

Stanisława Trebunia-Staszek

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8694-5934>

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Jagielloński

Muzeum Tatrzańskie jako laboratorium dziedzictwa.

Część I

The Tatra Museum as a Laboratory of Heritage.

Part I

Abstract

At the end of the 19th century, in a small mountain village of Zakopane in the Podhale region, Polish intellectuals established the Tatra Museum – an institution which soon exceeded its provincial character and played an important role in the process of creating the popular image of the Podhale region with special regard to its significance to Polish national heritage. In the present article, the author attempts to describe and analyze the museum practices adopted by the Tatra Museum through the years in order to follow the process of constructing the different visions of the Podhale region and the respective concepts of cultural heritage.

Key words: The Tatra Museum, Podhale region, museum practices, cultural heritage, ethnicity, identity.

* * *

Pod koniec XIX wieku w niewielkiej górskiej miejscowości Zakopane polscy intelektualiści założyli Muzeum Tatrzańskie – placówkę, która z czasem urosła do rangi muzeum o znaczeniu ogólnonarodowym, odgrywając istotną rolę w kształtowaniu wizerunku Tatr i góralszczyzny w polskiej kulturze. W prezentowanym artykule autorka stara się prześledzić stosowane w Muzeum Tatrzańskim praktyki muzealne i koncepcje gromadzenia, przechowywania i eksponowania zbiorów, chcąc tym samym uchwycić wytwarzane tu w różnych okresach czasu odmienne wizje góralszczyzny i odpowiadające im koncepcje dziedzictwa kulturowego.

Słowa kluczowe: Muzeum Tatrzańskie, Podhale, praktyki muzealne, dziedzictwo kulturowe, etniczność, tożsamość

Odebrano / Received: 10.02.2018

Zaakceptowano / Accepted: 20.09.2018

W 2019 roku Muzeum Tatrzańskie im. dra Tytusa Chałubińskiego obchodzić będzie 130. rocznicę swego powstania. Placówka ta, powołana do życia przez grupę działaczy Towarzystwa Tatrzańskiego w niewielkiej wówczas góralskiej wsi Zakopane, odegrała z czasem kluczową rolę w zachowaniu materialnych śladów przeszłości regionu, przyczyniając się zarazem do popularyzacji Tatr i Podhala w szerszych kręgach polskiego społeczeństwa. Na początku XX wieku stała się ważnym ośrodkiem badań regionalnych oraz miejscem spotkań i wymiany myśli przybywających tu badaczy, intelektualistów i coraz liczniejszych rzesz turystów. Gromadząc i przechowując zbiory, udostępniając je zwiedzającym w postaci ekspozycyjnych aranżacji, wpływała w znaczący sposób na proces kształtowania obrazu góralszczyzny w polskim społeczeństwie. Muzeum bowiem, jak zauważają znawcy przedmiotu, pełniąc rozliczne funkcje poznawcze, edukacyjne, estetyczne, rozrywkowe jest instytucją, w której fabrykuje się prawomocny obraz świata, tj. tworzy określone wizje rzeczywistości. W takim ujęciu zdeponowane zbiory stanowią podstawowe tworzywo do działań symbolicznych, intelektualnych i artystycznych¹, które zazwyczaj znajdują swą zmaterializowaną reprezentację w postaci ekspozycji muzealnej².

Śledząc działalność zakopiańskiego muzeum w kontekście stosowanych w nim praktyk kolekcjonowania oraz eksponowania zbiorów można zauważyć, jak na przestrzeni lat wytwarzano tu rozmaite koncepcje i wizje góralszczyzny. Miejskowa kultura stosownie do zmieniających się mód i prądów intelektualnych, a nade wszystko systemów politycznych i ideologii poddawana była przekształceniom i przeobrażeniom. Ubierano ją w rozmaite treści ideowe, bądź odzierano z istniejących już znaczeń usiłując zestroić z partykularnymi, nierzadko politycznymi interesami.

Biorąc pod uwagę zasygnalizowane powyżej zjawiska, a nade wszystko zaś wpisane w praktykę muzealną zabiegi interpretacyjne, można też spojrzeć na muzeum jako swiste laboratorium dziedzictwa, w którym wytwarzane są określone wizje, czy też wersje dziedzictwa regionalnego i narodowego. Przy czym użyte w tym kontekście pojęcie dziedzictwo wymaga uściślenia. Jak zauważa Krzysztof Kowalski w swym znakomitym studium *O istocie dziedzictwa europejskiego*³, omawiane pojęcie do niedawna zarezerwowane dla teorii i praktyki konserwatorskiej na początku XXI stulecia w kulturze europejskiej stało się niezwykle nośnym, modnym, wręcz wszechobecnym terminem,

¹ Wieczorkiewicz 1996, s. 37–38.

² W najbardziej ogólnym ujęciu ekspozycja muzealna to sposób wystawiania zbiorów w muzeum do publicznego oglądu, który – jak wiemy – jest zawsze zdeterminowany historycznie, społecznie i kulturowo. Za tą zasadniczą praktyką muzealną kryją się bowiem określone koncepcje wiedzy, dominujące w danej epoce prądy intelektualne, mody kulturowe, oczekiwania i kompetencje społeczne, a nierzadko także cele polityczne. Muzeum służąc społeczeństwu, służy jednocześnie ich polityce określania tożsamości i wartości. Zob. Folga-Januszewska 2008, s. 202; Żygulski 1982, s. 167; Wieczorkiewicz 1966, s. 37–38.

³ Kowalski 2013.

zagarniającym, opisującym i organizującym „coraz to nowe obszary rzeczywistości”⁴. Wypuklając różnice między tradycyjnym rozumieniem dziedzictwa, a jego zmodyfikowaną współczesną formą, autor zaznacza, że nowe dziedzictwo, to nie tylko świeże spojrzenie na przeszłość, lecz także dokonująca się selekcja przeszłości z perspektywy aktualnych potrzeb, dążeń, oczekiwań i dominujących wartości⁵. Dziedzictwo, jak podkreśla K. Kowalski jest „formą posiadania przeszłości, kolekcją, a więc w konsekwencji – wyborem [...]. Choć chce uchodzić za niezmiennie w czasie, to jednak jest ciągle odbywającym się procesem wyboru, klasyfikacji i hierarchizacji, nadawania znaczenia według systematyzujących wartości”⁶. W takim ujęciu dziedzictwo jest więc społeczno-kulturowym konstruktym odwołującym się do lokalnej, regionalnej bądź narodowej przeszłości, jest aktem wyboru, interpretacji lub reinterpretacji, który ma służyć teraźniejszości – zarówno w sferze polityki, gospodarki, kultury, czy też edukacji. A to oznacza, że dziedzictwo może być przetwarzane, przekształcane, dostosowywane do potrzeb tych, którzy nim władają. Może być wyrazem pozytywnych wartości, łącząc ludzi i wzmacniając wspólnotowe więzi, ale może też przybrać formę przemocy, ksenofobii i zniewolenia⁷.

W prezentowanym tekście chciałabym przyjrzeć się jak na przestrzeni pierwszych 50. lat działalności Muzeum Tatrzańskiego (dalej: MT) przebiegał proces gromadzenia i eksponowania zbiorów, a tym samym tworzenia materialnego zapisu miejscowego dziedzictwa. Innymi słowy: jak kształtowały się wizje dorobku kulturowego regionu? Jakie idee i cele przyświecały twórcom, organizatorom, zarządzającym, a także badaczom związanym z Muzeum⁸? Jakie aspekty z otaczającej rzeczywistości wzbudzały

⁴ Kowalski, s. 5. Należy zaznaczyć, że do tej niezwyklej popularności dziedzictwa we współczesnej kulturze przyczynił się niewątpliwie akt powstania Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa. Konwencja przyjęta została podczas 32 sesji Zgromadzenia Ogólnego UNESCO w dniu 17 października 2003 roku w Paryżu. Polska ratyfikowała Konwencję 8 lutego 2011 roku, a następnie złożyła dokumenty ratyfikacyjne w Paryżu 16 maja 2011 roku jako 135. państwo. *Konwencja UNESCO z 2003 r.*, 10.06.2018. Symptomatycznym przykładem sygnalizowanego powyżej zjawiska z ostatnich miesięcy może być m.in. ogłoszenie przez Komisję Europejską roku 2018 – Rokiem Europejskiego Dziedzictwa – European Year of Cultural Heritage czy też zorganizowanie przez Muzeum Narodowe w Krakowie wystawy pt. *#Dziedzictwo*, czynnej od 23.06.2017 do 14.01.2018. W komentarzu do wspomnianej ekspozycji czytamy: „Tytuł wystawy podkreśla konieczność aktualizacji wydarzeń historycznych przez odwołanie do znaku hashtag stosowanego w przestrzeni internetowej. W tym kontekście należy też postrzegać Muzeum Narodowe w Krakowie – jako instytucję, która przez całą swoją skomplikowaną historię tworzyła i tworzy materialny zapis naszego dziedzictwa”. Zob. *#Dziedzictwo*, 15.04.2018.

⁵ Owa selekcja może dotyczyć zarówno poszczególnych elementów przeszłości, jak i istniejących znaczących całości, funkcjonujących w formie tradycji, pamięci, historii. Kowalski, s. 7

⁶ Kowalski, s. 19

⁷ Kowalski, s. 20.

⁸ „Muzeum” zapisane w tekście dużą literą oznaczać będzie Muzeum Tatrzańskie. Taki zabieg pozwoli uniknąć zbędnych powtórzeń.

w poszczególnych okresach największe zainteresowanie i zasługiwały na „ocalenie”, zyskując tym samym status materialnych świadectw przeszłości. Wszak należy pamiętać, że placówka funkcjonowała w różnych okresach historycznych, strukturach państwowych i systemach politycznych.

Jak już zaznaczono, prezentowane poniżej rozważania dotyczyć będą pierwszego półwiecza funkcjonowania Muzeum. Odkryte bowiem ostatnio w polskich i zagranicznych placówkach archiwalnych materiały źródłowe przynoszą wiele nowych informacji i danych, które pozwalają szerzej spojrzeć na działalność zakopiańskiej instytucji. Dotyczą one zarówno początków kształtowania się muzealnictwa tatrzańskiego⁹, pierwszych lat XX stulecia, jak i okresu II wojny światowej. Przegląd i analiza wspomnianych materiałów pokazują, że w dziejach tatrzańskiej placówki prócz typowych problemów związanych z notorycznym brakiem środków finansowych, były też momenty trudne i drażliwe, które z różnych względów w oficjalnej wersji historii nie zostały uwzględnione. Należał do nich niewątpliwie wątek prac badawczych prowadzonych w Muzeum przez nazistowskich funkcjonariuszy oraz niemieckie plany reorganizacji tej instytucji¹⁰.

Przybliżając najstarszy urywek dziejów MT, chciałabym przywołać też postać, która odegrała prekursorską rolę w rozwoju muzealnictwa etnograficznego i badań ludoznawczych na Podhalu, a która przez wiele lat była niemalże całkowicie zapomniana. Myślę o Bronisławie Piłsudskim i jego działalności.

Początki muzealnictwa tatrzańskiego

Powstawaniu muzeów regionalnych w Europie w XIX stuleciu przyświecała idea ochrony walorów kulturowych oraz tradycji historycznych prowincjonalnych krain, które pozostawały w cieniu oddziaływania wielkich centrów kulturowych i ośrodków władzy. Ich geneza sprzężona była z rozwijającym się w Europie Zachodniej ruchem regionalistycznym, który wyrastając z tendencji decentralistycznych zmierzał do wszechstronnej aktywizacji peryferyjnych obszarów, a także do demokratyzacji stosunków społecznych¹¹. Powstające ówczesne muzea regionalne stawały się ważnymi placówkami w propagowaniu idei regionalnych. Powoływane najczęściej przez przedstawicieli elit intelektualnych miały pełnić rolę ośrodków pracy naukowej oraz ognisk życia kulturalnego i umysłowego na prowincji, przyczyniając się zarazem do aktywizacji społeczności lokalnych i regionalnych. Na gruncie polskim w sytuacji utraty suwerenności państwowej idee regionalistyczne zespolone zostały z hasłami odrodzenia narodowego, służąc konsolidacji podzielonego kordonami zaborów społeczeństwa¹².

⁹ Mam na myśli artykuł Z. Moździerza, w którym autor na podstawie analizy nowych materiałów źródłowych podejmuje polemikę z utartymi i błędnymi poglądami, dotyczącymi początków muzealnictwa tatrzańskiego. Moździerz 2001 [wyd. 2002], s. 87–94

¹⁰ Szerzej na ten temat piszę w innym tekście. Zob. Trebunia-Staszal 2016, s. 271–291

¹¹ Patkowski 1934; Bujak 1971, s. 89–108.

¹² Bujak 1971, s. 91.

Podobne cele przyświecały też twórcom Muzeum Tatrzańskiego. Chociaż inauguracja działalności tej placówki odbyła się 1889 roku, to warto podkreślić, że myśl o powołaniu muzeum w Zakopanem pojawiła się już kilkanaście lat wcześniej w gronie członków Towarzystwa Tatrzańskiego (TT). Jej inicjatorem był Maksymilian Nowicki, który 12 maja 1874 roku na zebraniu konstytucyjnym Towarzystwa zgłosił wniosek w tej sprawie¹³. W świetle dotychczasowych ustaleń¹⁴ rok później w okresie sezonu letniego w lokalu w zakopiańskich Kuźnicach udostępniono turystom do oglądu zbiór minerałów tatrzańskich ofiarowanych przez ówczesnego właściciela Kuźnic Ludwiga Eichborna¹⁵, okazy flory tatrzańskiej oraz jedną wypchaną kozicę¹⁶. Ekspozycja czynna była jeszcze przez kolejne dwa sezony, tj. w 1876 oraz 1877 roku. Niestety, po wyjeździe z Zakopanego kustosa zbiorów dra Ludwika Ganczarskiego zamknięto lokal i w ten sposób pierwsze Muzeum Tatrzańskie, a właściwie protomuzeum zakończyło swą działalność¹⁷. W następnych latach, co prawda, ponawiano myśl o uruchomieniu placówki, niemniej zamierzenia pozostawały w sferze planów. Dopiero determinacja i operatywność Adolfa Scholtzego doprowadziły do powołania funkcjonującego do dziś Muzeum Tatrzańskiego. Ten warszawski chemik i przemysłowiec w przeciągu kilku miesięcy, tj. od lutego do lipca 1888 roku zebrał grono współzałożycieli, zgromadził fundusze, wynajął lokal w domu Krzeptowskiego w Zakopanem na Krupówkach, a przede wszystkim zorganizował w nim ekspozycję. Składała się ona głównie z okazów flory i fauny tatrzańskiej. Okazało się jednak, że ze względów formalno-prawnych nie można było udostępnić wystawy w planowanym terminie, tj. w sierpniu 1888 roku. Jak pisze Z. Moździerz, zgodnie z austriackimi przepisami prawnymi do założenia muzeum konieczne było powołanie organu patronującego, który zapewniłby mu funkcjonowanie. Stąd też jeszcze jesienią 1888 roku przystąpiono do prac nad przygotowaniem statutu stowarzyszenia i w ten sposób doszło do założenia Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego im. dra Tytusa Chałubińskiego. Rok później w maju zatwierdzono statut Towarzystwa,

¹³ M. Nowicki usiłował pozyskać do mającego powstać muzeum kolekcję przyrodniczą gromadzoną od lat 50. XIX stulecia przez Edwarda Homolacsa, który w latach 1832–1869 zarządzał zakładem górniczo-hutniczym w Kuźnicach oraz dobrami zakopiańskimi. Niestety, nie udało się zrealizować tego zamierzenia. Główną przyczyną najprawdopodobniej było opuszczenie Kuźnic przez Homolacsov. Paryscy 1995, s. 87.

¹⁴ Na temat początków Muzeum Tatrzańskiego powstało wiele prac przyczynkarskich. Pisali na ten temat m.in.: Juliusz Zborowski, Witold Paryski czy też Henryk Jost. Jak już zaznaczyłam, w prezentowanym tekście opieram się na najnowszych ustaleniach Z. Moździerza zawartych w jego artykule. Zob. Moździerz 2001 [wyd. 2002], s. 87–94.

¹⁵ L. Eichborn – pruski baron, który w 1869 roku nabył dobra zakopiańskie od rodziny Homolacsov i zarządzał nimi w latach 1870–81. Prowadził w Tatrach rabunkową politykę leśną, niemniej włączał się też w działalność społeczną, popularyzującą Tatry. Moździerz 2001 [wyd. 2002], s. 89; Paryscy 1995, s. 246.

¹⁶ *Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem*, 1876, s. 26.

¹⁷ Moździerz, 2001 [wyd. 2002], s. 89. Chociaż Autor artykułu w odniesieniu do tej pierwszej inicjatywy muzealnej stosuje nazwę Muzeum Tatrzańskie, to jednak biorąc pod uwagę fakt, iż ograniczała się ona jedynie do czasowej ekspozycji, bardziej zasadne jest moim zdaniem użycie terminu protomuzeum.

a 1 lipca 1889 roku nastąpiło uroczyste otwarcie Muzeum Tatrzańskiego¹⁸. W zamyśle A. Scholtzego miała to być placówka o charakterze przyrodniczym, ale już w założycielskim statucie skorygowano koncepcję fundatora i poszerzono zbiory o „produkty wytwórczości miejscowej”¹⁹. Związane to było zapewne ze wzrostem zainteresowań kulturą podhalańską wśród przybywających do Zakopanego przedstawicieli świata nauki i kultury, a także z rodzącym się na Podhalu ruchem kolekcjonerskim. Warto zaznaczyć, że pionierską rolę w tym zakresie odegrała hr. Róża Krasieńska, która już na początku lat 80. XIX stulecia, a więc jeszcze przed osiedleniem się w Zakopanem znanych kolekcjonerów i popularyzatorów góralszczyzny Marii i Bronisława Dembowskich oraz samego Stanisława Witkiewicza zaczęła gromadzić okazy podhalańskiej sztuki i rzemiosła²⁰. Scholtze – zakładając muzeum – chciał, by była to także instytucja „służąca nauce”. Niestety, ze względu na braki finansowe i kadrowe, jej działalność w tamtym okresie zawężona została do powiększania i ekspozycjonowania zbiorów²¹.

Nowe idee, nowe wyzwania. Bronisław Piłsudski i jego wizja rozwoju Muzeum

Sytuacja uległa zmianie, gdy na początku XX wieku przy Towarzystwie Tatrzańskim powstały dwie sekcje: Sekcja Przyrodnicza (1910) i Sekcja Ludoznawcza (1911). Inicjatorem tej drugiej był Bronisław Piłsudski, wybitny etnograf i muzealnik, znawca kultury ludów sachalińskich, który w 1906 roku po kilkunastu latach zesłańczej tułaczki na rosyjskim Dalekim Wschodzie wracając do ojczyzny przybył właśnie do Zakopanego²². Znany i ceniony w światowej nauce B. Piłsudski poza wąskim gronem badaczy²³, był do niedawna w Polsce postacią słabo rozpoznawalną²⁴. Począwszy od lat. 80 XX wieku w dużej mierze za sprawą działań podejmowanych przez ICRBP – International Committee for the Restoration and Assessment of Bronisław Piłsudski (Międzynarodowy Komitet dla Ocalenia i Oceny Spuścizny Naukowej Bronisława Piłsudskiego) przywracana jest pamięć o tym niezwykłym człowieku i uczonym, zwanym „królem

¹⁸ Moździerz, 2001 [wyd. 2002], s. 91–94.

¹⁹ Liscar 1998, s. 8.

²⁰ Moździerz, 2001 [wyd. 2002], s. 89.

²¹ Paryski 1987, s. 349.

²² W Zakopanem czekał na Bronisława jego brat Józef, który od 1901 roku mieszkał tam wraz z małżonką. Dall 2003, s. 109–111.

²³ Myslę o dwóch polskich badaczach Antonim Kuczyńskim oraz Alfredzie F. Majewiczu, którzy od lat zajmują się studiami nad dorobkiem J. Piłsudskiego, przyczyniając się zarazem do szerzenia i popularyzacji wiedzy o tej wyjątkowej postaci.

²⁴ Jak zauważa A. Kuczyński, w czasach PRL-u ze względu na czynniki indoktrynalne, kiedy nazwisko Piłsudski kojarzone było z niewygodną dla reżimu komunistycznego postacią Marszałka Józefa Piłsudskiego, nie było odpowiedniego klimatu, by skierować należną uwagę na dorobek jego brata Bronisława. Zob. Kuczyński 2003, s. 64–65. Dla ścisłości trzeba jednak dodać, że także w okresie międzywojennym pomimo wysiłków podejmowanych m.in. przez W. Sieroszewskiego postać i dorobek Bronisława Piłsudskiego nie znalazły należytego uznania.

Ajnów²⁵. Aktywnie w tę działalność włącza się również Muzeum Tatrzańskie. W 1999 roku w Zakopanem i Krakowie zorganizowana została pod patronatem ICRBP III Międzynarodowa Konferencja poświęcona B. Piłsudskiemu, a rok później w stolicy Tatr odbyło się sympozjum naukowe²⁶. Dwa lata temu, tj. w 2016 roku, w Willi Oksza można było oglądać wystawę *Bronisław Piłsudski – Niezwykły brat Marszałka*. Jako efekt wspomnianych działań powstało wiele cennych prac poświęconych B. Piłsudskiemu i jego spuściźnie naukowej²⁷. Nie będę więc powtarzać tego, co zostało już rzeczowo i rzetelnie omówione. Chciałabym natomiast zwrócić uwagę na te aspekty twórczości i pracy badawczej B. Piłsudskiego, które wyznaczyły nowy etap w naukowej i popularyzatorskiej działalności zakopiańskiego Muzeum, tworząc jednocześnie podwaliny do szeroko zakrojonych, kompleksowych badań etnograficznych na Podtatrzu z wykorzystaniem nowych koncepcji i technik badawczych.

Wieloletni dyrektor MT Juliusz Zborowski widział w Piłsudskim pierwszego nowoczesnego etnografa i muzealnika, „pioniera ludoznawczej i muzealnej pracy na Podhalu i dla Podhala”²⁸. Na czym polegało owo nowatorstwo? Przybywając na Podhale, Piłsudski miał za sobą kilkunastoletni okres badań etnograficznych wśród Ajnów i innych ludów sachalińskich. Był uznanym autorytetem w tej dziedzinie, chociaż wykształcenia w zakresie etnologii nie posiadał. Wiedzę i doświadczenie zdobywał stopniowo poprzez systematyczną pracę badawczą w terenie, lekturę tekstów antropologicznych oraz kontakty z przodującymi ośrodkami naukowymi na świecie. Piłsudski był badaczem otwartym na otaczającą go rzeczywistość oraz na pojawiające się ówczesnie nowe nurty i techniki badawcze²⁹. W gromadzeniu materiału empirycznego wśród rdzennych

²⁵ Komitet założony został w 1981 roku w Japonii. Głównym impulsem do powołania ICRBP była chęć uratowania nagrań z folklorem Ajnu zarejestrowanych przez B. Piłsudskiego na woskowych wałkach fonograficznych. Drugi istotny cel przedsięwzięcia zakładał zebranie i wydanie prac tego badacza. Od 1988 roku trwa edycja *Dzieł zebranych Bronisława Piłsudskiego* pod redakcją A. Majewicza, realizowana przez wydawnictwo Mouton de Gruyter–Berlin–Now Jork. Zob. Majewicz 1988, s. 47.

²⁶ W czasie sympozjum poświęcono symboliczną mogiłę B. Piłsudskiego na Cmentarzu Zasłużonych na Pęksowym Brzysku. Zob. Rokosz 2003, s. 14–16.

²⁷ Spośród publikacji poświęconych podhalańskiej działalności B. Piłsudskiego na uwagę zasługuje tom artykułów, będący pokłosiem sympozjum zorganizowanego w Zakopanem w 2000 roku pt. *Bronisław Piłsudski (1866–1918). Człowiek – Uczony – Patriot*, red. A. Liscar, M. Sarkowicz, Zakopane 2003. Postać Piłsudskiego i jego dorobek związany z Podhalem omówił też w obszernym artykule J. Zborowski, *Z dziejów ludoznawstwa i muzealnictwa na Podhalu*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 6:1976, s. 35–115. Piłsudskiemu poświęcono też oddzielne numery „Literatury Ludowej”. Zob. „Literatura Ludowa” 1999, nr 4–5.

²⁸ Zborowski 1976, s. 112; Malinowski 1970.

²⁹ B. Piłsudski mimo ogromnej wiedzy i doświadczenia tak w zakresie muzealnictwa, jak i badań etnograficznych, nie znalazł uznania w polskim środowisku naukowym. Wytykano mu brak akademickiego wykształcenia. Z tego też powodu odrzucono jego starania o pracę w powstającej ówczesnie na Uniwersytecie Jagiellońskim katedrze etnografii. Zob. Zborowski 1976, s. 36–43. Zob. Błaszczyk–Zurowska 1999, s. 138; Wójcik 2003, s. 85–108.

mieszkańców Sachalinu stosował aparat fotograficzny, utrwalając „z wielką intuicją” fragmenty badanej rzeczywistości. Korzystał z fonografu, którym rejestrował tak cenne dziś pieśni i mowę Ajnów³⁰. Z relacji Wacława Sieroszewskiego wiemy, że posługiwał się też kamerą filmową³¹. Ale to nie wszystko. Moją uwagę zwróciła przede wszystkim postawa B. Piłsudskiego wobec badanych, wyrażająca się w wielkim szacunku do miejscowej ludności, do tych – jak mawiał – „wymierających i krzywdzonych” ludzi żyjących pod panowaniem carskiej Rosji. Wrażliwość na ludzką biedę, bezpośredniość i serdeczność otwierały Piłsudskiemu drzwi do świata badanych³². Budowały wzajemne zaufanie, zażyłość oraz partnerską relację. Mówiąc współczesnym językiem, sprawiały, że jego badania były od początku rodzajem współdziałania społecznego³³. W sugestywny i plastyczny sposób ową wrażliwość badawczą „króla Ajnów” oddał w szkicu wspomnieniowym W. Sieroszewski – pisarz i badacz Jakucji, który wspólnie z Piłsudskim uczestniczył w ekspedycji badawczej na wyspę Hokkaido w 1903 roku: „Po przybyciu do jakiejś wsi albo koczowiska Bronisław Piłsudski pozostawiał zwykle troskę o wygody pobytu towarzyszącej, a sam zniknął tajemniczo. Za chwilę już można go było dostrzec gdzieś na uboczu, porozumiewającego się z wyrostkami, gromadzącego dookoła siebie dzieci [...]. Za dziećmi szły kobiety, a te pociągały za sobą zwolna przezornych, nieufnych władców życia”³⁴. Właściwa Piłsudskiemu łatwość zbliżania się do innych, pozwalała osiągnąć znakomite rezultaty w badaniach: „Wtajemniczono go w obrzędy, o jakich Europejczyk z trudem się dowiaduje po wielu latach pobytu wśród tubylców, dopuszczano na misteria zabronione cudzoziemcom, pozwalano fotografować amulety i bóstwa”³⁵. Owe wrażliwości antropologiczne i umiejętności „wejścia w interior” towarzyszyło osobiste społeczne zaangażowanie: „Wszystkiego słuchał, we wszystko wnikał. Po paru dniach już był ucieczką ucieleśnionych, obrońcą słabych i pokrzywdzonych”³⁶. Przebywając wśród Ajnów, służył im konkretną pomocą, otaczał opieką medyczną, pośredniczył

³⁰ Warto odnotować, że odtworzone po latach nagrania z woskowych wałków stanowią dziś unikatowy materiał źródłowy z zakresu folklorystyki i językoznawstwa. Majewicz 1988, s. 43–44; Kuczyński 2003, s. 56–57.

³¹ Sieroszewski 1914–1921, s. V–XXX.

³² Sieroszewski 1914–1921, s. XVI–XVIII.

³³ Plińska, Rakowski 2010, s. 93.

³⁴ Sieroszewski 1914–1921, s. XIX.

³⁵ Sieroszewski 1914–1921, s. XVI.

³⁶ Sieroszewski 1914–1921, s. XIX. Warto odnotować, że nawiązaniu tej szczególnej relacji „współbycia” z rdzennymi mieszkańcami Sachalinu sprzyjał fakt, że Piłsudski mieszkał wśród nich i pracował. Po dwóch latach zesłańczej katorgi, ciężkich robót i więziennego życia, gdzie – jak pisał Sieroszewski – „nadużycia, chciwość, trwoga i zbrodnia podawały sobie miłośnię ręce w przesładowaniu człowieczeństwa”, przeniesiono Piłsudskiego na tzw. osiedlenie (drugi stopień po katordze). Przydzielona mu praca urzędnicza w miejscowym środowisku była dla niego prawdziwym wybawieniem. Z czasem dała też możliwość prowadzenia badań naukowych. Trzeba też pamiętać, że Piłsudski jako zesłaniec traktował żyjącą pod panowaniem carskiej Rosji ludność jako swych towarzyszy niedoli. Wszystko to sprzyjało budowaniu bliskich relacji z ludnością Sachalinu.

w załatwianiu spraw urzędowych, uczył ich dzieci. Badani powierzali mu swe historie i tajemnice, bo wcześniej swą postawą zdobył ich zaufanie.

Kiedy przybył do Zakopanego w 1906 roku, nie zamierzał prowadzić na Podhalu badań, chociaż – jak sam wyznał – przeczytane przez niego wtedy dzieło Stanisława Witkiewicza *Na przełęczy* dało mu wiele podniet i zaintrygowało kulturą miejscowego ludu³⁷. Swe pierwsze etnograficzne poszukiwania na Podtatrzu rozpoczął w 1911 roku, odwiedzając podhalańskie miejscowości Skalnego i Niżnego Podhala. Dla lepszego poznania miejscowego środowiska pomieszkował w chałupie Zychów-Maturów w Witowie, skąd udawał się do okolicznych wsi³⁸. Swymi eksploracjami objął także Orawę i Spisz, które w owym czasie leżały w granicach państwa węgierskiego. Przemierzył pieszo „w poprzek” Słowaczczyznę. Planował nawiązać współpracę ze słowackimi badaczami i muzealnikami³⁹. Co istotne, miejscowi górale, zarówno przedstawiciele rodzimej elity jak i prości chłopci, byli dla Piłsudskiego nie tylko odźwiernymi, ale także współpracownikami. Wprowadzali „pana Bronisława” w góralskie środowisko, otwierali drzwi podhalańskich domów i z czasem sami stawali się zbieraczami rzeczy ludowych, a nawet badaczami⁴⁰. Gromadząc materiały etnograficzne i okazy miejscowego rękodziela⁴¹, Piłsudski zachęcał bowiem miejscowych do własnych poszukiwań, do sporządzania notatek z badań, a także pisania artykułów. Udzielał rad i wskazówek jak rejestrować badaną rzeczywistość⁴². W ten sposób tworzył relację wzajemnego zaangażowania i współdziałania. Wyzwalał wśród górali zainteresowanie własną przeszłością oraz poczucie sprawczości – owo przekonanie, że sami mogą współkształtować rzeczywistość, w której żyją. Jednocześnie, ceniąc podhalańską kulturę, uświadamiał góralom jej wartość. Swój postulat społecznej aktywizacji miejscowej ludności Piłsudski przedstawił i skonkretyzował w memorialne dotyczącym urządzenia działu ludoznawczego w MT⁴³.

We wspomnianym dokumencie, będącym *sui generis* wizjonerskim projektem działalności Muzeum, zawarł B. Piłsudski wiele cennych spostrzeżeń i refleksji, a także praktycznych wskazówek w zakresie organizacji i funkcjonowania placówki. Omówił w nim m. in. zasady gromadzenia, katalogowania i przechowywania zbiorów, zarysował koncepcje ekspozycyjne, przedstawił plan rozmieszczenia i organizacji poszczególnych działów, pracowni i sal wystawienniczych. Kreśląc wizję funkcjonowania przyszłego muzeum, zwrócił uwagę na jego rolę w życiu miejscowej społeczności. Jako jedno z trzech

³⁷ Zborowski 1976, s. 36.

³⁸ Dall 2016, s. 123.

³⁹ Zob. też Roszkowski 2003, s. 121; Zborowski 1976, s. 44–47.

⁴⁰ Uziembło 1987, s. 211–214.

⁴¹ B. Piłsudski przekazał do zbiorów MT 168 obiektów. Większość z nich pochodziła z Podhala, ale były też przedmioty z Orawy, Zagórza i Spisza. Zob. Błaszczuk-Żurowska 1999, s. 138.

⁴² J. Zborowski, opisując wędrówki Piłsudskiego po Podhalu, odnotował: „Wszędzie bada i notuje, jednając sobie chłopów prostotą i pogodą, i gdzie tylko może werbuje do akcji etnograficznej”. Zborowski 1976, s. 44.

⁴³ Piłsudski 1914–1921, s. 147–188.

głównych zadań placówki wymienił działalność oświatowo-edukacyjną: „Dla miejscowej ludności muzeum musi być instytucją pouczającą, podnoszącą jej poziom umysłowy i moralny. Głównym zaś punktem dojścia do tego celu powinna być przewodnia idea szerzenia wiedzy o kulturze ogólnoludzkiej, a przede wszystkim zaznajomienie Podhalań z przeszłością i teraźniejszym życiem innych dzielnic polskich i całego narodu”⁴⁴. Co więcej, Piłsudski przedstawił program aktywnego uczestnictwa mieszkańców Podhala w praktykach muzealnych: „Dla zbliżenia ludności z Muzeum, nauczania jej cenić je i korzystać z wiedzy, jaką ono będzie szerzyć; uważałbym za korzystne urządzenie co kilka miesięcy lub raz na rok wystawy starej kultury podhalańskiej, zapraszając do wzięcia udziału po kolei poszczególne gminy”⁴⁵. Wierzył, że taka forma współdziałania przyczyni się do wzrostu samowiedzy kulturowej górali, wyzwalając jednocześnie oddolną inicjatywę społeczną. Miał też nadzieję, że Muzeum stanie się dla mieszkańców Podhala forum przybliżania treści ogólnonarodowych, wpływając na rozwój poczucia więzi i identyfikacji z szerszą, narodową wspólnotą. Należy bowiem zaznaczyć, że B. Piłsudski – podobnie jak wielu jemu współczesnych polskich intelektualistów – swą pracę naukową i działalność oświatowo-społeczną traktował w kategoriach patriotycznego obowiązku⁴⁶. W przeciwieństwie jednak do swego brata Józefa nienawidził wojny i dystansował się wobec wszelkich działań zbrojnych, podejmując w zamian wiele inicjatyw o charakterze naukowym i kulturalno-oświatowym⁴⁷.

Tak więc w zamyśle B. Piłsudskiego przyszłe Muzeum Tatrzańskie to nie tylko turystyczna atrakcja i forma rozrywki dla „panów z dolin”, to nie tylko instytucja popularyzująca wiedzę o Tatrach i Podhalu, to nie tylko ośrodek badań dla specjalistów, ale także placówka oświatowo-animacyjna, skupiająca i angażująca miejscowe środowisko, skierowana do prostych, najczęściej niewykształconych mieszkańców podhalańskich wsi. Czytając dziś projekt Piłsudskiego, uderza zbieżność, a nade wszystko aktualność jego poglądów i przemyśleń z postulowaną obecnie koncepcją muzeum partycypacyjnego. Można powiedzieć, że sformułowane przed stu laty propozycje programowe Piłsudskiego

⁴⁴ 1914–1921, s. 153.

⁴⁵ Piłsudski 1914–1921, s. 184.

⁴⁶ Patriotyczne wychowanie wyniósł Piłsudski z rodzinnego domu, gdzie jak pisał: „Ideały narodowe, oparte na utworach naszych wielkich poetów – były dla nas biblią swego rodzaju. ... i teraz jeszcze tkwi mi w pamięci psalm [Kraśnińskiego – przyp. s. Trebunia-Staszal]: «Będzie Polska w imię Pana ...»”. Cyt. za: Sieroszewski 1914–1921, s. IX. B. Piłsudski jeszcze jako uczeń rządowego gimnazjum w Wilnie organizował tajne polskie biblioteczki, a także lekcje pisania i czytania po polsku dla rzemieślników wileńskich. Angażował się też w działalność tajnego kółka samokształcenia polskiej młodzieży. Sieroszewski 1914–1921, s. X.

⁴⁷ W. Sieroszewski w cytowanym powyżej szkicu wspomina rozmowy z B. Piłsudskim na temat ewentualnego przystąpienia do formacji wojskowych tworzonych przez jego brata Józefa. Podkreśla, że Bronisław nie widział siebie w roli żołnierza, tłumacząc, że ojczyźnie można też służyć w inny sposób: „Ale będziecie potrzebowali i innych rzeczy w odrodzonej ojczyźnie! ... Nawet w przygotowaniach do walki potrzebna jest jedność, kultura, środki materialne i naukowe ... dowodził mi nieraz!”. Sieroszewski 1914–1921, s. XXI.

współbrzmia z krytycznym nurtem współczesnego muzealnictwa, które – przypomnijmy – zakłada przewyżczenie nowoczesnego modelu funkcjonowania muzeum jako placówki badawczo-oświatowej i uczynienie z niej forum społecznej aktywności⁴⁸. Równie ciekawie przedstawiają się także stosowane przez B. Piłsudskiego metody pracy terenowej. Jego etnograficzne eksploracje, sposoby pozyskiwania materiału empirycznego, a nade wszystko wrażliwość badawcza i postawa wobec badanych rysują się jako istotne, czy wręcz kluczowe problemy badawcze, będące obecnie przedmiotem wielowymiarowej i żarliwej dyskusji metodologicznej na temat statusu i charakteru metod jakościowych stosowanych w naukach społecznych⁴⁹. W postawie Piłsudskiego, którą cechowało m.in. współbycie i współdziałanie z badanymi, uznanie podmiotowości aktorów społecznych oraz zaangażowanie z elementami działań animacyjnych odnajdują też wiele elementów charakterystycznych dla koncepcji badań w działaniu, którą na gruncie polskim proponuje i rozwija Tomasz Rakowski. To, co dziś w antropologii przedstawia się jako interesująca perspektywa epistemologiczna i metodologiczna, intuicyjnie pojawiało się w badaniach prowadzonych przez B. Piłsudskiego już na przełomie XIX i XX stulecia⁵⁰. Niestety, wybuch wojny i przedwczesna samobójcza śmierć w 1918 roku w Paryżu unicestwiły realizację ambitnych planów tego wybitnego badacza i niezwyklego człowieka⁵¹.

Po odzyskaniu niepodległości Muzeum Tatrzańskie wkroczyło w nowy etap swej działalności. Jednym z priorytetów w tym okresie było ukończenie rozpoczętej w 1913 roku budowy nowego, murowanego gmachu muzealnego. Jak pisze H. Paryski, mimo kłopotów finansowych i trudności kadrowych zakopiańska placówka w latach 20. i 30. XX wieku stała się ważnym ośrodkiem badawczym i popularyzatorskim⁵². W zakresie badań etnograficznych, oprócz gromadzenia artefaktów dawnej, zanikającej już kultury góralskiej, rejestrowano także dokonujące się ówczesznie w środowisku podhalańskim

⁴⁸ Simon 2015, s. 22–38. Por. też Barański 2015, s. 262–274.

⁴⁹ Wymownie w tym kontekście brzmią słowa redaktorów dwutomowego opracowania *Metody badań jakościowych* N. K. Denzina i Y. s. Lincoln zawarte w *Epilogu* publikacji. Autorzy, dokonując krótkiego przeglądu problemów związanych ze stosowaniem metod jakościowych w naukach społecznych, sygnalizują jednocześnie przełom w tym zakresie, pisząc: „dążenie do sprawiedliwości społecznej i testowanie sposobów, na jakie nasza praca mogłaby jej służyć, może stać się teleologiczną ramą wyobrażonych na nowo nauk społecznych. Namysł nad reprezentacjami, które tworzymy, świadomość tego, że przekazy mogą jeszcze bardziej wydziedziczać i prześladować, gdy zaczną krążyć po świecie, a także szacunek dla mądrości ludzi odmiennych od nas, którzy wiedzą, jak niekorzystne obrazy wpływają na ich życie, może stać się początkiem naszego odgrywania i wypełniania sprawiedliwości”. Denzin, Lincoln 2010, s. 676; Hastrup 2008, Buliński, Kairski 2011.

⁵⁰ Plińska, Rakowski 2010, s. 85–93

⁵¹ Przed wybuchem wojny B. Piłsudski zdołał przygotować i złożyć do druku omawiany projekt muzeum. Zgromadził też materiały do pierwszego tomu „Rocznika Podhalańskiego”, który powołany został z jego inicjatywy. Wydał też w Szwajcarii w 1916 roku pracę na temat pasterstwa w Tatrach *Almen- Viehzucht im Tatra-Gebirge in Polen*.

⁵² Paryski 1987, s. 350. Zborowski 1929a, s. 154–169.

przeobrażenia. Rozwój placówki był w dużej mierze zasługą Juliusza Zborowskiego, językoznawcy i profesora nowotarskiego gimnazjum, który w 1922 roku objął stanowisko dyrektora Muzeum⁵³. Zborowski, jak wskazał H. Paryski, potrafił nie tylko ukończyć budowę nowego gmachu i urządzić w nim pracownie naukowe, ale również przekształcić tradycyjne muzeum prowincjonalne w ośrodek naukowy. Dzięki poszerzeniu zbiorów oraz zasobów bibliotecznych z kilkuset tomów do ośmiu tysięcy woluminów MT stało się bazą do prowadzenia szeroko zakrojonych prac badawczych nad regionem⁵⁴.

Jak wskazuje zaprezentowany powyżej szkic, w okresie pierwszych 50. lat funkcjonowania zakopiańskiej placówki jej profil ewoluował od typowego muzeum przyrodniczego do ośrodka badań regionalnych o charakterze przyrodniczo-etnograficznym. Dokonujące się ówczesnie w Muzeum zmiany w zakresie koncepcji gromadzenia i ekspozycji zbiorów odzwierciedlały także w pewnym sensie szersze procesy społeczno-kulturowe oraz problemy, jakie na przełomie XIX i XX stulecia nurtowały środowisko naukowe i artystyczne Zakopanego. W tym znaczeniu, praktyki muzealne odsłaniały dominujące wśród zakopiańskich elit idee i dążenia, włączając w to kreowane w duchu patriotycznego posłannictwa wizje góralszczyzny. Pierwotnie zakopiańskie Muzeum miało być placówką przyrodniczą, gromadzącą okazy tatrzańskiej natury. W przekonaniu założycieli te właśnie aspekty regionalnego pejzażu zasługiwały na uwagę i ocalenie. W tak zarysowanej wizji Muzeum pominięto artefakty rodzimej kultury. I chociaż w założycielskim statucie wprowadzono punkt dotyczący gromadzenia rzeczy ludowych, to w praktyce zapis nie zmienił profilu placówki. Zasadniczy zwrot nastąpił na początku XX stulecia i to głównie za sprawą Bronisława Piłsudskiego. Zainspirowany podhalańską twórczością s. Witkiewicza opracował projekt urządzenia działu ludoznawczego dla przyszłego Muzeum. W ten sposób wprowadził kulturę podhalańską w obszar działań muzealnych, próbując jednocześnie pozyskać do współpracy samych górali. Zarysowana przez B. Piłsudskiego wizja MT z działem ludoznawczym i programem badań etnograficznych kontynuowana była w okresie międzywojennym, w dużej mierze dzięki postawie i zaangażowaniu ówczesnego dyrektora J. Zborowskiego⁵⁵. Nie udało się natomiast

⁵³ J. Zborowski, nawiązując do postulatów B. Piłsudskiego, w 1929 roku opracował program badań etnograficznych dla góralszczyzny. Podkreślał, że do najpilniejszych potrzeb MT należy gromadzenie i badanie wytworów, „które są reprezentowane już tylko w szczątkowych formach, oraz te, które w naszych czasach pod rozmaitymi wpływami albo całkiem zamierają, albo też drogą ewolucji przechodzą w nowsze formy”. Zborowski 1929b, s. 106. Efekty tak pojmowanych badań przedstawił m.in. w interesującym artykule o przeobrażeniach kultury góralskiej, dokonujących się w pierwszym ćwierćwieczu XX stulecia. Zob. J. Zborowski, *Moda i wieś góralska*, „Ziemia” 1930, nr 19, s. 393–402.

⁵⁴ Paryski 1987, s. 350.

⁵⁵ Jak pisze M. Gładysz, „Dział etnograficzny organizowany przez Zborowskiego miał w programie muzealnym odgrywać szczególną rolę, bo oprócz zadań dydaktycznych, jakie spełniały pozostałe działy, tj. przyrodniczy, turystyczno-krajoznawczy i historyczny, był pomyślany jako specjalny warsztat badawczy dla prac nad dziejami kultury ludowej”. Gładysz 1972, s. 40.

zrealizować postulatów włączenia do praktyk muzealnych miejscowej ludności⁵⁶. Mimo to, w okresie II Rzeczypospolitej Muzeum stało się ważnym ośrodkiem badań regionalnych, a także rozpoznawalną na mapie Polski placówką prezentującą kulturowy dorobek Podhala, który za sprawą młodopolskich entuzjastów tatrzańskich podniesiony został do rangi narodowego dziedzictwa. Wyposażona w patriotyczne treści góralszczyzna eksponowana była odtąd w przestrzeniach muzealnych jako istotny składnik narodowego uniwersum.

Wraz z wybuchem II wojny światowej MT przejęte zostało przez władze okupacyjne. Nazistowscy funkcjonariusze zgodnie z założeniami polityki etnicznej okupanta wobec Podhala usiłowali wyrugować z Muzeum wszelkie ślady polskości i tak przekształcić zdeponowany w nim kapitał kulturowy, by placówka mogła służyć budowaniu i umacnianiu niemieckiego porządku na Wschodzie. Ten wątek w dziejach MT omówiony zostanie w drugiej części tekstu, który ukaże się w następnym numerze „Journal of Urban Ethnology”.

Bibliografia

- Barański J. 2015, *Muzeum w społeczności – społeczność w muzeum*, [w:] Barański J., Golonka-Czajkowska i in. (red.), *W krainie metarefleksji*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2015, s. 262–274
- Błaszczyk-Żurowska H. 1999, *Działalność kolekcjonerska Bronisława Piłsudskiego w Zakopanem*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, s. 137–145.
- Bujak J. 1971, *Znaczenie regionalizmu i krajoznawstwa dla rozwoju muzeów i zbiorów etnograficznych*, „Prace Etnograficzne” ZNUJ, z. 5, s. 89–108.
- Dall L. 2003, *Bronisław Piłsudski w Zakopanem*, [w:] Liscar A., Sarkowicz M. (red.), *Bronisław Piłsudski (1866–1918) Człowiek – Uczony – Patriot*, Towarzystwo Muzeum Tatrzańskie w Zakopanem, Zakopane, s. 107–140.
- Dall L. 2016, *Zakopiańskie lata Bronisława Piłsudskiego 1906–1914*, [w:] Kuczyński A. (oprac. naukowe), *Kochany Wujaszku. Listy Bronisława Piłsudskiego do Stanisława Witkiewicza*, Muzeum Tatrzańskie, Muzeum Józefa Piłsudskiego, Zakopane – Sulejówkę, s. 109–118.
- Denzin N. K., Lincoln Y. S. 2010, *Epilog. Ósma i dziewiąta faza. badania jakościowe (w) przelomowej przyszłości*, [w:] Denzin N.K., Lincoln Y. S., (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 663–678.

⁵⁶ Zdaniem badaczy i osób związanych ówczesnie z Muzeum, mieszkańcy wsi nie wykazywali zainteresowania placówką. Por. Robotycki 1979, s. 171. Można jednak przypuszczać, że problem bierności górali wynikał także z innych przyczyn. Być może zabrakło sił, determinacji, zmysłu organizacyjnego, a nade wszystko odpowiedniej kadry, która byłaby w stanie „porwać”, zaangażować i wyzwolić wśród miejscowej ludności entuzjazm dla działań muzealnych.

- Folga-Januszewska D. 2008, *Muzeum: definicje i pojęcie. Czym jest muzeum dzisiaj?*, „Muzealnictwo”, nr 49, s. 200–203.
- Gładysz M. 1972, *O działalności J. Zborowskiego*, [w:] Hennel R. (red.), Zborowski J., *Pisma zebrane*, t. 1, Wydawnictwo Literackie Kraków, Kraków, s. 16–54.
- Kowalski K. 2013, *O istocie dziedzictwa europejskiego*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Kuczyński A. 2003, «Do zobaczenia w XX wieku». *Początek drogi Bronisława Piłsudskiego ku nauce i recepcja dorobku*, [w:] Liscar A., Sarkowicz M. (red.), *Bronisław Piłsudski (1866–1918). Człowiek – Uczony – Patriot*, Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, Zakopane, s. 45–75.
- Liscar A. 1998, *Muzeum Tatrzańskie im. dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem. Informator*, Muzeum Tatrzańskie, Zakopane.
- Majewicz A., 1988, *Badacz i przyjaciel sachalińskich tubylców – naukowa sylwetka Bronisława Piłsudskiego*, „Literatura Ludowa” nr 4–6, s. 41–50.
- Moździerz Z., 2001 [wyd. 2002] *O początkach Muzeum Tatrzańskiego nieco inaczej*. „Wierchy” R. 67, s. 87–94.
- Paryski W. H. 1987, *Przemówienie wygłoszone na Sesji zorganizowanej z okazji 50 Zjazdu PTL oraz 90 rocznicy powstania Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem*, „Rocznik Podhalański”, t. 4, s. 349–353.
- Piłsudski B. 1914–1921, *W sprawie Muzeum Tatrzańskiego (O urządzenie działu ludoznawczego)*, „Rocznik Podhalański”, t. 1, s. 147–188.
- Piłsudski B 2016, *Projekt <<Podhalańskiego Rocznika Naukowego>>*, [w:] Kuczyński A. (oprac.), *Kochany Wujaszku. Listy Bronisława Piłsudskiego do Stanisława Witkiewicza*, Muzeum Tatrzańskie, Muzeum Józefa Piłsudskiego, Zakopane – Sulejówkę, s. 155–161.
- Plińska W., Rakowski T. 2010, *Etnografia jako działanie społeczne/animacja kultury*, „Prace Etnograficzne” ZNUJ, z. 38, s. 85–93.
- Robotycki Cz. 1979, *Archiwalne materiały ludoznawcze z teki Redakcyjnej Juliusza Zborowskiego*, „Rocznik Podhalański”, t. 2, s. 171.
- Rokosz M., 2003, *Przemówienie inauguracyjne Prezesa Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego*, [w:] Liscar A., Sarkowicz M. (red.), *Bronisław Piłsudski (1866–1918). Człowiek – Uczony – Patriot*, Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, Zakopane, s. 13–18.
- Rozzkowski J. 2003, *Bronisław Piłsudski wobec polskich Kresów Południowych i Słowaccyzyny*, [w:] Liscar A., Sarkowicz M., (red.), *Bronisław Piłsudski (1866–1918). Człowiek – Uczony – Patriot*, Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, Zakopane, s. 119–130.
- Patkowski A. (red.) 1934, *Ruch regionalistyczny w Europie*, t. 1 i 2, Wydawnictwo Sekcji Regionalistyczno-Krajoznawczej ZNP, Warszawa.
- Sieroszewski W. 1914–1921, *Bronisław Piłsudski*, „Rocznik Podhalański”, t. 1, s. V–XXX.
- Simon N. 2015, *Muzeum partycypacyjne*, [w:] Banaś A., Janus A. (red.), *Laboratorium muzeum. Społeczność*, Muzeum Warszawy, Warszawa, s. 22–38.
- Trebusia-Staszal s. 2016, *Wizja góralszczyzny w świetle niemieckich planów ekspozycyjnych w Muzeum Tatrzańskim*, „Prace Etnograficzne” ZNUJ, t. 44, nr 4, s. 271–291.

- Wieczorkiewicz A. 1996, *O funkcji i retoryce wypowiedzi muzealnej*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 37–52.
- Uziębło A. 1987, *Ludzie i Tatry*, Wydawnictwo Literackie Kraków, Kraków.
- Zborowski J., 1929a, *Muzeum Tatrzańskie. Rok 1928/29 i plany na przyszłość*, „Wierchy”, s. 154–169.
- Zborowski J. 1929b: *Konferencje tatrzańskie w sprawie programu badań etnograficznych na góralszczyźnie*, „Lud”, t. 28, s. 106.
- Zborowski J. 1976, *Z dziejów ludoznawstwa i muzealnictwa na Podhalu*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 6, s. 35–115.
- Żygulski Z. 1982, *Muzea na świecie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Źródła internetowe:

#Dziedzictwo, <http://mnk.pl/wystawy/dziedzictwo>, 15.04.2018.

Konwencja UNESCO z 2003 r. w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa, http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO, 10.06.2018.

Justyna Pilarska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5646-597X>
Instytut Pedagogiki
Uniwersytet Wrocławski

Przestrzeń miejska w praktykach kulturowo- -społecznych: ulica Ferhadija w Sarajewie

Urban space in social and cultural practices: the Ferhadija street in Sarajevo

Abstract

The article tackles the issue of urban space in the context of cultural and social practices, exemplified by one of the main streets in Sarajevo. Making the Ferhadija street in the capital city of Bosnia-Herzegovina her case study, the author analyses one of the city's main thoroughfares, thus reconstructing the multidimensional pattern of utilising space in a cultural borderland. The meanings attributed to the Ferhadija street constitute the frame which provides a point of reference for the reflections on cultural and public practices associated with the status of individual persons, the expression of their confessional or ethnic identity, or the attempt to establish the discourse with the (recent) history of the siege and the civil war.

Key words: Sarajevo, public space, *elements of urban composition*, social practices

* * *

Artykuł dotyczy przestrzeni miejskiej w kontekście praktyk kulturowych i społecznych na przykładzie jednej z głównych ulic Sarajewa. Czyniąc z ulicy Ferhadija w stolicy Bośni i Hercegowiny studium przypadku, autorka poddaje analizie jeden z głównych traktów miasta, rekonstruując tym samym złożony charakter użytkowania przestrzeni na pograniczu kulturowym. Znaczenia nadawane ulicy Ferhadija stanowią zarazem ramę, która służy refleksjom na temat kulturowych i społecznych praktyk związanych ze statusem jednostek, ekspresją ich tożsamości wyznaniowej czy etnicznej, bądź próbą nawiązania dyskursu z (nieodległą) historią oblężenia miasta i wojny domowej.

Słowa kluczowe: Sarajevo, przestrzeń publiczna, elementy kompozycji urbanistycznej, praktyki społeczne

Odebrano / Received: 12.12.2017

Zaakceptowano / Accepted: 20.09.2018

Wstęp¹

Sarajewo to miejsce wyjątkowe nie tylko ze względu na architektoniczną złożoność. Założone przez Isę beg Ishakovicia w 1440 roku², jest największym miastem Bośni i Hercegowiny (oraz jej stolicą). Odizolowane i odgródzone od zewnętrznego świata poprzez swoje położenie w głębokiej dolinie rzeki Miljacki otoczonej górami, „jest ono zamknięte przed wszystkim, co zewnętrzne, i całkowicie zwrócone ku swoim sprawom”³. Owe „własne sprawy” w kontekście historycznym sprawiły, że Sarajewo stało się areną procesów społecznych i wydarzeń politycznych symptomatycznych dla Europy oraz w Hungtinowskim rozumieniu: zderzenia cywilizacji. Oto bowiem,

gdy minęło około stu lat od chwili założenia Miasta, w jego granicach zamieszkali wyznawcy wszystkich monoteistycznych religii i przedstawiciele wywodzących się z nich kultur, ludzie mówiący rozlicznymi językami i żyjący w sposób określony przez te kultury. Stało się mikrokosmosem, środkiem świata, który [...] mieści w sobie cały świat⁴.

Być może właśnie dlatego Sarajewo nadal jest miastem „nieograniczonym mimo geograficznych ograniczeń [...]”⁵. Niemniej jednak, owe „geograficzne ograniczenia” otwierają się na lokalną specyfikę. Tu bowiem geografia miasta odtwarza w znacznym stopniu logikę tureckiego układu przestrzennego z *mahalami* i *baščaršiją*⁶, łącząc w sobie elementy pozornie sprzeczne: regionalne (bałkańskie), chrześcijańskie, islamskie, jugosłowiańskie („socjalistyczne”), kapitalistyczne i globalne⁷. Co ciekawe, linearna struktura tego miasta sprawia, że historyczne dzielnice tworzą specyficzne areale odpowiadające poszczególnym epokom⁸. Tak heterogeniczna przestrzeń kryje w konsekwencji wyjątkową semantykę miejsca, a przykładem tego mogą być poszczególne elementy przestrzennej kompozycji miasta⁹, w tym także ulice. Jedna z nich, ulica Ferhadija, jest przedmiotem

¹ Praca powstała przy okazji kwerendy bibliotecznej, jaką autorka odbyła w Instytucie Boszniackim w Sarajewie w dniach 14–28.02.2017.

² Turcy Osmańscy założyli nowożytny Sarajewo jako materialny wyraz islamskiej cywilizacji, stąd też pierwsze struktury miejskie miały na celu wypromować filozofię osmańskich rządów. To z kolei miało umożliwić realizację strategicznych interesów ekonomicznych Osmanów. Jednakże, choć ich wizja miasta uwzględniała ideologię islamską, plany miejskie dostosowały i zasymilowały dzielnice oraz miejsca kultu innych wyznań. Donia 2006, s. 80.

³ Karahasan 1995, s. 15.

⁴ Karahasan 1995, s. 15.

⁵ Gačnanović 1999, s. 100.

⁶ Sarajewo było podzielone na dzielnice mieszkaniowe *mahale*. Każda stanowiła zazwyczaj teren zamieszkały przez członków danej społeczności wyznaniowej. *Čaršija* z kolei była centrum handlu i inspirowana tureckimi bazarami skupiała rzemieślników jako gospodarcze serce miasta. Begović 2005, s. 17–18.

⁷ Pilarska, 2010, s. 113–125.

⁸ Dee & Gül 2015, s. 152.

⁹ Wejchert 1974.

analizy (ograniczonej na potrzeby formatu niniejszego opracowania) z perspektywy społecznych i kulturowych praktyk jej użytkownika.

Kontekst historyczny

Ferhadija stanowi właściwie najważniejszą ulicę o charakterze handlowo-usługowym w mieście. Znajdując się w ścisłym centrum, jest całkowicie zamknięta dla ruchu kołowego. Komunikacyjnie łączy ona ulicę Maršala Tita na zachodzie z placem (Trg) fra Grge Martića na wschodzie. Jej naturalnym przedłużeniem na wschód jest ulica Saračić, z którą obie tworzą jeden ciąg pieszy w kierunku Baščaršiji, najważniejszego sarajewskiego bazaru. Ulica ta naznaczona jest elementami na stałe wpisanymi w krajobraz architektoniczny miasta, stając się nośnikiem pamięci o dramatycznym doświadczeniu sprzed prawie trzech dekad, tj. oblężeniu (najdłużej trwające oblężenie miasta w nowożytnej historii)¹⁰. Tzw. sarajewskie róże, czyli ślady po strzałach snajperów, przypominają o nieco innym (niż w przypadku pozostałych głównych ulic stolic europejskich) *genius loci* tego miejsca¹¹. Rzadko kiedy bowiem europejskie aleje czy główne ulice noszą ślady pamięci historycznej, częściej będąc wyrazem kapitalistycznych czy globalnych trendów gospodarczych i społecznych.

Stosując metaforę sarajewskiego dramaturga, Dževada Karahasana¹², przyrównując ulicę do rzeki, można przyjąć, iż ma ona swoją populację i „dopływy”, które tworzą jej bieg. Ulice bowiem, podobnie jak rzeki, łączą się z innymi traktami, ale te, które od nich odbiegają, żyją swoim życiem i mają swoje historie, a nawet właściwe sobie legendy miejskie¹³. Ferhadija jest „rzeką szczególną”. Ciągnie się równoległe do właściwej rzeki Sarajewa, żyjąc swoim życiem i nadając jej „użytkownikom” swoisty status. Ferhadija, podobnie jak rzeka, posiada swój teren zasilany przez dorzecze. W przypadku sarajewskich ulic podobną funkcję pełni mahala¹⁴.

¹⁰ Oblężenie Sarajewa przez siły Republiki Serbskiej oraz Jugosłowiańską Armię Ludową trwało od 5.04.1992 do 29.02.1996. W jego wyniku zginęło około 10 tysięcy cywilów, zaś całkowitemu zniszczeniu uległo 60% budynków w mieście. Wśród ofiar cywilnych ponad półtora tysiąca stanowiły dzieci. Por. Goulding 2002, s. 229.

¹¹ „Sarajewskie róże” wykonane są z masy żywicznej połączonej z plastikiem i czerwonym barwnikiem. Tą substancją wypełniane były na przestrzeni lat ślady po pociskach na ulicach, fasadach budynków itp., symbolizując miejsce śmierci cywilów (w zamysle twórców oznaczano tak miejsca, w których zginęło co najmniej trzech cywilów). W całym mieście jest ich ok. 150, choć powoli ulegają zacieraniu. Pomyślną tego projektu był zmarły w 2011 roku sarajewski architekt Nedžad Kurto, we współpracy z Abdullahem Sidranem. W ramach rekonstrukcji róż bośniacki Minister do Spraw Weteranów zdecydował w 2013 roku o odnowieniu tych miejsc oraz upamiętnieniu ich dodatkową tablicą.

¹² Karahasan, 1996.

¹³ Karahasan, 1996, s. 12–13.

¹⁴ *Mahala* jako obszar mieszkalny jest zgromadzeniem ulic i obiektów, głównie mieszkań. Ulica Ferhadija rozciąga się przez cztery *mahale*. „Składają się” na nie: miejsce kultu religijnego, szkoła, fontanna publiczna, sklep spożywczy i warzywniak. Centrum takiego obszaru jest świątynia, szkoła, i fontanna jako miejsce rekreacji i spotkań towarzyskich. Begović 2005, s. 41.

Ulica posiada tę nazwę od niepamiętnych czasów¹⁵ i pochodzi od imienia bośniackiego Sanjak-Beya Ferhat-Beya z rodziny Vuković-Desalić, który w latach 1561/62 wybudował na tym terenie meczet (Ferhad-begova džamija)¹⁶, rozbudowany w kompleks Ferhadija. W jego ramach Ferhat-Bey założył podstawową szkołę islamską, wybudował fontannę i *immaret* (kuchnię publiczną). Wszystkie te obiekty uległy zniszczeniu w wyniku pożaru w 1697 roku, po czym islamska szkoła podstawowa została odrestaurowana przez Mehmeda-Bey Dženeticia¹⁷. Z wymienionych obiektów do dziś istnieje meczet i przyległy doń cmentarz¹⁸. Podążając za kluczem numeracji austrowęgierskiej obiektów mieszkalnych i użytkowych, ulica Ferhadija zaczyna się u styku z ulicą Maršala Tita, na wysokości budynku Banku Narodowego (uprzednio Grand Hotel¹⁹). Sąsiaduje z nim „drapacz chmur” Vakuf²⁰. Z przodu budynku znajduje się wieczny płomień – komunistyczny symbol oporu przeciw faszyzmowi. Mijając katolicką katedrę Serca Jezusowego, a także nieopodal położony wspomniany meczet (Ferhad-begova džamija), dochodzi się do skrzyżowania z ulicą Gazi-husref Begova, w pobliżu tak zwanego słodkiego zakątka (*slatko ćošé*). Na placu, gdzie w latach 1884–1889 znajdowały się koszary janczarów, w oparciu o projekt Józefa Vancaša powstała wspomniana neogotycka katedra katolicka²¹. W jej pobliżu wybudowano z funduszu społecznego kamienicę, która mieściła m.in. pocztę i biura telekomunikacyjne, a także nowopowstałe muzeum narodowe. Od 1928 do 1941 roku ulica nosiła nazwę Prijestolonasljednika Petra, następnie w latach 1941–1945 znów Ferhadija. Od 1945 do 1993 roku jej patronem był bohater narodowy Vaso

¹⁵ Boczne uliczki nie miały oficjalnych nazw do 1853 roku, kiedy to wprowadzono numerację domów jako ułatwienie dla poborców podatkowych w „zakorzeniającej” się w tej przestrzeni materialnej i duchowej monarchii Austrowęgierskiej. Krešvljaković 1937, s. 3.

¹⁶ Ferhad-beg był potomkiem szanowanej szlacheckiej rodziny Vuković-Desisalić. On sam wybudował tu wspomniany meczet, podczas gdy jego brat Ivan stworzył prawosławną ikonę „Matka Boska z Dzieciątkiem”.

¹⁷ W 1979 roku budynek po raz kolejny uległ zniszczeniu podczas pożaru. Jednym z nauczycieli tej szkoły był znany kronikarz Sarajewa, Mula Mustafa Bašeskija.

¹⁸ Na tej niewielkiej nekropolii chowano w przeszłości głównie członków oddziałów janczarów z nieopodal położonych koszar (okolice dzisiejszej katedry). Od 1992 roku cmentarz stanowi miejsce spoczynku bośniackich intelektualistów, w tym np. Muhsina Rožvicia, czy Aliji Isakovicia.

¹⁹ 1 maja 1895 roku Daniel A. Salom zorganizował inauguracyjną ceremonię w nowopowstałym Grand Hotelu, który już w tamtym czasie był w pełni zelektryzowany. Obiekt funkcjonował jako hotel tylko kilka miesięcy, scedowany następnie na Bank Narodowy. U zbiegu ulic Ferhadija i Cemaluša (na tej drugiej ulicy pierwszy elektryczny tramwaj pojawił się 1 czerwca 1895 roku), w miejscu dzisiejszego „wieżowca” Vakufa znajdował się meczet Havadže Kemaluddina, stąd też okoliczne budynki należą do *mahali* Cemaluša.

²⁰ „Drapacz chmur” to potoczne określenie lokalnych mieszkańców (był to *de facto* pierwszy tak wysoki budynek w modernistycznym Sarajewie). Z arabskiego *waqf* (*wakf*) to fundacja religijna finansująca utrzymanie meczetów i instytucji religijnych.

²¹ W środku katedry znajduje się grobowiec i portret arcybiskupa Vrhbosny Józefa Štadlera, którego zabiegi organizacyjne przyczyniły się do konstrukcji katedry, pałacu, seminarium, a także budowy kościoła św. Cyryla i Metodego oraz budynków świeckich w chrześcijańskiej *mahali* miasta (*Latinluk*).



Jedna z wielu „sarajewskich róż”, Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska



Gra w szachy miejskie na placu Wyzwolenia (Trg Oslobođenja), Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska

Miskin Czarny, który pracował dla kolei państwowych w Sarajewie²². Do swej pierwotnej nazwy powróciła w 1993 roku.

Ulica była i jest centrum komercyjnym miasta. W przeszłości znajdowały się tu zajazdy (han), kawiarnie, sklepy i urzędy²³. Mieściły się też tu: agencja podróży, agencja celna, duży sklep z towarami kolonialnymi, piwnice z likierami, apteka, kiosk z prasą i tytoniem, oraz magazyn z porcelaną i szkłem. Tu znajduje się również Stara Synagoga, najstarsza bożnica w Bośni i Hercegowinie z 1581 roku, pełniąca obecnie również funkcję muzeum żydowskiego²⁴. Na różnych odcinkach ulicy mieszczą się rozmaite, ważne dla miasta instytucje, np. Gradska trznica Markale (hala targowa) przy Gajev Trgu, Uniwersytet Ekonomiczny, duża poczta, czy bośniacka federacja piłkarska. W połowie Ferhadiji ulokowany jest też Trg Oslobođenja; rozległy, zadrzewiony plac, stanowiący popularne miejsce spotkań i odpoczynku mieszkańców, a także gry w szachy parkowe. Dalszy trakt prowadzi ku ulicy Sarači, która w tym miejscu zamienia się w wąski, brukowany trotuar prowadzący do „muzułmańskiej” starówki i serca miasta, a więc Baščaršiji.

Metoda

Mając na uwadze cel badań, których była analiza oraz próba odtworzenia (rekonstrukcji) lokalnych znaczeń przypisywanych tej ulicy w kontekście praktyk społeczno-kulturowych nań zachodzących, do ich realizacji zastosowano podejście jakościowe, z adekwatnymi narzędziami gromadzenia danych, tj. obserwacją, rozmową naturalną oraz fotografią. Metodologicznie podejście jakościowe zakorzenione jest w „subiektywistycznej wizji natury społecznej i teorii poznania”²⁵, podczas gdy konstruktywizm w warstwie ontologicznej „podziela subiektywistyczne nastawienie do rzeczywistości, akceptując relatywizm, czyli istnienie wielu lokalnie konstruowanych i rekonstruowanych rzeczywistości”²⁶. Stąd też realizowany projekt dotyczył tzw. wewnętrznego studium przypadku²⁷, w którym nie podejmuje się żadnej próby uogólnienia wykraczającej poza pojedynczy przypadek, ani też nie próbuje się stworzyć teorii. Subiektywność interpretacji wyraża etyczna (*etic* – zewnętrzna) pozycja badaczki z wykorzystaniem elementów emicznych (*emic* – perspektywa wewnętrzna)²⁸.

²² Stacja kolejowa rozciągała się na terenie współczesnej ulicy Ferhadija na wysokości od placu rozpoczynającego się krytym targowiskiem (*Trznica*) do istniejącego dziś budynku szkoły ekonomicznej i seminarium (prawosławnego). Budynek stacji rozebrano w latach 1938–1939.

²³ W czasie panowania monarchii austro-węgierskiej znajdowało się na niej 50 zajazdów (gospód) dysponujących 2 640 miejscami dla gości i 1 280 dla koni. Bibanović 2011, s. 37.

²⁴ Żydzi pojawili się w Sarajewie na początku XVI wieku, po tym jak na mocy Edyktu z Alhambry z 31 marca 1492 roku Monarchia Katolickiej Hiszpanii, czyli Izabela I Kastylijska i Ferdynand II Aragoński, wypędzili ich z Półwyspu Iberyjskiego. Sefardyjczycy wnieśli w kulturę Sarajewa m.in. kulturę hebrajską a także język ladino.

²⁵ Sławecki 2012, s. 78.

²⁶ Sławecki 2012 s. 80.

²⁷ Silverman 2008, s. 437–438.

²⁸ Por. Pike 1967.

Badanie zostało przeprowadzone podczas dwutygodniowego pobytu autorki w Sarajewie²⁹. Znajomość lokalnego języka i kulturowego kontekstu³⁰ umożliwiły nakreślenie związku między przestrzenią a praktyką społeczno-kulturową w tym konkretnym przypadku jednej z najważniejszych ulic miasta. Bezpośrednia obserwacja terenowa³¹ pozwoliła zarazem na jednoczesną obserwację i dokumentowanie, a więc „wtopienie się w teren, ale nie w kulturę, możliwość zadawania pytań i proszenia o komentarze”³². Obserwacji towarzyszyła tzw. rozmowa naturalna z pięcioma mieszkańcami Sarajewa, która stanowi jedno z narzędzi podejścia jakościowego w badaniach społecznych – „mimo, że możemy brać rozmowę za trywialne („to tylko rozmowa”) zdarzenie, warto zastanowić się nad tym, że rozmowa jest pierwotnym medium, dzięki któremu zachodzi wymiana społeczna”³³. Analiza źródeł zastanych dotyczących historii Sarajewa, obserwacja terenowa, metoda fotograficzna oraz wywiad swobodny umożliwiły konstruktywistyczne odtworzenie najważniejszych elementów związanych z praktyką społeczną i znaczeniem tej ulicy dla mieszkańców.

Analiza

Perspektywa antropologiczna pozwala na spojrzenie na obiekt architektoniczny (w tym wypadku na ulicę jako element przestrzennej kompozycji miasta) przez pryzmat „oswajania” jej elementów przez użytkowników (mieszkańców) w ramach codziennych praktyk. Owo lokalne „oswajanie” w przypadku ulicy Ferhadija jest niezwykle dynamiczne – w zależności od fragmentu traktu praktyki społeczne nawiązują do innych kodów kulturowych. Począwszy od fragmentu ulicy przez zbiegu z ul. M. Tita wyraźnie zarysowuje się tam aspekt komercyjno-konsumpcyjny, związany z udziałem w społecznych rytuałach towarzyskich, np. picia kawy w *kafanie* (bośniackie kawiarnie). Ponieważ na tej wysokości na ulicy znajdują się sklepy wielu z najdroższych marek odzieżowych w tej części Półwyspu Bałkańskiego (np. Benneton), „bywanie” w nich staje się symbolem przynależności do danej grupy społecznej. Stąd też na ulicy Ferhadija (tej części) warto się pokazywać, manifestując w ten sposób swój (nawet pozorny) status materialny³⁴. Thomas Hulland Eriksen pisze, iż „status to społecznie zdefiniowany aspekt osoby, któ-

²⁹ Studium przypadku zostało poprzedzone kwerendą biblioteczną w Instytucie Boszniackim posiadającym bogate zbiory dotyczące historii miasta, umożliwiając nakreślenie historycznego kontekstu i ważkości traktu dla samego miasta i jego mieszkańców.

³⁰ Poprzez liczne badawcze i prywatne wizyty autorki w Sarajewie na przestrzeni prawie dwóch ostatnich dekad.

³¹ Neuman 2007, s. 289.

³² Jemielniak 2012, s. 51.

³³ Silverman 2012, s. 184–185.

³⁴ Ten swoisty rytuał kulturowy jest jednakże często krytykowany przez samych mieszkańców Sarajewa. Jak twierdziły rozmówczynie, w *kafanie* na początku ul. Ferhadija „siedzi się, by się pokazać”, ale jeśli przyrzuć się temu z bliska, to czasem osoby tam przesiadujące stać na kupno jednej kawy, którą w ten ceremonialny sposób „sączą” czasem nawet kilka godzin.

ry definiuje relację społeczną³⁵. Ten norweski antropolog społeczny jednocześnie podkreśla związek między statusem przypisanym a osiąganym, co dokonuje się właśnie m.in. za pomocą praktyk społecznych, zachodzących w określonej przestrzeni³⁶. W konsekwencji miejsce to nabiera szczególnego znaczenia w indywidualnych biografiach poprzez „rangę”, jaką nadaje się tego typu rytuałom behawioralno-kulturowym. Ze względu na fakt, iż obiekty architektoniczne można postrzegać jako podsystem (jeden z elementów), który zapewnia masową komunikację, wyraźnie zarysowuje się sposób, w jaki różne grupy społeczne wyrażają tu swój stosunek wobec systemu społecznego i ekonomicznego. Robienie zakupów, spotkania towarzyskie, co ciekawe – nawet załatwianie spraw urzędowych na poczcie czy w banku, nabierają na tej ulicy innego, tj. prestiżowego znaczenia, niż gdyby odbywało się to w lokalnych urzędach, czy agencjach pocztowych³⁷. Być może wynika to też dodatkowo z faktu pewnej estetyki architektonicznej budynków mieszczących te instytucje, jako że są one odremontowane (jak na bośniackie realia) i zadbane.

Ponieważ rola obiektów nabiera znaczenia, gdy wykorzystywane są do interpretacji przekazów symbolicznych w okresach napięć politycznych, warto też zwrócić uwagę na istniejące w tej przestrzeni osobliwe pozostałości po oblężeniu Sarajewa z lat 90. XX wieku: wspomniane już „sarajewskie róże” oraz tablice upamiętniające śmierć cywilów, którzy zginęli pod ostrzałem snajperskim Serbów bośniackich. Symbole te, szczególnie w tym miejscu ze względu na jego „atrakcyjność” turystyczną, stają się narzędziem dialogu z historią oraz formą jej przekazu (*storytelling*) przejeżdżnym i turystom. W tym też kontekście tuż za katedrą Serca Jezusowego przy placu fra Grge Martića powstała kilka lat temu galeria zdjęć, przeobrażona w permanentną wystawę-muzeum „Gallery 11/07/95”, miejsce warsztatów i wykładów dotyczących historycznych i społecznych reperkusji masakry w Srebrenicy.

Jako że analiza socjologiczna obiektów materialnych pozwala na m.in. ustalenie akceptowanych i nieakceptowanych społecznie wartości, przyglądając się dynamice praktyk codziennych mieszkańców Sarajewa na ulicy Ferhadija wyraźnie zarysowuje się kilka kwestii. Oto bowiem przestrzeń materialna służy artykułowaniu niezadośćuczynionej krzywdy historycznej (centrum informacji o Srebrenicy; eksponowanie „sarajewskich róż”), przez co wyodrębnia się wewnętrzny podział na swoich i obcych (my – ocaleni, a więc ci, którzy przeżyli oblężenie, oni – Serbowie bośniaccy, którzy dokonywali systematycznego urbanocidu z okolicznych wzgórz). W ten sposób ulica symbolizuje wartości ważne dla danej grupy (kwestia pociągnięcia do odpowiedzialności karnej za zbrodnie wojenne na cywilach), oraz „opowiada” o istotnych wydarzeniach. Nieartykułowanymi, lecz symbolicznie praktykowanymi wartościami są te, związane z „bałkańskim” stylem

³⁵ Eriksen 2009, s. 60.

³⁶ Eriksen 2009, s. 60.

³⁷ Opinię taką wyrazili interlokutorzy autorki, dwaj mieszkańcy Sarajewa (Muzułmanin oraz Serb bośniacki).



Widok na Katedrę Serca Jezusowego, Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska



Jedna z kavan przed Katedrą Serca Jezusowego, Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska

życia – nieśpieszne rozmowy w *kafanach*, picie kawy „godzinami”, towarzyskie rytuały związane z pogawędką na ulicy ze spotkanymi znajomymi, wszechobecny gwar, obecność dzieci, itp. Nieakceptowalne wartości, jakie zarysowują się w tej przestrzeni, to te, które zwracają członków społeczności wobec patrykularnych interesów swoich grup etniczno-wyznaniowych. Szczególnie immanentne wydaje się to właśnie w tej części miasta, gdzie podkreślanie swojej odrębności etnicznej czy też tożsamości religijnej nie jest „kompatybilne” z charakterem miejsca, jakie nadają mu mieszkańcy w codziennych praktykach. Odbywa się to poprzez marginalizację tych wymiarów tożsamości, przy jednoczesnym odnajdywaniu wspólnego mianownika w postaci kultury konsumpcji, życia towarzyskiego w „stylu metropolitarnym”, itp. Nieznajomość tego kodu kulturowego sprawia, że wszelkie przejawy podkreślenia etniczności (partykularyzmów) jawią się jako „zaściankowość” i prowincjonalność³⁸.

Jak podkreśla Bohdan Jałowiecki, przestrzeń architektoniczna podlega procesom społecznego wytwarzania: „ludzie wytwarzają swoją przestrzeń [...] przestrzeń ma jednakże nie tylko wymiar materialny, lecz także symboliczny, naznaczona jest bowiem przez emocje, uczucia i wartości”³⁹. Stąd też, w ramach komunikacyjnej funkcji architektury (*architecture parlante*) sarajewianie w tejże przestrzeni materialnej współtworzą pamięć zbiorową, wytwarzając społecznie podzielane wyobrażenia o przeszłości (bohaterstwo cywilów pod snajperskim ostrzałem podczas oblężenia), korupcji i indolencji lokalnych przywódców politycznych, którzy doprowadzili do rozpadu Jugosławii, jednoznacznego obwiniania Serbów bośniackich i uruchomionej przez nich propagandy etno-nacjonalistycznej, w opozycji do Muzułmanów bośniackich, czy też części Chorwatów bośniackich⁴⁰. Te dwie ostatnie grupy jawią się zarazem jako depozytariusze jugosłowiańskiego ducha braterstwa i jedności („titowskie” *bratvstvo i jednistvo*)⁴¹. Można zatem skonstatować, iż w ten oto sposób przestrzeń generuje określone praktyki produkowania pamięci i ich odbioru. Z drugiej strony, obiekty architektoniczne niosą za sobą przekaz, który ma ograniczony charakter. Tak też dzieje się w przypadku środkowej części traktu Ferhadija, gdzie znajduje się katolicka katedra.

Tu bowiem odtwarzane są codzienne pewne praktyki podkreślające status społeczny mieszkańców Sarajewa, którzy udzielanie się w życiu towarzyskim w tym miejscu traktują jako wyraz przynależności do „śmietanki towarzyskiej” stolicy (Eriksonowski status osiągnany). Co więcej, w okalających katedrę kawiarniach nawet praca kelnera (skąd inąd poważana na Półwyspie Bałkańskim i wykonywana głównie przez mężczyzn) stawia taką osobę wyżej na szczeblu drabiny stratyfikacyjnej⁴². Wydaje się to korespondować

³⁸ Bezpośredni cytat.

³⁹ Jałowiecki 2010, s. 24–25.

⁴⁰ Opinie interlokutorów.

⁴¹ Wypowiedzi interlokutorów autorki.

⁴² W porównaniu z pracą kelnera w innej części miasta czy dzielnicy (wypowiedź rozmówczyni).

z oglądem Henri Lefebvre, iż praktyki przestrzenne regulują życie. Jak bowiem stwierdza ten francuski filozof „przeźreń nie ma mocy sama w sobie, ani przeźreń sama w sobie nie determinuje sprzeczności przestrzennych”⁴³, ale to właśnie formy społecznych praktyk nadają danej przeźreń charakter i lokalną, idiograficzną specyfikę (w tym prestiż).

„Autentyczność” miejsca rozumiana jest jako umiejętność skutecznej komunikacji określonych i pożądaných treści. W kontekście tej ulicy warto przyjrzeć się jej końcowemu fragmentowi, który prowadzi do „historycznego przeźcia” – od części „austrowęgierskiej” i „jugosłowiańskiej” do „muzułmańskiej” (osmańskiej) („Sarajewo meeting of cultures”).

Owe symboliczne przeźcie nie spotkało się z akceptacją samych mieszkańców Sarajewa i przyciąga uwagę jedynie turystów, którzy zachęceni chwytliwą frazeologią „spotkania wschodu z zachodem” fotografują się na tej poziomej inskrypcji. Dla samych mieszkańców Sarajewa wydaje się to jednak chybionym pomysłem – nie traktują oni bowiem miasta jako przeźreń materialnej wydzielonej, czy fragmentarycznej⁴⁴. Jeśli więc obiekty architektoniczne tworzą narrację na temat miejsca, to ta wydaje się projektem, z którym mieszkańcy i rodzimi użytkownicy nie wchodzą w dialog. Owa linia demarkacyjna stanowi bowiem zaprzeczenie pewnego mitu, symbolicznego wyrażania wspólnoty sarajewskiej jako społeczności zróżnicowanej. Krajobraz kulturowy, jako wynik przekształcania przeźreń geograficznej przez różne grupy kulturowe w Sarajewie, pozwala kształtować symboliczne wyobrażenia o jego mieszkańcach. I choć jego znaczenie nigdy nie jest interpretowane w ten sam sposób przez wszystkich jego „użytkowników”, w niezgodzie na wydzielanie przeźreń wyłania się pewna solidarność wszystkich grup kulturowych zamieszkujących Sarajewo i „użytkujących” ten trakt. Najważniejsze staje się zatem pytanie nie to, „jak miejsca funkcjonują, ale co znaczą”⁴⁵. Innymi słowy, sedno charakteru danego miejsca (przeźreń) wyraża się nie poprzez jego wymiar funkcjonalny (formalny lub oficjalny), lecz poprzez interpretację jego znaczenia czy symboliki.

Opisywana ulica wydaje się w humanistycznym rozumieniu architektury spełniać kilka zadań wynikających z realizacji (bądź zaspokajania) potrzeb psychospołecznych społeczności sarajewskiej, dając poczucie więzi, realizując potrzebę przynależności (afiliacji) do danej grupy (według kryteriów ekonomicznych i stratyfikacyjnych), czy też zaspokajając potrzeby wyższe, tj. obcowania z absolutem i rozwoju duchowego przez fakt lokalizacji przy niej świątyń należących do czterech różnych porządków teologicznych

⁴³ Lefebvre 1991, s. 358–359.

⁴⁴ W opinii mieszkank Sarajewa największym zastrzeżeniem wobec tego symbolu jest sposób, w jaki jednoznacznie „odcina” poszczególne części miasta od siebie, które są według nich „od zawsze przemieszane”. Potwierdziły one, iż ma to sztuczny, zupełnie odrealniony wymiar dla wielokulturowego charakteru Sarajewa (beźpośrednia wypowiedź rozmówczyń).

⁴⁵ Sagan 1995, s. 147.

(judaizm, prawosławie, katolicyzm i islam). Poprzez swoją specyfikę architektoniczno-geograficzną, a więc otoczenie wysokimi budynkami w wąskim trakcie, nieopodal stoków okalających Sarajewo, daje też poczucie fizycznego i symbolicznego bezpieczeństwa. Tym samym ulica ta pełni społeczne funkcje, jakie architekturze przypisuje Aleksander Wallis⁴⁶, a więc funkcję:

- ochronną: przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi oraz symbolicznie przed politycznymi podziałami obecnymi w post-Daytonowskiej Bośni i Hercegowinie⁴⁷;
- światopoglądową: poprzez utożsamianie się sarajewian z jego „rangą” i znaczeniem stratyfikacyjnym, jakie niesie;
- prestiżową: podkreślając status społeczny⁴⁸,
- katalityczną: poprzez swoje liczne *kafany*, ogródki, restauracje, bary czy szachy
- parkowe, sprzyjając interakcjom międzyludzkim⁴⁹;
- ideologiczną: będąc nośnikiem pewnej ideologii – prawdy historycznej poprzez
- aktywność performatywną bądź bezpośrednie sąsiedztwo galerii 11/07/95, „sarajewskie róże” itp.;
- kumulatywno-strukturalizującą: jako stała forma przestrzenna strukturalizująca układ urbanistyczny miasta na przestrzeni wieków;
- dystrybucyjno-organizacyjną: poprzez „rozmieszczanie” w tej przestrzeni opisywanych powyżej ludzkich zachowań i działań.

W ten też sposób ulica ta spełnia kryterium przestrzeni społecznej, która dla danej (w tym wypadku zróżnicowanej kulturowo) zbiorowości, tj. mieszkańców Sarajewa, stanowi „użytkowany i kształtowany przez nią obszar, z którymi wiąże ona system wiedzy, wyobrażeń, wartości i reguł zachowania, dzięki którym identyfikuje się najpełniej z tym obszarem”⁵⁰. Uwzględniając zatem wskaźniki psychogeografii⁵¹, a więc emocjonalne, behawioralne, wyobrażeniowo-poznawcze i ontologiczne wymiary miasta, ta sarajewska ulica daje poczucie więzi, przynależności do danego kręgu kulturowego i grup społecznych, tworzy przestrzeń do ekspresji zachowań umożliwiających dialog z historią czy z dominującą narracją polityczną, wyraża status – jaki nadaje jej użytkownikom – a także umożliwia ekspresję tożsamości sarajewian, dla których wszystkie zachodzące tam

⁴⁶ Wallis 1990, s. 45.

⁴⁷ Opinia jednego z rozmówców autorki.

⁴⁸ Nie jest to jednak funkcja ekskluzywna, jako że (jak podkreślali rozmówcy) można „bywać” na tej ulicy popijając cały dzień jedną kawę, nie narażając się na wysokie koszty takiego ceremoniału.

⁴⁹ Tym samym ulica ta stanowi dospołeczny typ przestrzeni, którą według Humphry’ego Osmonda charakteryzuje pozytywny wpływ na ilość interakcji interpersonalnych. Por. Hall 2009, s. 145.

⁵⁰ Wallis 1990, s. 19.

⁵¹ Pile 2005.

praktyki społeczne i kulturowe wydają się definiować to, co Heideggerowsko wyraża „bycie-w-świecie”⁵².

Według Davida Harvey’a „miejsce jest raczej konstruktem materialno-społecznym, tj. produktem społecznych relacji w danym czasie i przestrzeni”⁵³. Takie rozumienie miejsca implikuje specyficzną perspektywę jego przeżywania. Oto bowiem o ile „obszar swojskości, której fizyczne granice konsolidują znaki kulturowe wyznaczające symboliczną przynależność do określonej wspólnoty”⁵⁴, to okazuje się, że ulica ta pozwala właściwie wszystkim członkom społeczności sarajewskiej doświadczyć „swojskości” w ramach:

- dialogu z historią;
- praktyk religijnych;
- rytuałów towarzyskich;
- zachowań konsumpcyjnych (potwierdzających status materialny).

Mimo pewnych obszarów partykularnych w powyższych praktykach (dialog z historią), ulica ta wydaje się wpływać pozytywnie na budowanie wspólnoty terytorialnej (lokalnej) osób utożsamiających się z tą przestrzenią. Pozwala również na ujawnienie się kategorii habitusu⁵⁵, tj. dyspozycji do określonego sposobu działania, tworzenia i poznania, szczególnie, że „miejska przestrzeń publiczna w istocie wykształca się w wielowymiarowych procesach interakcji pomiędzy „przestrzenią obiektywną” a „przestrzenią subiektywną”⁵⁶. W tej interakcji, a więc w nadawaniu subiektywnych znaczeń przestrzeni, ujawnia się najwyraźniej antropologiczny wpływ na charakter miejsca.

Podsumowanie

Według Edwarda Relpha tożsamość miejsca składa się z trzech elementów, tj. z fizycznych właściwości, czynności (aktywności) oraz znaczeń i symboli⁵⁷. Biorąc to pod uwagę, oprócz nakreślonego powyżej opisu ulicy Ferhadija uwagę zwraca symbolika użytkowania, jaka ujawniła się w toku obserwacji i fotograficznej dokumentacji, uzupełnionych o rozmowy naturalne.

Przyglądając się Sarajewu jako miastu stworzonemu przez kulturę różnicę wyraźnie wyodrębnia się dialektyka miasto – wielokulturowość, dynamizująca związki między przestrzenią a ekspresją kulturowego zróżnicowania. Według Mariana Golki to właśnie na takich obszarach miejskich dochodzi do „kondensacji wielokulturowych

⁵² Heidegger 1977.

⁵³ Harvey 1999, s. 37.

⁵⁴ Copik 2013, s. 180.

⁵⁵ Por. Bourdieu 2007.

⁵⁶ Miciukiewicz 2006, s. 210.

⁵⁷ Relph 1976.

składników⁵⁸, co sprawia, że nie tylko konflikty etniczne, ale i kulturowe identyfikacje nabierają szczególnie wyrazistego charakteru. Metaforycznie fakt ten potwierdzają lokalni badacze, pisząc, iż Sarajewo bardzo szybko od chwili swego założenia „stało się metaforą świata, miastem, w którym różne oblicza świata skupiły się w jednym punkcie”⁵⁹. Parafrazując tę myśl, można stwierdzić, iż podobnie ulica Ferhadija jest metaforą kulturowego ducha miasta oraz sposobu, w jaki jego mieszkańcy użytkują tę niejednoznaczną, często pełną antagonizmów przestrzeń. W konsekwencji, podobnie jako duch tego miasta, Ferhadija mieści w sobie pewnego rodzaju „przeciwstawne napięcie, co znaczy że elementy te znajdują się opozycji do siebie i że łączy je ta przeciwstawność, w której definiują się nawzajem”⁶⁰.

Ze względu na typowe dla miasta zróżnicowanie, użytkownicy przestrzeni i członkowie kulturowo heterogenicznej społeczności akceptują „niestabilność i niepewność jako coś normalnego [...]”⁶¹. Paradoksalnie stałym więc elementem krajobrazu (wielu) kulturowego jest jego zmienność i dynamika, stąd też nadawane mu sensory różnią się w zależności od realiów politycznych i społecznych. To na przykład na tej ulicy w 20. rocznicę wybuchu wojny z lat 1992–95 ustawiono szpaler 11 541 pustych plastikowych, czerwonych krzeseł. Miejski *performance* nawiązywał do traumatycznej historii miasta symbolizując pamięć o osobach, które zginęły podczas jego oblężenia⁶². Przyjmując zatem rozumienie przestrzeni jako „obszaru stanowiącego twór społeczny oraz nadającego życiu społecznemu pewne ramy”⁶³, jawi się ona również jako pewna rzeczywistość symboliczna, której to symbolikę można odczytać i zinterpretować. Stąd też sposób, w jaki dany obiekt jest użytkowany i jakie znaczenie nadaje mu społeczność lokalna, jest wypadkową atmosfery kulturowej danego miejsca, dynamiki międzykulturowego dialogu oraz symbolicznie przypisywanych takiemu obiektowi (miejscu) kodów kulturowych. Architektura miasta służy nie tylko wyrażaniu idei wielokulturowości, ale generuje zarazem ramy przestrzenne dla jej manifestowania poprzez praktyki kulturowe członków lokalnej społeczności, jak pokazują to praktyki społeczne na ulicy Ferhadija.

Biorąc pod uwagę, iż architektura jako element ukształtowania tkanki miejskiej pozwala stworzyć „wspólną przestrzeń komunikacyjną”⁶⁴, nabiera to specyficznego znaczenia w sarajewskiej kulturze, tworzonej przez cztery monoteistyczne religie i cztery wywodzące się z nich paradygmaty kulturowe. Z jednej strony ulica ta jest więc przestrzenią „zawłaszczoną” przez partykularną pamięć historyczną (ocalonych z oblężenia)

⁵⁸ Golka 2010, s. 136.

⁵⁹ Karahasan 1995, s. 15.

⁶⁰ Karahasan, 1995, s. 15.

⁶¹ Hannerz 2006, s. 82.

⁶² Por.: <http://wpolityce.pl/polityka/130079-sarajewo-11-541-pustych-czerwonych-krzesel-symbolizujacych-zabitych-podczas-oblezenia-miasta>.

⁶³ Barker 2005, s. 404.

⁶⁴ Kubicki 2010, s. 18.

i niezadośćuczynione krzywdy jednej grupy wyznaniowo-etnicznej (muzułmanie bośniaccy), z drugiej zaś służy manifestowaniu przynależności (lub aspirowania) do określonej stratyfikacyjnie grupy mieszkańców, których stać na przebywanie tam w celach towarzyskich. Dobrze jest więc na niej „bywać”, choć fakt ten wykorzystują oddolnie również te grupy, które w takim zainteresowaniu i popularności Ferhadiji upatrują możliwości wykorzystania tego do opowiedzenia swojej historii. Dosłownie i metaforycznie.

Bibliografia

- Barker C. 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Begović F. M. 2005, *Staro Sarajevo – ljudi i događaji*, Rabic, Sarajevo.
- Bibanović Z. 2011, *Sarajevo. Guide book*, Bemust, Sarajevo.
- Bourdieu P. 2007, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Copik I. 2013, *Pedagogika miejsca – kultura lokalna a kształtowanie się tożsamości współczesnego człowieka*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie”, t. 22.
- Dee J., Gül M., *Sarajevo – a City Profile*, „Cities”, 2015, vol. 43, s. 152.
- Donia R.J. 2006, *Sarajevo. A biography*, Hurst & Company, London.
- Eriksen T. H. 2009, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. J. Wołyńska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Gaćnanović, R. 1999, *Sarajevo. Na milenijskoj obratnici*, DID, Sarajevo.
- Golka M. 2010, *Imiona wielokulturowości*, MUZA, Warszawa.
- Goulding D.J. 2002, *Liberated Cinema: The Yugoslav Experience, 1945–2001*, Indiana University Press, Bloomington.
- Hall E. 2009, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, MUZA, Warszawa.
- Hannerz U. 2006, *Odkrywanie miasta*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Harvey D. 1999, *The Condition of Postmodernity: an enquiry into the Origins of Cultural Change*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Heidegger M. 1977, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa.
- Jałowiecki B. 2010, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Jemieliński D. (red.) 2012, *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t.1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jemieliński D. (red.) 2012, *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, t.2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Junuzović A. 2006, *Sarajevske ruže: Ka politici sjećanja*, Armis Print, Sarajevo.

- Karahasan Dž. 1995, *Sarajewska sevdalinka*, tłum. D. Crlić-Straszyńska, J. Pomorska, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny.
- Karahasan Dž. 1996, *Sarajevo, Exodus of a City*, Kodansha, Sarajevo.
- Krešvljaković H. 1937, *Sarajevo u doba okupacije Bosne 1878*, Sarajevo, Sarajevo.
- Kubicki P. 2010, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Lefebvre H. 1991, *The production of space*, Basil Blackwell, Oxford.
- Miciukiewicz K. 2006, *Miasto jako społeczna reprodukcja przestrzeni i kontr przestrzeni miejsce*, [w:] Mendel M. (red.), *Pedagogika miejsca*, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław, s. 209–238.
- Neuman W.L. 2007, *Basics of Social Research, Qualitative and Quantitative Approaches*, Pearson Education International, London.
- Pike K.L. 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague.
- Pilarska J. 2010, *Miasto – idea konceptualizująca tożsamość wielowymiarową*, [w:] Kamińska K. (red.), *Miejskie opowieści. Edukacyjne narracje rozstrzeni*, Wydawnictwo ATUT, Wrocław.
- Pile S. 2005, *Real cities. Modernity, space and the phantasmagorias of city life*, Sage, London.
- Rolph E. 1976, *Place and placelessness*, Pion, London.
- Sagan I. 1995, *Ludzie i ich miejsca w geografii postmodernistycznej*, [w:] Szkudlarek T. (red.), *Różnica tożsamość edukacja. Szkice z pogranicza*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, s. 143–153.
- Sławecki B. 2012, *Znaczenia paradygmatów w badaniach jakościowych*, [w:] Jemielniak D. (red.), *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 57–87.
- Silverman D. 2008, *Prowadzenie badań jakościowych*, tłum. J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Silverman D. 2012, *Interpretacja danych jakościowych*, tłum. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wallis A. 1990, *Socjologia przestrzeni*, Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA, Warszawa.
- Wejchert K. 1974, *Elementy kompozycji urbanistycznej*, ARKADY, Warszawa.

Źródła internetowe

- Sarajevo: 11 541 pustych czerwonych krzesel symbolizujących zabitych podczas oblężenia miasta: <http://wpolityce.pl/polityka/130079-sarajevo-11-541-pustych-czerwonych-krzesel-symbolizujacych-zabitych-podczas-oblezenia-miasta>, 05.12.2017.

Noty o autorach / Authors' biographical notes

Prof. dr hab. Anna Barska, socjolożka i antropolożka kultury, kierownik Zakładu Antropologii i Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Opolskim. Zajmuje się statusem kobiet w krajach Maghrebu, wielokulturowością, transkulturowością, problematyką związaną z ciałem, a także z pamięcią i przestrzenią w kulturze. W krajach Maghrebu spędziła 7 lat, prowadząc badania dotyczące m.in. stylu życia, sytuacji kulturowej i społecznej. 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), a także wiele artykułów w czasopismach krajowych i zagranicznych.

Prof Anna Barska PhD (habil.) is a sociologist and anthropologist of culture, head of the Department of Anthropology and Sociology of Culture at the Institute of Sociology of the Opole University. Her interests include the status of women in the countries of the Maghreb, multiculturalism, transculturalism, as well as research issues linked with the body, memory and space in culture. She spent seven years in the Maghreb, researching, among others, the local lifestyle and social and cultural situation. Her publications include *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) and many articles in Polish and foreign periodicals.

Adres do korespondencji / Contact address:
e-mail: abarska@uni.opole.pl

Dr Katarzyna Ceklarz, etnolog i socjolog, starszy wykładowca Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Targu. Współzałożycielka oraz sekretarz Stowarzyszenia Kulturowy Gościniec. Autorka m.in. książki *Monografia Muzeum im. Wł. Orkana w Rabce* (2010), współredaktorka monografii: *Kultura ludowa Górali Pienińskich* (2014), *Kultura ludowa Górali Kliszczackich* (2015), *Kultura ludowa Górali Sądeckich. Od Kaminicy, Łącka i Jazowska* (2016). W kręgu zainteresowań badawczych znajduje się historia i kultura południowej Małopolski, w tym zwłaszcza studia nad góralszczyzną, muzealnictwem i turystyką kulturową.

Katarzyna Ceklarz PhD is an ethnologist and sociologist, senior lecturer at the Podhale State College of Applied Sciences in Nowy Targ, and the co-organiser and secretary of the 'Kulturowy Gościniec' Association. She is the author of, among others, the work *Monografia Muzeum im. Wł. Orkana w Rabce* (2010) and co-editor of monographic studies *Kultura ludowa Górali Pienińskich* (2014), *Kultura ludowa Górali Kliszczackich* (2015), *Kultura ludowa Górali Sądeckich. Od Kaminicy, Łącka i Jazowska* (2016). Her research interests include the history and culture of southern Lesser Poland, especially the study of the highland culture, museology and cultural tourism.

Adres do korespondencji / Contact address:
e-mail: katarzynaceklarz@wp.pl

* * *

Dr Monika Choroś, językoznawca zatrudniony w Państwowym Instytucie Naukowym – Instytucie Śląskim w Opolu. Zainteresowania naukowe: onomastyka, polsko-niemieckie kontakty językowe na Śląsku, słowotwórstwo języka polskiego. Jest autorką, współautorką i współredaktorką prac z zakresu nazewnictwa śląskiego oraz stosunków językowych na Śląsku, m.in.: *Słownik etymologicznego nazw geograficznych Śląska*, t. 2-17; monografii: *Nazwy złożone w toponimii śląskiej* (2011); *Ludzie i historia w nazwach ulic Opola* (2010).

Monika Choroś PhD is a linguist and an employee of the State Science Institute of Silesia in Opole. Her research interests include onomastics, Polish-German linguistic interaction in Silesia, Polish word formation. She is the author, co-author and co-editor of studies in the field of Silesian onomastics and linguistics conditions of Silesia, e.g. *Słownik etymologiczny nazw geograficznych Śląska*, vol. 2-17 and the monographs *Nazwy złożone w toponimii śląskiej* (2011) and *Ludzie i historia w nazwach ulic Opola* (2010).

Adres do korespondencji / Contact address:
ul. Piastowska 17
45-082 Opole
e-mail: mchoros@poczta.onet.pl

* * *

Dr hab. Róża Godula-Węclawowicz, prof. PAN, etnolog, antropolog kulturowy, wieloletnia wykładowczyni Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie Instytutu Historii Sztuki i Kultury Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Od 2010 kierownik Pracowni Etnologii w Krakowie IAE PAN, pełni też funkcję vice-przewodniczącej Rady Naukowej IAE PAN w Warszawie. Członek Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, przewodnicząca Komisji Etnograficznej Polskiej Akademii Umiejętności. Redaktor naczelna rocznika „Journal of Urban Ethnology”, przewodnicząca Komitetu Redakcyjnego serii wydawniczej: „Monografie Komisji Etnograficznej PAU”. Jest także członkiem Rady Naukowej czasopisma „Urban People” oraz serii wydawniczej „Urbánní studie” – wydawnictw Uniwersytetu Karola w Pradze.

Róża Godula-Węclawowicz PhD (habil.), a professor at the Polish Academy of Sciences (PAN), an ethnologist and anthropologist of culture, for many years a lecturer at the Jagiellonian University and currently at the Institute of the History of Art and Culture at the Pontifical University of John Paul II in Cracow. From 2010 head of the Chair of Ethnology at the PAN Institute of Archaeology and Ethnology in Cracow; she is also the vice-president of the Scientific Council of the PAN Institute of Archaeology and Ethnology in Warsaw, a member of the PAN Committee of Ethnological Sciences, and the chairperson of the Ethnographic Commission at the Polish Academy of Arts and Sciences. She is the editor-in-chief of the “Journal of Urban Ethnology” yearly, and the head of the Editorial Committee of the “Monografie Komisji Etnograficznej PAU” series. She is a member of the Scientific Council of the “Urban People” periodical and the “Urbánní studie” series, both published by the Charles University in Prague.

Adres do korespondencji / Contact address:

Pracownia Etnologii w Krakowie IAE PAN

ul. Sławkowska 17

31-016 Kraków

e-mail: rozagodula@onet.eu

Mgr Anna Natalia Kmieć, ur. 1987, socjolog, etnolog i antropolog kulturowy, doktorantka Wydziału Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, zainteresowania naukowo-badawcze: antropologia miasta, tożsamość mieszkańców osiedli robotniczych, antropologia wizualna, napis w przestrzeni miasta.

Anna Natalia Kmieć MA, b. 1987, is a sociologist, ethnologist and anthropologist of culture. She is currently a postgraduate student at the Faculty of Historical Sciences at the Nicolaus Copernicus University in Toruń. Her research interests include the anthropology of the city, identity of residents of working-class estates, visual anthropology, and the role of an inscription in urban space.

Adres do korespondencji / Contact address:

Kopanino, ul. Aleja Dębów 1

87-124 Złotoria

e-mail: aniamail87@o2.pl

Dr Agnieszka Kościuk-Jarosz, kulturoznawca i językoznawca, adiunkt w Zakładzie Kultury Polskiej Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół polskiej kultury tradycyjnej, etnolingwistyki i antropologii miasta. Pod jej współredakcją ukazała się publikacja *Z badań nad kulturą ludową Hańska i okolic. Tradycja i współczesność* (Chełm 2014).

Agnieszka Kościuk-Jarosz PhD is a specialist in culture and linguistics, an assistant professor at the Department of Polish Culture of the Institute of Cultural Sciences of the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin. Her research interests focus on Polish traditional culture, ethnolinguistics and urban anthropology. She is the co-editor of the book *Z badań nad kulturą ludową Hańska i okolic. Tradycja i współczesność* (Chełm 2014).

Adres do korespondencji / Contact address:

Instytut Kulturoznawstwa

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4

20-031 Lublin

e-mail: agnieszka.kosciuk-jarosz@poczta.umcs.lublin.pl

Dr Katarzyna Majbroda – adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Antropolożka i teoretyczka literatury. Jej zainteresowania naukowe dotyczą metodologii i teorii antropologii społeczno-kulturowej. Zajmuje się także krytyką kulturową, antropologią edukacji i studiami postzależnościowymi. Autorka książek: *Feministyczna krytyka literatury w Polsce po 1989 roku. Tekst, dyskurs, poznanie z odmienną perspektywą* (2012); *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology. Between Text, Discours and Theory* (2016).

Katarzyna Majbroda PhD, an anthropologist and theoretician of literature, is an assistant professor at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Wrocław. Her research interests focus on the methodology and theory of socio-cultural anthropology, as well as cultural criticism, anthropology of education and post-dependence studies. She is the author of the books: *Feministyczna krytyka literatury w Polsce po 1989 roku. Tekst, dyskurs, poznanie z odmienną perspektywą* (2012); *Clifford Geertz's Interpretive Anthropology. Between Text, Discours and Theory* (2016).

Adres do korespondencji / Contact address:
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Wrocławski
Ul. Szewska 50/51
50-139 Wrocław
e-mail: katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl

* * *

Dr Katarzyna Marcol – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W sferze badań naukowych w szczególności zwraca uwagę na zależności między językiem, kulturą i tożsamością na terenach pogranicza. Autorka monografii poświęconej folklorowi dziecięcemu pt. *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim* (2008). Prowadzi badania naukowe w środowiskach zróżnicowanych etnicznie, m.in. na Śląsku Cieszyńskim i w serbskim Banacie.

Katarzyna Marcol PhD is an assistant professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Silesia in Katowice. Her research puts special emphasis on the interdependencies between the language, culture and identity in borderland regions. She is the author of a monograph on children's folklore *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim* (2008). She conducts research in ethnically diversified environments, including the Cieszyn Silesia and the Banat in Serbia.

Adres do korespondencji / Contact address:
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Śląski
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn
e-mail: katarzyna.marcol@us.edu.pl

* * *

Dr Aleksandra Matyukhina, filozof, etnolog, docent w Katedrze Filozofii Narodowego Uniwersytetu Lotniczego w Kijowie. Zainteresowania badawcze: dziedzictwo kulturowe Ukrainy, kultura ludowa i kultura popularna, antropologiczna perspektywa radzieckiego miasta, wierzenia ludów Eurazji.

Aleksandra Matyukhina PhD is a philosopher and ethnologist, an assistant professor at the Department of Philosophy of the National Aviation University in Kiev. Her research interests include the Ukrainian cultural heritage, folk culture and popular culture, the anthropological perspective on a Soviet city, belief systems of the Eurasian peoples.

Adres do korespondencji / Contact address:

Kijów-166, p/b 65

02166 Ukraina

e-mail: filozofia_lex@vp.pl

Dr hab. Ewa Nowina-Sroczyńska, prof. UŁ – antropolog kultury, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół antropologii symbolicznej, antropologii sztuki, zagadnień mitu, symbolu, rytuału i obrzędu. Kategorie te wykorzystywane są przez autorkę do analizy dzieł artystycznych (książka pt. *Przezroczyste ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach*). Jest konsultantem, autorem i współautorem scenariuszy filmów etnograficznych. Wkrótce ukaże się książka poświęcona Łodzi Kaliskiej pt. *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji*; właśnie ukazała się praca podsumowująca wieloletnie badania autorki na Podhalu – *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej*.

Ewa Nowina-Sroczyńska PhD (habil.), is an anthropologist of culture, a professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Łódź. Her research interests focus on the symbolic anthropology, anthropology of art, the issues of myth, symbol, ritual and rite. She makes use of these categories in the analysis of works of art cf. her book *Przezroczyste ramiona ojca. Etnologiczne studium o magicznych dzieciach*). She is the consultant, author and co-author of screenplays for ethnographic films. Her book on the Łódź Kaliska formation, *Mistrzowie ostentacyjnych transgresji*, is due to be published soon; her recent work *Kultura podhalańska jako doświadczenie osobiste. Koncepcja formy sylwicznej* is a summary of many years' research in the Podhale region.

Adres do korespondencji / Contact address:

e-mail: nowinasroczyńska@gmail.com

Dr Justyna Pilarska; doktor nauk społecznych, pedagog międzykulturowy, adiunkt w Zakładzie Edukacji Międzykulturowej i Badań nad Wspieraniem Społecznym w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się problematyką metodologii badań jakościowych, pedagogiki miasta, pogranicza kulturowego i tożsamości, od 2001 roku prowadzi badania terenowe

w Bośni i Hercegowinie. Absolwentka podyplomowych Studiów Miejskich przy Instytucie Badań nad Przestrzenią Publiczną w Warszawie.

Justyna Pilarska PhD in Social Sciences, intercultural educator, assistant professor at the Department of Intercultural Education and Social Support Studies of the Institute of Pedagogy of the University of Wrocław. Her research interests include the methodology of qualitative research, urban pedagogy, cultural borderlands and identity; from 2001 she has been conducting field research in Bosnia and Herzegovina. She completed a postgraduate course in Urban Studies at the Warsaw Institute for Public Space Research.

Adres do korespondencji / Contact address:

Instytut Pedagogiki
Uniwersytet Wrocławski
ul. Dawida 1
50-527 Wrocław
e-mail: justyna.pilarska@uwr.edu.pl

* * *

Dr hab. Tomasz Rokosz – kulturoznawca, etnomuzykolog, polonista, muzyk. Pracownik Instytutu Muzykologii KUL (Katedra Etnomuzykologii i Hymnologii). Autor monografii: *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnokulturowe)* (2016); *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze* (2009), redaktor książek: *Studium harmonii polskiej. Materiały źródłowe* (2007), *Konfrontacja i dialog w tekstach kultury polskiej* (2011), *Pieśń i piosenka. Gatunek – tekst – muzyka* (2015), *Panslawizm – wczoraj, dziś, jutro* (2016) oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych.

Tomasz Rokosz PhD (habil.) is a specialist in culture, ethnomusicologist, specialist in Polish Studies, and a musician. He is employed at the Institute of Musicology of the Catholic University of Lublin (Department of Ethnomusicology and Hymnology). Author of the monographic studies: *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnokulturowe)* (2016); *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze* (2009), editor of the books: *Studium harmonii polskiej. Materiały źródłowe* (2007), *Konfrontacja i dialog w tekstach kultury polskiej* (2011), *Pieśń i piosenka. Gatunek – tekst – muzyka* (2015), *Panslawizm – wczoraj, dziś, jutro* (2016) and many scholarly articles.

Adres do korespondencji / Contact address:

Instytut Muzykologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
Kolegium Jana Pawła II
e-mail: tomaszrok@kul.pl

* * *

dr Alicja Soćko-Mucha – etnolog, asystent muzealny w Dziale Folkloru i Tradycji Krakowa w Muzeum Historycznym Miasta Krakowa, prowadzi badania z zakresu antropologii śmiechu,

zajmuje się ludycznymi aspektami kultury, estetyką, wybranymi zagadnieniami związanymi z niematerialnym dziedzictwem kulturowym oraz teorią antropologii kulturowej.

Alicja Soćko-Mucha PhD is an ethnologist and an assistant at the Department of Cracow Folklore and Tradition in the Historical Museum of the City of Cracow. Her research focuses on anthropology of laughter; she investigates ludic aspects of culture, aesthetics, selected issues linked with the non-material cultural heritage and the theory of cultural anthropology.

Adres do korespondencji / Contact address:
e-mail: scribo@interia.pl

Dr. hab. Grzegorz Studnicki, etnolog, dr hab., Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach. Autor książki, *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi* (Katowice 2015). Zainteresowania: antropologia społeczności lokalnych, antropologia pogranicza, współczesne formy wykorzystania tradycji, tożsamość i pamięć zbiorowa, etnografia Śląska Cieszyńskiego.

Grzegorz Studnicki PhD (habil.) is an ethnologist employed at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Silesia in Katowice and the author of the book *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi* (Katowice 2015). His research interests include anthropology of local communities, anthropology of borderlands, contemporary uses of tradition, identity and collective memory, and ethnography of Cieszyn Silesia.

Adres do korespondencji / Contact address:
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ
ul. Bielska 62 pok. 17
43-400 Cieszyn
e-mail: grzegorz.studnicki@us.edu.pl

Dr Stanisława Trebunia-Staszal, etnolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Zajmuje się etnografią Polski, tradycyjną i współczesną kulturą Karpat Zachodnich, regionalizmem, muzealnictwem. Obecnie prowadzi badania związane z działalnością nazistowskich antropologów na terenie Podhala w czasie II wojny. Jest autorką artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz trzech publikacji książkowych: *Śladami podhalańskiej mody* (2007, 2010), *Strój górali podhalańskich* (2011), *Z Nowego Targu do Kieżmarku* (2012, współautor: Ján Olejnik).

Stanisława Trebunia-Staszal PhD is an ethnologist, assistant professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the Jagiellonian University. Her research interests include the ethnography of Poland, traditional and contemporary culture of Western Carpathians, regional studies, and museology. Currently she is researching the endeavours of Nazi anthropologists in Podhal during the Second World War. She is the author of several scholarly and

popular-science articles and three book publications: *Śladami podhalańskiej mody* (2007, 2010), *Strój górali podhalańskich* (2011), *Z Nowego Targu do Kieżmarku* (2012, co-authored with Ján Olejnik).

Adres do korespondencji / Contact address:
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński
ul. Gołębia 9 (pokój 25)
31-007 Kraków
e-mail: stanislawa.trebunia-staszal@uj.edu.pl

Informacje dla autorów / Information for Contributors

Journal of Urban Ethnology jest pismem otwartym dla badaczy miejskiej kultury zarówno w jej wymiarze teoretyczno-metodologicznym jak i szczegółowej analizy aspektów kultury miasta. Na łamach JUE zamieszczamy teksty o charakterze teoretycznym, metodologicznym, analitycznym, komparatystycznym, empirycznym. Drukujemy artykuły, które jeszcze nie były publikowane.

Redakcja wstępnie kwalifikuje artykuły pod względem ich zgodności z profilem tematycznym i z wymogami formalnymi pisma oraz z zasadami stawianymi publikacjom naukowym. Następnie kieruje je do recenzentów zewnętrznych. W procesie recenzowania obowiązuje zasada *double-blind review* oznaczająca, że autorzy i recenzenci nie znają swych tożsamości; w pozostałych przypadkach recenzent podpisuje deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów. Recenzji podlega koncepcja pracy (wybór tematu, założenia), metodologia (wybór metody, jej zastosowanie), narracja (jasność wyводу, styl wypowiedzi), redakcja tekstu (adekwatność tytułu, podział tekstu na części, adekwatność przypisów). Recenzent w formie pisemnej określa warunki dopuszczenia artykułu do druku lub jego odrzucenia. W przypadku uwag autor zobowiązany jest do ustosunkowania się do nich.

Ostateczną decyzję o publikacji artykułu bądź jego odrzuceniu podejmuje redakcja, kierując się opiniami recenzentów i odpowiedziami autorów. W przypadkach kontrowersyjnych redakcja może powołać dodatkowego recenzenta. Materiałów nieprzyjętych do druku redakcja nie odsyła.

The Journal of Urban Ethnology is a periodical addressed to the researchers of urban culture with regard to both its theoretical and methodological dimension and the detailed analysis of various aspects of urban culture. The JUE publishes theoretical, methodological, analytical, comparative and empirical texts. Articles published in the JUE have not been published elsewhere.

The Board of Editors makes a preliminary selection of articles in relation to their conformity with the thematic profile and the formal requirements of the periodical and with the standards of scholarly publication. Subsequently the articles are forwarded to outside reviewers. The process of reviewing texts submitted to JUE follows the double-blind review rule, i.e. the identities of the authors are unknown to the reviewers and vice-versa; in other cases, the reviewer signs a statement on the absence of a conflict of interests. The reviewed aspects are: the concept of the study (choice of topic, assumptions), its methodology (selection and application of the method of analysis), the narration (clarity of argumentation, appropriateness of style) and editorial correctness (suitable title, division into subsections, footnotes). The reviewer submits his/her opinion in writing, stating the reasons for the article's rejection or the conditions that must be met for it to be accepted for publication. The author is requested to comment on the reviewer's remarks. The final decision on the acceptance/rejection of the text is taken by the Board of Editors based on the reviewers' opinions and the author's comments. If a controversy arises,

Redakcja zastrzega sobie prawo do wyboru, skracania i redagowania tekstów.

Autorzy publikacji powinni ujawnić wkład poszczególnych osób w powstanie publikacji, przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej, polegającej na nieujawnieniu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź wskazaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowiska naukowego.

Journal of Urban Ethnology jest rocznikiem, wydawanym w wersji papierowej. Autorom publikującym na łamach Journal of Urban Ethnology nie są wypłacane honoraria, otrzymują natomiast po jednym egzemplarzu autorskim tego numeru czasopisma, w którym znajduje się ich artykuł.

Pełne treści archiwalnych numerów JUE dostępne on-line:
<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Szczegółowe informacje dla autorów podane są na stronie internetowej:
www.iaepan.edu.pl/journal.html

the Board of Editors may appoint another reviewer. Rejected materials are not returned.

The Board of Editors reserves the right to select, abridge and edit the submitted texts.

The authors are obliged to disclose the participation of third parties in the creation of the text; the responsibility for complying with this duty rests chiefly with the author submitting the text. If the lack of scholarly diligence in the form of ghostwriting or guest authorship is detected, the Board of Editors is obliged to apprise the academic milieu of this infringement of professional ethics.

The Journal of Urban Ethnology is a yearly published in the paper form. Publication of an article in JUE is unpaid, but the author is entitled to one free copy of the issue containing their article.

Full texts of archival volumes of the JUE are available online:
<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Detailed information for the authors can be found at the website:
www.iaepan.edu.pl/journal.html