DOI: 10.14746/sh.2017.27.2.007

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXVII (2017/2)
s. 93-114

Agnieszka Chwieduk
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

# Niejeden grób prawdę ci powie… O sprawstwie i pamięci zbiorowej na przykładzie Rumunii

*[…] my, społeczne podmioty działania, nie żyjemy jedynie twierdzeniami; tworzymy mity, ulegamy tajemnicom, stajemy się bogaci w symbole i bezwzględnie manipulowani przez niejawnych agitatorów. Te elementy są właśnie częścią poziomu społeczno-kulturowego (S-K), bowiem wszystkie dotyczą międzyludzkiego oddziaływania — od hermeneutycznego rozumienia na jednym krańcu, po ideologiczny atak i przemoc na drugim. To interakcja na poziomie S-K wyjaśnia, dlaczego poszczególne grupy pragną utrzymać w mocy określoną ideę — czy podważyć ideę podzielaną przez inną grupę*. (M. Archer)

*Wyjaśnianie zachowań ludzi nie jest tym samym, co ich doświadczanie, zaś doświadczanie nie wystarczy do ich zrozumienia. Do tego wszystkiego potrzebujemy jeszcze „czegoś". Potrzebujemy umiejętnego połączenia tych elementów.* (Może tak rzec każdy badacz społeczno-kulturowy.)

## Początki

Podczas badań w Rumunii duże wrażenie wywarła na mnie lektura prac naukowych kilku badaczek. Sprowadzę to do paru punktów. Podmiot. Margaret Archer nie zredukowała podmiotu ludzkiego ani do niego samego, ani do społeczeństwa i kultury, definiując w ten sposób jego sprawstwo związane z systemem i strukturą. Śmierć. Marianne Mesnil i Gail Kligman na swój oryginalny sposób zauważyły topos kultury rumuńskiej, jakim jest śmierć, co udało się im dzięki świadomości bycia reprezentantkami Zachodu (Europy)[1].

[1] Jako antropolożka uważam, że rola płci kulturowej ma znaczenie w pozyskiwaniu informacji etnograficznych (i wpływ na wiedzę antropologiczną), ale wymaga jednocześnie dalszego krytycznego przepracowania.

Polityka, system i pamięć. Katherine Verdery świetnie podsumowała socjalizm analizując postsocjalizm[2], zaś pewna znajoma historyczka (wiem, że przez skromność nie chciałaby by tu być wymienioną z imienia i nazwiska), nauczyła mnie rozumieć lepiej narrację jako sposób porządkowania indywidualnego podmiotu poprzez retrospekcję, w której zawsze można odnaleźć „tęsknotę za starym porządkiem". Wątki te okazały się inspirujące do analizy i interpretacji danych, które zebrałam w czasie pobytu badawczego we wsi Săpânța, w latach 2010–2012. Stanowią zatem ramy teoretyczno-metodologiczne dla dalszych przemyśleń.

Miejscowość, w której prowadziłam badania, głównie metodą obserwacji uczestniczącej, znajduje się na północy Rumunii, dwa kilometry od granicy z Ukrainą, w regionie Marmarosz[3]. Poza tym, że obszar ten słynie z zabytków architektury drewnianej, w które wpisuje się nekropolia zwana Wesołym Cmentarzem[4] stanowiąca centrum turystyczne wsi, znany jest także z oryginalnych praktyk funeralnych. Zalicza się je do charakterystycznych rysów „rumuńskiej specyfiki" podejmowanych przez badaczy zachodnich w ramach krytyki dyskursu i praktyk kulturowych związanych z kulturą Zachodu[5]. W społeczności wsi zwróciłam uwagę między innymi na zachowania związane ze sferą polityki, wyznania oraz obrzędów dotyczących pochówku. Próba zrozumienia każdego z nich doprowadziła mnie do głównego pytania tego tekstu: co łączy owe przypadki? Odpowiedź kieruje uwagę ku pracy pa-

[2] Por.: C.M. Hann, *Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia*, Routledge, New York, London 2002.

[3] (Rum.) *Maramureș* lub *Mureș*. Wybór terenu wiązał się z projektem poświęconym małym peryferyjnym społecznościom lokalnym w „jednoczącej się Europie". Projekt był zaplanowany na trzy lata: od roku 2010 — do 2013 r. i został zrealizowany z wykorzystaniem metody długofalowej: obserwacji uczestniczącej. Polegała ona na partycypacji w naturalnych warunkach życia mieszkańców. Przebieg metody, jej wielopoziomową krytykę, przedstawiam szczegółowo w będącej na ukończeniu monografii.

[4] Temat tej nekropolii podjęłam w trzech publikacjach: A. Chwieduk, *Nagrobki z Wesołego Cmentarza: rumuńska specjalność i bałkańskie analogie w czasach transformacji*, [w:] Regiony etnografii. Szkice dedykowane Profesorowi Andrzejowi Brenczowi w 70. rocznicę urodzin, J. Schmidt (red.), UAM, Poznańskie Studia Etnologiczne nr 15, Poznań 2013, s. 157-171; A. Chwieduk, *Miejsca pamięci i „zapominania". Śliwicka nekropolia z Polski i przypadek cmentarza z Săpânța w Rumunii*, [w:] Mała architektura sakralna Kaszub. Perspektywa antropologiczna, K. Marciniak (red.), Muzeum Narodowe w Gdańsku, Gdańsk 2016, s. 111-131; A. Chwieduk, *Narodziny regionalizmu? Przykład rumuńskiej społeczności z Săpînța, z regionu Marmarosz*, [w:] Regiony i regionalizmy w Europie. Badania-kreacje-popularyzacje, A.W. Brzezińska, J. Schmidt (red.), „Archiwum Etnograficzne PTL", t. 55, Wrocław 2014, s. 203-216.

[5] G. Kligman, *Nunța mortului. Ritual, poetica* şi *cultură populară* în *Transilvania*, Poliform, Iaşi 1998; M. Mesnil, *Le corps, la vie, la mort. Quelques r*éflexions pour une approche com*parative entre Occident et Balkans*, [w:] *Symposia. Caiete de etnologie si antropologie*, M. Fifor (dir.), Craiova 2004, s. 23-30.

mięci zbiorowej, jako jednego z czynników rozmaicie integrującego społeczność, prowadzącego do zachowań wspólnotowych w zależności od sprawstwa (sprawczych) jednostek. Myśl tę zaprezentuję w czterech częściach tekstu za podstawę teoretyczną przyjmując ustalenia realizmu krytycznego, do którego nawiązuje koncepcja Margaret Archer.

## Ciała, groby i cmentarze, czyli zawiązanie problemu. Ciało i grób na Cmentarzu Ghencea w Bukareszcie... (przykład pierwszy)

21 lipca 2010 roku stacje telewizyjne emitowały przebieg ekshumacji zwłok Nicolae Ceaușescu ekspreZydenta kraju i jego żony Eleny. Reporterzy zebrani na bukareszteńskim cmentarzu Ghencea towarzyszyli temu zajściu, którego celem okazało się pobranie DNA mającego potwierdzić tożsamość pochowanych. Przy współudziale mediów, sytuację zaaranżował Mircea Oprean, zięć N. Ceaușescu i uczynił z niej swoisty akt polityczny[6] przebiegający w widowiskowej konwencji z udziałem niewielkiego tłumu. Oprean przypominał publicznie Rumunom o niechlubnym, według niego, początku demokracji w ich kraju, która wyrosła na niesprawiedliwymi i „pośpiesznym procesie 25 grudnia 1989 roku"[7], w efekcie którego zginęli jego teściowie. Nie tylko niewinni stawianych im ówcześnie zarzutów, ale politycy zasłużeni dla ojczyzny. Emisja programu poruszyła Rumunów, o czym donoszono w wielu programach informacyjnych transmitowanych w telewizji i Internecie. W komentarzach eksperckich pojawił się wątek 'braku godnego pochówku', jaki należy się w ogóle ludziom, zwłaszcza rządzącym. Ja natomiast obserwowałam te reakcje bezpośrednio, lecz z tzw. lokalnej[8] perspektywy prowadząc badania

[6] M. Mureșan, *The death as a propagandistic element. Aspects of the funerary ritual in studying the Romanian Communist Elite*, Babeș-Bolyai Univeristy [b.m.w, b.r.w.].

[7] Niezwykle sugestywne, popierające tezy zięcia okazały się komentarze w studiach telewizyjnych. Uwagę zwracały te, w których formułowano zarzuty przeciw nowej władzy. Krytyka sugerowała zorganizowanie przez tak zwanych antykomunistów bestialskiego puczu. Podnoszono ich brak humanitaryzmu, interpretując egzekucję jako zwykłe morderstwo bez należnego politykowi prawa do obrony (na podstawie materiałów źródłowych zarejestrowanych w czasie badań, w 2010 roku, archiwum prywatne autorki).

[8] Kategorię „lokalnego" rozumiem tu jako (1) zbiór różnorodnych i niezależnych od siebie układów (struktur) zbiorowych, które są najlepiej widoczne z perspektywy biorących udział w danym działaniu. Jest tu zatem nacisk na pewną *właściwość związaną* nie tylko z dynamiką relacji, ale i konstruowaniem zasad ich przebiegu zależnych od udziału w tychże relacjach. (2) Jednocześnie odnosi się ona do metapoziomu, czyli do sposobów interpretacji pojęcia lokalny w kontekście rozwoju paradygmatów naukowych, posiadających wpływ na badania etnologiczne. Można tu wyróżnić rozmaite intuicje badawcze owocujące definicjami społeczności

w społeczności wsi. Tego dnia zanotowałam też przebieg następującej sytuacji[9].

> Około godziny 9. rano, wyszłam przed dom [w którym mieszkałam podczas moich badań — przyp. ACH][10]. Zbierałam się do wyjścia [...], kiedy zauważyłam, że w kuchni wychodzącej na podwórko — jej drzwi są zawsze otwarte latem — są wszyscy domownicy [moi gospodarze — przyp. ACH]. Oglądali telewizję. Docierały do mnie fragmenty rozmów mieszające się z wypowiedziami z jakiegoś programu informacyjnego. Uznałam, że trzeba tam zajrzeć. [...] Oglądali relację z otwarcia grobu, uznawanego do tej pory za oficjalne miejsce spoczynku pary Ceaușescu. Z ich komentarzy wynikało, że zięć Ceaușescu [M. Oprean — przyp. A.CH] może mieć rację, chcąc ekshumacji i pobrania DNA z ciał i że słusznie podejrzewa, iż jego teściowe nie spoczywają w tym miejscu. Ktoś z oglądających TV: „*nowa władza wcale nie jest tak uczciwa, jak się wydaje*". (ja): Żałujecie, że Ceaușescu *już nie żyje* ? Odpowiedziała mi tylko jedna osoba, najstarsza wiekiem zawiadująca mimo swego wieku [ważną we wsi — przyp. A.CH] posesją, w której mieszkałam [kiedyś związana z miejscową komunistyczną elitą, która do dziś zachowuje wpływ — przyp. ACH]: (A.): *Ceaușescu to prawdziwy ojciec narodu, prawdziwy przywódca conducător[11]; (ja):* Co to znaczy?. (A.): *wiadomo było jak żyć... człowiek się nie bał wyjść na ulice wieczorem spokojnie było bezpiecznie porządek panował nie było gwałtów kradzieży. (ja): czy to prawda, że w czasach C. w Rumunii panował głód? (A.)* : „tu [w Săpânța — A.Ch.] ludzie zawsze mieli co jeść. *Prawdą jest, że w kraju nasz conducător wprowadził kartki żywnościowe, więc wszystkim starczało jedzenia. To był dobry pomysł, bo przecież ileż człowiek*

---

lokalnych i wyrażania ich rozmaitych sposobów identyfikacji oraz bycia w świecie. Tym samym odróżniam ją o pojęcia lokalność, która określiłabym jako wyraz podmiotowości danego układu lokalnego — jego artykulację tożsamości, którą manifestuje w wymiarze politycznym. Problematykę społeczności lokalnej w kontekście migracji (na przykładzie społeczności, o której mowa w tym tekście) poruszam w artykule: A. Chwieduk, *O niektórych skutkach migracji w społeczności lokalnej — pomiędzy opisem a metodą. Przykład rumuńskiej wsi Săpânța z regionu Maramuresz*, [w:] Imigranci: między izolacją a integracją, M. Buchowski, J. Schmidt (red.), Prace KNE PAN nr 18, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2012, s. 231-249.

[9] Fragment opisujący wydarzenie powstał na podstawie zarejestrowanych przeze mnie nagrań programów informujących oraz lektury lokalnej prasy dostępnej po wydarzeniu na cmentarzu.

[10] Informacje w nawiasach kwadratowych zostały dopisane na potrzeby tekstu.

[11] (Rum.) *conducător*. Zwłaszcza średnie i starsze pokolenie Rumunów, mówiąc o N. Ceaușescu, często używało tego określenia. Wymawiało je z szacunkiem. Tym samym określenie to nabierało szczególnego wydźwięku. Tego kontekstu nie oddaje polski przekład. http://www.cotidianul.ro/legistii-au-dat-verdictul-nicolae-si-elena-ceausescu-au-fost-inhumati-la-ghencea-127684/; http://www.libertatea.ro/stiri/primele-fotografii-de-la-deshumarea-dictatorului-acesta-este-scheletul-lui-ceausescu-490163 ; http://jozefdarski.pl/7163-rumunia-panorama-polityczna-1990-2012 ; http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2012-12-12/rumunia-wyborcze-zwyciestwo-obozu-antyprezydenckiego

*może jeść? Za dużo nie zdrowo powiedz sama... a tak wystarczało dla wszystkich...*[12]

Przez wiele dni uczestniczyłam w sytuacjach, w których wiele osób nie zaprzestawało przekazywania sobie wrażeń na temat ekshumacji. Z narracji wyłaniała się co prawda nostalgiczna wizja życia w „komunizmie", przeżywanego w lokalnej perspektywie, ale jednocześnie ujawniały się wyobrażenia miejscowych o ich obecnej egzystencji, w której duże znaczenie odgrywał ruch turystyczny.

Sytuacja z tego przykładu prowokuje do dwóch pytań. Po pierwsze, jaka jest Rumunia po 1989 r., a zatem czym uzasadnić przejawy nostalgii[13]; jako tęsknoty za starym porządkiem)[14]? Jej obecność wśród miejscowych sugeruje bowiem paradoks. Oto zmiany demokratyczne i tak upragniona wolność okazją się dla Rumunów jednak gorszym wyjściem, niż zapaść ekonomiczna za czasów „conducătora", za którego rządów system komasacji i centralnie sterowanej redystrybucji dóbr, w zasadzie zniszczył rumuńską wieś[15], doprowadzając jednocześnie do powszechnego głodu w skali kraju. Po drugie, dlaczego dyskurs zwolenników dawnego porządku, ale i ekspertów komentujących sytuację z 21 lipca w mediach, uciekał się do argumentu braku „godnego pochówku"[16], przychylając się poniekąd do opinii formułowanych przez zięcia N. Ceaușescu. Tak, jakby nie można poprzestać na zarzucie popełnienia przez władze demokratyczne oszustwa polegającego na ukryciu miejsca faktycznego pochówku przywódcy i jego żony?

Akt ekshumacji wywarł na mnie wrażenie. Odniosłam je do przemyśleń Marianne Mesnil[17] poświęconych przeżywaniu śmierci w Rumunii. Mojemu coraz bardziej „zadziwieniu oświeconemu"[18] sprzyjał klimat obrzędów funeralnych, z którym miałam często do czynienia mieszkając tuż na przeciw

[12] Fragment noty z dziennika badacza, Săpânța. 2010 r.

[13] S. Popescu, *All that Nostalgia*, [w:] Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem, F. Modrzejewski, M. Sznajderman (red.), Czarne, Wołowiec 2002, s. 93-111.

[14] Zagadnieniu nostalgii w tej społeczności poświęciłam artykuł: A. Chwieduk, *Trwanie z nostalgią w tle. O rumuńskich realiach w dwadzieścia lat po upadku komunizmu: przypadek wsi Săpânța*, „Anthropos?", 2013, nr 20-21, s. 188-197.

[15] L. Boia, *Dlaczego Rumunia jest inna?*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2016, s. 140 i n.

[16] W dyskusjach i komentarzach pojawiał się także inny wątek, wyrażany jako „prawo do godnego procesu". Jego omówienie dotyczy odmiennego od opisywanego w tekście aspektu realiów rumuńskich i nie wiąże się z głównym tematem tekstu.

[17] M. Mesnil, *op. cit.*, *s.* 24.

[18] Metafora, przez którą wyrażam znane napięcie poznawcze, towarzyszące badaniom przez współuczestnictwo, czyli nieustającą negocjację pomiędzy rolą antropologa, wymagającą systematyzacji wiedzy pozyskiwanej na drodze kontrolowania różnic w zachowaniach

Wesołego Cmentarza. Dominowała tam tradycyjna symbolika i scenki realistyczne z czasów socjalizmu, tworzące główne motywy ornamentów drewnianych krzyży. Znajdowałam się nie tylko w centrum wsi, ale miejscowego doświadczenia śmierci, wyrażanej zdecydowanie odmiennie, ale i intrygująco („śmierć" i jej niemalże socrealistyczna wizja, która cieszyła się zainteresowaniem turystów), niż nawykłam do tego w moim rodzimym środowisku. To istotne, gdyż właśnie ta egzystencjalno-estetyczna różnica zadecydowała o przyjrzeniu się funkcjom rytuałów pogrzebowych, znanych nie tylko w tej części Rumunii, ale na Ukrainie, czy we wschodniej Polsce. Obrzędowość funeralna, której przykład poniżej, jest zatem istotnym wątkiem dla zrozumienia pracy pamięci zbiorowej.

## Ciało w trumnie — grób na Wesołym Cmentarzu (przykład drugi)

> [...] trzeci dzień obrządku pogrzebowego praktykowanego przez tutejszych wyznawców prawosławia, większość w S. [...] . Ciało kobiety nadal w otwartej trumnie, zostało wyniesione z domu i z podwórza [...]. Kondukt zmierzał powoli na cmentarz. Mężczyźni nieśli trumnę, za nimi szli żałobnicy; głównie kobiety [...] ubrane na czarno, w czarnych chustach, „morze czarnych chust". Na cmentarzu: złożenie ciała do grobu. Najpierw ksiądz wlał do niego święconą wodę (plastikowe butelki po wodzie miner., zniszczone); Syn i mąż przykryli ciało kobiety białą, przezroczystą tkaniną [...]. Tuż przed opuszczeniem trumny do dołu, nałożono wieko. Zebrany tłum przyglądał się, turyści wciąż fotografowali; ich komentarze, raczej dyskretne dotyczyły samego faktu otwartej trumny ze zwłokami, podziwu dla „tutejszych archaicznych obrzędów" i „folkloru" (powszechny ponoć zakaz trzymania zwłok w domu). Od trzech dni przeżywam szok [...]. Celebracja ciała zmarłego [...], której nie rozumiem. Zbyt wiele niejasnych elementów dot. rytuału, na przykład zachowania płaczek, ich pieśni (trudne), relacje emocjonalne — raczej mi obce. Nie umiem się w nie wczuć i stąd dyskomfort [...] w przyglądaniu się czyjemuś żalowi.[19]

W przebiegu obrzędu interesujący wydał mi się ów gest polegający na okryciu ciała nieboszczki białą chustą tuż przed złożeniem jego do grobu.[20]

---

(„postawa oświeceniowa"), a byciu „sobą" bez wchodzenia w rolę naukowca (postawa indywidulanego „zadziwienia").

[19] Fragment noty z dziennika badacza na temat pochówku na cmentarzu. Częściowo moje refleksje oraz dane rejestrowałam na dyktafonie i podręcznej kamerze.

[20] Na przykład osoby młodsze, jak zmarli młodzi, ale także nieżonaci mężczyźni, w wieku około 21 lat, żegnani są przez rodzinę i społeczności w inny sposób, który opisuję w mono-

Wyglądał na kulminacyjny moment, bowiem zaraz po nim nastąpiło zamknięcie wieka trumny i wpuszczenie jej we wcześniej przygotowany dół, zaś skupienie zebranych (za wyjątkiem najbliższej rodziny) jakby osłabło. Po tym wszystkim, zdałam sobie sprawę, że w Săpânța rytuały pogrzebowe łączyło kilka elementów. Tu znaczące są tylko cztery spośród nich.

(1) W tego typu ceremoniach, uczestniczą zarówno wyznawcy prawosławia, stanowiący tu większość, jaki i grekokatolicy[21]. Należy tu dodać ważne uzupełnienie. Obie wspólnoty od lat uchodzą w przekonaniu własnym i mediów, ale i w literaturze z zakresu historii i historii religii za zantagonizowane.
(2) Obrzędy zawsze wzbudzały żywe zainteresowanie zarówno samych mieszkańców, ale i odwiedzających wieś. Wielokrotnie przyłączali się oni spontanicznie do żałobników robiąc zdjęcia, filmując, czy po prostu przyglądając się. Ich uwagę, poza ozdobnymi krzyżami na Wesołym Cmentarzu przykuwało między innymi
(3) zbiorowe czuwanie przy zmarłym podejmowane przez wiele osób ze wsi, niezwiązanych z rodziną.
(4) Jego ciało złożone w otwartej trumnie, pozostawało wystawione przez krewnych na widok publiczny. Według tamtejszych reguł powinno to trwać trzy dni. Taka eskpozycja zwłok stanowiła zatem rutynowy, obyczajowy[22] element życia.

Wesoły Cmentarz to zatem miejsce, w którym można doświadczyć różnic wynikających z reprezentowania odmiennych systemów społeczno-kulturowych. Przebieg pogrzebu w kontekście zachodniej kultury nie jest tożsamy z powyższym przykładem. Ukazuje on także styczność dwóch światów: przybyszów i miejscowych. Zastanawiają zatem skutki tego kontaktu: co z niego wynika[23]? Ponadto interesująca jest tu reakcja tych pierwszych. Dlaczego widok zmarłego przykuwa tak bardzo ich uwagę, szczególnie przejezdnych?

---

grafii. Nie mam pewności, czy element okrywania ciała białą chustą (położenie tkaniny na zwłokach) jest stosowany także wobec młodszych zmarłych kobiet, wolnego stanu lub zamężnych i żonatych mężczyzn.

[21] W miejscowości funkcjonują trzy chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe. Poza niezbyt licznymi Adwentystami Dnia Siódmego (ok. 700 osób, kościół nieopodal centrum wsi), są właśnie prawosławni (jedna parafia) i grekokatolicy (druga parafia).

[22] Cyt. za: Z. Staszczak, *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1985. Pozostaję przy ujęciu zaproponowanym przez tę badaczkę (zwyczaj/obyczaj/obrzęd), ponieważ zrutynizowane zachowania społeczne zwykle służą rozmaitym, ale i często skomplikowanym celom utrzymania relacji w grupie. Rutyna jako pojęcie stosowane w odniesieniu do działań społecznych, pozostaje zatem zbyt ogólne.

[23] Między innymi pewna ekonomiczna zależność, o której szerzej w monografii.

Zwykła ciekowość może tu być jakimś wytłumaczeniem, ale co jest z kolei jej przyczyną? Najbardziej jednak zastanawia zachowanie reprezentantów wyznania prawosławnego i grekokatolickiego. Dlaczego historycznie ugruntowane różnice skądinąd manifestowane w innych kontekstach, o czym w kolejnym przykładzie, tracą na swej wyrazistości podczas obrzędów funeralnych praktykowanych w przestrzeni nekropolii?

## Dwa groby, czyli (nie)pamięć na Wesołym Cmentarzu[24] (przykład trzeci)

Po roku 1948, z powodów politycznych prawosławie wyparło grekokatolicyzm, znacznie go marginalizując. We wsi, reprezentanci tych wyznań roszczą sobie prawa do Wesołego Cmentarza, co jest — jak się wydaje — głównym zarzewiem antagonizmu pomiędzy nimi. W tym kontekście funkcjonuje tam podwójny dyskurs: dwie antagonistyczne wersje powstania tej nekropolii; są one także motywem walki na komentarze w Internecie. Najpierw wersja oficjalna[25] początków tego zabytku. Składają się na nią dyskurs mieszkańców wsi, wyznania prawosławnego, których liderem jest K. Jego działania wywierają ogromny wpływ na relacje w całej społeczności.

Za autora oryginalnych krzyży i rymowanych epitafiów uważa się Stana Ioana Pătraşa, artystę ludowego, półanalfabetę. Jego talent doceniał Nicolae Ceauşescu, który odwiedzał wieś i przy okazji Pătraşa. Temu rzeźbiarzowi społeczność zawdzięcza nie tylko pierwszą drogę asfaltową (pieniądze z nagrody za twórczość przeznaczył na jej budowę), ale swoją sławę, gdyż cmentarz znajduje się nawet na liście zabytków UNESCO. Wieś ma prawo do koloru krzyży, zwanego „lazurem (błękitem) z Săpânţa, który także znajduje się na liście, co podtrzymuje K., obecny promotor tego miejsca.

Zupełnie inaczej sytuację tę postrzegają grekokatolicy oficjalnie stanowiący mniejszość wyznaniową[26]. Ich wizja początków Wesołego Cmentarza przyjmuje odmienny scenariusz zdarzeń. Postać S. I. Pătraşa odgrywa w nim ważną, ale nie jedyną i jednak odmienną rolę. Kanwą historii jest kontekst polityczny i martyrologia grekokatolików: poddanych przez reżym komunistyczny represjom po 1948 r., kiedy ludność kraju masowo i pod przymu-

[24] Na podstawie wyników obserwacji prowadzonej w latach 2010–2012 i później.

[25] Przytoczona wersja jest kompilacją narracji informatorów, w tym liderów grupy. Posiada cechy mitu założycielskiego (jednego z dwóch funkcjonujących w tej społeczności), a także elementy fikcji (dokładny komentarz w opracowywanej monografii).

[26] Praktyki religijne wielu mieszkańców nie pozwalają jasno rozstrzygnąć o ich denominacji wyznaniowej (prawosławie/grekokatolicyzm), mimo jasnych deklaracji przynależności do wspólnoty prawosławnych.

sem konwertowała na wyznanie prawosławne. Ta sytuacja dotyczy także wsi, w której ich dawna parafia, do której niegdyś należał dzisiejszy Wesoły Cmentarz wraz z przyległym do niego kościołem stały się własnością wyznawców prawosławia. W tym kontekście, historię nekropolii tworzą następujące wątki.

Pomysłodawcą jej obecnej postaci, kształtów krzyży ozdobionych realistycznymi płaskorzeźbami, jak i rymowanych inskrypcji był greckokatolicki ksiądz Grigore Riţiu. Prześladowany za prorumuńską działalność najpierw przez władze węgierskie, które anektowały region, zbiegł w okolice Săpânţa. Tu poznał S.I. Pătraşa, z którym się zaprzyjaźnił. Ten rzeźbiarz ludowy, znany z rubasznego usposobienia i humoru okazjonalnie wykonywał proste krzyże, z zapisem daty urodzin i śmierci danej osoby, które stawiono na grobach ma ówczesnym cmentarzu[27] we wsi. G. Riţiu pragnąc nadal ratować język rumuński „zagrożony w latach 30. XX w. zmadziaryzowaniem, właśnie w przestrzeni cmentarza dostrzegł doskonalą ku temu okazję, wiedząc że to obszar mało kontrolowany przez okupanta"[28]. Wówczas postanowił wykorzystać talent i poczucie humoru Stana. W tym celu zaprojektował wygląd nagrobka i zmienił [radyklanie — przyp. A.Ch] styl zapisu na nagrobkach, nadając mu rozbudowaną formę wiersza upamiętniającego zmarłego, który sam opowiada o swym życiu. Realistyczno-satyryczne w tonie historie, miał układać przy współudziale Stana znającego mentalność mieszkańców okolic. Zapisywał je następnie na kartce, z których rzeźbiarz (półanalfabeta) kopiował słowa, wykonując inskrypcję. Później, ksiądz za swą antykomunistyczną działalność został zamordowany przez komunistów.

Relację S.I. Pătraşa z księdza G. Riţiu potwierdza między innymi jego córka, Pani Malenia Riţiu[29] oraz inni grekokatolicy, usiłujący pomóc B. liderowi wspólnoty, zabiegającemu o odzyskanie prawa do obecnego Wesołego Cmentarza, należącego do parafii prawosławnej oraz do kościoła znajdującego się przy nekropolii (zamieniony niedawno na cerkiew z inicjatywy A.). Powoływał się przy tym na dokumenty bezsprzecznie wskazujące, że przed 1948 rokiem, oba obiekty stanowiły własność grekokatolików. Jego siła przebicia spowodowała nagłośnienie sytuacji zagranicą.

Obecnie na Wesołym Cmentarzu znajduje się oprócz grobu Stana Ioana Pătraşa, jedynie symboliczny nagrobek ku pamięci księdza G. Riţiu, upamiętniając jego pomysł i męczeńską śmierć z rąk komunistów. Jest mało prawdopodobne, aby turyści zwrócili uwagę na ten kamienny grób, pomimo że

[27] Nie określano go wtedy jeszcze Wesołym Cmentarzem (historia nekropolii w przygotowywanej monografii).

[28] Cytat z wywiadu udzielonego mi przez B.

[29] Pani Melania Riţiu zgodziła się na ujawnienie jej nazwiska, a także nazwiska jej ojca.

wyróżnia się odmienną stylistyką, szczególnie że zajmuje ich raczej pobieżne przyglądanie się „niebieskim krzyżom". W przeciwieństwie do miejscowych, dla których Cmentarz stanowi przedmiot ich specjalnej troski. Jako miejsce docelowe końca ich egzystencji, na którym zostaną pochowani albo oni, albo ich krewni.

Przytoczone dwie wersje zastanawiają swą odmiennością: jeden z bohaterów pojawia się w obu z nich, lecz w odmiennej roli, zaś drugi mimo, że w jednej historii jest głównym protagonistą, w drugiej jest nieobecny. Tak różne interpretacje można przeanalizować w kategorii konfliktu na tle religijnym, znajdującego swe ostateczne wytłumaczenie w dążeniu do władzy i przejęciu lub utrzymaniu dochodowego zabytku. Jednakże zastanawia, z czego czerpie taki antagonizm? Sam bowiem stan konfliktu nie jest tu argumentem, a jedynie skutkiem. Warto powtórzyć pytanie z przykładu drugiego: jak możliwa jest jednoczesne utrzymywanie się antagonizmu pomiędzy reprezentantami wyznań, a zarazem zgodne ich współuczestnictwo w obrzędach funeralnych, na co wskazuje analiza poświęcona obrzędom funeralnym?

## „Własny grób", czyli cena pamięci na Wesołym Cmentarzu (przykład czwarty)

Co roku, od przełomu kwietnia i maja aż do września, turyści krajowi i zagraniczni odwiedzają wieś, zachęceni nietypową nazwą nekropolii, znaną jako „Wesoły Cmentarz". Dostrzegają oni różnice pomiędzy starymi i całkiem nowymi nagrobkami, których z roku na rok przybywa w tej nekropolii. Obecnie drewniane krzyże sprawiają wrażenie nieco sztampowych. Ważne jednak, że są wykonywane ręcznie, na zamówienie, przez artystów powszechnie uznanych za kontynuatorów dzieła Stana I. Pătraşa. Egzemplarz kompletny nagrobku z wyrzeźbioną ręcznie sceną z życia zmarłego, wierszowaną inskrypcją dostosowaną do jego biografii, można uzyskać za około 700 Euro. Pieniądze te trafiają do rąk rzeźbiarzy. Często nie stanowią one jedynego wydatku dla rodziny, chcącej dokonać pochowku w tym miejscu. Opłacenie pogrzebu, kwatery cmentarnej wynosi(ło) ok. 8 tysięcy złotych. Do tego należy doliczyć koszt obowiązkowej stypy, z licznym udziałem osób, głównie mieszkańców wsi. Wesoły Cmentarz jest zatem w części utrzymywany z indywidulanych kredytów, zaciąganych na rzecz pogrzebu, przez mieszkańców wsi. Kolejna ścieżka dochodu dotyczy pobierania od turystów przez parafię prawosławną opłat za wejście na Cmentarz. Swego czasu ceny biletów zmieniały się jednak w zależności od pory dnia, rodzaju wycieczek i innych czynników, trudnych do ustalenia. Osoby, które chciały tylko pomodlić się w cerkwi znajdującej się przy cmentarzu, również

musiały uiścić stosowną opłatę.[30] Wiele wskazuje na to, że ruch turystyczny stanowi istotny czynnik w życiu społeczności. Jeśli tak, to jak ważny?

Wobec powyższego, podążając za weberowskim imperatywem wyjaśniania tego, co społeczne (system instytucji), ale i kulturowe (idee) warto zapytać o to, co może łączyć powyżej opisane przykłady, poza oczywistym (choć niepozbawionym racji) skojarzeniem ze skandalem politycznym (przykład pierwszy), świadomym podtrzymywaniem tradycji na życzenie turystów (przykład drugi), konfliktem wyznaniowym (przykład trzeci) oraz pragmatyzmem (przykład czwarty)?

## Sprawstwo jednostek i „sprawstwo pamięci"

W świetle podjętych przeze mnie badań, pozyskanych wyników, główną zaletą wspomnianej już na początku propozycji Margaret Archer wypracowanej w ramach realizmu krytycznego, jest powiązanie tego co jednostkowe (podmioty indywidualne), z tym co społeczne i kulturowe (struktury, sprawstwo) bez uciekania się do skrajnych redukcjonistycznych wizji człowieka i społeczeństwa[31] za to z twórczym wykorzystaniem pomysłu emergentności określonych bytów i układów. Odpowiadając na problem, co łączy poniższe przypadki, najpierw należy przyjąć kilka ogólnych ustaleń, prowadzących do propozycji sprawstwa M. Archer. Do tej koncepcji odniosę definicję pamięci zbiorowej.

Po pierwsze, przyjmuję za M. Archer, że indywidulane podmioty są sprawcze. Przejawia się to jednocześnie w ich działaniu według reguł społecznych, ale i w nieprzewidywalności i kreatywności. Jest to możliwe dzięki refleksyjności, czyli regularnej realizacji zdolności mentalnej podzielanej przez wszystkich normalnych ludzi w postrzeganiu siebie samych w relacji do ich (społecznych) kontekstów i *vice versa* (Archer). Pod drugie punktem centralnym prowadzącym do sprawstwa podmiotów są ich indywidualne troski. Okazują się one zarzewiem do obmyślania projektów życiowych, które następnie zostają przełożone na strategie działań. Podmioty, z uwagi na wyróżniającą ich własność, czyli „wewnętrzne konwersacje" pozwalające im na rozstrzyganie o ich troskach. Po trzecie, tak rozumiane podmioty indywidualne funkcjonują w obrębie systemu kulturowego (struktura), w którym istotną rolę posiada wpływ logicznie i wewnętrznie spójnego świata idei oraz na poziomie społeczno-kulturowym. Istnieje on przez relacje przyczynowe,

[30] Na podstawie wyników przeprowadzonej obserwacji uczestniczącej.

[31] S.M. Archer, *Morfogeneza — ramy wyjaśniające realizmu*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne; Academic Journal of Sociology" 2015, nr 10 (1), s. 16-45.

wymagające zgody ludzi pozostających w interakcjach. Pierwszy z nich powstaje w procesie historycznym jako efekt interakcji kontynuowanej w teraźniejszości. Drugi wiąże się z faktem oddziaływania ludzi na siebie samych. Jak napisała M. Archer:

> [...] zależy on od „relacji przyczynowych", tj. od poziomu jednolitości kulturowej wytworzonej przez ideowy wpływ jednego zbioru ludzi na drugi, przez całą gamę znanych technik, które często obejmują użycie siły: argumentu, perswazji, manipulacji, zniekształcenia i mistyfikacji. Ważną zasadę stanowi tu zatem łączenie się ludzi w „zbiory" poprzez świat idei, odpowiedzialny za różnice pomiędzy tymi zbiorami.[32]

Przytoczone przykłady rozpatrzę jako przykłady sprawstwa, koncentrując uwagę na systemie kulturowym i poziomie społeczno-kulturowym nieustannie obecnych w działaniach jednostek będących protagonistami przykładów, także czwartego, kiedy mowa o zwykłych mieszkańcach. Traktuje ich jako indywidua postrzegane w perspektywie grupy, ale jednocześnie wobec niej autonomiczne. Ogólnie, opisywane działania posiadają związek z fenomenem pamięć zbiorowej. Jej interpretacje w odniesieniu do teorii społecznej Margaret Archer traktuję jednak jako roboczą propozycję. Z tej perspektywy dyskutuję z powszechnie przyjętym rozumieniem tego zjawiska. W literaturze przedmiotu badacze posługują się terminem pamięci zbiorowej określając ją jako wspólnie podzielany zbiór wyobrażeń o przeszłości lub któremu towarzyszy przekonanie o wspólnym podzielaniu takiego zbioru.[33] Z takiego ujęcia trudno jednak wywnioskować, czemu miałoby służyć owo wspólne podzielanie? Najczęściej mówi się o wykorzystaniu tego zasobu w budowaniu tożsamości narodowych, etnicznych. Jednak to także nie wyjaśnia kwestii sprzeczności. Na przykład dlaczego w obrębie jednego narodu funkcjonują odmienne, a wręcz antagonistyczne odwołania do tychże wyobrażeń o prze-

[32] M. Archer, *op. cit.*, s. 26.

[33] Warto tu jeszcze przytoczyć fragment rozważań M. Archer: „Istnieją zatem dwa odmienne pojęcia odnoszące się do dwóch odmiennych poziomów (S.K. i S-K), które nie powinny być utożsamiane ze sobą: pojęcie „spójności kulturowej" — czy ideowej spójności, z pojęciem „jednolitych praktyk" — czy społeczności ze wspólnym sposobem życia. Sprowadzenie tych dwóch pojęć do siebie, jak w przypadku, gdy kultura jest definiowana jako „społeczność podzielanych znaczeń", oznacza konflację „społeczności" (S-K) ze „znaczeniami" (S.K.). Prowadzi to do pomieszania dwóch elementów, które są zarówno logicznie, jak i socjologicznie odmienne. [...] Logiczna spójność — tj. stopień wewnętrznej zgodności między częściami składowymi kultury (S.K.) i „przyczynowa zgoda", tj. stopień społecznej jednolitości wytworzony przez ideowy wpływ jednego zbioru ludzi na drugi (kwestia S-K). Logiczna spójność jest własnością świata idei, który nie wymaga poznającego podmiotu, podczas gdy przyczynowa zgoda jest własnością ludzi i ich interakcji. Stwierdzono tutaj, że obydwa są zarazem analitycznie, jak i empirycznie odmienne, a zatem mogą zmieniać się niezależnie jedne od drugich" (M. Archer, *op. cit.*, s. 26).

szłości? O tym zdaje się decydować nie tyle właściwość wspólnego podzielnia (czy nawet akt interpretacji — dlaczego zwycięża w sferze publicznej zatem jedna albo druga? ), ile cel, dla którego ma być on użyty. A zatem fenomen pamięć zbiorowej lepiej odczytać ma poziomie społeczno-kulturowym, czyli wpływu ludzi na siebie.

Pamiętanie ma zatem zawsze jakiś cel. Można więc mówić, w ślad za Edisonem o „pluralizacji"[34] tego, co społeczne, wobec indywidualnie pamiętających jednostek. Na przykład oddolna wersja nacjonalizmu różni się od tej, generowanej przez rządzących[35]. Wyraża to dobrze zjawisko nostalgii, rozumianej przez badaczy postsocjalizmu, jako tęsknota za komunizmem. Nie tylko racjonalizuje traumę związaną z jego konstytuowaniem się, ale jest zróżnicowana w zależności od lokalnych polityk. Oznaczało by to, że pamięć zbiorowa jest o tyle zbiorem wyobrażeń zgodnych z ideami, o ile mogą one być użyte jako element różnicowania zbiorów, w które łączą się podmioty. Pamięć zbiorowa zależy także od decyzji życiowych jednostek. Stanowi obszar, do którego jednostki odwołują się, usiłując rozwiązać swoje troski indywidualnie, ale i jako grupy (zbiory). W tym sensie można mówić w metaforycznym sensie o „sprawstwie pamięci". Ponadto, pamięć zbiorowa integruje i jest „wspólnototwórcza", ponieważ jednostki i grupy wykorzystują jej „zasoby", aby podtrzymać swą pozycję w strukturze, albo ją odpowiednio modyfikować. Stanowi ona zatem jeden z mechanizmów odpowiedzialnych za utrzymywanie się świata idei, systemu kulturowego oraz poziomu społeczno-kulturowego.[36]

Mając na myśli pamięć zbiorową i jej związki ze światem idei i poziomem społeczno-kulturowym, trudno nie poruszyć tu kwestii procesualności badań, w której partycypuje antropolog zajmujący się właśnie obserwacją czyli współuczestniczeniem w interakcjach. Dostrzegam zatem dwa aspekty wpływające na pozyskiwanie informacji o przeszłości. Pierwsze to oczekiwania grupy, które badacz prowokuje zainteresowaniem się nią. Skutkuje to uczynieniem z niego potencjalnego rzecznika prawdy o niej. Sam fakt badania nie jest „neutralny", lecz z gruntu etyczny. W przypadku zjawiska pamięci zbiorowej, zainteresowania badacza przeszłością danej grupy, czynią z niego potencjalny „obiekt" aktu inkluzji. Jako „inny" wobec grupy stwarza jej okazję do wzmocnienia granic symbolicznych. Grupa snując narracje o przeszłości, uwiarygadnia sens tej praktyki i w ten sposób legitymizuje cele, dla których używa opowieści. Po drugie, na tej drodze poznawczej antropologa,

[34] J. Edison, *Which Past for Whom. Local Memory in German Community during the Area of nation building*, "Ethos", 2001, nr 28(4), s. 578.

[35] J. Edison, *op. cit*., s. 578-579.

[36] Moją interpretację pamięci zbiorowej traktuję jako roboczą propozycję.

ale i reprezentantów społeczności, pojawiają się przeszkody wpływające na konstruowanie wiedzy antropologicznej o Innych.

Mimo, że badacz stara się wyjaśnić dane zachowania społeczne i kulturowe, musi brać pod uwagę wpływ czasu na obraz Innego, jaki ostatecznie konstruuje. Powszechnie wiadomo, że czas przeszły istnieje w „tu i teraz". Teraźniejszość grupy jest zarazem czasem interakcji, przez które w dużej mierze antropolog przyswaja rzeczywistość Innych. Chcąc dowiedzieć się o ich przeszłości, antropolog pozostaje więc ograniczony czasem aktualnym własnych badań. Zachodzą przecież w nim zdarzenia, w których nie może uczestniczyć jednocześnie[37]. Koncentruje się więc na czasie realnym[38], w którym co prawda poznaje interesujące go praktyki, ale zawsze jako wycinek rzeczywistości. W tej sytuacji koniecznym staje się zabieg krytycznego podejścia, a także świadomość własnych ograniczeń[39]. Tego typu uwarunkowania sprawiają, że powstający w konsekwencji badań terenowych obraz odnoszący się (między innymi) do przeszłości grupy tworzy jakby „podwójnie Innego". Nie tylko tego dostępnego badaczowi bezpośrednio, ale zapośredniczonego w czasie przeszłym w stosunku do czasu badań. W tym kontekście sprawstwo przypada także badaczowi, który wchodzi w interakcję przez uczestnictwo w dyskursie grupy o jej przeszłości grupy, powodując tym samym wzmocnienie określonej jednolitości kulturowej grupy, głównie poprzez jej reprezentacje w dyskursie naukowym .

## Co łączy przykłady? — System kulturowy a pamięć zbiorowa

Ogólnie, cztery przykłady z życia Rumunów można rozpatrzeć w odniesieniu do określonego system kulturowego, rozumianego jako efekt istnienia historycznie ukształtowanej interakcji obecnej w teraźniejszości, związanej ze światem idei.

Pytanie postawione po przykładzie pierwszym dotyczące przyczyn nostalgii, która zawiązała się po ponad dwudziestu latach wprowadzenia nowego porządku w kraju, gdzie komunizm przybrał jedną z najbardziej wynaturzonych form, prowadzi do rozważenia obecnej sytuacji w Rumunii.

[37] R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Verso, London 1997 [1974].

[38] *Ibidem*.

[39] Warto, cytując za M. Archer, pamiętać o „zawodnej epistemologii, podkreślającej ograniczenia naszej wiedzy, a zatem nieprawidłowego zastępowania rzeczywistości (nawet jeżeli ona nam umyka) tym, co myślimy, że wiemy; i krytycznej racjonalności, opowiadającej się za konstruktywną (chociaż tymczasową) metodą rozstrzygania sporów teoretycznych" (M. Archer, *op. cit.*, s. 17).

W tym opisie realiów odnaleźć można przyczyny pracy pamięci nostalgicznej, wyrażającej tęsknotę za starym światem socjalizmu.

Sytuacja, w której znalazła się ogólnie Rumunia po roku 1989, jest tu punktem wyjścia. Wiąże się ona z pozycją krajów i miejscowości „peryferyjnych" w jednoczącej się Europie. Ekshumację zwłok w Bukareszcie poprzedza czas kolejnych wyborów parlamentarnych w Rumunii. Szanse przeciwników demokratycznych przemian, o prokomunistycznych poglądach i związkach z dawnymi elitami rządzącymi krajem przed rokiem 1989, znacznie wzrosły w 2010 r. Sprzyjała im fala ogólnego niezadowolenia z panujących warunków życia w kraju. Społeczeństwo negatywnie oceniało wprowadzenie demokratycznych rządów wspierających reformy kapitalistyczne. Polityka antykomunistów zbliżała w ten sposób systematycznie kraj do „Europy Zachodu", przełamując wschodnie inklinacje kulturowe Rumunii. W ten sposób kapitalizm i neoliberalizm wkroczyły w świat zarezerwowany przez ponad pół wieku dla praktyk socjalistycznych, które miały przygotować ludzi na epokę czystego komunizmu[40]. Stan ten badacze Europy Środkowo-Wschodniej określają jako postsocjalizm[41], łącząc go z transformacją ustrojową w krajach z tej części kontynentu. W tych warunkach starcia „starego z nowym" wątek pamięci zbiorowej odgrywa ważną rolę. Co to znaczy?

Ludy z Europy (narody w państwach) dzięki świadomości własnej przeszłości[42] wypracowały i zinternalizowały praktyki dyskursywne podkreślające rolę przeszłości w budowaniu ich odrębności. Dostrzegając w tej idei argument wynoszący ich *status quo* w przestrzeni publicznej, mogą wyrażać się zarówno w kategorii etnicznej, wyznaniowej, narodowej, jaki i społecznej. Oprócz tego, są w stanie jednocześnie negocjować ponad tymi kategoriami różnicującymi, obierając za cel stawianie się częścią „wspólnej Europy". W obu tych sferach pracy z przeszłością, obecną w pamięci zbiorowej, mamy do czynienia z praktykami genealogicznymi. Ujawniają się one zarówno w strategiach konstruowania idei „wspólnej Europy"[43], ale także na poziomie jej podziałów. Istotne są tu dwa z nich: „pęknięcie" kulturowe i polityczne wzdłuż osi północ-południe[44], które dzieli Europejczyków na tych ze Środkowo-Wschodniej i Zachodniej części oraz na tych którzy, tworząc tak zwane

[40] L. Boia, *Dlaczego Rumunia jest inna?*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2016.

[41] K. Verdey, *Wither postsocialism*, [w:] C.M. Hann (ed.), Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia, Routledge, New York, London 2002, s. 15-28.

[42] Np. R. Brague, *Europa. Droga Rzymska*, przeł. W. Dłuski, red. K. Węglarczyk, Teologia Polityczna, Warszawa 2012.

[43] W. Walters, J.H. Haahr, *Rządzenie Europą. Dyskurs, urządzanie i integracja europejska,* przeł. J. Grzymski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

[44] R. Brague, *op. cit*., s. 15.

społeczności lokalne, zajmują centra lub peryferie. Pierwszy z nich badacze rozpatrują według kryteriów ustrojowych, ideologicznych i ekonomicznych. Zgodnie z tym socjalizm/postsocjalizm *versus* kapitalizm/neoliberalizm to niemalże fundamentalne powody odmienności, trudnej do przełamania w ramach choćby polityki integracyjnej realizowanej poprzez struktury Unii Europejskiej. Drugi, zwłaszcza w warunkach postsocjalistycznych i w odniesieniu do peryferyjnej pozycji niektórych podmiotów zbiorowych, stawia przed antropologami otwarte pytanie o strategie radzenia sobie ze przez nie zmianą, definiowaną jako transformacja ustrojowa, ekonomiczna, ale i obyczajowa. Wobec tego, można założyć, że w skomplikowanej europejskiej różnorodności powszechną w mentalności mieszkańców Starego Kontynentu jest pozytywna idea samej przeszłości, w czym pomaga jak określa to P. Nora[45], demokratyzacja historii i ogólne przyśpieszenie[46]. Pamięć o przeszłości pozwala zatem (za)istnieć społecznościom w sferze publicznej, walczyć o uznanie ich podmiotowości i pozycji w relacji z innymi, a także zapobiegać niepewności wynikających z trudności odnalezienia się w nowych realiach.

W takim razie warto zastanowić się, jak poszczególne grupy zabiegają o swoje miejsce w strukturze lokalnej (Bukareszt, Săpânţa), jak i ponadlokalnej (powszechna mediatyzacja życia związana z mobilnością jak turystyka czy (e)migracje. Tu kluczem do zrozumienia jest świat idei, w którym topos śmierci, ale godność i prestiż. Te dwie ostanie ujawniły się w czasie badań we wsi. Uznaje je za lokalnie utrwalone a przez to istotne dla zachowań.

## Co łączy przykłady? — Poziom społeczno-kulturowy a pamięć zbiorowa

Cztery przykłady wskazują na jednolitość kulturową w obrębie poszczególnych struktur. Ujawnia się ona na poziomie społeczno-kulturowym zależnym od „relacji przyczynowych" możliwych z uwagi na istnienie jednolitości kulturowej. Tworzy się ona przez ideowy (świat idei) wpływ jednego zbioru ludzi na drugi.

Istotne okazują się tu znane w komunikacji techniki siłowe zapewniające osiągnięcie celu: argument, perswazja, manipulacja, zniekształcenia i misty-

[45] Zob.: P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, Collection Quatro Gallimard, Paris 1997; P. Petitier, *Les Lieux de mémoire*, « Romantisme » 1989, t. 19, nr 63, s. 103-110.

[46] Zob.: I. Skórzyńska, *Historia pamięci jako krytyczny namysł nad „erą pamięci"*, „Sensus Historiae", 2011, II, s. 29-34.

fikacja. Ważną zasadę stanowi zatem łączenie się ludzi w „zbiory" poprzez świat idei, odpowiedzialny za różnice pomiędzy tymi zbiorami.[47]

W tym kontekście pamięć zbiorowa przekazuje idee i w ten sposób dostarcza uzasadnień (także dla technik siłowych). W rozminięciu tego wątku, analizę należy zacząć od przypomnienia pytań dotyczących przykładu drugiego na temat obrzędów pogrzebowych.

Jak to zostało już wskazane, gromadzą one przybyszów i miejscowych. W związku z tym, jakie mogą być skutki tego kontaktu? Wzajemny wpływ jednych na drugich musi jednak poprzedzić pytanie o rzecz wydaje się oczywistą. Jak to się dzieje, że jedni, reprezentujący tu „świat" i drudzy — „miejscowi" trafiają do siebie nawzajem: „świat do wsi" i „wieś do świata"? Częściowo odpowiedzi udziela przykład pierwszy. *Casus* bukaresztеński, jako lokalne zajście, stał się jednocześnie pozamiejscowym wydarzeniem za pośrednictwem Internetu oraz telewizora, stając się tym samym tematem dyskusji i jako taki okazał się znaczący dla innego lokalnego środowiska, czyli mieszkańców wsi. Natomiast *casus* Wesołego Cmentarza i tradycyjnej obrzędowości funeralnej przenikają poza miejscowym układ za sprawą wszędobylskich turystów, na różne sposoby przekazujących sobie wiedzę o tym miejscu. Nie tylko drogą telefonii komórkowych i Internetu, ale i przez struktury, w których uczestniczą w swoich codziennych okolicznościach. Można tu dostrzec wyraźne wpływy struktur globalnych[48], tworzących powiązania, pomiędzy tym co lokalne (miejsca jak Bukareszt i Săpânţa, rozmaite inne środowiska), a tym co ponadlokalne (mobilność i media). Powoduje to tylko i aż przepływ informacji. Skutki tego obrazuje przykład czwarty, w którym ruch turystyczny staje się poważnym czynnikiem rekompensującym rozmaite deficyty społeczności (ekonomiczne, relacyjne, związane z reprodukcją idei istotnych dla tej społeczności) z uwagi za ideę godności i prestiżu .

W tych okolicznościach, można zaryzykować twierdzenie o konstruowaniu pamięci zbiorowej na mocy przekazu medialno-środowiskowego. Ukazuje się tu jej rola integrująca, dzięki wspólnocie idei zwiedzania (turyści) i motywując do interakcji (nostalgia). Ten ostatni aspekt ilustruje lepiej przykład pierwszy.

Podejrzenie zięcia M. Opreanu, jakoby siły rewolucyjne zbudowały swój kapitał polityczny na mordzie założycielskim i oszustwie, ukrywając prawdziwe miejsce pochówku małżeństwa Ceauşescu, legitymizuje nie tylko ekshumację zwłok w Bukareszcie. Jest głównie pretekstem do demonstracji siły grupy, którą reprezentuje Opreanu (wcześniej ekshumacji domagała się jego żona), niegdyś posiadającej monopol na władze, a teraz usiłującej za-

[47] M. Archer, *op. cit*.

[48] *Ibidem*.

istnieć politycznie. Podobnie sytuacja wygląda w przypadku walki o prawo do Wesołego Cmentarza: grupa prawosławna jest zantagonizowana z grupą grekokatolików, także w perspektywie dawnych relacji pomiędzy oboma wyznaniami, nie tylko po 1948 roku w Rumunii, ale wcześniej z racji rozłamów w świecie chrześcijańskim, wbudowanych w odmienne idee związane z pojmowaniem natury Boga oraz stosunek do władzy ziemskiej. W szerszym kontekście w Rumunii, prawosławni odwołują się do historii kraju, od wieków prawosławnego, przypominając swój szacunek dla władców. Co stanowi ich manifestację „godności", podobnie jak czynią to Grekokatolicy, podkreślając swój wkład kulturowy w westernizację kraju przerwanej przez wynaturzenia komunizmu, któremu miało w pełni sprzyjać prawosławie.

W społeczności wsi znacznie większą rolę odgrywa jednak nacisk stosowany przez liderów tych obu wyznań. Dążą oni do utrzymania pewnej jednolitości kulturowej i zarazem korzystają z niej. W tym kontekście pamięć zbiorowa, z centralnym wątkiem „początku Wesołego Cmentarza" tworzy zasadniczy punkt perswazji, manipulacji i pewnych mistyfikacji, ale także podtrzymuje te dwa odrębne od siebie zbiory. Łączy się z tym przykład drugi, w którym rytualizacja obrzędu funeralnego wskazuje na jednolite praktyki społeczne, związane z ideą prestiżu — pochówek na Wesołym Cmentarzu, ale i toposem śmierci. Praktykowanie rytuałów pogrzebowych stanowi działania, którą nie antagonizują, a czynią oba wyznania „jednolitymi". Wyobrażenia o śmierci ujawniają się (realizują) w czarnych strojach żałobników, zachowaniach płaczek wspominających życie zmarłego, okrywaniem jego ciała i obrządku poświęcenia grobu. Ten aspekt poziomu społeczno- kulturowego „znosi" różnice pomiędzy wyznaniami, co staje się możliwe przez inne „użycie" wyobrażeń.

Z tej perspektywy warto przyjrzeć się także narracjom z przykładu pierwszego przykładu. Pomogą one zrozumieć, dlaczego w dyskursie komentujących ekshumacje pojawia się argument pozbawienia małżeństwa Ceuşescu „godnego pochówku"?

Zarówno M. Opreanu, jak i eksperci oceniający zajście w Bukareszcie podkreślali fakt, że proces małżeństwa Ceauşescu pozbawił ich szansy na godny pochówek. Jak wspomniałam w komentarzu po pierwszym przykładzie, nie zastanawia tu fakt, że w ogóle posłużono się tym jako argumentem, aby zdyskredytować uczciwość nowego porządku, ale to dlaczego wykorzystano w tej rozgrywce siłowej ideę „godnego pochówku". Nasuwa się tu jedno wyjaśnienie. Odwołano się do jednego z oczywistych pryncypiów systemu kulturowego znanego Rumunom, jakim jest szacunek dla zmarłych zakorzeniony od dawna w ich mentalności. Zdają się na to wskazywać źródła, w tym analizy zacytowanych wcześniej Marianne Mesnil i Gail Kligmann. Podobnie, jak analiza rytuałów pogrzebowych (przykład drugi) wymagających przede

wszystkim asysty wielu ludzi i odpowiednio długiej koncentracji na życiu nieboszczyka, na przykład przez obecność płaczek. Publiczne wspominanie zmarłego może być interpretowane także jako akt samopotwierdzenia swego istnienia przez wspólnotę, co z kolei wiązałoby się nie tylko z obszarem geograficznym (np. Rumunia, ale i Ukraina i Wschodnia Polska), ile z utrzymywaniem się innego rodzaju relacji społecznych, mniej podatnych na zamiany. Tu z kolei powraca koncepcja systemu kulturowego, jako historycznie ugruntowanej interakcji. W niej, społeczność wsi jest specyficznie kształtowana w długim okresie, również w tej najbardziej oddolnej perspektywie. Pamięć zbiorowa jako wehikuł dla idei — w tym przypadku godności ale i prestiżu- odgrywa tu ważną rolę, odpowiadając lub nie na określone zmienne, jak polityka centrum, czy kontakty z sąsiadami.

## Co łączy przykłady? — Troski jednostek a pamięć zbiorowa

W przykładzie pierwszym M. Opreanu odwołuje się do pamięci zbiorowej szukając w niej argumentów na aktywne wejście do sfery politycznej. Troska o własną pozycję to zabieganie o tych reprezentantów dawnego „porządku", których zasoby symboliczne (ale i dawnych przywilejów) osłabły. Aby je wzmocnić Opreanu odwołuje się więc do sfery idei „godności" znanych Rumunom jeszcze sprzed reżymu komunistycznego, teraz za to dobrze korespondujących z prawem do wolności słowa.

Z kolei A. (przykład drugi) A. przeżywa swe troski, jako „odchodzące pokolenie", nie tylko sędziwym wiekiem, ale znaczeniem i utratą dawnego prestiżu. Nie tylko racjonalizuje traumę głodu, ale nade wszystko stara się swemu życiu nadać właściwe i „godne" znaczenie (idea godności). Mobilizuje się do podkreślania wartości minionego porządku na wsi. Przez nostalgię wyraża swą tożsamość człowieka niegdyś bardzo wpływowego.

W przykładzie trzecim K. troszczy się o utrzymanie pamięci o nekropolii, stanowiącej najbardziej dochodową wizytówkę miejscowości, ale zarazem miejsce silnie integrujące parafię prawosławnych a poniekąd i grekokatolików. Zabiega zatem o utrzymanie parafii, nagłaśniając oficjalną wersje powstania cmentarza. Ponadto, planując i czerpiąc zyski z opłat za wizyty turystów w tym miejscu, staje się dla społeczności wsi wyznacznikiem kontynuacji starego porządku. Przedsiębiorczy w obliczu napływu turystów, zachęca ich swoją postawą „gospodarza" do odwiedzania nekropolii, w której organizuje także koncerty muzyki chóralnej. Cmentarz w ten zmienia się centrum miejscowej kultury tradycyjnej. K. tworzy zatem systematycznie strukturę przyjmującą „świat", nie tylko turystów, ale i elity z Bukaresztu, u których znajduje od lat wsparcie (to osobny wątek nawiązujący do zagad-

nienia przebiegu dekomunizacji w Rumunii, który tu pominę). Tu z kolei pracuje idea prestiżu.

Natomiast B. i Pani Melania zabiegają nie tylko o odzyskanie pamięci o elicie rumuńskiej, która przyczyniła się do powstania legendy Wesołego Cmentarza, ale i o oddanie im sprawiedliwości historycznej. Szczególnie B. stara się o nagłośnienie sprawy w Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu, na forach internetowych oraz we wsi. Częściowo przyjmuje zatem podobną strategię działań do tej, którą stosuje jego oponent K. Ma jednak trudne zadanie, ponieważ reprezentuje mniejszość wyznaniową, nie tylko we wsi, ale w skali kraju. Mimo to jego obecność zdołała utrzymać wspólnotę grekokatolików, jako „odrębną", wbrew naciskom zmiany tego stanu rzeczy. Zasadniczą ideą przyświecającą działaniom B. jest nie tylko odzyskanie dawnego prestiżu, z jakim niegdyś kojarzono reprezentantów grekokatolickiego wyznania, ale także „prawda". Jego akcje sygnalizujące sytuację z odzyskaniem nekropolii, znajdują odzwierciedlenie nie tylko w dokumentach. Paradoksalnie — w narracjach mieszkańców samej wsi, wspominających (ukradkiem) o działalności księdza Grigore Riţiu.

Przyglądając się zwykłym mieszkańcom (przykład drugi i czwarty), należy jednak stwierdzić, że ich podstawowa i oczywista troska dotyczy nie tyle pielęgnowaniu skomplikowanej historii relacji wyznaniowych, ile dbałości o codzienne utrzymanie. Starania te mają swą specyficzną jednak wymowę z uwagi na warunki, w których są podejmowane. Tworzy je sława Wesołego Cmentarza, a wraz z nią turyści, stanowiący coraz częściej główne źródło dochodów dla społeczności. Toteż narracje tubylców w kontaktach z przejezdnymi pełne są wspomnień dotyczących S. I. Pătraşa, a także wątków o „dawnych obyczajach". Oprócz tego ich dodatkową troską staje się — w razie potrzeby — uzyskanie możliwości na pochówek w tej słynnej nekropolii. Pogrzeb z reguły wygląda podobnie, jak ten opisany w przykładzie drugim. Turyści, którzy mają okazję przyglądać się rytuałom funeralnym, zwracają uwagę, czemu trudno się dziwić, na archaiczny styl obrzędów pogrzebowych. Utożsamiają atmosferę pogrzebu z historią regionu i zwykle opuszczają wieś z jakąś pamiątką. Często jest nią właśnie miniaturka kolorowego nagrobka symbolizująca niezapomniane wrażenia z Săpânţa, sprzedawana przez miejscowych w centrum osady. Prestiż Cmentarza i społeczności powstaje zatem globalnymi silami lokalnych rozwiązań podejmowanych przez sprawcze jednostki.

## Podsumowanie

W analizowanych przykładach pamięć zbiorowa „pracuje" przechowując ideę starego i nowego porządku, komunizmu i antykomunizmu, prestiżu i prawdy

i godności. Jest ważna dla utrwalenia nawyków: jak obrządki funeralne (przykład pamięci mimetycznej), dzięki któremu społeczność może jednocześnie zachować swoją odrębność, różnicując się wewnętrznie na klasy (elity prawosławne i greckokatolickie, prokomunistyczne, rody). Legitymizuje władze i lokalne wersje historii (ekshumacja i walka o Wesoły Cmentarz). Jednocześnie włącza jednostki do grupy (identyfikacja w ramach struktury). Jednocześnie obok tej funkcji pamięci, staje się obszarem płodnym w praktyki zapewniając komunikację i sprawstwo podmiotom.

Rozmaite interakcje pomiędzy podmiotami przebiegają w ramach systemu kulturowego i poziomu społeczno-kulturowego. Istotnym ogniwem sprzyjającym takiemu funkcjonowaniu jest pamięć zbiorowa. Jako element analityczny, kategoria ta nie pojawia się w koncepcji M. Archer. Jednocześnie wydaje się, że jest dla niej miejsce w tej koncepcji. Świat idei musi być przekazywany w interakcjach, które przecież dane jako „gotowe" schematy, właśnie przez pamięć, która może być nośnikiem „świata idei". Ujawnia się to płaszczyźnie wyobrażeń, oraz nawyków. W ten sposób pamięć zbiorowa demonstruje własną „sprawczość" jako zasób „pomysłów" na integrację i budowanie wspólnoty, która o tyle nią jest, o ile istnieje jej przeciwwaga, czyli inna odmienna wspólnota. Jednocześnie może więc być użyta dla różnicowania identyfikacji indywidulanych i zbiorowych, także w długim procesie trwania.

Zaproponowane tu rozważania są zatem próbą (roboczą) wykorzystania koncepcji pamięci zbiorowej jako realnego czynnika nadającego sens ludzkiej egzystencji, przypisanej nieredukowalnemu podmiotowi.

*Agnieszka Chwieduk*

**Many a Grave will Tell You the Truth… On Agency and Collectiva Memory on the Example of Romania**

*Abstract*

On 21 July 2010 in Bucharest a certain event took place. Television channels broadcast the exhumation of the remains of the country's president, Nicolae Ceaușescu, and his wife, Elena, executed after "a hasty trial on 25 December 1989." This arranged spectacle, officially meant for collecting DNA samples in order to confirm the identity of the interred, affected many Romanians. Among them, the inhabitants of the small village of Săpânța, located in the Marmarosh region, where at the time I was conducting field exploration. So what connects the digging up of the grave of a controversial political leader with the behaviors of this community? It

is worth examining this 20 years after the fall of communism — 20 years which, for Romanians, were full of important moments, such as their country's joining NATO in 2004 or the EU three years later.

Looking for the answer, I will refer to the phenomenon of collective memory, showing its connection with the notion of agency and relating it to the theory proposed by Margaret Archer. The starting point for my discussion will be the event in Bucharest as well as three incidents from life in Săpânţa.

*Keywords*: critical realism, local community, memory, postsocialism, Eastern Europe, Săpânţa, Romania.