.2021].

Podczas ramadanowych nocy na ulicach panuje znacznie większy gwar niż zwykle. Sklepy zostają ponownie otwarte, a kawiarnie zapełnione męską klientelą, czynne są do późna. Radosna atmosfera szybko sprawia, że zapomina się o trudach dnia. Cieleśne przyjemności, będące przedmiotem dziennego zakazu, nabierają szczególnego charakteru. Gdy zapada noc, zakaz zbytniego zbliżania się mężczyzn i kobiet, obowiązujący w ciągu dnia, wydaje się całkowicie zanikać. Na to zjawisko można spojrzeć z perspektywy dźwięków towarzyszących nocy. Zwyczajnie noce są milczące, dźwięki pojawiają się okazjonalnie. Tymczasem w ramadanie wypełnione są gwarem, hałasem, radosnymi rozmowami gromadzących się ludzi, zgiełkiem ulicznym i muzyką.

Należy również podkreślić świąteczny aspekt ramadanu, widoczny głównie w przypadku obszarów miejskich, gdzie organizowane są liczne nocne przyjęcia i uroczystości. Ulice miast, zwyczajnie zatłoczone, w czasie kolacji stają się puste, aby po kilku godzinach ponownie zapełnić się uczestnikami, którzy przed wschodem słońca powracają do domów na posiłek przed rozpoczęciem kolejnego dnia postu.

Uczta społeczna, podobnie jak świąteczne obchodzenie uroczystości religijnych, jest czasem wzmocnienia więzi społecznych. Generalnie jest to czas, w którym przejawiają się pokojowe i dobre relacje wspólnoty. To także czas wymiany i solidarności. Solidarność w społeczeństwach arabsko-muzułmańskich jest nie tylko powinnością, obowiązkiem moralnym wynikającym z religii, ale także działaniem społecznym, pozwalającym umacniać relacje, które wiążą członków wspólnoty. Spożywanie posiłków z zachowaniem określonych reguł, dotyczących na przykład wskazania podawania potraw nacechowanych symbolicznie, może mieć charakter rodzinny lub grupowy. Dla osób ubogich, izolowanych lub przebywających w więzieniu organizowane są bezpłatne posiłki, co świadczy o solidarności wspólnotowej, a w zasadzie o przekazaniu obowiązkowej jałmużny.

Szczególny charakter przybiera Noc Przeznaczenia (*Lajlat al-Kadr*), obchodzona 27 dnia miesiąca ramadanu, jako rocznica historycznego momentu objawienia Koranu. Aby wskazać jej wymiar duchowy i symboliczny, wierni, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, spędzają długie godziny na modlitwie, czytaniu Koranu, a także spożywaniu pokarmów przyniesionych do meczetu. Wśród muzułmanów panuje przekonanie, że właśnie tej nocy Bóg decyduje o losie wierzących. Świętowanie przebiega podobnie w całym Maghrebie, choć można wskazać pewne różnicowania regionalne.

W douarach⁴⁹ w Taroudant obchody tej nocy odbywają się w wielkiej serdeczności. „Kobiety gromadzą się na dużym placu, aby przygotować główne

⁴⁹ W Maghrebie *douar* oznacza skupisko namiotów ułożonych w kształcie koła. Zob. *Petit Robert. Dictionnaire*. Paris 1984, s. 572 (przypis mój – A.B.).

danie – kuskus z kurczakiem i warzywami. [...] Ugotowaną potrawę dzieli się i przekazuje do poszczególnych domów” [...]. „W tę Świętą Noc każda kobieta zobowiązana jest do palenia kadzidła w swoim domu [...]” [...]. „Dzieci i mężczyźni ubrani w dżelaby tworzą orszak, niosąc zapalone świece i tamburyny. Chodzą po mieście, [...] śpiewając pieśni na cześć Proroka” [...]. „[...] Również w tę noc kobiety odwiedzają łaźnię i mogą wykonać makijaż, stosując kohl⁵⁰. W czasie świętego miesiąca ramadanu zasadniczo zabronione jest upiększanie twarzy”⁵¹.

Zakończenie miesiąca postu sygnalizuje o świcie salwa armatnia, która również zwiastuje tzw. Małe Święto, kończące miesięczne wyrzeczenia. Powrót do normalności podkreślany jest prezentami, zwłaszcza dla dzieci, które w nowych ubraniach fotografowane są na tle motywów religijnych.

Zakończenie

Rytuały praktykowane w czasie ramadanu skupiają w sobie to, co społeczne, i to, co indywidualne, służą podtrzymywaniu spójności struktury społecznej, a także pozwalają jednostce orientować się w tej strukturze, dają poczucie panowania nad zmiennością i związanym z nią strachem. Czas ramadanu jednoczy wspólnotę. Spotkania, zarówno podczas nocnych uroczystości rodzinnych, towarzyskich w przestrzeni domowej i publicznej, jak i podczas modlitw w meczecie, sprzyjają wzmacnianiu poczucia tożsamości.

Współczesny sposób świętowania ramadanu opiera się na synkretycznym splocie wartości lokalnych i zachodnich. Obserwuje się także zmiany zachowań poszczących, współwystępowanie elementów hedonizmu i ascezy. Ta mieszanka reprezentuje poszukiwanie przyjemności i rozwagi, które mogą wydawać się sprzeczne, ale ramadan jest złożonym zjawiskiem, na które składają się pojedyncze przeżycia, łączące jednocześnie momenty duchowości, wstrzeźliwości pokarmowej i samokontroli, a także pragnienie, a nawet potrzebę, aby zadowolić siebie i innych. Specyfika ramadanu polega również na tym, że oznacza on wprowadzenie nowego rytmu i przełamanie rutyny w kontekście inwersji dnia i nocy.

50 Kohl – czarny proszek stosowany do makijażu przez kobiety; znany już w czasach starożytnych (przypis mój – A.B.).

51 M. SABER: *Coutumes et traditions de la Nuit du Destin*. 5.09.2010. <https://aujourd'hui.ma/archives/coutumes-et-traditions-de-la-nuit-du-destin-91786> [data dostępu: 1.12.2020].

Bibliografia

- Algérie: *La nuit du doute pour l'observation du 1e jour de Ramadhan prévue jeudi*. 20.04.2020. <https://maghrebemergent.info/algérie-la-nuit-du-doute-pour-l'observation-du-1e-jour-de-ramadhan-prevue-jeudi/> [data dostępu: 20.07.2020].
- ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Fizyka*. Przeł. K. LEŚNIAK. Warszawa 1990.
- BARSKA A.: *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym*. Opole 1994.
- BARSKA A.: *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Od tradycji do nowoczesności*. Opole 2012.
- BARSKA A.: *Ukryte za zasłoną w Maghrebie. Kobiety w działaniu / działania kobiet*. Opole 2018.
- BELHAJ A. et al.: *Analyses, débats et questions autour du Ramadan*. Mai 2017. <https://www.alma-aumerie.be/bibliotheque/BELHAJ-DASSETTO-MARE-CHAL-entour-du-Ramadan--24-5.17-0.pdf> [data dostępu: 8.12.2020].
- BERGER P.L., LUCKMANN T.: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. NIŻNIK. Warszawa 1983.
- CHEBEL M.: *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris 1995.
- La cuisine des fêtes musulmanes*. 25.03.2019. <https://www.marmiton.org/cuisine-facile/cuisine-fetes-musulmanes-s3037154.html> [data dostępu: 28.12.2020].
- DANECKI J.: *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 1. Warszawa 1997.
- DANECKI J.: *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 2. Warszawa 1998.
- DURKHEIM É.: *Elementarne formy życia religijnego*. Przeł. A. ZADROŻYŃSKA. Warszawa 2010.
- DURKHEIM É., MAUSS M.: *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*. Przeł. J. SZACKI. W: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Wstęp C. LÉVI-STRAUSS. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa 2001, s. 515–614.
- DZIEKAN M.M.: *Symbolika arabsko-muzułmańska*. Warszawa 1997.
- DZIUBIŃSKI A.: *Historia Maroka*. Wrocław 1983.
- DZIUBIŃSKI A.: *Historia Tunezji*. Wrocław 1994.
- EL BOKHÂRI: *L'authentique tradition musulmane. Choix de hadîths*. Paris 1986.
- ELIADE M.A.: *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa 1974.
- ELIAS N.: *Esej o czasie*. Przeł. A. ŁOBOŻEWICZ. Warszawa 2017.
- GARDET L.: *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultur*. Przeł. B. CHWEDEŃCZUK. W: *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988, s. 151–180.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES M.: *Narodziny islamu*. Przeł. H. OLĘDZKA. Warszawa 1989.
- GURIEWICZ A.: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przeł. J. DANCYGIER. Warszawa 1976.
- HALL E.: *Taniec życia. Inny wymiar czasu*. Przeł. R. NOWAKOWSKI. Warszawa 1999.

- JEDREJ M.C.: *Czas i przestrzeń*. W: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*. Red. A. BARNARD, J. SPENCER. Przeł. A. SEKUŁA, E.A. SEKUŁA. Warszawa 2008, s. 165.
- KANT I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Przeł. R. INGARDEN. Warszawa 1957.
- Koran*. Przeł. J. BIELAWSKI. Warszawa 1986.
- KOŚCIELNIAK K.: *Czas i historia w islamie. Kalendarz i podstawy chronologii muzułmańskiej*. Kraków 2013.
- LEACH E.: *Kultura i komunikowanie*. W: E. LEACH, A.J. GREIMAS: *Rytuał i narracja*. Przeł. M. BUCHOWSKI. Warszawa 1989, s. 21–60.
- LEIBNIZ G.W.: *Wyznanie wiary filozofii*. Przeł. J. DOMAŃSKI. Warszawa 1969.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Mysł nieoswojona*. Przeł. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1969.
- MAHOMET: *Mądrości proroka. Wybór hadisów*. Przeł. J. DANECKI. Warszawa 2000.
- MALINOWSKI B.: *Dziela*. Kom. red. J. CHAŁASIŃSKI et al. T. 3: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o przynajmniej i przygodach krajowców z Nowej Gwinej*. Oprac. i posłowie A. WALIGÓRSKI. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZIAK, S. SZYNKIEWICZ. Warszawa 1981.
- Petit Robert. Dictionnaire*. Paris 1984.
- PLATON: *Timajos, Kritias*. Przeł. P. SIWEK. Warszawa 1986.
- PODHORSKA-REKLAJTIS E.: *Maghreb współczesny. Z badań nad kontaktem i współrozwojem kultur*. Warszawa 1976.
- SABER M.: *Coutumes et traditions de la Nuit du Destin*. 5.09.2010. <https://aujourdhui.ma/archives/coutumes-et-traditions-de-la-nuit-du-destin-91786> [data dostępu: 1.12.2020].
- TARKOWSKA E.: *Czas społeczny*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 1. Red. W. KWAŚNIEWICZ et al. Warszawa 1998.
- THORAVAL Y.: *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*. Przeł. P. LATKO. Katowice 2006.
- TOUZANI M., HIRSCHMAN E.C.: *Cultural syncretism and Ramadan observance: consumer research visits Islam*. „Advances in Consumer Research” 2008, t. 35, s. 374–380. https://www.acrwebsite.org/volumes/v35/naacr_vol35_9.pdf [data dostępu: 5.01.2021].
- VLOEBERGHES W., VAN DE BOVENKAMP E.: *Sacré ramadan: centralité d'une expérience religieuse collective*. W: *Le Maroc au présent. D'une époque à l'autre, une société en mutation*. Ed. B. DUPRET et al. Casablanca 2016. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01300844/document> [data dostępu: 1.12.2020].
- YVER G.: *al-Maghrib*. W: *Encyclopédie de l'islam en Ligne*. Ed. P.J. BEARMAN et al. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopédie-de-l-islam/al-pha/m> [data dostępu: 21.04.2021].

.....

Anna Barska, profesor nauk społecznych, socjolożka i antropolożka kultury. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na problematyce wielokulturowości, transkulturowości, tożsamości, komunikacji międzykulturowej, sytuacji społecznej i kulturowej Maghrebu. W krajach Maghrebu spędziła siedem lat, prowadząc badania dotyczące m.in. stylu życia mieszkańców tego regionu.

Opublikowała m.in.: *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędowym* (1994), *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku* (1998), *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności* (2012), *Ukryte za zasłoną w Maghrebie. Kobiety w działaniu / działania kobiet* (2018).

.....

**ANTROPOLOGICZNE
KONTEKSTY KULTURY**

**ANTHROPOLOGICAL
CONTEXT OF CULTURE**



Jak troszczyć się o życie? Antyszczepionkowe narracje spiskowe w czasie pandemii COVID-19*

How best to protect life? Anti-vaccine conspiracy narratives during the COVID-19 pandemic

Summary: The aim of this article is to discuss the social attitudes adopted by representatives of the anti-vaccine movement in response to the threat posed by the COVID-19 pandemic. A critical analysis of this discourse, represented by texts in the virtual space, identifies the distinctive features of the anti-vaccination narratives that developed in response to information on the need to develop and roll out vaccine to combat COVID-19. The analysis focuses primarily on texts posted on the alternative news portal Free Media. Ewa Kozik has taken into account the most popular conspiracy theories, which directly relate to the worldview of the opponents of vaccination.

Keywords: pandemic, COVID-19, magical thinking, conspiracy narratives, vaccines

Słowa kluczowe: pandemia, COVID-19, myślenie magiczne, narracje spiskowe, szczepionki

Narracje antyszczepionkowe a pandemia COVID-19

Przeciwnicy szczepień, popularnie nazywani antyszczepionkowcami, tworzą dziś jedną z najbardziej znanych grup o charakterze aktywistycznym, która za pomocą nowych mediów manifestuje swój sprzeciw wobec obowiązkowi szczepień bądź też wobec szczepieniom jako takim. Celem antyszczepionkowców staje się informowanie społeczeństw o ryzyku, jakie pociąga za sobą stosowanie szczepionek, a także prowadzenie walki z rzekomym systemem narzucającym ludziom jedyny typ profilaktyki chorób, jakim jest szczepienie. Dominującą aktywnością antyszczepionkowców jest publikowanie w cyberprzestrzeni treści objaśniających utajony sposób działania szczepionek, mających powodować liczne choroby, na przykład autyzm¹.

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

¹ A. DEMCZUK: *Fenomen ruchu antyszczepionkowego w cyberprzestrzeni...*, czyli *fake news i postprawda na usługach hipotezy Andrew Wakefielda*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 2018, [t.] 10 (4), s. 92–97.

Niniejszy artykuł zawiera analizę polskich narracji antyszczepionkowych, replikujących się w przestrzeni wirtualnej w trakcie trwania pandemii COVID-19 w 2020 i 2021 roku. Nawet jeśli poddawane analizie teksty zbierano od marca do sierpnia pierwszego roku trwania pandemii, są one reprezentatywne dla całego wyszczególnionego okresu. Nieznany wcześniej wirus pochodzenia odzwierzęcego o dużej zaraźliwości, z gatunku koronawirusów – SARS-CoV-2, wywołał konieczność izolacji społecznej, zmiany planów i trybu życia szerokich rzesz ludności w celu ochrony zdrowia. Środki podjęte w walce z pandemią spowodowały kryzys gospodarczy, a nawet medyczny. Świat i styl życia na Zachodzie zmieniły się wówczas diametralnie, a zniecierpliwieni lub przerażeni ludzie zaczęli głośno pytać: kiedy to się skończy? Światowa Organizacja Zdrowia, prezydenci państw i ministrowie zdrowia niemal jednogłośnie odpowiadali, że pandemia może zostać ostatecznie zażegnana jedynie wtedy, gdy zostanie wynaleziona, przetestowana i zastosowana szczepionka zawierająca nieaktywny materiał genetyczny SARS-CoV-2. Krytyczna analiza dyskursu antyszczepionkowego, który powstał w odpowiedzi na medialne doniesienia o konieczności opracowania i masowego zastosowania szczepionki przeciw COVID-19, posłużyła w artykule za środek pozwalający znaleźć odpowiedź na pytanie: w jaki sposób przeciwnikom szczepionek udało się okiełznać doniesienia oficjalnych mediów o SARS-CoV-2 i o sposobach jego zwalczania, w jaki sposób udało się te informacje opanować, wpisać je we własne narracje antyszczepionkowe, jeśli zauważyć, że oficjalne doniesienia uderzały w trzon światopoglądu, według którego szczepionki są szkodliwe lub zbędne w ochronie zdrowia? Mówiąc najprościej: jakimi zabiegami konceptualizacyjnymi musieli posłużyć się nadawcy reprezentujący ruchy antyszczepionkowe, żeby doniesienia medialne o walce z wirusem mogły uprawomocnić ich obraz świata, a nie go podważać czy mu wręcz zaprzeczać.

Celem w artykule jest prześledzenie niektórych narracji antyszczepionkowych, reprodukujących się w cyberprzestrzeni w pierwszych miesiącach trwania pandemii COVID-19, od marca do sierpnia 2020 roku, pod względem obecnych w nich elementów myślenia magicznego, które – jak zamierzam udowodnić – stanowi implicytną sensotwórczą matrycę dyskursu antyszczepionkowego. Można w tym trybie określić, w jaki sposób współczesny cyfrowy tubylca, który utożsamia się z ruchami antyszczepionkowymi, radzi sobie z poczuciem zagrożenia, a jednocześnie chroni własny światopogląd przed możliwością jego podważenia. Przynależność do ruchu antyszczepionkowego lub podatność na działanie teorii spiskowych traktuję jako swoisty sposób bycia w świecie, jaki ukonstytuował się jako odpowiedź na różnorakie potrzeby, z których najistotniejsze są: potrzeba bezpieczeństwa, kontroli nad własnym życiem oraz poczucia sprawczości w zakresie własnego dobrostanu, przede wszystkim zaś zdrowia.

Krzysztof Dołowy w książce *Wbrew bogom, czyli od magii i religii do metody naukowej... i z powrotem*² wspomina o ewolucyjnych podstawach tendencji do ignorowania faktów niezgodnych z własnymi przekonaniem. Autor wskazuje na fakt, że ludzka skłonność do wiązania przypadkowych zjawisk w ciągi przyczynowo-skutkowe ma ewolucyjny rodowód. Opierające się na takim przywiązaniu myślenie odznacza się przekonaniem o nieuchronnych następstwach wszelkich zdarzeń. Skoro wszystko przynosi jakiś skutek, najlepszym sposobem na opanowanie mało zrozumiałych zjawisk jest ustalenie ich domniemanych przyczyn. Jeśli dowolne trudno uchwytnie zjawisko stanowi skutek jakiegoś wcześniejszego stanu rzeczy, łatwo nad tym zjawiskiem poznawczo zapanować w trybie bezzwłocznego zidentyfikowania jego przyczyn. Słowem: jeśli jednoznacznie wskazana przyczyna ma równie jednoznaczny skutek, zrozumienie jakiegokolwiek zjawiska możliwe jest przez poznawcze uchwycenie tego, co do niego doprowadziło. To tylko jeden z przejawów mechanizmu wypracowanego na drodze ewolucji, który każe człowiekowi podążać za tym, co jawi mu się jako pewne, sprawdzone, a tym samym niezawodne³.

Innym przejawem podobnego mechanizmu jest tendencja do trwania przy wypróbowanym sposobie porządkowania zjawisk, nawet jeśli poszczególne fakty kwestionują jego zasadność. W odniesieniu do trwałości potocznej wizji świata polski folklorysta Piotr Kowalski pisze: „Zanim jednak zmieni się kulturowy paradygmat, długo, gwałtownie i ksenofobicznie broni się wyższości własnego świata”⁴. Co ważne, także zjawiska, które skądinąd wymykają się uznawanemu porządkowi rzeczy, mogą taki porządek potwierdzać. Nigdy bowiem nie są „nagimi faktami”, zawsze stanowią wynik określonej interpretacji, która jest zazwyczaj niejawną. Wystarczy zatem odczytać fakty w taki sposób, by uprawomocniały aktualną w danym czasie wizję świata, a nie ją podważały⁵. To samo dotyczy powszechnie obowiązującej w określonym środowisku teorii, która zapewnia ludziom poczucie bezpieczeństwa. Większe zagrożenie pociąga za sobą ewentualność jej obalenia aniżeli konieczność naginania do niej konkretnych spostrzeżeń lub ignorowania ich, jeśli jej przeczą.

Nagłość spraw, z którymi musieli się mierzyć nasi przodkowie, przekłada się na tendencję do skrótowego myślenia, której wyrazem jest myślenie magiczne. Nie dotyczy ono wyłącznie społeczeństw przed-

2 K. DOŁOWY: *Wbrew bogom, czyli od magii i religii do metody naukowej... i z powrotem*. Warszawa 2020.

3 Ibidem, s. 452–454.

4 P. KOWALSKI: *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*. Kraków 2000, s. 37.

5 Ibidem, s. 39.

industrialnych, jak uważali niektórzy klasycy antropologii⁶. Jan Kajfosz pisze w kontekście tego typu myślenia o logice typu skojarzeniowego, o myśleniu typu syntetycznego, które dominuje na poziomie spontanicznych doznań – w ramach postaw przedrefleksyjnych. Narracje wynikające z danego typu myślenia pozwalają się odczytać jako rezultat spontanicznej kategoryzacji w tym znaczeniu, że zawierają zawsze klarowną, łatwo przyswajalną wiedzę, absolutną w tym sensie, że umożliwia ona doskonałe rozumienie każdej sytuacji życiowej, nie budząc najmniejszych wątpliwości – nie wymagając weryfikacji ani też jakichkolwiek dopowiedzeń⁷. Podobna wiedza odznacza się naocznością, stanowi efekt tendencji do skrótu w żywiolowym, spontanicznym sposobie rozumienia rzeczy. Jakakolwiek przypadkowa współobecność zjawisk może tu zostać odebrana jako ich zależność, zwłaszcza że myślenie magiczne nie zna ani kategorii przypadku, ani rachunku prawdopodobieństwa. Funkcjonowanie na gruncie potoczności wymaga szybkich konkluzji i decyzji. Epistemologiczne rewizje, które odwracałyby uwagę człowieka od naocznych spraw, byłyby na planie potocznej percepcji świata nie tylko bezużyteczne, ale wręcz kontrproduktywne⁸.

Żadna z ostrożnych hipotez czy teorii naukowych nie może zaspokoić potrzeby natychmiastowego zrozumienia, dlaczego wirus rozprzestrzenił się niezwykle szybko. Żadna nie może dać rychłego wytłumaczenia tego, w jaki sposób powstała choroba COVID-19. Za sprawą myślenia magicznego jednak to, co zmienne, nieczytelne, co najmniej częściowo arbitralne i różnorodne, przekształca się w to, co proste, łatwo zrozumiałe i wszechobecne. W ten sposób rodzi się pomyślany, a w konsekwencji także doświadczany kosmos, w którym nie ma miejsca na wątpliwości, bo rządzą nim prawa dające się łatwo i bezzwłocznie odczytać. Nie tylko dla myślenia magicznego, lecz w ogóle dla sensualistycznego sposobu percepcji świata charakterystyczny jest „mechanizm brania reprezentacji za samą rzeczywistość”⁹. Brak rozróżnienia pomiędzy znakiem a jego przedmiotem może skutkować między innymi tym, że doniesienie o wydarzeniu i samo wydarzenie zleją się w jedno doświadczane zjawisko¹⁰. W efekcie słowo i obraz, zamiast reprezentować rzeczywistość, tworzą ją. Za przykład niech posłuży zauważone przez Jeana Baudrillarda utożsa-

6 L. LÉVY-BRUHL: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. [Przeł. B. SZWARCMAN-CZARNOTA]. Warszawa 1992.

7 J. KAJFOSZ: *Dyskurs analityczny i syntetyczny, czyli myślenie magiczne w perspektywie antropologii kognitywnej*. „*Artes Humanae*” 2016, vol. 1, s. 27–42.

8 P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Przeł. J. NIŻNIK. Warszawa 2010, s. 24–35.

9 C. ROBOTYCKI: *Spolecznosc a wspolczesny regionalizm i tozsamosc lokalna*. „*Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*” 2012, [nr] 2 (17), s. 31.

10 J. TOKARSKA-BAKIR: *Obraz osoblwy. Hermeneutyczna analiza źródeł etnograficznych*. Kraków 2000, s. 39–40.

mienie niegdysiejszej wojny w Zatoce Perskiej z jej medialnym obrazem wykreowanym przez stację telewizyjną CNN, do czego odnosiło się głośne swego czasu stwierdzenie, że „wojny w Zatoce nie było”¹¹.

Jeśliby wrócić do interesującego nas dyskursu antyszczepionkowego, można stwierdzić, że gdyby przeciwnicy szczepień zgodzili się na tezę, iż najlepszy sposób na pokonanie koronawirusowego zagrożenia stanowi szczepionka, częściowo lub całkowicie zaprzeczyliby ogłoszonym przez siebie dotychczas poglądom. Chaos informacyjny oraz niejednoznaczność rządowych zaleceń walki z pandemią stworzyły jednak dla nich możliwość takiego ustosunkowania się do szczepień przeciw COVID-19, by nie zaprzeczali własnym dotychczasowym narracjom. Ze względu na ukształtowaną przez ewolucję dyspozycję do unikania kognitywnych dysonansów byłoby to zresztą niebezpieczne.

Przestrzeń internetowa jest bogatym polem badawczym dla antropologa kulturowego, jednak ze względu na różnorodność tej przestrzeni jej eksploracja wymaga szczególnej wrażliwości. Już tylko sam dobór treści przeznaczonych do analizy łatwo może stać się powodem podejrzeń o tendencyjną wybiórczość. Dlatego, kierując się zasadą, że nie ma tekstu bez kontekstu, koncentruję się w artykule niemal całkowicie na narracjach antyszczepionkowych, które powstały w odpowiedzi na doniesienia mediów publicznych oraz społecznościowych na temat pandemii COVID-19, pojawiające się w pierwszych miesiącach trwania pandemii, czyli od stycznia do czerwca 2020 roku. Na potrzeby niniejszego artykułu zawężyłam teren wirtualnych eksploracji do samych tylko artykułów upublicznianych w serwisie internetowym Wolne Media¹², cieszących się względnym rezonansem społecznym. Oprócz tego poddałam analizie zasłyszane narracje, na jakie natknęłam się w trakcie bezpośredniego kontaktu z informatorami reprezentującymi środowiska antyszczepionkowe.

Na portalu Wolne Media¹³ każdy może opublikować artykuły lub filmy, pod warunkiem, że zostaną one zaakceptowane przez administratora. W poradniku dla autorów dodatkowo znajduje się zalecenie, aby dołożyli oni wszelkich starań, by ich artykuły były jak najbardziej obiektywne, i aby unikali stosowania wartościujących określeń. Ze względu na sposób działania tej witryny traktuję ją jako przykład opozycyjnej alternatywy dla głównego nurtu informacyjnego mediów publicznych.

Chcąc uchwycić nowo powstałe narracje antyszczepionkowe powstałe w odpowiedzi na pandemię COVID-19, posłużyłam się krytyczną analizą dyskursu, wypracowaną przez Normana Fairclougha w książce *Language and power*¹⁴ z 1989 roku, a kontynuowaną później między in-

11 J. BAUDRILLARD: *Wojny w Zatoce nie było*. Przeł. A. KRÓLAK. Warszawa 2006.

12 Wolne Media. <https://wolnemediamedia.net/> [data dostępu: 30.04.2020].

13 *O nas*. Wolne Media. <https://wolnemediamedia.net/o-nas/> [data dostępu: 30.04.2020].

14 N. FAIRCLOUGH: *Language and power*. London 1989.

nymi przez Teuna A. van Dijka oraz Ruth Wodak¹⁵. Fairclough interesował się tym, w jaki sposób władza polityczna realizuje się za pomocą mechanizmów językowych oraz w jakim stopniu reklama, promocja oraz media uzależnione są od reguł działania języka i dyskursu. Tekst – jako przedmiot badań – jest tu rozumiany szeroko, multimodalnie, a więc nie tylko jako wypowiedziane lub zapisywane słowa, lecz również jako współdziałające z nimi obrazy. Podobne podejście do dyskursu zakłada, że jest on swoistym organizatorem życia społecznego. Oznacza to, że określa sposoby konstruowania społecznie podzielanych znaczeń i społecznie uznawanych tożsamości, określa tak samo formułowane poglądy i podejmowane działania. Pod tym względem dyskurs współtworzy zarówno sposoby bycia w świecie, jak i sposoby łączenia różnorodnych reprezentacji bytu w jeden świat¹⁶. Konstatacja ta okazuje się ważna zwłaszcza w świetle tego, że narracje przeciwników szczepionek splatają się z teoriami spiskowymi. Podobne teorie uzyskują wymiar społeczny wówczas, gdy ich warianty reprodukują się wśród członków jakiejś społeczności komunikacyjnej, w określonym środowisku. W ramach dyskursu antyszczepionkowego funkcjonują narracje spiskowe, które między innymi zaprzeczają łatwo sprawdzalnym faktom, a najczęściej także wypracowanym przez naukę i uznawanym przez nią konsensusom.

W odniesieniu do etycznych kwestii podejmowanej tu analizy należy podkreślić, że wszelkie fragmenty niniejszego artykułu, które mogłyby zostać przez czytelnika potraktowane jako próba podważenia lub zdekonstruowania światopoglądu dyspozytorów dyskursu antyszczepionkowego, są jedynie naukowym omówieniem jednego z wielu rodzajów narracji niosących znamiona myślenia magicznego. Pod tym kątem będą też one rozpatrywane, przy czym celem proponowanej tu analizy nie jest kwestionowanie słuszności czyjegoś stanowiska, a jedynie opis swoistych mechanizmów konstruujących dyskurs w odniesieniu do zastanego kontekstu. Słowem: celem jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób uczestnicy dyskursu antyszczepionkowego konceptualizują świat, a nie na pytanie, jaki jest świat w swej istocie.

15 N.L. FAIRCLOUGH, R. WODAK: *Critical discourse analysis*. W: *Discourse studies. A multidisciplinary introduction*. Vol. 2: *Discourse as social interaction*. Ed. T.A. VAN DIJK. 1997, s. 258–284.

16 A. MALEWSKA-SZAŁYGIN: *Tradycja stosowania pojęcia dyskurs i jego przydatność w antropologii współczesności*. „Etnografia Polska” 2004, t. 48, z. 1–2, s. 82–83.

Wbrew naszej woli

Pierwsze postawy antyszczepionkowe wywołała wariolacja dokonana w XVIII wieku przez Zabdiela Boylstonea i Cottona Mathera, czyli uodparnianie przez zakażenie wirusem ospy prawdziwej¹⁷. Eskalacja podobnych postaw nastąpiła w połowie XIX wieku, kiedy obowiązek szczepienia przeciwko ospie prawdziwej w niektórych środowiskach potraktowano jako zamach na wolność i pogwałcenie praw obywatelskich¹⁸. Współcześni antyszczepionkowcy to najczęściej ludzie związani z proekologicznymi ugrupowaniami, a także zwolennicy szeroko rozumianej medycyny naturalnej lub holistycznej¹⁹. Wyniki obserwacji treści występujących w cyberprzestrzeni świadczą o tym, że przywołany wcześniej zarzut dotyczący prewencji ospy jest wciąż żywy i aktualny. Przeciwnicy szczepień do swoich narracji włączają elementy nawiązujące do polityki i oceny decyzji władz. Antyszczepionkowe narracje nabierają charakteru wezwań do walki z systemem, odwołują się do dobra wspólnego obywateli, przeciwko którym rzekomo działają rządy lub bliżej nieokreślone elity. Podobne argumentacje przybierają nieraz kształt teorii spiskowych. Narracje spiskowe tym się odznaczają, że prezentują się jako ujawnienia informacji, które dotyczą spraw publicznych, a które pozostawały utajone wskutek nacisków pewnych grup, mających na celu przejęcie władzy lub kontroli nad innymi²⁰. Najczęściej elementy spiskowe w narracji antyszczepionkowej dotyczą planów wprowadzenia „nowego porządku świata” i związanej z nim konieczności depopulacji świata za pomocą szczepionek.

Wielu umiarkowanych antyszczepionkowców, deklarujących akceptację niektórych szczepionek (np. przeciw gruźlicy), swoje negatywne stanowisko wobec przymusowych szczepień uzasadnia brakiem przyzwolenia na odbieranie ludziom wolności decydowania o własnym zdrowiu. Przedstawiciele tej grupy uważają, że współcześnie szczepienia są przymusowe w wypadku zbyt wielu chorób, a niektóre szczepionki, na przykład przeciw grypie, nie mają racji bytu, ponieważ wirus powodujący tę chorobę mutuje w tak szybkim tempie, że szczepionka nie może dawać gwarancji odporności. Jak wynika z dyskusji internetowych (między innymi na portalu Wolne Media i wRealu24²¹), każda nieudana próba zwalczania choroby za pomocą szczepionki staje się argumentem eksploatowanym przez środowiska antyszczepionkowców na wiele spo-

17 A.K. MARCHEWKA, A. MAJEWSKA, G. MŁYNARCZYK: *Działalność ruchu antyszczepionkowego, rola środków masowego komunikowania oraz wpływ poglądów religijnych na postawę wobec szczepień ochronnych*. „Postępy Mikrobiologii” 2015, t. 54, z. 2, s. 95–96.

18 Ibidem, s. 96.

19 Ibidem, s. 95.

20 F. CZECH: *Spiskowe narracje i metanarracje*. Kraków 2015, s. 13.

21 Wolne Media. <https://www.wolnemedi.net> [data dostępu: 15.05.2020]; wRealu24. <https://www.wrealu24.pl> [data dostępu: 15.05.2020].

sobów. W swoich narracjach internauci-antyszczepionkowcy powołują się na przykłady nieskutecznego lub szkodliwego dla zdrowia użycia szczepionek. Przykłady te są dobierane, interpretowane i uprawomocniane w taki sposób, by powstawało wrażenie, że opinie specjalistów w dziedzinie epidemiologii oraz twórców szczepionek podważane są przez innych specjalistów o tej samej randze, stażu pracy czy dorobku naukowym²². Brak kryteriów pozwalających na segregację i selekcję sprzecznych narracji, z których żadna nie ma uprzywilejowanej pozycji, to jedna z konsekwencji nowoczesności²³. To jednocześnie cecha charakterystyczna dla epoki postprawdy, którą można rozumieć jako formację wiedzy powstałą w związku z upadkiem konsensualnych i długotrwałych autorytetów, zwłaszcza naukowych. Słowo „postprawda” odnosi się zatem nie do samych informacji, lecz do specyficznych warunków ich przekazywania, w których różnice pomiędzy tym, co prawdziwe, a tym, co nieprawdziwe, stają się niesprawdzalne – albo też w ogóle tracą jakiegokolwiek znaczenie – na korzyść retorycznej skuteczności przekazu²⁴.

Zdaniem internautów-antyszczepionkowców nakładany na obywateli obowiązek szczepień jest krokiem ku odebraniu im wolności, a taki przymus należy traktować w kategoriach zamachu na jednostkową niezależność oraz podważania uprawnienia i zdolności każdej jednostki do decydowania o sobie i własnym zdrowiu. Słowa takie jak „przymus”, „obowiązek”, „nakaz” w antyszczepionkowych narracjach odnoszą się do przeciwdziałania chorobom zakaźnym, które opiera się na grze jawnych i niejawnych postaci przemocy²⁵. Wyrażenia te użyte w kontekście ochrony własnego zdrowia nie są neutralne, posiadają emocjonalny wydźwięk, budząc czujność i niepokój odbiorców, czego dowodem jest liczba artykułów, których autorzy operują podobnymi kategoriami, zamieszczonych w serwisie Wolne Media. Już same nagłówki publikowanych tam treści wskazują na poczucie zagrożenia oraz wolę oporu: *Państwo namawia na szczepionki przeciw grypie*²⁶; *Trwa medialna nagonka, by wstrzykiwać szczepionki MMR*²⁷; *Badają, jak przekonać ludzi do szczepień*

22 Czy istnieją jakieś bezpieczne szczepionki? Wolne Media, 6.01.2020. <https://wolne.media.net/czy-istnieja-jakies-bezpieczne-szczepionki/> [data dostępu: 15.05.2020].

23 A. GIDDENS: *Konsekwencje nowoczesności*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2000, s. 3–5.

24 J. KAJFOSZ: *Neoliberalism, the rise of new media folklore and the emergence of new nationalisms*. „Berlin Journal of Critical Theory” 2019, vol. 3, no. 2, s. 29–31.

25 Patrz np. materiał wideo *Przymusowe szczepionki od Billa Gatesa*. Wolne Media, 25.05.2020. <https://wolnemedi.net/przymusowe-szczepionki-od-billa-gatesa/> [data dostępu: 17.08.2020].

26 *Państwo namawia na szczepionki przeciw grypie*. Wolne Media, 26.09.2018. <https://wolnemedi.net/panstwo-namawia-na-szczepionki-przeciw-grypie/> [data dostępu: 17.08.2020].

27 *Trwa medialna nagonka, aby wstrzykiwać szczepionki MMR*. Wolne Media, 6.11.2020. <https://wolnemedi.net/trwa-medialna-nagonka-aby-wstrzykiwac-szczepionki-mmr/> [data dostępu: 17.08.2020].

pień na COVID-19²⁸. Podobna retoryka sprawia, że obowiązek szczepień staje się swoistym synonimem odebrania wolności obywatelom.

Na dyskurs antyszczepionkowy składa się między innymi argumentacja, że skoro osoba z nowotworem może dobrowolnie zrezygnować z radio- lub chemioterapii, tak samo każdy obywatel powinien mieć prawo do rezygnacji ze szczepień²⁹. W narracji nie wybrzmiewa jednak zasadnicza różnica pomiędzy nowotworem a chorobą zakaźną. Kto rezygnuje z terapii, ryzykuje utratę własnego zdrowia lub życia. Brak obowiązkowych szczepień oznacza natomiast, że ryzyko nie dotyczy tylko jednej osoby, lecz całej populacji.

Ilość materiałów dotyczących szczepionek, jakie zaczęły pojawiać się w sieci po wybuchu pandemii, może świadczyć o tym, że opinia publiczna na nowo zainteresowała się rolą szczepień w walce z chorobami wirusowymi³⁰. Gdy tylko media zaczęły podawać informacje o zaawansowaniu prac nad szczepionką przeciw COVID-19, a ówczesny minister zdrowia, Łukasz Szumowski, potwierdził, że do normalnego trybu życia przyjdzie nam powrócić dopiero wtedy, gdy szczepionka zostanie wyprodukowana, przetestowana i w końcu zastosowana, przeciwnicy szczepień poczuli się uderzeni w swój najczulszy punkt. Słowa polityków i medyków wywołały wśród nich wyraźny niepokój. Wielu współtwórców dyskursu antyszczepionkowego założyło, że szczepienie przeciwko COVID-19 będzie obowiązkowe, co świadczy poniekąd o tym, jak wielkie obawy panowały w danym środowisku przed możliwym ustawowym przymusem, mimo że żaden polityk nie wspomniał o ewentualności takiego obowiązku.

Podczas dyskusji na temat oporu antyszczepionkowców wobec szczepień przeciw COVID-19 jedna ze zwolenniczek tego ruchu zwróciła uwagę na zagrożenie, jakie niesie stosowanie jakiegokolwiek specyfiku, którego skutki uboczne nie zostałyby opisane na podstawie obserwacji trwających przez dziesięciolecia. W komentarzach pod krótkim artykułem Rafała Chałasińskiego dotyczącym aktywności przeciwników szczepień domagała się wyników rzetelnie przeprowadzonych badań

28 *Badają, jak przekonać ludzi do szczepień na COVID-19*. Wolne Media, 4.08.2020. <https://wolnemediamedia.net/badaja-jak-przekonac-ludzi-do-szczepien-na-covid-19/> [data dostępu: 17.08.2020].

29 Na podstawie rozmowy z przedstawicielem ruchu antyszczepionkowego przeprowadzonej 6 czerwca 2020.

30 Zob. np.: *Wiara w szczepionki to absurd. Chlorochina rokuje nadzieje*. Wolne Media, 15.05.2020. <https://wolnemediamedia.net/wiara-w-szczepionki-to-absurd-chlorochina-rokuje-nadzieje/> [data dostępu: 29.08.2020]; *Naukowcy ONZ przyznali, że szczepionki zabijają ludzi*. Wolne Media, 12.01.2020. <https://wolnemediamedia.net/naukowcy-onz-przyznali-ze-szczepionki-zabijaja-ludzi/> [data dostępu: 29.08.2020]; *Szczepionki albo życie*. Wolne Media, 18.08.2020. <https://wolnemediamedia.net/szczepionki-albo-zycie/> [data dostępu: 28.08.2020].

nad szczepionką. Deklarowała również, że nigdy nie pozwoli podać sobie szczepionki w ramach przedsięwzięcia, które należy traktować jako eksperyment. Można przypuszczać, że internautką kierował niepokój o własne życie i zdrowie, a jej argumenty były strategią obronną. Kobieta powoływała się na wolność obywatelską, wskazywała potrzebę naukowych dowodów na bezpieczeństwo stosowania szczepionki. Chciała zobaczyć wyniki „badań”, czekała na rezultaty „testu” przeprowadzonego „eksperymentu”³¹.

Co ciekawe, na pomoc przyszły jej osoby, których nieufność wobec szczepień przeciw COVID-19 motywowana była zgoła czym innym. W tym momencie warto przejść do teorii spiskowych na temat szczepionki, nad którą wciąż trwają prace i badania. Na własnej skórze przekonałam się, jak silny w swojej retoryce jest ruch antyszczepionkowy, gdy na początku maja wybrałam się na spacer do lasu. Spotkałam tam pogodnego mężczyznę w sile wieku, który w ciągu dziesięciu minut wyłożył mi przyczynę powstania SARS-CoV-2 i jego rozprzestrzenienia się po świecie oraz plan przejęcia kontroli nad ludźmi przez bliżej nieokreślone elity. Był on jednym z tych przedstawicieli ruchu antyszczepionkowego, którzy uwierzyli w teorię o charakterze spiskowym głoszącą, że pod pretekstem szczepienia przeciw COVID-19, organizowanego na globalną skalę, odbędą się wszczepiane mikroczipów, mających umożliwić niejawną grupie trzymającej władzę przejęcie całkowitej kontroli nad ludźmi.

Wielkich zdarzeń wielka przyczyna

W myśl prawa styczności, którym kieruje się myślenie magiczne, następstwo musi być podobne do przyczyny, gdyż jedno z drugim jest skorelowane: jedno wchodzi z drugim w kontakt. Takie zjawiska muszą być ontologicznie tożsame co najmniej pod tym względem, że właściwości następstwa muszą być tożsame z właściwościami przyczyny³². Jeśli zatem pandemia uzyskała wymiar globalny, bo objęła cały świat, jej powstanie również musiało mieć globalną przyczynę. Dlatego dla osób podatnych na teorie spiskowe nie do przyjęcia są wyjaśnienia naukowców, że przyczyną śmierci tak wielu osób, powodem kryzysu gospodarczego oraz zrujnowania ich osobistych planów na 2020 rok mógłby być błahy brak higieny na tzw. mokrym targu w Wuhan w Chinach. Skutki

31 Komentarz pod artykułem: R. CHABASIŃSKI: *Koronawirus najwyraźniej niczego nie nauczył antyszczepionkowców. Wystarczyła wzmianka ministra zdrowia o szczepionce, by znów się uaktywnili*. Bezprawnik, 19.04.2020. <https://bezprawnik.pl/antyszczepionkowcy-koronawirus/> [data dostępu: 17.06.2020].

32 J.G. FRAZER: *Złota gałąź*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Warszawa 1996, s. 38–81; M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa 1973, s. 4–5.

pandemii są globalne, myślenie magiczne skłania więc do poszukiwania przyczyny o takim samym zasięgu. Skoro skorelowane ze sobą zjawiska powinny być do siebie podobne, przyczyna musi mieć taką samą wagę co skutek, stąd też przekonanie, że SARS-CoV-2 został wyprodukowany w chińskim laboratorium na zlecenie bliżej nieokreślonej grupy interesu. Brnąc nieco dalej w podobnym rozumowaniu można nawet przyjąć, że wirus ten w ogóle nie istnieje, a ten, kto stworzył dotyczące go fikcyjne informacje i globalnie je upowszechnił, próbuje w ten sposób przejąć kontrolę nad światem. W tym trybie kształtują się liczne teorie spiskowe, a część z nich wpisuje się w dyskurs antyszczepionkowy, jeśli w jego obrębie funkcjonują narracje, wedle których ogólna dostępność szczepionek w skali całego świata oraz globalne promowanie różnych programów szczepień jest częścią planu przejęcia kontroli nad ludzkością przez bliżej nieokreślone elity.

Jedną z teorii spiskowych, której korzenie sięgają niemal stu lat wstecz, a która najczęściej pojawia się w popularnych narracjach spiskowych wśród przeciwników szczepień, jest tak zwana teorią „nowego porządku świata” – łac. *Novus Ordo Mundi*, ang. *New World Order* (NWO). Trzonem wpisujących się w nią narracji jest przekonanie o istnieniu pewnej uprzywilejowanej grupy ludzi (nazywanej najczęściej elitą, światową finansjerą, często utożsamianej ze społecznością żydowską), której działania mają doprowadzić do powstania „nowego porządku świata”. Polegałby on na zniszczeniu suwerenności poszczególnych państw i wprowadzeniu autorytarnych rządów światowych oraz na depopulacji ludności na drodze wyeliminowania tych, którzy są najmniej pożądanymi. Zwolennicy tej teorii głoszą, że owymi niechcianymi jednostkami są tzw. zwykli ludzie. Wszystkie plany, o jakie oskarżana jest niesprecyzowana grupa dążąca rzekomo do przejęcia kontroli nad światem, docelowo mają uderzyć w tych, których jest najwięcej, a którzy przez różne ograniczenia (intelektualne, finansowe, klasowe) nie mają bezpośredniego wpływu na decyzje podejmowane na wyższych szczeblach władzy w ramach instytucji o charakterze gospodarczym lub politycznym. Właśnie tam ma się znajdować pole działania spiskowców, którzy według teorii NWO należą do elit. Są nimi członkowie rządów państw oraz miliarderzy, tacy jak rodzina Rothschildów, Rockefellerów oraz Bill Gates³³. Za dowód służy tu określenie „nowy porządek świata”, które było używane przez prezydentów dwóch największych mocarstw (George’a W. Busha i Michała Gorbaczowa) w kontekście zmian, jakie dokonały się na arenie międzynarodowej po rozpadzie ZSRR³⁴.

33 Patrz np. *O planach stworzenia rządu światowego*. Wolne Media, 10.08.2020. <https://wolnemedi.net/o-planach-stworzenia-rzadu-swiatowego/> [data dostępu: 17.08.2020].

34 M. FENSTER: *Conspiracy theories. Secrecy and power in American culture*. Minnesota 2008.

Wydarzeniem, które pobudziło wyobraźnię antyszczepionkowców, była wypowiedź Gatesa w niemieckiej telewizji publicznej ARD z początku kwietnia 2020, kiedy wyznał, że liczy na to, że szczepionka przeciw COVID-19 będzie gotowa już za osiemnaście miesięcy³⁵. Zwolennicy teorii spiskowych, w tym również część antyszczepionkowców, zadali sobie pytanie: dlaczego Gatesowi tak na tym zależy? Fakt, że fundacja Bill & Melinda Gates od lat wspiera finansowo programy upowszechniania szczepień, został wykorzystany przeciwko założycielowi firmy Microsoft. Powstały dwie znaczące teorie spiskowe³⁶ wyjaśniające, dlaczego jeden z najbogatszych ludzi na świecie postanowił wspierać i promować walkę z pandemią za pomocą szczepionki.

Zgodnie z pierwszą z teorii, Gates inwestuje w szczepionki przeciw COVID-19 i wymusza na decydentach różnych państw wprowadzenie obowiązku szczepień. Wynaleziona szczepionka będą kupowane przez różne kraje i w ten sposób miliarder wzbogaci się jeszcze bardziej, stając się zarazem swoistym bohaterem swoich czasów. Według zwolenników tej teorii Gates i jego współpracownicy mają od dawna opracowany scenariusz, według którego wraz z podawaniem szczepionek media publiczne będą stopniowo wygaszać fatalistyczną narrację o pandemii, ludzie przestaną udawać, że są chorzy, i wszystko wróci do poprzedniego stanu. Jednakże są i tacy, którzy uważają, że firmie Microsoft dalsze mnożenie zysków nie jest potrzebne, co skłania ich do podejrzeń, że sytuacja jest znacznie poważniejsza. Według drugiej teorii spiskowej dotyczącej Gatesa, w rzekomo wywołanej przez niego pandemii nie chodzi o pieniądze, ale o przejęcie kontroli nad światem poprzez monitorowanie zdrowia i sposobu funkcjonowania zaszczepionych osób. Koncepcja ta zawiera zatem bezpośrednie odwołania do NWO i nawet jeśli z perspektywy nauki oraz łatwo sprawdzalnych faktów jest mniej prawdopodobna niż pierwsza, cieszy się rosnącą popularnością.

Wyobraźnia, w którą wpisują się teorie o spiskach i która pozwala się zidentyfikować wśród użytkowników internetu, podsycana jest przez różnego rodzaju niesprawdzalne informacje, zamieszczane w serwisach takich jak Facebook i Twitter przez boty społecznościowe³⁷. Trudno je zweryfikować, a w przypadku wielu z nich po jakimś czasie okazuje się, że są fałszywe. Rozmawiając dziś z własnymi krewnymi, przyjaciółmi lub

35 U. LESMAN: *Bill Gates stworzył koronawirusa. Wywiad ma być dowodem*. Cyfrowa.rp.pl, 18.04.2020. <https://cyfrowa.rp.pl/biznes/46130-bill-gates-stworzyl-koronawirusa-wywiad-ma-byc-dowodem> [data dostępu: 20.05.2020].

36 Na podstawie analizy częstotliwości występowania tych narracji w serwisie Wolne Media.

37 Bot społecznościowy to system informatyczny, który imituje aktywność internautów w mediach społecznościowych; może on konstruować fikcyjne profile użytkowników, zawierające fałszywe dane (na przykład życiorys), i udostępniać na takich profilach określone informacje.

przypadkowo spotkanymi ludźmi nie tak trudno natrafić na pogląd, że SARS-CoV-2 nie istnieje, a rzekoma pandemia COVID-19 została wymyślona przez ludzi takich jak Bill Gates i Anthony Fauci, światowej sławy amerykański immunolog, doradca prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki, któremu Amerykanie zawdzięczają rozpoczęcie walki z wirusem HIV. Gates, jako filantrop i osoba publiczna, oraz Fauci od lat łączą swoje siły w walce z różnymi chorobami pochodzenia wirusowego, co w percepcji zwolenników teorii spiskowych samo w sobie jest zastanawiające i niebezpieczne.

Opierając się na informacji, że w szczepionkach miałyby znajdować się mikroczipy, dzięki którym „możnowładcy tego świata” (Gates i jemu podobni) uzyskają kontrolę nad stanem zdrowia wszystkich zaszczepionych, a nawet nad ich umysłami, zwolennicy teorii spiskowych czują potrzebę przeciwdziałania podobnemu zamachowi na wolność. „Alternatywne” serwisy informacyjne zasypują słuchaczy i czytelników ostrzeżeniami, że Gates chce uczynić z ludzi niewolników, którymi będzie mógł dowolnie sterować. Jeśli zaś chodzi o Faucego, ma nim kierować nie tylko wizja zysków finansowych. Fauci rzekomo realizuje swój plan depopulacji ludzkości³⁸. O przeludnieniu dowiadujemy się nie tylko w szkole, ale i z telewizji, w której co jakiś czas podawane są informacje o kolejnym prezydencie, premierze lub milionerze zwracającym uwagę na katastrofalne skutki ekologiczne przeludnienia planety. Inne źródła mogą z kolei zaprzeczać podobnym tezom³⁹. Słowem, Gates i Fauci pragną wyeliminować najmniej pożądane i użyteczne (z ich punktu widzenia) jednostki, co rodzi obawy, a jednocześnie łagodzi je, skoro knowania spiskowców zostały zdemaskowane. Teoria spiskowa ma to do siebie, że – poniekąd paradoksalnie – niweluje poczucie zagrożenia, którego sama jest źródłem.

Powtórzmy, teorie spiskowe dotyczące pandemii COVID-19 zbudowane są na przekonaniu, że diskutowane na całym świecie zjawisko nie może być wynikiem trywialnego zdarzenia. Jak skonstatowano, błąd poznawczy polega tu na przewidzeniu dla znaczącego skutku równie znaczącej przyczyny⁴⁰. Istotna jest także ewentualna trudność pogodzenia się z przypuszczeniem, że katastrofa dotykająca wielkiej liczby ludzi, czasem oznaczająca też nasze własne nieszczęście, mogłaby być spowodowana błahostką lub – co gorsza – bezmyślnością. Pandemia jest wyzwaniem obecnych czasów i tragedią wielu ludzi. Od samego początku

38 Patrz np. *Bill Gates i dr Anthony Fauci inżynierami projektu depopulacji*. Wolne Media, 16.04.2020. <https://wolnemedi.net/bill-gates-i-dr-anthony-fauci-inzynierami-projektu-depopulacji/> [data dostępu: 29.05.2020].

39 Patrz np. *Przeludnienie to mit*. Wolne Media, 14.08.2020. <https://wolnemedi.net/przeludnienie-to-mit/> [data dostępu: 6.06.2020].

40 M. GRZESIAK-FELDMAN: *Psychologia myślenia spiskowego*. Warszawa 2016, s. 53.

wymaga od społeczeństwa wyjścia ze strefy komfortu, porzucenia dotychczasowego trybu życia i rezygnacji z wielu przyzwyczajzeń. Kazano zostać w domu i zachować dystans społeczny, co miało pozwolić ocalić siebie i swoich bliskich. Dopóki sytuacja trwała kilka dni, Polacy stawali na wysokości zadania. Dziś, kiedy mijają kolejne miesiące pandemii, niektórzy wątpią w jej realność zastanawiają się, czy konwój trumien wywożonych z Bergamo nie był mistyfikacją, czy w trumnach nie znajdowały się przypadkiem ciała uchodźców z Bliskiego Wschodu, którzy utonęli w wodach Morza Śródziemnego⁴¹.

Bez względu na tego typu wątpliwości pandemia spowodowała zaupadek w gospodarce, wzrost bezrobocia, uczniowie nie mogli chodzić do szkół, opóźnił się termin zdawania egzaminów dojrzałości, zamknięto granice, spadła wartość niektórych walut i nastąpił zauważalny wzrost cen. Z konsekwencjami zaistniałej sytuacji przyjdzie się borykać przez kilka lat. W świetle wymienionych problemów trudno jest zaakceptować fakt, że wszystko to zostało spowodowane brakiem odpowiedniej higieny na targu w Chinach oraz nieadekwatną do stopnia zagrożenia reakcją władz tego kraju. Podobne wyjaśnienia nie dają poczucia bezpieczeństwa ani stabilności, a jest ono niezbędne dla sprawnego i bezkonfliktowego funkcjonowania w świecie zarówno zwolennikom teorii spiskowych, jak i tym, którzy z różnych przyczyn opierają się „myśleniu na skróty”. U jego podstaw stoją błędy poznawcze, których efektem jest to, co chciałabym nazwać nieracjonalnym odbiorem rzeczywistości. Analizowane tu teorie spiskowe opierają się na myśleniu magicznym, wedle którego przyczyna musi być podobna do powodowanego przez nią skutku (inaczej: cechy przyczyny dają się wyprowadzić z cech jej skutku), skoro jedno jest z drugim jest skorelowane i pod tym względem wchodzi w styczeńność.

Podobne założenia sprawdzają się znacznie lepiej niż założenia dyskursu naukowego, według których rzeczywistość jest złożona, a docieranie do niej wymaga jasno określonych metodyk. W ramach tego dyskursu przyjmuje się również, że płynące z badań naukowych wnioski zawsze są niepewne, opierają się na rachunku prawdopodobieństwa i mogą uchodzić za prawdziwe, dopóty inne, formalnie poprawne dociekania nie doprowadzą do ich podważenia. Myślenie magiczne nie potrzebuje Popperowskiej zasady falsyfikacji, nie dopuszcza możliwości błędów popełnianych w laboratoriach i nie akceptuje żadnych przestojów na drodze do uzyskania remedium na jakąkolwiek dolegliwość czy inne przeciwieństwo losu. W podobnym myśleniu warunkiem skuteczności

41 Należy zaznaczyć, że powstanie takiej teorii świadczy o niehumanitarnym stosunku jej twórców czy zwolenników do uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej; informacje o ich ciałach wywożonych z Bergamo miały charakter prześmiewczy i bagatelizujący, jak gdyby śmierć muzułmanina lub Araba była mniej istotna niż śmierć obywatela Włoch z powodu COVID-19.

podejmowanych działań nie jest wysiłek poznawczy. W pełni wystarczą tu odwołania do wiedzy codziennej, potocznej, opartej na ogólnodostępnym doświadczeniu⁴². Dopóki pandemia nie wkroczy w naszą codzienność, a więc dopóki nic nam ani nikomu z naszych bliskich nie dolega, łatwo o przekonanie, że tak naprawdę jest ona wymysłem. Trzeba pamiętać, że w niektórych regionach Polski do jesieni 2020 roku trudno było spotkać osobę, która знаła kogoś, kto zachorował na COVID-19. Wiedza potoczna dostarcza człowiekowi czegoś, czego nie daje mu nauka. Dostarcza doraźnych przepisów na wszystko, koi lęki i zapewnia poczucie bezpieczeństwa ontologicznego⁴³.

Na poziomie potoczności znaczenie ma informacja, która potwierdza własne założenia poznawcze odbiorcy, a nie wiarygodność jej nadawcy. Gdyby sięgnąć do przykładu, jeden z moich informatorów przyznał, że dla niego i jego znajomych liczy się sama informacja, a nie źródło, z jakiego ona pochodzi⁴⁴. Podobnie rzecz ma się z autorytetem samego zawodu naukowca, który charakteryzuje się „wnikliwością w rozróżnianiu rzeczy na pozór jednakowych, zdolnością kojarzenia rzeczy na pozór ze sobą nie związanych oraz krytycyzmem w rozpoznawaniu prawd i fałszów mających pozory prawd”⁴⁵. Wnikliwość, żmudna analiza, fałszyfikowalność i weryfikowalność wniosków nie są tym, na czym zależy człowiekowi w codziennym życiu. Codziennosc wymaga natychmiastowej skuteczności, szybkiego i bezpośredniego dostępu do pożądaných informacji. Na tej niwie myślenie typu Popperowskiego musi przegrywać z myśleniem magicznym.

Jeśli pozwolić sobie na krótką dygresję zaczerpniętą z popkultury, można wskazać, że relacjonowane tu ścieranie się dwóch zasadniczych sposobów porządkowania świata dosadnie oddaje scena z kultowego serialu telewizyjnego lat dziewięćdziesiątych pod tytułem *Przystanek Alaska*. W jednym z odcinków, którego fabuła skupia się na wizycie cyrkowców w małym (fikcyjnym) miasteczku Cicely na Alasce, można wysłuchać dialogu Chrisa, który jest miejscowym intelektualistą, z cyrkowcem, który wcześniej był wykładowcą fizyki. Mężczyźni rozmawiają o fizyce kwantowej, kwarkach i cząstkach neutrino. W trakcie rozmowy były wykładowca wyznaje: „Fizyka zawsze budziła mój niepokój. Na subatomowym poziomie wszystko jest dziwaczne. W magii zyskałem trochę kontroli”⁴⁶.

42 P.L. BERGER, T. LUCKMANN: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. NIŻNIK. Warszawa 2019, s. 51–67.

43 A. GIDDENS: *Konsekwencje nowoczesności...*, s. 65–66.

44 Na podstawie rozmowy z przedstawicielem ruchu antyszczepionkowego 9 czerwca 2020 roku.

45 M. MAZUR: *Historia naturalna polskiego naukowca*. Warszawa 1979, s. 41.

46 *Przystanek Alaska* [serial telewizyjny]. Reż. M. KATLEMAN. 1990–1995. Seria 3, odcinek 9.

Jak troszczyć się o życie?

Thomas Hobbes w *Lewiatanie* sprowadza przyczynę wszystkich ludzkich zachowań do lęku i opisuje człowieka jako „projekt” pomyślany „od dołu”, jako kogoś, kto potrzebuje, aby nim kierowano lub przynajmniej dano mu jasno określone zasady, w jaki sposób ma postępować⁴⁷. Brak konkretności i rozmycie informacji dotyczących pandemii COVID-19 przyczyniły się do określonego radykalizmu społecznego, który domaga się klarownej, łatwo przystępnej wiedzy o wszystkim i nie chce wstrzymywać się zbędnymi rozważaniami natury epistemologicznej⁴⁸. Lęk przed nieznaną do tej pory chorobą, niepokój związany z zapaścią gospodarczą oraz poczucie niepewności wynikające z naporu szybko zmieniających się sprzecznych informacji (w tym tych fałszywych) wymagały od dyspozytorów dyskursu publicznego oraz potocznego wynalezienia narracji o charakterze spiskowym. Skoro nauka nie daje poczucia kontroli ani – co za tym idzie – poczucia bezpieczeństwa, naturalnym z ewolucyjnego punktu widzenia mechanizmem jest odwołanie się do czegoś innego, co zapewni poczucie stabilności. Nie podparte żadnymi dowodami narracje spiskowe zyskują zatem charakter ewolucyjnie uzasadnionej reakcji na sytuację stresową, ponieważ dają swemu zwolennikowi poczucie orientacji w świecie i kontroli nad zdarzeniami, które w okresie pandemii determinują sposób życia.

Należy zaznaczyć, że przeciwnicy szczepień konstruują doświadczaną przez siebie rzeczywistość za pomocą niekonkretnych i często sprzecznych poglądów, co jest charakterystyczne dla wiedzy potocznej. Zwolennicy teorii spiskowych potrafią oswoić – czyli zaadaptować na korzyść własnych poglądów – również zdarzenia, od których skądinąd można by oczekiwać, że zachwieją spiskowym światopoglądem. Sprawdzone fakty wskazujące na zasadność stosowania szczepionek w celu przeciwdziałania pandemii zawsze można zinterpretować na rzecz lansowanego obrazu świata: jeśli wirus ustępuje tam, gdzie prowadzi się szczepienia, dowodzi to nie tyle skuteczności szczepień, ile tego, że nigdy nie istniał. Świadczy to, w odniesieniu do uwarunkowań historyczno-kulturowych, o kondycji człowieka ponowoczesnego, zanurzonego w niestabilnym świecie informacji napływających z różnych źródeł. Jeśliby zaś odnieść się do uwarunkowań biologicznych, można stwierdzić, że za potocznymi strategiami przeciwdziałania lękom i za walką o poczucie bezpieczeństwa stoją mechanizmy ewolucyjne. Są one odpowiedzialne za błędy poznawcze, które dają nam pozorną kontrolę nad naszym życiem. Dyspozytorzy

47 T. HOBBS: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Przeł. C. ZNAMIEROWSKI. Warszawa 2005.

48 H. PLESSNER: *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Przeł. J. MERCKI. Warszawa 2008.

dyskursu spiskowego jawią się jako nieufni wobec władzy, systemu, powszechnie uznawanych autorytetów oraz nauki, ale pewne jest, że ufają oni sobie i to właśnie w sobie będą szukać stabilności, która w świecie nowych mediów i postprawdy zdaje się być niemal niedostępna. Teorie spiskowe postrzegane są przez swych zwolenników jako źródło wiedzy o tym, jak funkcjonować w świecie, by nie dać się oszukać i spacyfikować przez ukrytego wroga. Pod tym względem oferują łatwo dostępną receptę na przeżycie w czasach niepewności.

Bibliografia

- Badają, jak przekonać ludzi do szczepień na COVID-19.* Wolne Media, 4.08.2020. <https://wolnemedi.net/badaja-jak-przekonac-ludzi-do-szczepien-na-covid-19/> [data dostępu: 17.08.2020].
- BAUDRILLARD J.: *Wojny w Zatoce nie było.* Przeł. A. KRÓLAK. Warszawa 2006.
- BERGER P.L., LUCKMANN T.: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości.* Przeł. J. NIŻNIK. Warszawa 2010.
- Bill Gates i dr Anthony Fauci inżynierami projektu depopulacji.* Wolne Media, 16.04.2020. <https://wolnemedi.net/bill-gates-i-dr-anthony-fauci-inzynierami-projektu-depopulacji/> [data dostępu: 29.05.2020].
- CHABASIŃSKI R.: *Koronawirus najwyraźniej niczego nie nauczył antyszczepionkowców. Wystarczyła wzmianka ministra zdrowia o szczepionce, by znów się uaktywnili.* Bezprawnik, 19.04.2020. <https://bezprawnik.pl/antyszczepionkowcy-koronawirus/> [data dostępu: 17.06.2020].
- CZECH F.: *Spiskowe narracje i metanarracje.* Kraków 2015.
- Czy istnieją jakieś bezpieczne szczepionki?* Wolne Media, 6.01.2020. <https://wolnemedi.net/czy-istnieja-jakies-bezpieczne-szczepionki/> [data dostępu: 15.05.2020].
- DEM CZUK A.: *Fenomen ruchu antyszczepionkowego w cyberprzestrzeni..., czyli fake news i postprawda na usługach hipotezy Andrew Wakefielda,* „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 2018, [t.] 10 (4), s. 92–113.
- DOŁOWY K.: *Wbrew bogom, czyli od magii i religii do metody naukowej... i z powrotem.* Warszawa 2020.
- FAIRCLOUGH N.L.: *Language and power.* London 1989.
- FAIRCLOUGH N.L., WODAK R.: *Critical discourse analysis. W: Discourse studies. A multidisciplinary introduction.* Vol. 2: *Discourse as social interaction.* Ed. T.A. VAN DIJK. 1997, s. 258–284.
- FENSTER M.: *Conspiracy theories. Secrecy and power in American culture.* Minnesota 2008.
- FRAZER J.G.: *Złota gałąź.* Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Warszawa 1996.
- GIDDENS A.: *Konsekwencje nowoczesności.* Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2000.
- GRZESIAK-FELDMAN M.: *Psychologia myślenia spiskowego.* Warszawa 2016.
- HOBBS T.: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego.* Przeł. C. ZNAMIEROWSKI. Warszawa 2005.

- KAJFOSZ J.: *Dyskurs analityczny i syntetyczny, czyli myślenie magiczne w perspektywie antropologii kognitywnej*. „Artes Humanae” 2016, vol. 1, s. 27–40.
- KAJFOSZ J.: *Neoliberalism, the rise of new media folklore and the emergence of new nationalisms*. „Berlin Journal of Critical Theory” 2019, vol. 3, no. 2, s. 27–47.
- KOWALSKI, P.: *Theatrum świata wszystkiego i poćwiwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*. Kraków 2000.
- LESMAŃ U.: *Bill Gates stworzył koronawirusa. Wywiad ma być dowodem*. Cyfrowa.rp.pl, 18.04.2020. <https://cyfrowa.rp.pl/biznes/46130-bill-gates-stworzyl-koronawirusa-wywiad-ma-byc-dowodem> [data dostępu: 20.05.2020].
- LÉVY-BRUHL L.: *Czynności umysłowe w społecznościach pierwotnych*. [Przeł. B. SZWARCMAN-CZARNOTA]. Warszawa 1992.
- MALEWSKA-SZAŁYGIN A.: *Tradycja stosowania pojęcia dyskurs i jego przydatność w antropologii współczesności*. „Etnografia Polska” 2004, t. 48, z. 1–2, s. 81–97.
- MARCHEWKA A.K., MAJEWSKA A., MĘLYNARCZYK G.: *Działalność ruchu antyszczepionkowego, rola środków masowego komunikowania oraz wpływ poglądów religijnych na postawę wobec szczepień ochronnych*. „Postępy Mikrobiologii” 2015, t. 54, z. 2, s. 95–103.
- MAUSS M.: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa 1973.
- MAZUR M.: *Historia naturalna polskiego naukowca*. Warszawa 1979.
- Naukowcy ONZ przyznali, że szczepionki zabijają ludzi*. Wolne Media, 12.01.2020. <https://wolnemedi.net/naukowcy-onz-przyznali-ze-szczepionki-zabijaja-ludzi/> [data dostępu: 29.08.2020].
- O nas*. Wolne Media. <https://wolnemedi.net/o-nas/> [data dostępu: 30.04.2020].
- O planach stworzenia rządu światowego*. Wolne Media, 10.08.2020. <https://wolnemedi.net/o-planach-stworzenia-rzadu-swiatowego/> [data dostępu: 17.08.2020].
- Państwo namawia na szczepionki przeciw grypie*. Wolne Media, 26.09.2018. <https://wolnemedi.net/panstwo-namawia-na-szczepionki-przeciw-grypie/> [data dostępu: 17.08.2020].
- PLESSNER H.: *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Przeł. J. MĘRECKI. Warszawa 2008.
- Przeludnienie to mit*. Wolne Media, 14.08.2020. <https://wolnemedi.net/przeludnienie-to-mit/> [data dostępu: 6.06.2020].
- Przymusowe szczepionki od Billa Gatesa* [materiał wideo]. Wolne Media, 25.05.2020. <https://wolnemedi.net/przymusowe-szczepionki-od-billa-gatesa/> [data dostępu: 17.08.2020].
- Przystanek Alaska* [serial telewizyjny]. Reż. M. KATLEMAN. 1990–1995. Seria 3, odcinek 9.
- ROBOTYCKI C.: *Społeczność a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*. „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2012, [nr] 2 (17), s. 19–41.
- Szczepionki albo życie*. Wolne Media, 18.08.2020. <https://wolnemedi.net/szczepionki-albo-zycie/> [data dostępu: 28.08.2020].
- TOKARSKA-BAKIR J.: *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna analiza źródeł etnograficznych*. Kraków 2000.

Trwa medialna nagonka, aby wstrzykiwać szczepionki przeciwko MMR. Wolne Media, 6.11.2020. <https://wolnemediamedia.net/trwa-medialna-nagonka-aby-wstrzykiwac-szczepionki-mmr/> [data dostępu: 17.08.2020].

WASZAK M.: *Postprawda i fake news czy weryfikacja treści i źródeł informacji?* „Refleksje” 2017, nr 2 (16), s. 173–188.

Wiara w szczepionki to absurd. Chlorochina rokuje nadzieje. Wolne Media, 15.05.2020. <https://wolnemediamedia.net/wiara-w-szczepionki-to-absurd-chlorochina-rokuje-nadzieje/> [data dostępu: 28.08.2020].

Wolne Media. <https://wolnemediamedia.net/> [data dostępu: 30.04.2020, 15.05.2020].

wRealu24. <https://www.wrealu24.pl> [data dostępu: 15.05.2020].

.....

Ewa Kozik, antropolożka kulturowa, religioznawczyni i badaczka terenowa. Od 2019 roku doktorantka w Szkole Doktorskiej w Uniwersytecie Śląskim. Zajmuje się analizą mitów współczesnych z perspektywy socjologii wiedzy i antropologii filozoficznej. Interesuje się problematyką percepcji kultur bliskowschodnich oraz kultur Azji Południowo-Wschodniej.

.....



Cerowanie tradycji Stroje Lachów Sądeckich jako wyraz tożsamości i przynależności regionalnej*

Mending tradition: The costumes of Sądecki Lachs as an expression of identity and regional affiliation

Abstract: In their studies of the clothing of the former Sądeczczyzna region conducted so far, scholars have omitted its variability. The idea of there being only one variant of the traditional costume, embraced and copied both by researchers and by local regionalists, was effectively fixed in the consciousness of the group identified as Sądecki Lachs. The region, thus hermetically sealed and supposedly resistant to any transformation, has become identified as an area where this variant has exclusively occurred. The use of traditional Lach costumes is an important element of social discussion, and its analysis stimulates further research problems, e.g.: Is a new creation/recomposition a continuation of the phenomena of folklore? Is it folklorismus? Or is it a completely different phenomenon in the context of autofolklorization?

Keywords: regional costume, regional affiliation, cultural diversity, Sądecki Lachs

Słowa kluczowe: strój regionalny, przynależność regionalna, zróżnicowanie kulturowe, Lachy Sądeckie

Wariantowość strojów lachowskich

Tożsamość kulturowa, stanowiąca kategorię tożsamości społecznej, charakteryzuje się względnie nieprzerwaną identyfikacją grupy i jej członków z określonym układem kulturowym. Wyznaczana jest na podstawie ideałów, przekonań, poglądów, zwyczajów, obyczajów, wartości i praw¹, a w kontekście niniejszego artykułu – poprzez analizę przestrzeni użytkowania stroju, jego wariantowości, jak również obserwację jego użytkowników.

Jak zauważa Susan B. Kaiser, to właśnie ubiór odgrywa znaczącą rolę w konstruowaniu, wyrażaniu, komunikowaniu, a nawet negocjowa-

* Badania prowadzone w ramach pracy doktorskiej, finansowane ze środków własnych i działalności gospodarczej: szafaetnografa.pl.

1 I. LEWANDOWSKA: *Historyczna świadomość regionalna. Z badań nad młodzieżą licealną Warmii i Mazur*. Olsztyn 2003 (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 214), s. 27.

niu własnej tożsamości². Jeśli przyjmiemy za Zbigniewem Rykiem, że tożsamość oznacza utrwaloną, względnie stabilną formę świadomości³, zaś nieprzerwalne lub wtórne użytkowanie stroju uznamy za świadomą manifestację identyfikacji regionalnej, to zespolenie tych przekonań powinno wskazać podstawę moich rozważań. Chciałbym wykazać, jaką rolę odgrywają współczesny strój lachowski i jego elementy zdobnicze w konstruowaniu przynależności regionalnej. Czy takim zabiegiem będzie zamiana przez sądeckich polityków krawata na sądecki *ciosek*, prezentacja stroju lachowskiego przez aktorkę Katarzynę Zielińską czy noszenie takiego stroju podczas najważniejszych wydarzeń przez mieszkańców Sądecczyzny? W artykule zwracam uwagę na proces krystalizacji jednego wariantu stroju lachowskiego, uznawanego do niedawna za jedyny *prowdziwy*, i jego ekstrapolację w pozostałe, mniej zbadane części obszaru uznawanego za zamieszkaną przez Lachów Sądeckich, a także nowe zjawisko – różnorodności subregionalnej.

Zmiany dotyczące odzieży stanowiły (i nadal stanowią) wizualną, a więc najłatwiej dostrzegalną, konsekwencję zachodzących przemian społecznych. Strój⁴, czyli najbardziej odświętna forma odzieży, będący zbiorem znaków, informował niegdyś na przykład o płci, wieku, stanie cywilnym, statusie społecznym, a także o przynależności regionalnej lub lokalnej. To właśnie strój, a nie sam jego użytkownik, stał się szczególnym przedmiotem zainteresowań ludoznawców. Poszukiwania „ludowości”, zdobywające od przełomu XIX i XX wieku coraz większe uznanie, objęły między innymi Sądecczyznę. Działalność przedstawicieli inteligencji na tym polu przyczyniała się do zbierania kolejnych informacji z życia ludu oraz segregowania danych za pomocą wypracowanych przez naukowców zasad. Kompletowanie i składanie w jedną całość wiadomości dotyczących kultury ludowej Ziemi Sądeckiej dało podstawę do wyznaczenia miejscowych grup etnograficznych, wraz z nadaniem im nazw i przyporządkowaniem określonego terytorium. Według ówczesnych prac, Kotlinę Sądecką zamieszkiwała grupa Lachów Sądeckich, wyróżniająca się najbogatszym w Małopolsce strojem⁵. Jak wskazuje w swojej pracy Lidia Michalikowa: „Pod względem etnograficznym stanowi Sądecczyzna region odrębny, znany jako region Lachów Sądeckich”⁶. Pokutująca do dnia dzisiejszego idea nieprzekraczalności granic etnograficznych stała się fundamentem współczesnych wyobrażeń na temat odzieży lachowskiej.

2 S.B. KAISER: *Fashion and cultural studies*. London 2012, s. 16.

3 Z. RYKIEL: *Tożsamość terytorialna jako uczestnictwo w kulturze*. W: *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych*. Red. Z. RYKIEL. Rzeszów 2010, s. 18–30.

4 R. KANTOR: *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków 1982, s. 83.

5 S. UDZIELA: *Kilka słów o strojach, budowlach, sprzętach i naczyniach w Sądecczyźnie*. „Lud” 1904, t. 10, s. 170.

6 L. MICHALIKOWA: *Charakterystyka etnograficzna regionu*. W: L. MICHALIKOWA, Z. CHRZĄSTOWSKA, S. CHRZĄSTOWSKI: *Folklor Lachów Sądeckich*. Warszawa 1974, s. 13–14.

Trudno wskazać czas całkowitego zaprzestania użytkowania stroju lachowskiego. Dla Seweryna Udzieli był to przełom XIX i XX wieku, dla Józefa Pieniążka – lata trzydzieste XX wieku, a dla Zdzisława Szewczyka i Marii Brylak-Załuskiej – czas po II wojnie światowej. Różnice te wynikają z przyjętego kryterium – odległości od wyznaczonego przez badaczy centrum obszaru uznawanego za zamieszkaną przez Lachów Sądeckich, czyli wsi Podegrodzie. Udziela⁷ opisuje peryferie (parafia wielogłowska), Pieniążek⁸ – parafie podegrodzką i przyszowską, zaś Szewczyk i Brylak-Załuska⁹ skupiają się na okolicach podegrodzkich.

W moim przekonaniu, wcześniejsze zanikanie peryferyjnych odmian odzieży, w tym także pamięci o nich, dało podstawę do utrwalenia się w społeczeństwie przekonania o reprezentacyjnej dla Sądecczyzny formie uroczystego stroju. Myśl o jednowariantowości strojów damskiego i męskiego, które składają się z bogato zdobionych elementów, sięga lat trzydziestych XX wieku. Owa kreacja „prawdy etnograficznej” związana była z zapotrzebowaniem powstałego wówczas Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca „Podegrodzie” oraz planowanym jego uczestnictwem w Świątce Gór, odbywającym się w Nowym Sączu. Zespół, będący reprezentantem regionu, a zarazem gospodarzem wydarzenia, miał wyróżniać się na tle innych grup.

Znaczący wpływ na porzucenie dawnej tradycji miał utrwalony w okresie PRL obraz przestrzeni wiejskiej. Ówczesny przekaz kultury ludowej nadawał strojowi, będącemu właściwie wykreowanym kostiumem, rangę jednej z najbardziej reprezentacyjnych form ubiorów mieszkańców wsi. Mieszkańcy Sądecczyzny pojawiali się podczas wielu imprez o charakterze państwowym i lokalnym w stroju, który stawał się – na równi z uniformem robotniczym – przedmiotem propagandy politycznej. Bogaty, kolorowy i zuniformizowany, pozbawiony kontekstu, stanowił wyznacznik zdefiniowanych zamkniętymi granicami grup etnograficznych¹⁰. Wizja „nowego” stroju ludowego, zarezerwowanego dla wybranych¹¹ (przeważnie dla członków zespołów pieśni i tańca),

7 S. UDZIELA: Notatki z Sądecczyzny, rękopis, 1904, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Nr Inwentarza Archiwaliów I/1414/RKP.

8 J. PIENIĄŻEK: *O ginącym stroju ludowym i ostatnich jego wytwórcach*. „Wierchy” 1934, R. 12, s. 34.

9 M. BRYLAK-ZAŁUSKA, Z. SZEWCZYK: *Strój Lachów Sądeckich*. Nowy Sącz 2004, s. 18.

10 S. WĘGLARZ: *Koncepcje etnograficznego zróżnicowania kultury ludowej dzisiaj*. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. Antropologia kultury, etnografia, sztuka” 1992, t. 46, nr 2, s. 57.

11 „Ja byłam Laszką, w zespole »Lachy« tańczyłam, nie każdy się mógł tam zostać, z Nawojowej to mnie tylko wzięli” – wspomnienia respondentki o przyjęciu do Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca „Lachy” z Nowego Sącza. Inf. kobieta, lat ?, Nawojowa, 2020. W opisie materiałów z badań własnych podaję dane o informatorze (płeć i wiek) oraz miejsce i rok przeprowadzenia wywiadu. Transkrypcje rozmów z informatorami znajdują się w moim archiwum domowym.

oddalała kontekst ubioru jako trwałego połączenia intymności ciała i substytutu społeczeństwa¹². W latach osiemdziesiątych minionego wieku, kiedy na całej Sądeckczyźnie zaczęły powstawać kolejne zespoły, podjęto próby fragmentarycznej rekonstrukcji dawnej odzieży wiejskiej, wybierając najbogatsze elementy, w tym: kaftan, bogato haftowane spodnie, perkalowe spódnice w różowym odcieniu (*różowiaki*) czy miśternie wyszywane gorsety. Powolne przyzwyczajanie się do ekspansywnych wzorców nadawało strojom podegrodzkim będących wariantami lachowskich – status reprezentanta całej grupy etnograficznej.

Ośrodkiem kultury Lachów Sądeckich jest wieś Podegrodzie [...]. Stąd też Lachów Sądeckich nazywa się często Lachami Podegrodzkimi. Ich poczucie piękna i uzdolnienia artystyczne wytworzyły w tym regionie prawdziwe cuda zdobnictwa, np. hafty na koszulach, kaftanach i gorsetach charakteryzuje niezwykła oryginalność i bogactwo¹³.

Utrwalone „podegrodzkie” wzorce stały się podstawą działań kreatorów, dokonujących ich ekstrapolacji na cały obszar sztucznie wyznaczonego zasięgu etnograficznego Lachów Sądeckich. Wskazanie, które w cytowanej pracy przywołuje Lidia Michalikowa: „Mieszkańcy północnej [...] i wschodniej Sądeckczyzny [...] nie wytworzyli w ciągu wieków tak odrębnej i swoistej kultury regionalnej, jaką udało się ukształtować mieszkańcom części południowej i zachodniej”¹⁴ – jest powszechnie podzielane.

Narastająca destrukcja społecznej więzi z wsią, wyrażająca się jawną niechęcią do tego, co jarmarczne czy wiejskie: „Tośmy się tego wstydzili, a i święcić [pokarmy w Wielką Sobotę – P.S.R.] z reklamówkami chodziliśmy, koszyki to teraz”¹⁵, przyczyniała się do wypierania skromniejszych w zdobnictwie wersji ubioru wiejskiego. Szlachetność dawnych form tekstylnych i brak bogactwa haftu pojmowane były jako elementy charakteryzujące biedniejszą część społeczeństwa: „[...] to była bieda, takie szmaty, a nie stroje”¹⁶. Dodatkowym czynnikiem utrwalającym „podegrodzkość” była organizacja studiów folklorystycznych, kursów doszkalających i licznych warsztatów, podczas których bezkrytycznie powtarzano ugruntowaną przez ludoznawców ideę jednowariantowości stroju lachowskiego. Do niedawna każda zmiana w przyjętym społecznie kanonie była szeroko komentowana i niemal publicznie deprecjonowana przez „strażników prawdy folklorystycznej”, a próba prezentacji różnych wariantów strojów lachowskich – prawie niemożliwa.

12 N. FELSHIN: *Clothing as subject*. „Art Journal” 1995, vol. 54, no. 1, s. 20.

13 L. MICHALIKOWA: *Charakterystyka...*, s. 13–14.

14 Ibidem, s. 14.

15 Inf. kobieta, lat ?, Nowy Sącz, 2015.

16 Inf. kobieta, lat ?, Mysłków, 2020.

Wskazanie dystynktywności strojów Sądecczyzny ma stanowić zaprzeczenie zakorzenionego wśród przedstawicieli ruchu folklorystycznego przekonania o jednowariantowości ubioru lachowskiego, który obecnie prezentowany jest głównie na scenie. Istotna w artykule jest nie próba dekonstrukcji sztucznie przyjętych przez badaczy granic regionu, wyznaczających jeden, hermetycznie zamknięty obszar, całkowicie odporny na transformację i migrację zjawisk kulturowych, lecz prezentacja cech strojów mieszkańców Sądecczyzny, które wyrażają poczucie odrębności w stosunku do sąsiadów oraz identyfikacji ze „swoimi”. Ten proces konstruowania autonomiczności społecznej na podstawie dystynkcji w strojach Lachów Sądeckich, jako świadomej kreacji przedmiotu będącego klasyfikatorem społecznym, wymaga szczególnej uwagi. Kluczowe staje się zjawisko autofolkloryzacji mieszkańców Sądecczyzny (wsi oraz miast), a także wskazanie, że powielane i społecznie oswojane motywy lokalne stają się trwałą dyspozycją postrzegania odrębności regionalnej. Ważna jest również analiza roli w kształtowaniu wizerunku współcześnie używanego stroju lachowskiego, zarówno samych użytkowników (dotychczas pomijana), jak i „strażników prawdy etnograficznej” (etnografów, specjalistów, moderatorów kulturowych itp.).

Strój, który zakładam, jest bardzo ważny. Zazwyczaj to potrzeba chwili, zapewne podparta wartościami wyniesionymi z domu rodzinnego. Ma być wyjątkowy, odróżniać mnie od innych i tak jak lubię, powinien być dopracowany w każdym calu – schludny, wyprasowany i wykrochmalony – ale przede wszystkim zgodny etnograficznie¹⁷.

Kreacja stroju lokalnego to subiektywne „cerowanie”¹⁸ pamięci i zakorzenionych wzorców, uzupełniane o indywidualne, często nieudokumentowane przekonania. Interpolacja zjawisk kulturowych pozbawiona zostaje wymiarowości i czasowości, a sam przedmiot zainteresowań jest rozpatrywany z terażniejszego punktu widzenia, co prowadzi do przeciągania się, kto ma na sobie dawniejszy wzór i najstarszy krój. Owa tendencja została zauważona przez Marię Brylak-Załużką: „[...] długie i dzwonowate spódnice farbówki, już z wzorzystych perkali, naśladujące dawne, ręcznie drukowane”¹⁹. Niegdysiejsze zasady ubioru łączy się odważnie z obecnymi modowymi trendami, zaś noszenie ponad stuletniej

17 Inf. mężczyzna, lat 32, Wieliczka, 2020.

18 Cerowanie jest techniką służącą do naprawy dziur i uzupełniania braków w tkalinie, tak by zabieg ten był jak najmniej widoczny. Określenie to użyte jako metafora w tytule artykułu odnosi się do uzupełniania tzw. białych plam, za pomocą dodatkowych badań terenowych, literatury i ekstrapolacji. Cerowanie nie zakłada posłużenia się tą samą techniką (w wypadku wspomnianych białych plam: metodą badawczą), jaka została zastosowana przy wytworzeniu danego przedmiotu.

19 M. BRYLAK-ZAŁUŻKA: *Krakowiaczy, Lachy, Górale – stroje wsi małopolskiej*. T. 3: *Lachy Sądeckie, Pogórzanie*. Nowy Sącz 2020, s. 81.

zapaski po swojej babce nie wyklucza make-upu, pomalowanych paznokci, biżuterii czy torebki.

W artykule wykorzystuję termin „strój”, rozumiany jako najbardziej odświętna wersja ubioru chłopskiego²⁰ – stanowiąca relikw społeczny – używanego do dziś w obrębie grupy identyfikowanej jako Lachy Sądeckie²¹. Świadomie posługuję się również określeniem „ludowy”²², wielokrotnie poddanym naukowej dekonstrukcji. W trwałym zespole pojęcie „strój ludowy” jest powszechnie używane przez regionalistów i instruktorów zespołów tanecznych. Na podstawie dystynkcji pochylę się nad konstrukcją stroju, będącego świadomą kreacją jego użytkowników.

Pragmatyczność, nobilitacja – wartość stroju lokalnego

Ważnym aspektem, dostrzeganym przez badaczy, są korzyści wynikające z użytkowania stroju. W rozważaniach Wojciecha Józefa Burszty cała „kultura ludowa”²³, w tym zapewne i tradycyjny ubiór, stała się elementem kultury konsumpcyjnej. Waloryzacja ubioru ludowego, jak również ubranego w niego właściciela, wraz z rozwojem polityki regionalnej nabrała dodatkowego rozpędu. Tendencja ta dosięgła także Sądecczyznę, choć nie jest tutaj tak silna, jak w wypadku stroju góralskiego czy krakowskiego²⁴. Strój lachowski bywa wykorzystywany w celach komercyjnych, zarobkowych, reklamowych, a – ze względu na misterne i bogate zdobienie – często staje się elementem scenografii w teledyskach, spotach reklamowych czy motywem na muralach. Potencjalny właściciel stroju nie ma sposobności sprzedaży swojego „ludowego wizerunku”, ale już będąc przedsiębiorcą, może na jego podstawie stworzyć unikatowy system identyfikacji wizualnej dla swojej firmy. Większym zaufaniem obdarzamy bowiem sprzedawcę, pracownika obsługi gastronomicznej, hotelarskiej czy muzyków tworzących zespół ubranych w stroje regional-

20 R. KANTOR: *Ubiór – strój – kostium...*, s. 86.

21 Zob. S. UDZIELA: *Kilka słów o strojach...*, s. 170–172.

22 Ewa Klekot w swojej pracy poddaje refleksji pojęcie ludu i ludowości, na podstawie sztuki ludowej: „[...] pojęcie sztuki ludowej przez jego inteligenckich twórców [...] używane były i są do wytwarzania i utwierdzania nierówności społecznych”. E. KLEKOT: *Samofolkloryzacja. Współczesna kultura ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*. „Kultura Współczesna” 2014, nr 1, s. 87.

23 W.J. BURSZTA: *Etnografia ludowości*. W: *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Red. B. FATYGA, R. MICHAŁSKI. Warszawa 2014, s. 130.

24 W tym artykule posługuję się pojęciami „strój góralski”, „strój krakowski” – występującymi powszechnie w świadomości mieszkańców Sądecczyzny. Wskazują one, że stroje „góralskie” (w ujęciu jednowariantowym) noszone są na południe od obszarów uznanych powszechnie za zamieszkałe przez grupę Lachów, a „krakowskie” na północ – bez wykreślenia konkretnych podziałów etnograficznych.

ne, podświadomie wybierając to, co wydaje się być bliżej tradycji, natury i nas. Sam strój – co zapewne wynika z jego ceny – nie jest przedmiotem sprzedaży, ale jego zdobnictwo, przeniesione w inne realia, zyskuje na popularności. Poduszki z tzw. bukietem lachowskim, ceramika z ornamentyką charakterystyczną niegdyś dla stroju męskiego (haftów wokół *przyporów*), T-shirty, torebki czy etui na telefon ozdabiane motywami lokalnymi stają się wariantem promocyjnym regionu. Wartym osobnej uwagi są stroje, a właściwie kostiumy²⁵, zespołów muzycznych. Większość z nich używa zarówno „tradycyjnego stroju”, jak i ubiorów nim inspirowanych. Powstały w 2013 roku zespół Lachersi, jak wskazuje już jego nazwa, jest dystrybutorem współczesnej tradycji lachowskiej:

Lachersi – rodowici mieszkańcy ziemi sądeckiej – grają tradycyjne melodie Lachów Sądeckich [...]. Poza muzyką, charakterystyczne dla zespołu są oryginalne stroje inspirowane folklorem Lachów, a przy wyjątkowych okazjach muzycy prezentują tradycyjne stroje ludowe²⁶.

Istotą noszenia w obyczajowości lachowskiej stroju jest „wyjątkowość okazji”:

A dlaczego u nas tak mało chodzą w strojach? Bo one kosztują, a nie jak góralskie, kupią gorset za trzy stówki i spódnicę, i to już strój! U nas to kaftan kilka tysięcy! Nie nosimy ich do kościoła, na każdą niedzielę, tylko na ważne święta, takie jak Boże Ciało, odpust, a niektórzy to nawet w nich nie jedzą, żeby nie uszkodzić²⁷.

Jestem Lachem. Uważam, że przez bogactwo zdobień, ornamentykę i dobór kolorów nasz strój jest najładniejszym strojem w Polsce. Najlepiej się czuję właśnie w kamizelce, bogato zdobionej koszuli, szerokim pasie, błękitach [spodniach lachowskich – P.S.R.] i oczywiście butach²⁸.

Strój lachowski w ostatnim dziesięcioleciu przeżywa renesans. Coraz częściej można go zobaczyć podczas świąt kościelnych, państwowych czy rodzinnych, w tym nawet podczas nieobchodzonych niegdyś „osiemnastek”. Do niedawna związany ze społecznością chłopską, mieszkającą na wsi, obecnie, wskutek deterytorializacji²⁹, zasięg jego występowania obejmuje także obszar miejski. Ekspansywne przejmowanie przestrzeni Nowego i Starego Sącza przez wiejskich imigrantów, zachowujących lub odtwarzających dawne tradycje, przyczynia się do popularyzacji użytko-

25 R. KANTOR: *Ubiór – strój – kostium...*, s. 105.

26 Lachersi. www.lachersi.pl [data dostępu: 15.12.2020].

27 Inf. kobieta, lat ?, Nowy Sącz, 2015.

28 Lider zespołu Lachersi – Tomasz Jawor, wypowiedź z 2020 roku.

29 W.J. BURSZTA: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1988, s. 159–160.

wania stroju regionalnego. Ewa Klekot zwraca uwagę na zjawisko samofolkloryzacji współczesnych mieszkańców wsi, jako element procesu samokolonizacji. W kontekście porzucania przywiązania do przestrzeni wiejskiej wymyka się ona także poza granice wsi³⁰. Równorzędnym procesem, dostrzegalnym również na Sądecczyźnie, jest emigracja z miast na tereny wiejskie. Nowi mieszkańcy, poddani procesom asymilacyjnym, przyjmują obowiązujące w zastanej przestrzeni zasady. Często to właśnie oni stają się strażnikami lokalnej tradycji, będąc członkami miejscowych grup: kół gospodyń wiejskich, zespołów regionalnych czy ochotniczej straży pożarnej. Zakładanie stroju jest bardzo ważnym wyznacznikiem, podkreślającym wyjątkowość sytuacji, prezentację własnej tożsamości, pozycję społeczną, staje się także „kluczem” do miejscowej ludności.

Strój lachowski jest dla mnie wyrazem mojej tożsamości regionalnej. Tu żyli moi przodkowie, a ich strój jest dla mnie historyczną spuścizną. Jako że jestem kobietą [w znaczeniu: mężatką – P.S.R.], zakładam bogato zdobiony czepiec, koszulę, aksamitną wizytkę, suto marszczony różowiak [rodzaj spódnicy – P.S.R.], kilka krochmalonych na sztywno halek i korale, z przyczepioną na środku Bożą [medalikiem z Matką Boską – P.S.R.]. To bardzo szykowny, bogaty strój, który noszę z dumą³¹.

W świątach rodzinnych, takich jak wesela, pogrzeby czy chrzciny, mieszkańcy Sądecczyzny coraz częściej uczestniczą ubrani w strój lachowski, przez co ponownie przyjmuje on rangę stroju obrzędowego. Do niedawna popularne było zawieranie związku małżeńskiego w stroju lachowskim w urzędzie stanu cywilnego. Pomimo możliwości ślubu konkordatowego wiele par decydowało się bowiem na rozdzielenie uroczystości, by, zgodnie z tradycją, w pierwszej uczestniczyć w stroju regionalnym, a w ślubie kościelnym – w tzw. ubraniu cywilnym. Obecnie strój lachowski noszony jest także podczas „łączonej” ceremonii ślubnej odbywającej się w kościele.

Strój lachowski jest dla mnie bardzo ważny, od dziecka uczęszczałem do zespołu regionalnego, od dziecka był noszony przeze mnie, to było moje marzenie, żeby wziąć w nim ślub³².

W ostatniej dekadzie motywy inspirowane tradycyjnym zdobieniem możemy zobaczyć na T-shirtach, koszulkach wyjściowych, muchach czy krawatach, sukienkach, torebkach, etui na telefony, a nawet na trampkach. Takie elementy odzieży, chętnie użytkowane zarówno przez młodych, jak i starszych, stają się – na równi ze strojem – strażnikami trady-

30 E. KLEKOT: *Samofolkloryzacja...*, s. 88.

31 Inf. kobieta, lat ?, Mystków, 2020.

32 Inf. mężczyzna, lat 29, Nowy Sącz, 2020.

cji lachowskiej. Eksponowanie ich stanowi wyraz przynależności lokalnej i próbę zwrócenia uwagi na własną odrębność kulturową.

Jestem bardzo związana z moją małą, lachowską ojczyzną, dlatego na mojej ślubnej sukni pojawił się motyw zaczerpnięty z dawnej koszuli. Taki sam był na poszetce mojego narzeczonego. Chciałam, w tym najważniejszym dla mnie dniu, podkreślić swoje przywiązanie do naszej tradycji³³.

(Nie)świadoma kreacja – moderacja

Przestrzenie, w jakich występuje strój lachowski, należałoby podzielić na dwie kategorie. Pierwsza to tzw. scena folklorystyczna, gdzie strój może zostać poddany ocenie specjalistów³⁴. Tutaj przestrzega się ściśle określonych, rygorystycznych zasad. Makijaż jest zakazany, obowiązuje odpowiednie uczesanie, kobiety zamężne są zobowiązane zakrywać głowę, nie nosi się współczesnej biżuterii. Mniejszym restrykcjom poddani są mężczyźni, w ich wypadku powszechnie są akceptowane współczesne fryzury, nierzucające się w oczy tatuaże czy broda.

Denerwuje mnie, że zazwyczaj młode dziewczyny nie mogą pogodzić się z tym, że nie powinny do stroju malować paznokci czy nosić biżuterii. Wiem, że dla nich ten strój też jest bardzo ważny i kochają nasz folklor lachowski, ale muszą zrozumieć, że jeśli chcemy nosić go w takim poszanowaniu jak nasze babcie, to należy się poddać także takim obostrzeniom³⁵.

W drugiej przestrzeni, pozasceniczej, tak konserwatywnych reguł nie ma i coraz częściej Laszki nakładają ostry makijaż, zakładają złotą czy koralową biżuterię, a także torebki zdobione lokalnymi motywami. Z powszechnego użycia wyeliminowane zostały damskie nakrycia głowy, których noszenie było niegdyś społecznym obowiązkiem kobiety zamężnej. Sposób ubierania się to zawsze część całej historii, zaś „nowe” elementy stanowią jej nieodzowne składowe. Jeśli przyjmiemy, a tak chyba powinniśmy uczynić, że ubiór pełnił funkcję praktyczną i że aspekt ów nadal zachowuje, to czy torebka, niegdyś nie noszona – dzisiaj zazwyczaj wzorowana na motywach lokalnej tradycji – może zostać zaakceptowana? Bo gdzie – jak to zaznaczają respondentki – schować telefon, kluczyki do samochodu czy chusteczki?

33 Inf. kobieta, lat 27, Nowy Sącz, 2020.

34 M. GOŁONKA-CZAJKOWSKA: *Między kosmopolityzmem a lokalnością, czyli wybrane zagadnienia kultury ubioru Starego Sącza i okolic w latach 1860–1918. Ćwiczenia z rekonstrukcji*. „Zeszyty Naukowe UJ – Prace Etnograficzne” 2015, t. 43, nr 4, s. 361–367.

35 Inf. kobieta, lat ?, Przyszowa, 2020.

Jednym z moich najmniej lubianych elementów stroju lachowskiego jest czepiec [płócienna chusta na głowę, zakładana przez mężatki – P.S.R.]. Zakładam go najczęściej na scenę, a kiedy ściągam, moja fryzura jest całkowicie rozwalona³⁶.

Prawdą jest, że występująca niegdyś silna kontrola społeczna została osłabiona, ale nie sposób wskazać, że zaniknęła całkowicie. Najistotniejszymi kreatorami zmian w wyglądzie stroju lachowskiego są sami użytkownicy, którzy, przyjmując stanowisko nadmiernie tolerancyjne bądź świadomie opozycyjne wobec przyjętych społecznie zasad, narażają się na krytykę społeczeństwa. Jeśli przyjmiemy za Niną Felshin, że ubiór to druga skóra³⁷ – należy się zastanowić, czy jesteśmy na tyle odważni, by go dopasować do naszych pragnień i czy mogą one dotyczyć kwestii stroju lokalnego? Drugim sitem „prawdy” będą przedstawiciele komisji artystycznych, zwani przez Monikę Golonkę-Czajkowską etatowymi ekspertami etnograficznymi. Trzecią, najbardziej surową, grupą moderatorów „prawdy” będą lokalni specjaliści. To dość zamknięte grono, skupiające regionalistów, instruktorów czy znawców, które opiera się najczęściej na własnych przekonaniach, doświadczeniach i zakorzenionych wzorach, często nie odwołując się do badań naukowych czy zbiorów muzealnych.

Przekonanie o jednowariantowości stroju lachowskiego, uzyskując status niepodważalności, stoi w trwałej opozycji do prób rekonstrukcji zróżnicowania odzieży Sądecczyzny, a sami moderatorzy kulturowi, będący strażnikami reżimu prawdy folklorystycznej³⁸, bezkrytycznie utrwalają te ustalenia. Domniemywać można, że ludoznawcza paradygmaticzność wyobrażeń o dawnej wsi będzie jeszcze przez długi czas powielana w świadomości osób zajmujących się kulturą lokalną.

Jeszcze niedawno każdą zmianę w przyjętym społecznie kanonie wizualnym komentowano i niemal publicznie szkalowano, zaś próba przedstawiania zróżnicowania ubioru na folklorystycznej scenie była właściwie niemożliwa. Od pierwszej dekady XXI wieku, za sprawą działań propagatorskich, wygląd stroju lachowskiego diametralnie się zmienia. Coraz częściej sięga się po dawniejsze jego formy, w których wypadku dodatkowych atutem jest niższa cena. Zauważona przez Golonkę-Czajkowską hegemonia najbogatszego wzorca zaczyna się kurczyć, a krajobraz lachowskiej kultury nie jest już taki „błękitny”. Choć do samej próby rekonstrukcji różnorodności tradycyjnych ubiorów Sądecczyzny, jakie wykonała autorka, zastrzeżeń mieć nie można, to poddając

36 Inf. kobieta, lat ?, Przyszowa, 2020.

37 N. FELSHIN: *Clothing...*, s. 20.

38 Sparafrazowane przez Monikę Golonkę-Czajkowską określenie Janusza Barańskiego, odwołujące się do Foucaultowskiego określenia „reżim prawdy” – jako rozmyślnego wykorzystania władzy i wiedzy. M. GOŁONKA-CZAJKOWSKA: *Między kosmopolityzmem a lokalnością...*, s. 361–367.

refleksji ową błękitność należy wskazać, że kaftan, kamizelka i spodnie szyte były z sukna w ciemnogrnatowej kolorystyce. Owa koloryzacja stanowiła niejako implikację noszonych w tym regionie *blākici*³⁹, których etymologii doszukiwać się należy bardziej w *blōku*, aniżeli w błękitcie. Sam proces stanowi istotną dyskusję społeczną, a jego analiza pobudza kolejne rozważania: czy nowa kreacja/rekonstrukcja to kontynuacja zjawisk folkloru, folkloryzmu czy zupełnie inne zjawisko w kontekście autofolkloryzacji?

Strój ludowy, w tym także lachowski, nadal jest identyfikatorem, zmienił się natomiast jego wyznacznik. Niegdyś dzięki niemu użytkownicy stawali się reprezentantami swojej społeczności wiejskiej, dzisiaj świadczy bardziej o przynależności regionalnej. Przywiązanie do ziemi rodzinnej, w tym ojczyzny – ojcowizny, wsi rodzinnej i bliższej okolicy, dla chłopów było niezwykle ważne. Zatem można, wskazać, że ubiór określał „mnie” – członka konkretnej społeczności. Był „moim” strojem, a właściwie „naszym” ubiorem kościelnym czy świątecznym. Klasyfikator „mój” czy „nasz” odnosił się zaledwie do granic wsi. W myśl tego rozumowania, należałoby strój nazwać: podegrodzkim, mystkowskim lub bryjowskim, a nie, jak dzisiaj, lachowskim czy sądeckim. Jak pisał Stanisław Węglarz:

Przez różne kontakty (grup terytorialnych) dochodziło do wzajemnego poznania, którego skutkiem były nie tylko zapożyczenia, lecz nade wszystko tworzenie własnych wierzeń, praktyk i dzieł [w tym także odzieży – P.S.R.], poprzez które manifestowały swoją odmienność⁴⁰.

Wyniki prowadzonych przeze mnie badań prowadzą do bardzo podobnego wniosku – zmieniło się jednak kryterium klasyfikacyjne. Jeżeli wśród badanych mieszkańców Sądecczyzny najczęściej używanym endonimem będzie ten pochodzący od nazwy miejscowości, to określając strój, który zakładają, zazwyczaj zastosują przymiotnik „lachowski”. Można założyć, że sam fakt użytkowania stroju nie daje im podstaw do identyfikacji z przyjętą przez etnografów nazwą Lachy Sądeckie. Zupełnie inaczej przedstawia się to w przypadku badań nad zespołami regionalnymi oraz grupami zrzeszonymi. Ich członkowie świadomie identyfikują się jako przedstawiciele Lachów Sądeckich, a strój jest dla nich widoczną manifestacją przynależności regionalnej. Zapewne wielu czytających poda w wątpliwość zasadność powoływania się na tę grupę badanych, uważając ją za „etnograficznie wyedukowaną”. Warto jednakże zazna-

39 Spodnie z ciemnogrnatowego sukna, zdobione bogatym haftem wokół *przyporów* i wzdłuż zewnętrznych boków nogawek, w tym na doszytych czerwonych lampasach.

40 S. WĘGLARZ: *Identyfikacja lokalna w konstrukcji tożsamości kulturowej*. W: *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*. Red. M. TROJAN. Wrocław 2003, s. 19.

czyć, że jest to ponad półtoratysięczna społeczność⁴¹, której członkowie trwale użytkują ubiór lachowski, uznając go w pełni za swój, a samo jego założenie czynią swoistym *festum*.

Kupiłam strój, ponieważ od początku bycia w zespole marzyłam właśnie o tym, by mieć swój prywatny strój. Będę wychodzić za mąż i chciałabym w nim iść do ślubu, a jeśli to się nie uda, to przynajmniej w jakiś inny sposób to powiązać z moim weselem. Kupiłam strój też dlatego, żeby w przyszłości moje dzieci i wnuki wiedziały, jakie dawniej były w moim regionie stroje. Wybrałam ten, a nie najbogatszy, ponieważ te najbogatsze kojarzą się typowo z Lachami, a że ja mieszkam na pograniczu trzech kultur etnograficznych, to chciałam, by ten strój był wyjątkowy, kojarzący się z Rożnowem. Jak to mówią też, my sami tworzymy kulturę, więc zostanie to dla kolejnych pokoleń jako pamiątka i dowód, że coś takiego kiedykolwiek było. Mój strój jest niepowtarzalny i dlatego go uwielbiam!⁴².

Bibliografia

- ARNETT J.J.: *The psychology of globalization*. „American Psychologist” 2002, vol. 57, no. 10, s. 774–783.
- BŁACHNIO A.: „Małe ojczyzny” w globalnym świecie. W: *Wileńszczyzna małą ojczyzną*. Red. A. SZERŁĄG. Wrocław 2010, s. 151–164.
- BOGATYRIEW P.: *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawskosłowackim*. Przeł. Z. SALONI. W: IDEM: *Semiotyka kultury ludowej*. Wstęp, wybór i oprac. M.R. MAYENOWA. Warszawa 1975, s. 167–232.
- BRYLAK-ZAŁUSKA M.: *Krakowiacy, Lachy, Górale – stroje wsi małopolskiej*. T. 3: *Lachy Sądeckie, Pogórzanie*. Nowy Sącz 2020.
- BRYLAK-ZAŁUSKA M.: „Projekt: strój ludowy dla zespołu regionalnego Gminy Korzenna” [skrypt niepublikowany, Nowy Sącz 2015].
- BRYLAK-ZAŁUSKA M., SZEWCZYK Z.: *Strój Lachów Sądeckich*. Nowy Sącz 2004.
- BRZEZIŃSKA A.W.: *Specjaliści od kultury ludowej?* „Nauka” 2009, nr 3, s. 155–172.
- BURSZTA W.J.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998.
- BURSZTA W.J.: *Etnografia ludowości*. W: *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Red. B. FATYGA, R. MICHAŁSKI. Warszawa 2014, s. 107–132.
- BURSZTA W.J.: *Wymiary antropologicznego poznania kultury*. Poznań 1992.
- FELSHIN N.: *Clothing as subject*. „Art Journal” 1995, vol. 54, no. 1, s. 20–29.
- GOLONKA-CZAJKOWSKA M.: *Między kosmopolityzmem a lokalnością, czyli wybrane zagadnienia z kultury ubioru Starego Sącza i okolic w latach 1860–1918. Ćwiczenia z rekonstrukcji*. „Zeszyty Naukowe UJ – Prace Etnograficzne” 2015, t. 43, nr 4, s. 361–367.

41 Na podstawie danych Małopolskiego Centrum Kultury „Sokół”, stan 2021. *Zespoły regionalne*. Sokół. Małopolskie Centrum Kultury. http://www.archiwum.mckso.kol.pl/360,991,ZESPOLY_REGIONALNE.htm [data dostępu: 11.06.2021].

42 Inf. kobieta, lat 24, Roztoka Brzeziny, 2020.

- KAISER S.B.: *Fashion and cultural studies*. London 2012, s. 16.
- KANTOR R.: *Ubiór – strój – kostium. Funkcja odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków 1982.
- KEMPNY M.: Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych? „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 1, s. 3–26.
- KLEKOT E.: *Samofolkloryzacja. Współczesna kultura ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*. „Kultura Współczesna” 2014, nr 1, s. 86–99.
- KOZŁOWSKA A.: *Festiwale polskiego regionalizmu górskiego – święta, zjazdy i tygodnie gór (1935–1939)*. „Zeszyty Wiejskie” 2014, z. 19, s. 286–288.
- Lachersi. www.lachersi.pl [data dostępu: 15.12.2020].
- LEWANDOWSKA I.: *Historyczna świadomość regionalna. Z badań nad młodzieżą licealną Warmii i Mazur*. Olsztyn 2003 (Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, nr 214).
- MICHALIKOWA L.: *Charakterystyka etnograficzna regionu*. W: L. MICHALIKOWA, Z. CHRZĄSTOWSKA, S. CHRZĄSTOWSKI: *Folklor Lachów Sądeckich*. Warszawa 1974, s. 13–14.
- PAULI Ź.: *Wyimki z podróży po Galicji w 1831 r.* „Rozmaitości. Pismo dodatkowe do Gazety Lwowskiej” 1835, nr 49, s. 85–86.
- REINFUSS R.: *Pogranicze krakowsko-góralskie, w świetle dawnych i nowszych prac etnograficznych*. „Lud” 1946, t. 36, s. 222–255.
- PIENIAŻEK J.: *O ginącym stroju ludowym i ostatnich jego wytwórcach*. „Wierchy” 1934, R. 12, s. 34–61.
- RUTKOWSKI P.: *Zatarte tradycje – współczesny strój w północnej i wschodniej części regionu Lachów Sądeckich*. W: (Re)konstruowane stroje ludowe jako znak manifestowania tożsamości lokalnej. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, A. PAPROT-WIEŁOPOLSKA, M. TYMOCHOWICZ. Wrocław 2020 (Atlas Polskich Strojów Ludowych, [t. 49], Zeszyt Specjalny), s. 319–333.
- RUTKOWSKI P.: *Ze skarbnicy kultury przygranicznej. Korzenna – wybrane zagadnienia kultury ludowej na pograniczu lachowsko-pogórzańskim*. Raslavice 2018.
- RYKIEL Z.: *Tożsamość terytorialna jako uczestnictwo w kulturze*. W: *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych*. Red. Z. RYKIEL. Rzeszów 2010, s. 204.
- UDZIELA S.: *Kilka słów o strojach, budowlach, sprzętach i naczyniach w Sądecczyźnie*. „Lud” 1904, t. 10, s. 168–191.
- UDZIELA S.: *Notatki z Sądeczyny, rękopis, 1904*, Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Nr Inwentarza Archiwaliów I/1414/RKP.
- TREBUNIA-STASZEL S.: *Śladami podhalańskiej mody. Studium z zakresu historii stroju Górali Podhalańskich*. Nowy Targ 2007.
- WĘGLARZ S.: *Identyfikacja lokalna w konstrukcji tożsamości kulturowej*. W: *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*. Red. M. TROJAN. Wrocław 2003, s. 11–22.
- WĘGLARZ S.: *Koncepcje etnograficznego zróżnicowania kultury ludowej dzisiaj*. „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty. Antropologia kultury, etnografia, sztuka” 1992, t. 46, nr 2, s. 49–57.
- Zespoły regionalne*. Sokół. Małopolskie Centrum Kultury. http://www.archiwum.mck.sokol.pl/360,991,ZESPOLY_REGIONALNE.htm [data dostępu: 11.06.2021].

.....

Patryk Sebastian Rutkowski, etnolog, antropolog kulturowy, choreograf. Absolwent etnologii i antropologii kulturowej oraz geografii Uniwersytetu Śląskiego, Dwuletniego Studium Tańca – specjalizacja taniec ludowy organizowanego przez Nowohuckie Centrum Kultury. Wykładowca Kursów dla Instruktorów Tańca Ludowego, szkoleń oraz warsztatów dla zespołów folklorystycznych w Polsce i za granicą. Członek komisji artystycznej, konsultant zespołów tanecznych. Autor licznych choreografii i reżyserii. Od 2009 roku kierownik artystyczny Zespołu Regionalnego Mystkowianie. Właściciel firmy Szafa ETNOgrafa zajmującej się rekonstrukcją strojów ludowych. Od 2021 roku ekspert Polskiej Sekcji CIOFF. Członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Odznaczony Srebrnym Sądeckim Jabłkiem, Medalem Województwa Małopolskiego „Polonia Minor” oraz Odznaką „Zasłużony dla Kultury Polskiej”.

.....

Bogdan Zeler

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-5002-1622>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
<http://doi.org/10.31261/SEIA.2021.21.01.07>

Media Web 2.0 a edukacja „ku mediom”*

Media Web 2.0 and education “towards the media”

Abstract: Bogdan Zeler’s aim in this article is to indicate the most important issues that should be addressed within the framework of contemporary media education. As his point of departure, Zeler has chosen the reflections of the American media expert and communication theoretician Paul Levinson on the phenomenon of the new new media and the communication shifts caused by them and necessitating significant changes in all areas of human activity. Zeler draws attention to the role of the experience acquired when performing the new activities and during the immersion in the online world. He also draws attention to the special place assigned in this process to young people, whose way of seeing the world becomes dominant both through and in the internet. Zeler refers to the insights of researchers concerning the user of the new new media, the characteristics of Man 2.0 and of Democracy 2.0. After Tadeusz Miczka, Zeler regards education “towards the media” as the most essential task of contemporary education, its aim being the shaping of optimal (appropriate) communication behaviors related to the responsible use of new new media.

Keywords: new new media, cypherpunks, Man 2.0, Democracy 2.0, infotainment, education “towards the media”

Słowa kluczowe: nowe nowe media, *cypherpunks*, Człowiek 2.0, Demokracja 2.0, *infotainment*, edukacja „ku mediom”

Truizmem jest stwierdzenie, że w dzisiejszych czasach nasze życie uzależnione jest od mediów. Ustalenia dokonane przez przedstawicieli szkoły związanej z uniwersytetem w Toronto i sygnowanej nazwiskami badaczy tego formatu, co Harold Innis, Marshall McLuhan czy Derrick de Kerckhove, w pełni o tym przekonują. Szczególnego wymiaru kwestie te nabierają w kontekście pojawienia się nowych nowych mediów, by użyć terminu zaproponowanego przez Paula Levinsona. Zjawiska te przez innych badaczy nazywane są mediami społecznościowymi. Web 2.0 bywają też określane jako sztuka ekranowana. Wszystkie te pojęcia odnoszą się do nowego sposobu uczestniczenia w kulturze, który w odróżnieniu od kultury „nowych mediów” nie polega na konsumpcji artefaktów (książek, filmów, wystaw etc.), ale zakłada aktywny

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania wykonane w ramach pracy własnej.

udział wszystkich uczestników aktu komunikacyjnego w procesie twórczym¹. Jednym z głównych pytań, jakie wiążą się z problematyką współczesnych przesunięć komunikacyjnych implikujących istotne zmiany we wszystkich obszarach aktywności ludzkiej pozostaje to, jakie w erze mediów Web 2.0 są zadania edukacji. Czy dzisiejsza rzeczywistość edukacyjna ma stanowić nowy rewolucyjny rozdział w procedurach związanych z nauczaniem i uczeniem się? A może chodzi o realizację dobrze znanych celów kształcenia, jednak w radykalnie innych okolicznościach i za pomocą nowych narzędzi?

Kultura nowych nowych mediów

Levinson stwierdza, że nowe nowe media mają charakter społecznościowy. Przykłady takich zachowań charakterystycznych dla społeczności internetowych odnaleźć można w działaniach osób komentujących wpisy na blogach, działalności edytorów Wikipedii, wymianie sądów na Facebooku, kreowaniu awatarów w Second Life etc. W przywołanej książce Levinson definiuje kategorie nowych nowych mediów, wskazując na:

- pismo, dźwięk, audiowizualność, fotografię i ich znaczenie w procesie komunikacji;
- informację, która jest celem, a nie formą przekazu tych mediów;
- media społecznościowe (Facebook, My Space, Twitter);
- blogi, podcasty, wideokasty, jako typy działań właściwe dla tych mediów;
- powiązanie tych mediów z jednej strony ze sferą polityki, a z drugiej ze sferą rozrywki;
- sprzęt i oprogramowanie;
- kontrolę tych mediów i próby ich ocenzenia².

Nowe nowe media zdają się przestrzenią, w której powstaje nowa kultura. Można stwierdzić, że świat takiej otwartej kultury kształtowany jest nie tylko przez twórców, ale w dużej mierze także przez dotychczasowych odbiorców, którzy dokonują komentujących wpisów na blogach, tworzą kanony czytelnicze czy muzyczne (np. budują własne listy odtwarzanych utworów), biorą udział w tworzeniu instalacji artystycznych czy w formach masowych działań, takich jak flash mob, współtworzą teksty literackie, jak w przypadku tzw. multipoezji.

Nowe formy uczestnictwa w kulturze zacierają więc różnice między profesjonalistami i amatorami (dobrym przykładem może tu być dziennikarstwo uczestniczące). Każdy może stać się twórcą. Dzisiaj nadeszła

1 S. Michalczyk, *Spółczesność medialna. Studia z teorii komunikowania masowego*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2008, s. 10 i nast.

2 P. Levinson, *Nowe nowe media*, tłum. M. Zawadzka, WAM, Kraków 2010, s. 17–21.

bowiem era tzw. prosumpcji, w której tradycyjny podział na produkcję i konsumpcję, wyznaczający role społeczne, przestaje obowiązywać, a systemy produkowania różnych dóbr w Sieci stały się domeną użytkownika – konsumenta i producenta zarazem³. W związku z tym pojawia się jednak wiele zagrożeń, związanych z problemami określenia swojej tożsamości z jednej, a próbami naruszenia jej granic przez innych uczestników internetowej komunikacji – z drugiej strony.

Te zachodzące na naszych oczach zmiany powodują, że powinniśmy także zadać pytanie o nowe kompetencje z nimi się wiążące. Odpowiedź można sprowadzić do jednej kompetencji kluczowej, jaką jest doświadczenie. Doświadczenie nabywane w trakcie owych nowych działań, w czasie zanurzenia w sieciowym świecie. Dlatego też szczególne miejsce w tym procesie przypada ludziom młodym, których sposób widzenia świata staje się poprzez internet i w internecie dominujący. Na naszych oczach rodzi się kultura generacji Facebooka.

Multitasking i nowe zachowania komunikacyjne

Wszystkie te nowe możliwości każą nam postawić pytanie o to, kim jest użytkownik nowych nowych mediów, czym charakteryzuje się Człowiek 2.0. Wydaje się, że kluczowym pojęciem służącym temu opisowi jest multitasking (wielozadaniowość). Jest to jedna z podstawowych kompetencji multimedialnych. Tradycyjnie rozumiemy to jako możliwość wykonywania wielu operacji jednocześnie, zazwyczaj na wielu programach. Przykładem może być przeglądanie książki adresowej podczas pisania maila oraz jednoczesne zerkanie w kalendarz, czy mamy wolną chwilę w wybranym dniu. Użytkownicy mediów jednocześnie śledzą wydarzenia, słuchają muzyki, wysyłają wiadomości, dyskutują na czacie, tworzą komentarze, używają komunikatorów czy oglądają filmy. Szczególny wymiar ma to zjawisko w świecie portali społecznościowych, gdzie jednocześnie śledzi się informacje zamieszczone na profilach znajomych, bierze udział w grach społecznościowych, korzysta z multimediiów etc. Doba dla uczestników takiej komunikacji mierzona ich działaniami liczy około 40 godzin⁴. To, co obecnie jest najczęściej przedstawiane jako multitasking, to *fast app switching*, czyli szybkie przełączanie się pomiędzy aplikacjami. Wystarczy dwa razy szybko kliknąć przycisk Home i otwiera się lista niedawno używanych programów. Wybór jednego z nich natychmiast przenosi nas do niego, bez konieczności odwiedzania głównego ekranu.

3 P. Siuda, T. Żaglewski, *O potrzebie odkrycia trzeciej drogi w badaniach prosumpcji*, w: *Prosumpcja: pomiędzy podejściem apokaliptycznym a emancypującym*, red. P. Siuda, T. Żaglewski, Katedra, Bydgoszcz 2014, s. 11.

4 E. Bendyk, *Bunt sieci*, Polityka Spółdzielnia Pracy, Warszawa 2012, s. 169.

Środowisko Web. 2.0 to sfera impulsywnych powrotów, świat wymuszonej natychmiastowości, życie jego uczestników sprowadza się do ciągłego pozostawiania cyfrowych śladów. Można zaobserwować powszechne, bo dotyczące ponad 30% użytkowników tych mediów, zjawisko jednoczesnego korzystania przynajmniej z dwu urządzeń. Na przykład podczas oglądania filmu na jednym ekranie korzystają oni z drugiego urządzenia (np. tabletu) do poszukiwania wiadomości o oglądanym filmie, a za pomocą trzeciego (np. smartfona) korespondują na czacie z inną osobą oglądającą ten sam film.

W wyniku multitaskingu uczestnicy procesu komunikacji podejmują działania mające na celu ich przyspieszenie, a tym samym oszczędność czasu. Możemy do nich zaliczyć stosowanie skrótów klawiszowych, tworzenie zakładek do stron internetowych, autoryzowanie przestrzeni sieciowej, synchronizację skrzynek mailowych, dbałość o szybkość łącza. Nierzadkie jest też jednoczesne korzystanie z dwu monitorów. Sprzyjają temu nowe rozwiązania technologiczne, zwłaszcza upowszechnienie się smartfonów i tabletów. Na urządzeniach tych można przeglądać internet podczas rozmowy czy też wyjść z czatu, zanim wysłała się wiadomość. Często zdarza się jednak, że mimo posiadania tych nowoczesnych urządzeń korzystamy równoległe z bardziej tradycyjnych.

Demokracja 2.0

Pod wpływem nowych mediów zmienia się tradycyjne widzenie świata. Przykładem są zmiany, jakim podlega kategoria czasu. „Wielkie narracje”, o których pisał Jean-François Lyotard, charakterystyczne dla naszej kultury, zostały zastąpione przez wiele „mikronarracji”, które przechowywane są w pamięci serwerów. Serwery zapamiętują nasze historie, jednocześnie je unieruchamiają w czasie, a dialog czynią kakofonią głosów. Zatrzymując czas, serwery pozbawiają człowieka związanego z nim dziedzictwa kulturowego. Wszystkie te zmiany każą nam na nowo przemyśleć odpowiedzi na pytania o istotę czasu i jego znaczenie w kontekście pojawienia się nowych mediów.

W ostatnich kilku latach mamy także do czynienia ze wzrastającym poziomem dyskusji nad pojęciem demokracji w Sieci⁵. Dyskusja ta wiąże się oczywiście z takimi zdarzeniami, jak opublikowanie tajnych materiałów przez Juliana Assange’a i tzw. afera WikiLeaks, a następnie podanie do publicznej wiadomości tajnych informacji o sieciowej inwi-

5 B. Dobek-Ostrowska, *Miejsce i rola mediów masowych w systemach demokratycznych*, w: *Media masowe w systemach demokratycznych*, red. B. Dobek-Ostrowska, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2003, s. 14–40.

gilacji (Prism). W tej sferze mieści się także wielka kampania prowadzona w ramach sporu o ACTA, na rzecz obrony wolności dostępu do informacji w internecie, zakazu cenzurowania Sieci i swobodnej wymiany zasobów sieciowych. Z jednej strony w dyskusji tej obserwujemy postawy przedstawicieli świata polityki zmierzających do utajnienia lub ograniczenia dostępu do owych informacji, z drugiej zaś strony – działania ruchu *cypherpunks*, grupującego aktywistów promujących masowe korzystanie z silnej kryptografii, jako sposobu zabezpieczenia podstawowych wolności przed zakusami środowisk politycznych, które z internetu uczynić chcą środowisko zachowań totalitarnych.

Zwolennicy tej ostatniej postawy podkreślają, że Sieć jest miejscem szczególnie sprzyjającym systemom autorytarnym, które dążą do decydowania o tym, czego ludzie mogą się dowiedzieć i z kim mogą się komunikować. Systemy te dążą do wywołania w Sieci atmosfery strachu, zagrożenia różnymi niebezpieczeństwami. W ten sposób w dostępie do informacji powstają ograniczenia, na które użytkownicy internetu wyrażają osobiste przyzwolenie. Taki charakter ma także działalność wielkich graczy na rynku komunikacji, takich jak Google czy Facebook, w których ręce oddajemy decyzję o tym, jakie informacje do nas docierają i co dzieje się z informacjami wytwarzanymi przez nas: „[...] mamy zupełnie scentralizowany Facebook, Twitter także. Google też. Wszystko w USA, wszystko kontrolowane przez tego, kto kontroluje siły przysmusu” – stwierdza Julian Assange⁶.

Takim zachowaniom wymierzonym w demokrację sprzyja również wymiar techniczny komunikacji sieciowej. Wielkie serwisy społecznościowe jak Facebook czy Twitter, dzięki swojemu zasięgowi, stają się pokusą dla komunikujących się, którzy powierzają im dostęp do swych danych osobowych. Podobne znaczenie należy przypisać gromadzeniu danych w chmurze. Wszystkie te udogodnienia zdają się sprzyjać naszej wymianie myśli i demokratyzacji społeczeństw, pociągają jednak za sobą możliwość inwigilacji i ograniczenia dostępu do informacji. Zachowaniom takim sprzyja również struktura Sieci, skupienie większości znaczących serwerów w rękach wielkich korporacji i decydentów. Przestrzegając przed tymi zagrożeniami, zwolennicy *cypherpunks* stwierdzają, że w ich działaniach:

[...] nie chodzi więc o polityczną rewolucyjną awangardę, lecz raczej o kierowanie poprzez system polityczny tej nowej umiejętności wyrażania siebie, którą dysponuje każdy z nas, o kierowanie jej w stronę dzielenia się myślami, uczestniczenia w wymianie wiedzy bez przynależności do partii politycznej, korporacji medialnej lub jakiegokolwiek

6 J. Assange, *Cypherpunks. Wolność i przyszłość Internetu*, tłum. M. Machnik, Helion/ Editio, Gliwice 2013, s. 87.

scentralizowanej struktury, której potrzebowałeś w przeszłości, jeśli chciałeś móc wyrazić swoje zdanie⁷.

Demokracja 2.0 rodzi się na naszych oczach. Jej charakter określają dziś wielcy internetowi gracze, politycy, jak również zwyczajni użytkownicy internetu. Otwarte pozostaje pytanie o jej przyszły kształt.

Przepływy i kultura rozrywki

Manuel Castells zwracał uwagę, że wraz ze zmianami uczestnictwa w świecie komunikacji cyfrowej zmianie ulega przestrzeń antropologiczna. Przestrzeń przepływów zastępuje przestrzeń miejsca. Stwierdzał, że społeczeństwo jest zorganizowane wokół przepływów: przepływów kapitału, przepływów informacji, przepływów technologii, przepływów organizujących interakcję, przepływów dźwięków i symboli. Przepływy są nie tylko jednym z elementów organizacji społecznej; są ekspresjami procesów dominujących w naszym życiu gospodarczym, politycznym i symbolicznym⁸.

Skutkiem owych przepływów jest przeniesienie naszego życia w przestrzeń Sieci. Komunikacja zastępuje koordynację czasoprzestrzenną. Uczestnicy procesu komunikacji organizują wydarzenia, które mają miejsce jedynie w przestrzeni cyfrowej, grupując użytkowników portali społecznościowych. Na przykład na Facebooku można organizować wydarzenia i deklorować chęć wzięcia w nich udziału. Niektóre z nich przenoszą się do świata rzeczywistego, jak w przypadku flash mobów. Często jednak wydarzenie ma charakter czysto sieciowy. Przykładem mogą być sieciowe spotkania młodzieży przyjętej do nowej szkoły. Uczniowie spotkają się w Sieci wcześniej niż następuje to w rzeczywistości.

Wydaje się, że współczesny człowiek egzystuje pod wpływem dwu paradygmatów. Pierwszy z nich sprowadzić można do pojęcia – rozposzechnionego za sprawą Castellsa – „społeczeństwo informacyjne”, odnoszącego się do społeczeństwa, w którym najwyższą wartość stanowi wytwarzana, pobierana, przetwarzana i udostępniana informacja. Zwieńczeniem tego paradygmatu jawi się społeczeństwo wiedzy, zarządzające sferą informacji przez ekspertów. Drugi paradygmat wywodzi się z tradycji badań Johana Huizingi i jego kategorii *homo ludens*. Informacja i zabawa to pojęcia kluczowe dla człowieka XXI wieku.

Infotainment to w wąskim znaczeniu tego słowa gatunek dziennikarski łączący sfery informacji i rozrywki. Takie formy jak teleturnieje,

⁷ Ibidem, s. 95.

⁸ M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 412.

reality show są tu klasycznym przykładem. Infotainment może stać się także – metaforycznie rzecz ujmując – pojęciem opisującym współczesną rzeczywistość medialną, która podlega powszechnie obowiązującemu procesowi tabloidyzacji⁹. Różnica między tym, czym jest informacja, a tym, czym jest sfera rozrywki, podlega przesunięciu czy wręcz zatarciu, o czym przekonuje nas świat współczesnej reklamy. Proces ten zostaje wzmocniony przez rewolucję cyfrową w mediach, dzięki której informacja znajduje się w zasięgu wszystkich użytkowników mediów, lecz sposób jej wykorzystania i wartościowania znany jest tylko nielicznym. Nowe urządzenia, takie jak tablety, smartfony, jeszcze ten proces potęgują. Media Web 2.0 – Twitter, Facebook – stały się miejscem powstania i szerzenia fake newsów, postprawdy. Świat gier internetowych, świat wirtualnej rzeczywistości stawia pod znakiem zapytania charakter informacji, które do nas docierają. Wreszcie rodzi się pytanie o to, w jakim stopniu rewolucja, jaką jest pojawienie się sztucznej inteligencji, zmieni nasz stosunek do informacji i rozrywki. Czy pozostanie nam jedynie sfera zabawy, a zarządzanie informacją pozostawimy maszynom? Wydaje się, że odpowiedź na te kwestie jest najważniejszym w tej chwili zadaniem stojącym przed naukami humanistycznymi, w tym zwłaszcza naukami o kulturze.

Edukacja „ku mediom”

Wskazane zjawiska dotyczące przesunięć w zakresie komunikacji, polityki, szeroko rozumianej kultury każą postawić pytanie o ich edukacyjny wymiar. Z jednej strony wypada się cieszyć, że Sieć w tych wszystkich przypadkach stała się źródłem potrzebnych informacji i miejscem wymiany komunikacyjnej, platformą dialogu poprzez- i międzykulturowego, co należy uznać za jej zaletę. Z drugiej strony jednak pojawiają się pytania, czy rzeczywiście wszystkich tych informacji musieliśmy w Sieci właśnie szukać, czy komunikacja zapośredniczona przez media może zastąpić tę „twarzą w twarz”. Tak by było z pewnością najłatwiej i najszybciej, ale należy zwrócić uwagę na to, co być może za sprawą tego ułatwienia umknęłoby naszej uwadze.

Przenosząc życie do Sieci, straciliśmy wolność wyboru, część naszych praw, prywatność, wolność słowa, pracę, transparentność, a także paradoksalnie możliwość wolnego dostępu do informacji i uczestnictwa w kulturze. Przykładem są zmiany, jakim ulegają nasze „przeformatowane” mózgi, co skutkuje na przykład brakiem umiejętności lektury

9 M. Lisowska-Magdziarz, *Media powszednie. Środki komunikowania masowego i szerokie paradygmaty medialne w życiu codziennym Polaków u progu XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 160–161.

linearnej dłuższych tekstów. Użytkownicy nowych nowych mediów są bombardowani nieustannie informacjami, zaczynają traktować je wszystkie w jednakowy sposób, nie potrafią dokonywać ich hierarchizacji ani selekcji tych, które niosą z sobą element prawdy.

W Sieci musimy podejmować samodzielne wybory według zasad dla niej właściwych. To one rozstrzygają niejednokrotnie o naszej tożsamości, przyjętym sposobie oceny drugiego człowieka, sposobie zachowania i reagowania. Wchodząc w Sieć, zostawiamy w niej swoje ślady, a nie zawsze pamiętamy o swoim bezpieczeństwie. Zachodzące zmiany są coraz szybsze, zagrożenia dla naszej suwerenności się potęgują. Zadaniem nowej edukacji medialnej powinny się stać działania służące wypracowaniu kompromisu między naszym życiem w świecie realnym i cyfrowym.

Przedmiotem dyskusji powinien stać się zakres swobody, jaką w Sieci wobec siebie i innych przyjmujemy. Wiązać należy to z poczuciem ryzyka, jakiego w cyfrowym świecie doświadczamy. Konieczne wydaje się uświadomienie użytkownikom Sieci rachunku zysków i strat wynikających z obecności w cyfrowym świecie. Szerokie pole dla działań edukacyjnych otwiera się w związku z pozostawianiem w Sieci naszych danych, których utrata lub wykorzystanie przez inne osoby może w istotnym stopniu odcisnąć swój ślad w naszym realnym życiu.

Człowiek współczesny doświadcza aktualnie przemian, jakim podlega szeroko rozumiana refleksja humanistyczna w dobie ponowoczesności. Wpływają one na wiele uwarunkowań procesu edukacyjnego. Wszystko to sprawia, że trzeba na nowo określić zadania edukacji medialnej, która musi być rozumiana jako edukacja „ku mediom”, a także, jak pisze Tadeusz Miczka: „z mediami i przez media”¹⁰. Zmieniło się tradycyjne rozumienie nauczania, postrzegane jako przekazywanie wiedzy i wartości właściwych starszym pokoleniom – pokoleniu wchodzącemu w życie. Dziś to młodzi lepiej rozumieją procesy sieciowe, jednak nie potrafią właściwie „osadzić” ich w sferze wartości. Edukacja medialna powinna zatem zawierać się w szerszym polu – edukacji kulturowej, której celem będzie przygotowanie młodych ludzi do życia w kulturze, krytycznego analizowania i interpretowania jej wytworów, wartościowania oraz kreatywnego tworzenia własnych dzieł¹¹.

Zadaniem edukacji medialnej staje się opisanie komunikacyjnych, społecznych, technologicznych przemian współczesności, ich interpretacja i wpisanie w kontekst aksjologiczny, a następnie wskazanie sposobów

¹⁰ T. Miczka, *Edukacja do mediów i o mediach oraz z mediami i przez media, czyli oswajanie technocodzienności*, w: *Edukacja przez słowo – obraz – dźwięk*, red. J. Budzik, I. Copik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 23.

¹¹ I. Copik, *Laboratorium (nie)możliwości. Spojrzenie na kondycję edukacji medialnej jako edukacji kulturowej we współczesnej szkole*, w: *Edukacja przez słowo – obraz – dźwięk*, red. J. Budzik, I. Copik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 44.

kształtowania optymalnych (właściwych) zachowań komunikacyjnych, związanych z odpowiedzialnym użytkowaniem nowych mediów.

Bibliografia

- Assange J., *Cypherpunks. Wolność i przyszłość Internetu*, tłum. M. Machnik, Helion/Editio, Gliwice 2013.
- Bendyk E., *Bunt sieci*, Polityka Spółdzielnia Pracy, Warszawa 2012.
- Castells M., *Spółczesność sieci*, tłum. M. Marody et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Copik I., *Laboratorium (nie)możliwości. Spojrzenie na kondycję edukacji medialnej jako edukacji kulturowej we współczesnej szkole*, w: *Edukacja przez słowo – obraz – dźwięk*, red. J. Budzik, I. Copik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 41–62.
- Dobek-Ostrowska B., *Miejsce i rola mediów masowych w systemach demokratycznych*, w: *Media masowe w systemach demokratycznych*, red. B. Dobek-Ostrowska, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechniej, Wrocław 2003, s. 14–46.
- Levinson P., *Nowe nowe media*, tłum. M. Zawadzka, WAM, Kraków 2010.
- Lisowska-Magdziarz M., *Media powszednie. Środki komunikowania masowego i szerokie paradygmaty medialne w życiu codziennym Polaków u progu XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Michalczyk S., *Spółczesność medialne. Studia z teorii komunikowania masowego*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2008.
- Miczka T., *Edukacja do mediów i o mediach oraz z mediami i przez media, czyli osvajanie technocodzienności*, w: *Edukacja przez słowo – obraz – dźwięk*, red. J. Budzik, I. Copik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 23–40.
- Siuda P., Żaglewski T., *O potrzebie odkrycia trzeciej drogi w badaniach prosumpcji*, w: *Prosumpcja: pomiędzy podejściem apokaliptycznym a emancypującym*, red. P. Siuda, T. Żaglewski, Katedra, Bydgoszcz 2014, s. 7–21.

.....

Bogdan Zeler, kulturoznawca, literaturoznawca i medioznawca, profesor nauk humanistycznych, wykładowca Uniwersytetu Śląskiego w Instytucie Nauk o Kulturze, którego był dyrektorem w latach 2005–2012. Autor ośmiu książek, poświęconych problematyce związanej z literaturą współczesną i naukami o religii. Badacz nowych mediów.

.....

Informacje dla autorów



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

Czasopismo prowadzi nabór tekstów w trybie ciągłym, a do numerów tematycznych – zgodnie z harmonogramem zamieszczonym na stronie: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/index> (Call for Papers).

Objętość tekstu przeznaczonego do publikacji jako artykuł punktowany powinna wynosić od 12 do 17 stron znormalizowanego wydruku, objętość tekstu innego typu (jak recenzja, sprawozdanie) – maksymalnie 8 stron znormalizowanego wydruku.

Tekst powinien być zapisany w pliku edytora Word, LibreOffice Writer lub OpenOffice Writer, z zachowaniem parametrów: format A4, marginesy 2,5 cm każdy, strony opatrzone numerami w dolnej stopce, czcionka Times New Roman 12 pkt., interlinia 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1,0 cm).

Opracowanie w języku polskim

Wymagane elementy opracowania

Punkty 1f–1i, 3 dotyczą tylko artykułów.

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) nieobowiązkowo: tytuł opracowania w tłumaczeniu na język angielski
- f) abstrakt w języku polskim lub angielskim (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- g) nieobowiązkowo: słowa kluczowe w tłumaczeniu na język angielski
- h) słowa kluczowe w języku polskim (maksymalnie 5 słów)

i) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: *, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram w języku polskim i ewentualnie w języku angielskim (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Cytaty

Cytaty krótkie ujmuje się w cudzysłów i zamieszcza w ciągu tekstu wywodu odautorskiego.

Cytaty obszerne (liczące powyżej 40 słów) zapisuje się jako tzw. cytaty blokowe, czyli: bez cudzysłowu, jako odrębne akapity, złożone mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym odstępem przed cytatem i po nim.

W uzasadnionych przypadkach jako cytaty blokowe można zapisać cytaty krótkie.

Podając cytaty z publikacji obcojęzycznej, a w tłumaczeniu własnym, należy zamieścić stosowną informację.

Wprowadzając w cytacie wyróżnienie, należy zamieścić stosowną informację.

Opuszczenie w cytacie oznacza się wielokropkiem w nawiasie kwadratowym. Przed nawiasem lub po nim należy wstawić znak interpunkcyjny, zgodnie ze źródłem:

plan tygodniowy [...], jak również miesięczny

przede wszystkim komunikacji. [...] W początkowym okresie

nie stwierdzono [...]. Naukowcy

Znaki pisma niełacińskie

Alfabet cyrylicy:

- w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabetu danego języka; dodatkowo nazwisko lub nazwiska rozpoczynające opis bibliograficzny należy podać w transkrypcji:

[Bełowa O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji:

(Bełowa, 2001: 34)

- w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transkrypcji zawarte w słowniku ortograficznym języka polskiego PWN, dostępne online pod adresem: <https://sjp.pwn.pl/zasady/Transliteracja-i-transkrypcja-slowianskich-alfabetow-cyrylickich;629693.html>.

Pozostałe systemy pisma:

- zarówno w opisach bibliograficznych, jak i w tekście odautorskim należy stosować zapis w transliteracji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- tablice transliteracyjne dotyczące alfabetów greckiego i hebrajskiego są dostępne na stronie NUKAT: <https://centrum.nukat.edu.pl/pl/warsztat/transliteracja>.

Odsyłacze bibliograficzne – wytyczne ogólne

W SEiA źródła wskazuje się za pomocą odsyłaczy bibliograficznych wewnątrztekstowych, w formacie: (autor, rok: numer strony). Podstawą sporządzania odsyłaczy jest bibliografia.

Odwołania do strony lub stron podaje się po roku publikacji, po dwukropku:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Nazwiska autorów lub redaktorów jednej publikacji oddziela się przecinkiem:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

Odwołania dotyczące poszczególnych autorów oddziela się średnikiem. Publikacje przywołuje się w kolejności chronologicznej:

(Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019; Pisarek et al., 2017)

Jeśli nazwisko występuje w tekście wywodu, to w nawiasie podaje się tylko rok publikacji i odwołanie do strony lub stron:

Katarzyna Trzeciak (2018: 168) dostrzega w tej analizie nawiązania do myśli Jacques'a Rancière'a.

W odsyłaczach nie stosuje się odwołań „ibidem”, „tamże”, „idem”, „tegoż” itp.

Bibliografia – wytyczne ogólne

Bibliografia może zawierać wyłącznie pozycje przywołane w opracowaniu.

Opis bibliograficzny publikacji sporządza się na podstawie jej strony tytułowej. Informacje, które są zawarte w publikacji, podaje się w języku oryginału (np. „red.”, „ed.”, „eds.”, Hrsg.”, „tłum.”, „přel.”, „transl.”, „Übers.”, „t.”, „vol.”, „Teil”, „Bd.”, „nr”, „č.”, „no.”, „Nr.”).

W wypadku publikacji zwartych należy podać informację o wydawcy.

Jeśli w publikacji nie podano informacji o roku wydania, miejscu wydania, wydawcy, należy to zaznaczyć, stosując skróty łacińskie, odpowiednio: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

Numerację odnoszącą się do tomów, części, zeszytów, numerów czasopisma itp. zapisuje się zawsze cyframi arabskimi, niezależnie od zapisu źródłowego.

W tytułach angielskojęzycznych (z wyjątkiem tytułów czasopism) dużymi literami zapisuje się tylko te słowa, w których przypadku taki zapis wynika z zasad ortografii (np. na początku zdania, w nazwach własnych):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

Jeśli publikacji został nadany DOI, to należy go podać (w formie hiperłącza, jako ostatni element opisu bibliograficznego, kończąc kropką):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, „American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, s. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Opisy bibliograficzne publikacji tego samego autora szereguje się chronologicznie. Jeśli publikacje ukazały się w tym samym roku, to do roku

wydania kolejnych publikacji uszeregowanych alfabetycznie dodaje się kolejne litery alfabetu:

Świąch J., 2005, *Tajemniczy świat wiatraków*, Łódź, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Świąch J., 2009a, *Czy maszyny mają duszę? Rzecz o personifikacji młynów wietrznych*, w: *Problemy muzeów związane z zachowaniem i konserwacją zbiorów. Międzynarodowa Konferencja Konserwatorska, temat: Konserwacja zachowawcza i kreacja konserwatorska zabytków techniki, Szreniawa, 14–15 października 2008*, Szreniawa, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego, s. 11–21.

Świąch J., 2009b, *Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym*, „Etnografia Nowa”, nr 1, s. 45–52.

Podstawowe wzory odsyłaczy i opisów bibliograficznych

Książka autorska:

(Sulima, 2000: 158–159)

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Praca pod redakcją:

(Clifford, Marcus, 1986: 178–179)

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Opracowanie zamieszczone w książce (w opisie w bibliografii należy podać zakres stron):

(Blaxter, 1976: 121)

Blaxter M., 1976, *Social class and health inequalities*, w: C. Carter, J. Peel, eds., *Equalities and inequalities in health*, London, Academic Press, s. 120–135.

Opracowanie zamieszczone w czasopiśmie (w opisie w bibliografii należy podać zakres stron):

(Robotycki, 2011: 41)

Robotycki C., 2011, *Ludowe i amatorskie pisanie o historii*, „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka”, nr 1 (292), s. 40–44.

Tekst w dzienniku:

(Radziwinowicz, 2020)

Radziwinowicz W., 2020, *Ormianie przegrali wojnę*, „Gazeta Wyborcza”, 12 listopada.

Tekst opublikowany na stronie internetowej (jeśli tekst został opatrzony datą publikacji, to należy ją podać; obowiązkowe jest podanie hiperłącza oraz daty dostępu):

(Bafia, 2018)

Bafia S., 2018, 17 marca, *Konne wyścigi górskich kumoterek na liście niematerialnego dziedzictwa kultury*, Polska Agencja Prasowa, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,1333611,konne-wyscigi-gorskich-kumoterek-na-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kultury.html> [dostęp: 14.02.2021].

Praca dyplomowa:

(Jawoszek, 2011: 33)

Jawoszek A., 2011, „Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe”, praca doktorska, opieka nauk. D. Gil, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

Autor/redaktor – przypadki szczególne:

– autorów/redaktorów więcej niż trzech:

(Pisarek M. et al., 2017: 388)

Pisarek M. et al., 2017, *Żywność tradycyjna i regionalna jako motyw przewodni plenerowych imprez kulinarnych na Podkarpaciu*, w: D. Orłowski, red., *Przestrzeń turystyki kulturowej*, Warszawa, Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, s. 373–390.

– brak informacji o autorze/redaktorze:

(Nowruz, 2013)

Nowruz, the Iranian New Year, 2013, PAAIA – Public Affairs Alliance of Iranian Americans. www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf [dostęp: 22.04.2016].

Materiały audiowizualne:

(*Śmierć jak kromka chleba*, 1994)

Śmierć jak kromka chleba [film], 1994, reż. K. Kutz, Polska, Społeczny Komitet Realizacji Filmu Fabularnego o Tragedii w Kopalni „Wujek”, Studio Filmowe Tor, Telewizja Polska.

Akt prawny, dokument:

(Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r.)

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dz.U. 2014, poz. 803.

Materiały archiwalne:

Opisy bibliograficzne materiałów archiwalnych należy wyodrębnić i zamieścić przed bibliografią.

Jeśli dokument nie posiada paginacji, zamieszcza się informację: „s.p.”.

Wzory:

– pierwszy odsyłacz:

(Archiwum Diecezjalne w Gdańsku [dalej: ADG], sygn. KM/78: 98)

(archiwum własne [dalej: AW], R1: 3)

(Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu [dalej: APTLW], nr inw. 329: s.p.)

– kolejny odsyłacz:

(ADG, sygn. KM/79: 54)

(AW, R24: 6)

(APTLW, nr inw. 329: s.p.)

– opisy bibliograficzne:

Archiwum Diecezjalne w Gdańsku, księgi metrykalne:

– sygn. KM/78, śluby, Strzelno, 1885–1944, t. 12;

– sygn. KM/79, śluby, Strzelno, 1944–1960, t. 1.

Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, transkrypcje wywiadów z badań własnych, sygn. 13584–13587, 13589–13591, 13593, 13594.

Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu, nr inw. 329, I. Webersfeld-Chruścielowa, „Pies w wierzeniach ludowych”.

Archiwum własne autora, transkrypcje wywiadów z badań własnych:

– R 1, Iwan P., 57 lat, Wierchowina (gospodarz);

– R 2, Maria P., 55 lat, Wierchowina (gospodyni);

...

– R 35, Sasza, 50 lat (*watah*, połonina Kręta).

Materiał ilustracyjny

Fotografie, ilustracje, wykresy itp. należy zamieścić w odpowiednim miejscu w artykule, opatrując podpisem, według wzoru (jeśli źródłem jest publikacja itp., należy podać pełny opis bibliograficzny; pozycję należy wpisać również do bibliografii):

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. Wolski, 1978, *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*, Warszawa, Książka i Wiedza, s. 57.

Wykres 1. Język matczyny respondentów

Źródło: Opracowanie własne.

Należy podać także ewentualne pozostałe informacje, których zamieszczenia wymaga właściciel praw autorskich i pokrewnych do danego materiału.

Fotografie, ilustracje itp. należy przekazać jako osobne pliki, w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif. Pliki powinny mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa).

Wykresy należy przekazać jako osobne pliki, w formacie np. .docx, .xls, .xlsx. Plik powinien być edytowalny (musi zawierać metadane).

Prawa autorskie

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przekazanie Redakcji SEiA pozwolenia na publikację zamieszczonych w swoim opracowaniu materiałów ilustracyjnych i tekstowych, jeśli wymagają tego przepisy ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych (por. oświadczenie autora opracowania: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czasopismie-cc.pdf; ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego.

Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Opracowanie w języku innym niż polski

Wymagane elementy opracowania

Opracowanie w języku angielskim

Punkty 1e–1g, 3 dotyczą tylko artykułów.

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna oryginalna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania
- e) abstrakt (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
- f) słowa kluczowe (maksymalnie 5 słów)

g) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: *, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).

2. Tekst główny.

3. Bibliografia.

4. Biogram (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Opracowanie w języku innym niż polski i angielski

Punkty 1f–1i, 3 dotyczą tylko artykułów.

1. Informacje wprowadzające, zamieszczone na pierwszej stronie opracowania, w następującej kolejności:

- a) imię i nazwisko autora
- b) pełna oryginalna nazwa ośrodka, który autor reprezentuje
- c) ORCID
- d) tytuł opracowania

- e) tytuł opracowania w tłumaczeniu na język angielski
 - f) abstrakt w języku angielskim (maksymalnie 700 znaków, licząc ze spacjami)
 - g) słowa kluczowe w tłumaczeniu na język angielski
 - h) słowa kluczowe w języku opracowania (maksymalnie 5 słów)
 - i) w pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką: *, z odnośnikiem po tytule artykułu): informacja o źródłach finansowania badań przedstawionych w opracowaniu (pełna nazwa grantu lub grantów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).
2. Tekst główny.
 3. Bibliografia.
 4. Biogram w języku opracowania i w języku angielskim (stopień naukowy, miejsce pracy, obszar zainteresowań naukowych, najważniejsze publikacje, adres e-mail). Podanie biogramu jest jednoznaczne ze zgodą na jego opublikowanie. Redakcja zastrzega sobie prawo do wprowadzenia w biogramie niemerytorycznych zmian.

Cytaty

Cytaty krótkie ujmuje się w cudzysłów i zamieszcza w ciągu tekstu wywodu odautorskiego.

Cytaty obszerne (liczące powyżej 40 słów) zapisuje się jako tzw. cytaty blokowe, czyli: bez cudzysłowu, jako odrębne akapity, złożone mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym odstępem przed cytatem i po nim.

W uzasadnionych przypadkach jako cytaty blokowe można zapisać cytaty krótkie.

Podając cytat z publikacji obcojęzycznej, a w tłumaczeniu własnym, należy zamieścić stosowną informację.

Wprowadzając w cytacie wyróżnienie, należy zamieścić stosowną informację.

Opuszczenie w cytacie oznacza się wielokropkiem w nawiasie kwadratowym: [...]. Przed nawiasem lub po nim należy wstawić znak interpunkcyjny, zgodnie ze źródłem.

Znaki pisma niełacińskie

Alfabet cyrylicy:

- w opisach bibliograficznych należy stosować zapis za pomocą alfabetu danego języka; dodatkowo nazwisko lub nazwiska rozpoczynające opis bibliograficzny należy podać w transkrypcji albo w transliteracji, zależnie od przyjętej zasady, np.:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- w odsyłaczach nazwiska należy podawać tylko w transkrypcji albo w transliteracji:

(Belova, 2001: 34)

- w tekście odautorskim należy stosować zapis w transkrypcji albo w transliteracji, zależnie od przyjętej zasady; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transkrypcji lub transliteracji odpowiednie do języka artykułu;
- w wypadku artykułu w języku angielskim obowiązują zasady transliteracji opracowane przez American Library Association i Library of Congress, zob. <http://www.loc.gov/catdir/cpso/roman.html>.

Pozostałe systemy pisma:

- zarówno w opisach bibliograficznych, jak i w tekście odautorskim należy stosować zapis w transliteracji; w uzasadnionych wypadkach można podać równocześnie zapis oryginalny;
- obowiązują zasady transliteracji odpowiednie do języka artykułu;
- w wypadku artykułu w języku angielskim obowiązują zasady transliteracji opracowane przez American Library Association i Library of Congress, zob. <http://www.loc.gov/catdir/cpso/roman.html>.

Odsyłacze bibliograficzne – wytyczne ogólne

W SEiA źródła wskazuje się za pomocą odsyłaczy bibliograficznych wewnątrztekstowych, w formacie: (autor, rok: numer strony). Podstawą sporządzania odsyłaczy jest bibliografia.

Odwołania do strony lub stron podaje się po roku publikacji, po dwukropku:

(Świąch, 2005: 46, 58–59)

Nazwiska autorów lub redaktorów jednej publikacji oddziela się przecinkiem:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

Odwołania dotyczące poszczególnych autorów oddziela się średnikiem. Publikacje przywołuje się w kolejności chronologicznej:

(Świąch 2005, 2009a, 2009b, 2019; Pisarek et al., 2017)

Jeśli nazwisko występuje w tekście wywodu, to w nawiasie podaje się tylko rok publikacji i odwołanie do strony lub stron:

...Jan Świąch (2005: 33)...

W odsyłaczach nie stosuje się odwołań „ibidem”, „tamże”, „idem”, „tegoż” itp.

Bibliografia – wytyczne ogólne

Bibliografia może zawierać wyłącznie pozycje przywołane w opracowaniu.

Opis bibliograficzny publikacji sporządza się na podstawie jej strony tytułowej.

W artykule angielskojęzycznym, niezależnie od języka opisywanej publikacji, informacje w opisie następujące po tytule podaje się w języku angielskim, stosując odpowiednie skróty (np. „ed.”, „eds.”, „transl.”, „vol.”, „no.”).

W artykułach w językach innych niż angielski, informacje, które są zawarte w opisywanej publikacji, podaje się w języku oryginału (np. „red.”, „ed.”, „eds.”, Hrsrg.”, „tłum.”, „přel.”, „transl.”, „Übers.”, „t.”, „vol.”, „Teil”, „Bd.”, „nr” , „č.”, „no.”, „Nr.”).

W tytułach angielskojęzycznych (z wyjątkiem tytułów czasopism) dużymi literami zapisuje się tylko te słowa, w których przypadku taki zapis wynika z zasad ortografii (np. na początku zdania, w nazwach własnych):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

Poszczególne elementy opisu oddziela się przecinkami:

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Publikacja zwarta – należy podać informację o wydawcy.

Praca pod redakcją – nazwiska redaktorów podaje się jako pierwszy element opisu:

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Publikacja niesamoistna (np. artykułu w pracy zbiorowej, czasopiśmie) – na końcu opisu należy podać zakres stron, na których znajduje się dana publikacja.

Tekst opublikowany na stronie internetowej – jeśli tekst został opatrzony datą publikacji, to należy ją podać; obowiązkowe jest podanie hiperłącza oraz daty dostępu.

Jeśli w publikacji nie podano informacji o roku wydania, miejscu wydania, wydawcy, należy to zaznaczyć, stosując skróty łacińskie, odpowiednio: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

Jeśli publikacji został nadany DOI, to należy go podać (w formie hiperłącza, jako ostatni element opisu bibliograficznego, kończąc kropką):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, „American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, s. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Numerację odnoszącą się do tomów, części, zeszytów, numerów czasopisma itp. zapisuje się zawsze cyframi arabskimi, niezależnie od zapisu źródłowego.

Opisy bibliograficzne publikacji tego samego autora szereguje się chronologicznie. Jeśli publikacje ukazały się w tym samym roku, to do roku wydania kolejnych publikacji uszeregowanych alfabetycznie dodaje się kolejne litery alfabetu:

Święch J., 2005, *Tajemniczy...*
Święch J., 2009a, *Czy maszyny...*
Święch J., 2009b, *Współczesne...*

W pozostałym zakresie należy stosować zasady sporządzania opisów bibliograficznych odpowiednie do języka artykułu.

Materiał ilustracyjny

Fotografie, ilustracje, wykresy itp. należy zamieścić w odpowiednim miejscu w artykule, opatrując podpisem.

W wypadku materiałów nieautorskich, w podpisie należy zamieścić informację o autorstwie. Pod podpisem należy zamieścić źródło. Jeśli źródłem jest publikacja itp., należy podać pełny opis bibliograficzny (pozycję należy wpisać również do bibliografii). Należy podać także ewentualne pozostałe informacje, których zamieszczenia wymaga właściciel praw autorskich i pokrewnych do danego materiału.

Fotografie, ilustracje itp. należy przekazać jako osobne pliki, w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png lub .tif. Pliki powinny mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa).

Wykresy należy przekazać jako osobne pliki, w formacie np. docx, .xls, .xlsx. Plik powinien być edytowalny (musi zawierać metadane).

Prawa autorskie

Autorzy są odpowiedzialni za uzyskanie i przekazanie Redakcji SEiA pozwolenia na publikację zamieszczonych w swoim opracowaniu materiałów ilustracyjnych i tekstowych, jeśli wymagają tego przepisy ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych (por. oświadczenie autora opracowania: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czasopismie-cc.pdf; ustawa o prawie autorskim i prawach pokrewnych: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego.

Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Information for the authors



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 21, nr 1
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)

The journal calls for papers on an on-going basis, and for thematic issues – according to the schedule posted on: <https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/index> (Call for Papers).

The volume of the text for publication as a scientific article should be between 12 and 17 pages of standardised print, the volume of the text of an another type (like report, review) should be 8 pages of standardised print at most.

The text should be saved in a Word, LibreOffice Writer or OpenOffice Writer file, with the following parameters: A4 format, margins of 2.5 cm each, pages numbered at the bottom footer, 12-point Times New Roman font, spacing 1.5 lines. A new paragraph should be started with an indent (1,0 cm).

Papers in English

The required elements of the paper

Points 1e–1h and 3 apply only to articles.

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
- b) full original name of the centre the author represents
- c) ORCID
- d) title of the paper
- e) abstract in English (maximum 700 characters, including spaces)
- f) keywords (maximum 5 words)
- g) optionally: keywords translated into Polish
- h) in the first footnote (marked with an asterisk*, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.)

2. Main body of the text.
3. Bibliography.
4. Biographical entry (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies consent for its publication. The editorial staff reserves the right to make non-substantial changes in the biographical entry.

Quotations

Short quotations are put between quotation marks and placed within the text of the author's disquisition.

Long quotations (more than 40 words) are written as the so-called block quotations, i.e. without quotation marks, as separate paragraphs, in smaller font (11 points), with an extra space before and after the quotation.

In justified cases short quotations may be written as block quotations.

When giving short quotations from foreign language publications, in own translations, an appropriate note information must be included.

When putting special typeface in the quotation, an appropriate note information must be included.

An omission in a quotation is indicated by an ellipsis in square brackets: [...]. A punctuation mark should be inserted before or after the brackets, according to the source.

Non-Latin characters

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transliteration:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- in references names must be given in transliteration only:

(Belova, 2001: 34)

- transliteration should be used in the author's text; where appropriate, the original text may be given at the same time;

– transliteration rules developed by the American Library Association and Library of Congress should be followed, c.f. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

Other writing systems:

– both in biographical descriptions and in the author’s text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;

– transliteration rules developed by the American Library Association and Library of Congress should be followed, c.f. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/roman.html>.

Biographical references – general guidelines

SEiA sources are indicated by means of in-text bibliographic cross-references, in the format: (author, year: page number). The basis for references is the bibliography.

References to a page or pages are given after the year of publication, after a colon:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Names of authors or editors of one publication are separated by a comma:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

References concerning particular authors are separated by a semicolon. Publications are cited in chronological order.

(Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019; Pisarek et al., 2017)

If a name occurs in the text of the argument, only the year of publication and a reference to the page or pages are given in brackets:

...Jan Święch (2005: 33)...

“Ibidem”, “idem”, “thereof” etc. are not used in references.

Bibliography – general guidelines

The bibliography may include only items referred to in the paper.

The bibliographic description of a publication is prepared on the basis of a title page. Regardless of the language of the publication, the infor-

mation following the title must be given in English, using appropriate abbreviations (e.g. “ed.”, “eds.”, “transl.”, “vol.”, “no.”).

In the book, provide information about the publisher.

If the publication does not specify the year of publication, place of publication or publisher, this should be indicated by using the Latin abbreviations, respectively: „s.a.”, „s.l.”, „s.n.”.

The numbering relating to volumes, parts, notebooks, journal issue, etc. are always written in Arabic numerals, regardless of the source notation.

In English-language titles (except for the titles of journals), words are capitalised only where required by spelling rules (e.g. at the beginning of sentences, in proper names):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

If a DOI has been assigned to the publication, it must be provided (in the form of a hyperlink, as the last element of the bibliographic description, ended with a full-stop):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, “American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, p. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

Bibliographic descriptions of publications by the same author are arranged chronologically. If publications appeared in the same year, successive letters of the alphabet are added to the year of publication in alphabetical order:

Święch J., 2005, *Tajemniczy świat wiatraków*, Łódź, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Święch J., 2009a, *Czy maszyny mają duszę? Rzecz o personifikacji młynów wietrznych*, in: *Problemy muzeów związane z zachowaniem i konserwacją zbiorów. Międzynarodowa Konferencja Konserwatorska, temat: Konserwacja zachowawcza i kreacja konserwatorska zabytków techniki, Szreniawa, 14–15 października 2008*, Szreniawa, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego, pp. 11–21.

Święch J., 2009b, *Współczesne problemy kolekcjonerstwa w muzealnictwie etnograficznym*, “Etnografia Nowa”, no. 1, pp. 45–52.

Basic models of references and bibliographic descriptions

Author's book:

(Sulima, 2000: 158–159)

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Edited by:

(Clifford, Marcus, 1986: 178–179)

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

A paper included in a book (specify the number of pages in the description in the bibliography):

(Blaxter, 1976: 121)

Blaxter M., 1976, *Social class and health inequalities*, in: C. Carter, J. Peel, eds., *Equalities and inequalities in health*, London, Academic Press, pp. 120–135.

A paper included in a journal (specify the number of pages in the description in the bibliography):

(Robotycki, 2011: 41)

Robotycki C., 2011, *Ludowe i amatorskie pisanie o historii*, “Konteksty – Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka”, no. 1 (292), pp. 40–44.

Text in a journal:

(Radziwinowicz, 2020)

Radziwinowicz W., 2020, *Ormianie przegrali wojnę*, “Gazeta Wyborcza”, 12 November.

A text published on a website (if the text has a date of publication, this should be given; it is mandatory to provide a hyperlink and the date of access):

(Bafia, 2018)

Bafia S., 2018, 17 March, *Konne wyścigi górskich kumoterek na liście niematerialnego dziedzictwa kultury*, Polska Agencja Prasowa, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,1333611,konne-wyścigi-goralskich-kumoterek-na-liscie-niematerialnego-dziedzictwa-kultury.html> [access: 14.02.2021].

Diploma dissertation:

(Jawoszek, 2011: 33)

Jawoszek A., 2011, "Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe", thesis, supervis. D. Gil, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.

Author/editor– special cases:

- more than three authors/editors:

(Pisarek M. et al., 2017: 388)

Pisarek M. et al., 2017, *Żywność tradycyjna i regionalna jako motyw przewodni plenerowych imprez kulinarnych na Podkarpaciu*, in: D. Orłowski, ed., *Przestrzeń turystyki kulturowej*, Warszawa, Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych, pp. 373–390.

- no information about the author/editor:

(*Nowruz*, 2013)

Nowruz, the Iranian New Year, 2013, PAAIA – Public Affairs Alliance of Iranian Americans. www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf [access: 22.04.2016].

Audiovisual materials:

(*Śmierć jak kromka chleba*, 1994)

Śmierć jak kromka chleba [film], 1994, dir. K. Kutz, Poland, Społeczny Komitet Realizacji Filmu Fabularnego o Tragedii w Kopalni „Wujek”, Studio Filmowe Tor, Telewizja Polska.

Legal act, document:

(Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r.)

Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Dz.U. 2014, poz. 803.

Archival materials:

Bibliographic descriptions of archival materials should be separated and placed before the bibliography.

If the document does not have pagination, the following information is given: “s.p.”

Specimens:

– first reference

(Archiwum Diecezjalne w Gdańsku [hereinafter: ADG], sygn. KM/78: 98)

(own archives[hereinafter: AW], R1: 3)

(Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu [hereinafter: APTLW], nr inw. 329: s.p.)

– another reference:

(ADG, sygn. KM/79: 54)

(AW, R24: 6)

(APTLW, nr inw. 329: s.p.)

– bibliographic descriptions:

Archiwum Diecezjalne w Gdańsku, księgi metrykalne:

– catalogue number: KM/78, śluby, Strzelno, 1885–1944, t. 12;

– catalogue number: KM/79, śluby, Strzelno, 1944–1960, t. 1.

Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, transcriptions of interviews from own research, sygn. 13584–13587, 13589–13591, 13593, 13594.

Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu, nr inw. 329, I. Webersfeld-Chruścielowa, „Pies w wierzeniach ludowych”.

Author's own archives, transcripts of interviews from own research:

– R 1, Iwan P., age 57, Wierchowina (farmer);

– R 2, Maria P., age, 55, Wierchowina (housewife);

...

– R 35, Sasza, 50 age (*watah*, Kręta mountain pasture).

Illustrative material

Photographs, illustrations, diagrams, etc. should be inserted in an appropriate place in the article, with a caption, according to the model (if the source is a publication, etc., a full bibliographic description should be given; the item should also be written in the bibliography):

Photo 1. Pashtuns' camp, western Pakistan (fot. J. Stolarski, July 2005)

Il. 1. Traditional costume of a married Pashtun woman

Source: K. Wolski, 1978, *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*, Warszawa, Książka i Wiedza, p. 57.

Chart 1. Respondents' native tongue
Source: Own study.

Also any other information required by the owner of copyright or related rights in the material must be included.

Photographs, illustrations etc. should be submitted as separate files, in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png or .tif. The files should have a minimum resolution of 300 dpi (at a scale of 1:1, i.e. if the photo is to be enlarged for the purpose of publication, the resolution should be appropriately greater).

Charts should be submitted as separate files, in a format, for example, docx, .xls, .xlsx. A file should be editable (must contain metadata).

Copyrights

The authors are responsible for obtaining and submitting to the SEiA Editorial Office permission to publish the illustrative and textual materials if required under the Copyright and Neighbouring Rights Act (c.f. the paper's author's statement: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czaso_pismie-cc.pdf; the Copyright and Neighbouring Rights Act: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Submitting a text for printing means permission for printing without receiving a royalty.

The editorial staff reserves the right to a final decision to qualify the text for printing.

Papers in languages other than English

The required elements of the paper

Paper in Polish

Points 1f–1i and 3 apply only to articles.

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:

- a) author's first name and surname
- b) full name of the centre the author represents

- c) ORCID
 - d) title of the paper
 - e) optionally: title of the paper translated into English
 - f) abstract in Polish or English (maximum 700 characters, including spaces)
 - g) optionally: keywords translated in English
 - h) keywords in Polish (maximum 5 words)
 - i) in the first footnote (marked with an asterisk: *, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.)
2. Main body of the text.
 3. Bibliography.
 4. Biographical entry in Polish and optionally in English (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies permission to its publication. The editorial staff reserves a right to make non-content related changes in the biographical entry.

Papers in languages other than Polish and English

Points 1f–1i and 3 apply only to articles.

1. Introductory information, placed on the first page of the paper, in the following order:
 - a) author's first name and surname
 - b) full original name of the centre the author represents
 - c) ORCID
 - d) title of the paper
 - e) title of the paper translated into English
 - f) abstract in English (maximum 700 characters, including spaces)
 - g) keywords translated in English
 - h) keywords in the language of the Paper (maximum 5 words)

- i) in the first footnote (marked with an asterisk: *, with a reference after the article title): information on the sources of financing of the research presented in the paper (full name of the grant(s), statutory research, with precise names of institutions financing the research, time of conduct etc.).
2. Main body of the text.
3. Bibliography.
4. Biographical entry in the language of the paper and in English (academic degree, place of work, area of scientific interest, major publications, e-mail address). Providing a biographical entry implies permission to its publication. The editorial staff reserves a right to make non-content related changes in the biographical entry.

Quotations

Short quotations are put between quotation marks and placed within the text of the author's disquisition.

Long quotations (more than 40 words) are written as the so-called block quotations, i.e. without quotation marks, as separate paragraphs, in smaller font (11 points), with an extra space before and after the quotation.

In justified cases short quotations may be written as block quotations.

When giving short quotations from foreign language publications, in own translations, relevant information must be included.

When putting special typeface in the quotation, an appropriate note information must be included.

An omission in a quotation is indicated by an ellipsis in square brackets: [...]. A punctuation mark should be inserted before or after the brackets, according to the source.

Non-Latin characters

Papers in Polish

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transcription:

[Belowa O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- in references names must be given in transcription only:

(Belowa, 2001: 34)

- transcription should be used in the author's text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are the transcription rules in the PWN dictionary of Polish spelling, available at: <https://sjp.pwn.pl/zasady/Transliteracja-i-transkrypcja-slowianskich-alfabetow-cyrylickich;629693.html>.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author's text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- transliteration tables concerning Greek and Hebrew alphabets are available at the website of NUKAT: <https://centrum.nukat.edu.pl/pl/warsztat/transliteracja>.

Papers in languages other than Polish and English

Cyrillic alphabets:

- bibliographic descriptions should use the alphabet of the given language; in addition, the name(s) beginning the bibliographic description should be given in transcription or transliteration, depending on the adopted rule, e.g.:

[Belova O.W.] Белова О.В., 2001, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*, Индрик, Москва.

- in references names must be given only in transcription or transliteration:

(Belova, 2001: 34)

- use transcription or transliteration in the author's text, depending on the adopted rule; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are transcription or transliteration rules appropriate for the language of the article.

Other writing systems:

- both in biographical descriptions and in the author's text use transliterated text; where appropriate, the original text may be given at the same time;
- applicable are transliteration rules appropriate for the language of the article.

Biographical references – general guidelines

SEiA sources are indicated by means of in-text bibliographic cross-references, in the format: (author, year: page number). The basis for references is the bibliography.

References to a page or pages are given after the year of publication, after a colon:

(Święch, 2005: 46, 58–59)

Names of authors or editors of one publication are separated by a comma:

(Clifford, Marcus, 1986: 178)

References concerning particular authors are separated by a semicolon. Publications are cited in chronological order.

(Święch 2005, 2009a, 2009b, 2019; Pisarek et al., 2017)

If a name occurs in the text of the argument, only the year of publication and a reference to the page or pages are given in brackets:

...Jan Święch (2005: 33)...

“Ibidem”, “idem”, “thereof” etc. are not used in references.

Bibliography – general guidelines

The bibliography may include only items referred to in the study.

The bibliographic description of a publication is prepared on the basis of a title page. Information included in the publication are given in the language of the original (e.g. “red.”, “ed.”, “eds.”, “Hrsg.”, “tłum.”, “přel.”, “transl.”, “Übers.”, “t.”, “vol.”, “Teil”, “Bd.”, “nr”, “c”, “no.”, “Nr.”).

In English-language titles (except for the titles of journals), words are capitalised only where required by spelling rules (e.g. at the beginning of sentences, in proper names):

Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala

Particular elements of the description are separated with comas:

Sulima R., 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Book – provide information about the publisher.

Work edited by – names of the editors are given as the first element of the description;

Clifford J., Marcus G.E., eds., 1987, *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, California, University of California Press.

Non-autonomous publication (e.g. an article in a joint publication, journal) – the pages where the given publication is included should be specified at the end.

A text published on a website – if the text has a date of publication, this should be given; it is mandatory to provide a hyperlink and the date of access.

If the publication does not specify the year of publication, place of publication or publisher, this should be indicated by using the Latin abbreviations, respectively: “s.a.”, “s.l.”, “s.n.”

If a DOI has been assigned to the publication, it must be provided (in the form of a hyperlink, as the last element of the bibliographic description, ended with a full-stop):

Yates-Doerr E., 2015, *Does meat come from animals? A multispecies approach to classification and belonging in Highland Guatemala*, “American Ethnologist”, vol. 42, no. 2, p. 309–323, <https://doi.org/10.1111/amet.12132>.

The numbering relating to volumes, parts, notebooks, journal issues, etc. are always written in Arabic numerals, regardless of the source notation.

Bibliographic descriptions of publications by the same author are arranged chronologically. If publications appeared in the same year, successive letters of the alphabet are added to the year of publication in alphabetical order:

Święch J., 2005, *Tajemniczy...*
Święch J., 2009a, *Czy maszyny...*
Święch J., 2009b, *Współczesne...*

Within the remaining scope, follow the rules of preparing bibliographic description relevant for the language of the article.

Illustrative material

Photographs, illustrations, charts, etc. should be placed in an appropriate place in the article and provided with a caption.

In the case of non-proprietary material, the caption should provide information about the author. Place the source under the caption. If the publication is a source etc., a full bibliographic description should be provided (the item should also be written in the bibliography). Also any other information required by the owner of copyright or related rights in the material must be included.

Photographs, illustrations etc. should be submitted as separate files, in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png or .tif. The files should have a minimum resolution of 300 dpi (at a scale of 1:1, i.e. if the photo is to be enlarged for the purpose of publication, the resolution should be appropriately greater).

Charts should be submitted as separate files, in a format, for example, docx, .xls, .xlsx. A file should be editable (must contain metadata).

Copyrights

The authors are responsible for obtaining and submitting to the SEiA Editorial Office permission to publish the illustrative and textual materials if required under the Copyright and Neighbouring Rights Act (c.f. the paper's author's statement: https://wydawnictwo.us.edu.pl/sites/wydawnictwo.us.edu.pl/files/oswiadczenie_autora-artykul_w_czaso_pismie-cc.pdf; the Copyright and Neighbouring Rights Act: <http://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19940240083>).

Submitting a text for printing means permission for printing without receiving a royalty.

The editorial staff reserves the right to a final decision to qualify the text for printing.

Redakcja / Editing
Anna U. Piłśniak

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

Grafika na pierwszej stronie okładki / Graphic on the front cover
Krzysztof Marek Bąk

Redakcja techniczna / Layout
Małgorzata Pleśniar

Projekt stron działowych / Division pages design
Anna U. Piłśniak

Łamanie / Typesetting
Anna U. Piłśniak, Alicja Załęcka

Złożono krojami / Fonts used in the layout
Fake Smiths, Minion Pro, Myriad Pro

Redakcja SEiA i Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego składają podziękowania Panu Profesorowi Krzysztofowi Markowi Bąkowi za udostępnienie grafiki zamieszczonej na okładce oraz Panu Laurentowi Savoie (Paintblack Éditions), twórcy kroju Fake Smiths, za zgodę na wykorzystanie kroju.

The editorial team and Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego would like to thank Professor Krzysztof Marek Bąk for sharing the graphic used in the cover design and Mr Laurent Savoie (Paintblack Éditions), designer of the Fake Smiths typeface, for permission to use the typeface.

Exlibris – Krzysztof Marek Bąk
kmbakexlibris.wixsite.com/exlibris
<https://www.instagram.com/krzysztof.marek.bak/>

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

Wydawca / Publisher
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
wydawnictwo@us.edu.pl
wydawnictwo.us.edu.pl

Ark. druk. 8,25. Ark. wyd. 9,0



SEiA

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9860



9

772353 986102

12

Więcej o książce

