

## 2. Praktyki i teorie *vimbuz*a

*Vimbuz*a w toku kolonizacji i później, w postkolonialnym państwie zaczęły wyłaniać się jako przedmiot zainteresowania badaczy, administracji kolonialnej, misjonarzy i lokalnych polityków. Stały się tematem dyskusji, przepisów, kontrowersji, wreszcie sekretem. To zainteresowanie trwa do dzisiaj – poświęcane są im książki i filmy naukowe, teledyski, modlitwy, kazania, artykuły prasowe i wystawy. Zjawisko to ma również wymiar oddolny. Osoby z Regionu Północnego Malawi, niektóre z nich niepiśmienne, na różne sposoby doświadczały *vimbuz*a, część z nich na przykład dzieliła się internetowym kontentem dotyczącym tego zjawiska.

Złożoność nie dotyczyła tylko mediów, ale i ludzkich biografii. Ta sama osoba w rozmowie z etnografem i wobec swojego sąsiedztwa potępiała praktyki takie jak *vimbuz*a, a później odwiedzała *thempire* (świątynie). Ten sam człowiek mógł brać udział w oficjalnych, świeckich uroczystościach, podczas których *vimbuz*a adresowano do dostojników, a nie zmarłych przodków, a jednocześnie obawiać się duchów lgnących do ich rytmu, gdy grano je w nocy. Debatę publiczną na temat *vimbuz*a i związków praktyki z Kościołem można potraktować jedynie jako częściową refleksję, uwarunkowaną dysproporcją pomiędzy kwestiami jawnymi a tymi wyłączanymi z oficjalnego dyskursu. Zestawienie głosów na temat *vimbuz*a powinno zatem wziąć pod uwagę ich skomplikowaną pozycjonalność i różne rodzaje sprawczości, które są im przypisywane. Do wytłumaczenia przybliżyć może epistemologia wielorakich punktów widzenia, która nie przyznia się do wytwarzania społecznej czy kulturowej jednorodności, ale

raczej opiera się na założeniu, że społeczeństwo składa się z różnych grup (Angrosino, 2015, s. 39–40).

Początkowe zauważenie takiego rozwarstwienia kształtowało proces badań. Wielu ludzi uczestniczyło w *vimbuza* dyskretnie, a moje zainteresowanie rytuałami nie tyle zniechęcało ich do rozmowy ze mną, ile zaskakiwało. Dlaczego ten biały człowiek docieka rzeczy związanych z duchami i *mfiti* (czarownikami)? Niektórych moich rozmówców przekonywało, że to ważna część lokalnej tradycji, inni – zaangażowani w praktykę – widzieli we mnie swego rodzaju rzecznika, który może udowodnić Europejczykom, że czarownictwo jest prawdziwe, u jeszcze innych wzbudzałem śmiech.

Tego rodzaju wymienne pozycje wynikały z politycznego i historycznego kontekstu postkolonii. Malawi uzyskało niepodległość jako republika w 1964 roku, jednak wkrótce zostało zdominowane przez ugrupowanie jednego z działaczy niepodległościowych Hastingsa Kamuzu Bandę. Ten przez następnych trzydzieści lat odgrywał rolę bezwzględnego antykomunistycznego dyktatora i był jednym z niewielu afrykańskich sojuszników władz Republiki Południowej Afryki utrwalającej wówczas system apartheidu.

Jego rządy oznaczały zredefiniowanie roli Regionu Północnego młodego państwa, które od 2016 roku stało się miejscem moich badań. Historię tego terenu w pewnym stopniu można opowiedzieć niezależnie od dziejów reszty państwa. Obszar zdefiniowany dzisiaj jako północne Malawi, leżący wzdłuż zachodniego brzegu południowego skraju jeziora Malawi w czasach przedkolonialnych był pofragmentowany pod względem językowym i politycznym. W wiekach poprzedzających europejską ekspansję przecinały go liczne szlaki handlowe i trasy migracji grup (Phiri i in., 1992). Pierwsze osiemnastowieczne wodzostwa zrzeszające ludzi mówiących dialektami języka tumbuka miały charakter faktoriów handlowych kością słoniową (Phiri i in., 1992, s. 638). Wkrótce jednak pod tą formą handlu zaczęły działać grupy łowców niewolników głównie z grup Swahili i Nyamwezi, które od północy przedłużały szlaki, zakładając ośrodki w okolicach dzisiejszego Karonga. Z kolei od południa w drugiej połowie XIX wieku na ziemi leżące wzdłuż jeziora przybyła rozpoczynająca swój marsz z pogranicza dzisiejszego RPA i Mozambiku grupa Ngoni, na którą składał się konglomerat rodzimych i podbitych klanów zjednoczonych militarystycz-

nym etosem. Ngoni splądrowali te tereny i skierowali się dalej na północ, jednak część grupy powróciła w dolinę rzeki South Rukuru, by założyć królestwo i zniewolić mieszkającą tu wcześniej ludność. Zhierarchizowana mieszanka ludzi mówiących językami tumbuka i ngoni została uzupełniona przez mieszkających na samym brzegu jeziora ludzi mówiących chitonga, od południa płynnie przenikała się z grupami mówiącymi w chichewa, od zachodu – z użytkownikami języka bemba, a od północy – z mozaiką klanów posługujących się wieloma dialektami, wśród których można wyróżnić chingonde, chilambya i chisukwa.

W ten zdecentralizowany krajobraz wkroczyli Europejczycy – niemal jednocześnie misjonarze z Wolnego Kościoła Szkocji (których działalność opiszę w rozdziale trzecim) oraz brytyjskie oddziały wojskowe, które szybko zlikwidowały faktoria handlu niewolnikami. Cały teren pokrywający się z granicami dzisiejszego Malawi został w 1891 roku włączony do imperium jako Brytyjska Afryka Centralna pod zarządem ministerialnym w przeciwieństwie do położonej na zachód Rodezji Północnej (dzisiejszej Zambii), którą przez dekady administrowała Brytyjska Kampania Południowoafrykańska.

W pierwszych dekadach kolonizacji na tych terenach równie dynamicznie rozwijały się misyjne szkoły co imperialne więzi ekonomiczne, przez które wielu ludzi z Mzimba (jak nazywało się królestwo Ngoni formalnie funkcjonujące w systemie rządów pośrednich) i północnej Niasy podjęło pracę w ośrodkach przemysłowych Kolonii Przylądkowej, Rodezji Północnej i Rodezji Południowej. Edukacja misyjna przyczyniła się z kolei do wykształcenia lokalnej inteligencji, która funkcjonowała głównie w ramach Kościoła prezbiteriańskiego. O wysokim poziomie wykształcenia świadczyło to, że wielu działaczy niepodległościowych wywodziło się z północy kolonii. Mimo ograniczonego rozwoju ekonomicznego region, a w szczególności misja w Livingstonii, uchodził za ośrodek intelektualny i polityczny.

Lata panowania Hastingsa Kamuzu Bandy, który wywodził się ze środkowej części Malawi i promował kulturę Chewa, położyły kres tej pozycji. Banda na różne sposoby dążył do obsadzenia biurokracji i uczelni podległymi sobie kadrami, co osiągał między innymi poprzez uczynienie chichewa jedynym oficjalnym językiem w kraju, ustanowienie kworów na uczelniach dla wszystkich regionów oraz wprowadzenie wcześniejszej emerytury dla urzędników wykształconych w czasach kolonialnych.

Doprowadziło to do marginalizacji regionu. Częścią centralistycznych reform dyktatora było jednak również założenie nowej stolicy regionu, Mzuzu, rozwiniecie uprawy tytoniu oraz zapoczątkowanie budowy asfaltowych infrastruktur drogowych.

Kiedy w 2016 roku zacząłem swój projekt badawczy, Malawi od ponad trzydziestu lat było krajem demokratycznym. Region Północny nosił ślady zarówno językowego rozdrobnienia z czasów przedkolonialnych, kolonialnej eksploatacji siły roboczej i dominującej pozycji Kościołów, jak i marginalizacji z czasów Bandy. Mzuzu oficjalnie liczyło około dwustu pięćdziesięciu tysięcy mieszkańców, ale nieoficjalnie znacznie więcej, cały region zaś zamieszkiwało według spisu powszechnego z 2018 roku 2 289 000 ludzi. Był to najślabiej zaludniony region kraju, tymczasem każdy kolejny prezydent elekt realizował programy dla wyborców z regionów, w których miał największe poparcie. Mieszkańcy północy mieli poczucie odrębności językowej i politycznej, ale również wyrażali przekonanie, że pieniądze, edukację czy karierę można było zdobyć gdzieś indziej – w Lilongwe (stolicy kraju), Blantyre (głównym mieście Regionu Południowego), Johannesburgu, Dar Es Salaam lub w Europie.

Dynamika rozwoju ekonomicznego i wynikające z niej różnice były kluczowe dla stratyfikacji społecznej, jak również dla mojego projektu. Badania prowadziłem zarówno w stolicy regionu, Mzuzu, w mieście powiatowym Rumphi (które uchodziło za ośrodek *vimbuza* ze względów, które opiszę za moment), jak i we wsiach z dystryktów Rumphi i Mzimba. Między innymi były to wsie Kavula, Malokotela, Katula, Euthini, Enukweni i Bulala.

Podczas pierwszych miesięcy moich badań korzystałem z nieocenionej gościny władz Mzuzu University (za którą mogłem chociaż częściowo się odwdziaczyć, prowadząc zajęcia dla studentów), przebywając w środowisku kosmopolitycznym, mobilnym i anglojęzycznym. Stopniowo jednak wychodziłem poza ten zamknięty krąg (w pewnym sensie dosłownie, gdyż zielony jak ogród kampus, na którym mieszkałem, otaczały mury) – na początku przeprowadziłem się do centrum Mzuzu. W Mzuzu i Rumphi badałem przede wszystkim Kościoły, a także rozwijające się dynamicznie studia nagraniowe poświęcone produkcji muzyki gospel i religijne rozgłoszenie radiowe. Trajektoria moich badań prowadziła następnie na wieś, gdzie inny sposób życia znajdował odzwierciedlenie w odmiennym stosunku do *vimbuza*. Na wsiach *vimbuza* były jawne i powszechne.

Te trzy etapy moich badań w jakimś stopniu odzwierciedlały podziały wśród Malawijczyków z Regionu Północnego. Mieszkańców wsi i miast, osoby wykształcone i wykwalifikowane od tych, które ukończyły tylko pierwsze klasy szkoły podstawowej, dzieliło bardzo wiele i w pewnej mierze stanowili oni osobne środowiska społeczne, które z rzadka się spotykały. Uderzały mnie różnice w sposobach życia, preferencjach kulturowych i praktykowaniu religijności. Różnice te determinowały użycie języka i moje możliwości komunikacyjne – od angielskiego, który był narzędziem edukacji w szkołach ponadpodstawowych, po *chitumbuka*, który w pewnych sytuacjach był jedynym możliwym środkiem porozumienia. Paradoksalnie to te najmniej wykształcone osoby miały najbardziej pozytywny stosunek do badań i włączania mnie w swoje społeczności, co tłumaczę sobie rozwojem narodowej i postkolonialnej tożsamości wśród klas wyższych.

To zróżnicowanie, które układało się jednak według wzorów bardziej skomplikowanych niż prosty schemat góra–dół, znalazło odzwierciedlenie w strukturze tej książki. Opisywane w tekście podmiotowości społeczne kształtowały zarówno wybrane przeze mnie metody, jak i późniejszy opis. Determinował on bowiem możliwość artykulacji określonych praktyk religijnych czy ich jednoznacznego wyodrębnienia.

Różne grupy moich rozmówców poruszały się między odmiennymi, antagonistycznymi wizjami tego, w jaki sposób oceniać *vimbuza* i chrześcijaństwo i w jaki sposób o nich opowiadać. W wizjach tych powtarzało się założenie o faktycznej sprawczości duchów, które przyjmowały nawet osoby zaangażowane w Kościoły i *vimbuza* jako w biurokratyczne, intelektualne projekty. Sporządzony na podstawie rozmów z tymi osobami opis nie stanowi jednak argumentu za istnieniem duchów przodków czy za prawdziwością któregoś z religijnych imaginariów. Służy raczej za argument metodologiczny dotyczący tworzenia różnic i ich połączenia. Jest to narzędzie nie tyle rekonstruujące i legitymizujące jakąś religijność<sup>13</sup>, ile krytyczne i metodologiczne. W praktyce oznacza to wyjście poza opis *vimbuza* jako fenomenu mieszczącego się obrębie którejś z domen religii, estetyki, sztuki czy medycyny.

---

<sup>13</sup> Słynnym w antropologii przykładem takiej legitymizacji jest książka Carlosa Castanedy (1991).

Na kolejnych stronach przedstawiam *vimbuza* w kategoriach odnoszących się do ich przeżywania i wykonywania. Czynię to również po to, by zrozumieć, w jaki sposób przemysł *vimbuza* może wpłynąć na rozumienie przedmiotu badań antropologów. Opiswane tu powiązania pomagają określić przedmiot badań, ale dotyczą również relacji pomiędzy podmiotem badającym a problemem badawczym.

Inspirując się rozbudowanym zestawieniem definicji kultury Alfreda Kroebera i Clyde'a Kluckhohna (1952, s. viii–223), a także usytuowanymi badaniami Stevena Felda (1988, s. 74–113), który zebrał możliwe sposoby rozumienia terminu *dulugu-galngan* (praktyki dźwięku z regionu Bosavi), opiszę *vimbuza* jako:

- 1) element światowego niematerialnego dziedzictwa kulturalnego;
- 2) zbiorową terapię pomagającą społeczności w przekroczeniu traumatycznych doświadczeń opresji;
- 3) taniec, który stanowi unikalną tradycję plemienia Tumbuka;
- 4) taniec leczniczy;
- 5) odczarowany element kultury lokalnej;
- 6) nowoczesną wizytówkę regionu;
- 7) inscenizowaną taneczną formę przywitania dostojnych, politycznych gości;
- 8) performatywną, widowiskową praktykę, mającą na celu obywatelską edukację i reprezentowanie kultury północnego Malawi;
- 9) system opieki zdrowotnej;
- 10) *let's call it energy*;
- 11) grzech;
- 12) opętanie złymi duchami;
- 13) pogańską, odwróconą, złą religię, „satanizm”;
- 14) „kult afrykański”;
- 15) coś, co odczuwa się wewnątrz, a określa jako chorobę;
- 16) cały cykl choroby, terapii i uzdrowienia;
- 17) drogę rozwoju społecznego dla *sing'anga*;
- 18) rodzaj ducha zmarłego; chodzi o zmarłego przodka, niemniej jednak nie mówi się o zmarłych jako jednostkach obdarzonych konkretną osobowością;

- 19) praktyczną wiedzę na temat roślin (i innych elementów środowiska zastanego) wyrażającą się poprzez przygotowywanie z nich leków (*man-khwala*);
- 20) walkę z czarownictwem;
- 21) wymianę, która rozgrywa się w przestrzeni społecznej a jednocześnie wewnątrz jako coś, co pozostaje w ciele i w krwi uczestników; szerzej – jako wytwarzającą się przestrzeń wymiany;
- 22) dźwięk czy raczej rytm, pieśń lub całość sytuacji bębnienia i tańca.

Wyliczenie to nie ma na celu sugerować, że *vimbuz*a stanowią sumę tych perspektyw. Stawia raczej pytanie o logikę relacji pomiędzy nimi. Sugeruje również pytanie o okoliczności, w których poszczególne perspektywy mogą się ze sobą łączyć lub wykluczać. Jeszcze istotniejsza jednak wydaje mi się problematyzacja sposobów zestawiania tych perspektyw. Wielogłosowość stanowi bowiem konsekwencję doświadczenia kakofonii postkolonialnej rzeczywistości.

Czyje wyjaśnienia mają satysfakcjonować badających? Czy badacz jako miarodajny ma traktować głosy osób pozycjonowanych najbliżej siebie (na przykład lokalnych intelektualistów) lub najbardziej odmiennych, jako rzekomo autentycznych Innych (na przykład owładniętych, podporządkowanych)? Założenie, że etnografowie zależnie od ich pozycjonalności mogą zaobserwować i wsłuchać się w odmienne aspekty tych samych zjawisk, jest trafne, ale etnograficznej nawigacji po różnorodności punktów widzenia nie można uznać za gwarant obiektywności. Komplikują ją bowiem różne poziomy widzialności i artykulacji. Pozycjonalność badaczy powoduje, że są oni w stanie dojrzeć tylko część praktyk, innych nie potrafią nazwać, jeszcze inne pozostają przed nimi ukryte.

Wychodząc od tej problematyzacji, w dalszej części tekstu zestawię różne spojrzenia na *vimbuz*a i inne formy religijności w Malawi. Porównam głosy badaczy, intelektualistów, ale i osób na różne sposoby zaangażowanych w społeczne praktyki lokujące się pomiędzy *vimbuz*a i Kościołami. Jak pokażę, różni aktorzy społeczni niekiedy wchodzą ze sobą w dialog bądź w konflikt. W takich sytuacjach głos badacza nie tyle wyjaśnia praktyki, ile bierze udział w procesie tworzenia granic i rozdzielania ról.

*Vimbuz*a nie stanowią spójnego systemu praktyk, ale raczej zmienne, społeczne przestrzenie dynamicznego działania. W ostatnich dziesięcio-

leciach ulegały one wyraźnym zmianom. Nie świadczy to wyłącznie o zacieraniu charakterystyki kulturowej, gdyż trudno o wskazanie jednoznacznego porównawczego punktu „kiedyś”, w którym miałyby istnieć „prawdziwe” *vimbuz*. Skłaniam się raczej ku wnioskowi o ich dynamizm i integrowaniu różnego rodzaju wpływów i konceptualizacji jako pierwszorzędnej cesze.

Jednocześnie wyraźnie zauważyłem powtarzalność tej przestrzeni społecznego działania. Mimo szerokiego rozpowszechnienia w Regionie Północnym Malawi cechy praktyki różnych prowadzących *thempire* pozostawały podobne. Rozumienie uczestnictwa w *vimbuz* niekoniecznie opierało się na europocentrycznych kategoriach przynależności, ale raczej na wiedzy wynikającej z jej doświadczania. Sposobem na badanie takich doświadczeń może być zainteresowanie ucieleśnieniem i zmysłami. Opisując podobne praktyki w Songhay, Paul Stoller (1989, s. 4–8) sugeruje, że myśl nie może być oddzielona od zmysłowych doświadczeń, od cielesnej konstytucji badacza i badanych, od działania i odczuwania. Tym samym opis etnograficzny jest według tego badacza nierozzerwalnie spleciony z teorią antropologiczną, a wytłumaczenie danego zjawiska – z doświadczeniem, obecnością i wrażeniami zmysłowymi.

Mając to na uwadze, chciałbym metodycznie odsystematyzować wiedzę na temat *vimbuz* – moją, moich rozmówców, autorów książek, a także niewyartykułowaną wiedzę tworzoną poprzez codzienne praktyki kulturowe w Malawi. Podkreślenia wymaga to, że wiedza ta, jak to zazwyczaj bywa z wiedzą etnograficzną, ma w dużym stopniu źródła niejęzykowe.

Reprezentacje *vimbuz* wywodzą się z nachodzących na siebie kategorii politycznych (*vimbuz* jako taniec wykonywany dla oficjeli), kulturowych (jako element dziedzictwa kulturalnego), leczniczych (jako choroba i terapia) i religijnych (jako składanie ofiar przodkom). Kategorie te często przeplatają się ze sobą i zostają wyartykułowane w zależności od kontekstu. Przedstawiając wieloznaczność tego pojęcia, można odwołać się do szeregu sensów, które przypisuje się *vimbuz* zarówno dyskursywnie, jak i poprzez praktykę społeczną.



## 2.1. *Vimbuza* jako element światowego niematerialnego dziedzictwa kulturalnego

Rozpoczynam ten przegląd od tego, co wydaje się w największym stopniu rozpoznawalne z perspektywy europejskiego czy międzynarodowego, zdystansowanego obserwatora. *Vimbuza* stanowią element światowego niematerialnego dziedzictwa kulturalnego. Jest to status prawny, który został nadany w 2008 roku w konsekwencji wpisu na listę UNESCO Intangible Cultural Heritage (dalej: ICH UNESCO) kwalifikującego praktykę jako jednocześnie „taniec rytualny” i „tradycyjną praktykę medyczną”.

Status ten należy odczytać w szerokim kontekście społeczno-politycznego projektu, jakim jest dziedzictwo kulturalne. Według Brigit Meyer i Marleen De Witte (2013, s. 276) projekt ten oddziałuje na nakładające się sfery „polityk państw, ruchów mniejszości narodowych, popularnej kultury i rozrywki”.

To, w jaki sposób język UNESCO odnosi się do przeszłości, stanowi część skomplikowanego „procesu polityczno-estetycznego” (Meyer, De Witte, 2013, s. 276), którego nie można uznać ani za bezpośrednią reprezentację przeszłości, ani za jej kontynuację. W istocie wpisanie *vimbuza* na listę UNESCO było złożonym przedsięwzięciem, w którym w różnych rolach wzięła udział grupa malawijskich intelektualistów. Na tę grupę składali się badacze, muzealnicy, urzędnicy i politycy. Jednym z liderów zespołu prowadzącego badania na potrzeby przygotowania dokumentacji był profesor Boston Soko, którego książka dotycząca *vimbuza* jest ważnym źródłem bibliograficznym w tej pracy. W skład grupy weszli też urzędnicy Malawi National Commission UNESCO, przedstawiciele malawijskiego Muzeum Narodowego i Muzeum Mzuzu, niegdyś filii centralnej instytucji, która zyskała niezależność dzięki Ausonowi Ndazabakhe Tholemu, wieloletniemu dyrektorowi ośrodka, a zarazem jednemu z moich kluczowych rozmówców. Jeden z urzędników z Malawi National Commission UNESCO Christopher Magomelo zasugerował mi, że inicjatywną rolę odgrywały w tym procesie lokalne stowarzyszenia, które zgłaszały charakterystyczne dla danych regionów praktyki. Było to częścią szerszego projektu rejestrowania praktyk kulturowych na poziomie administracji państwowej.

W ramach realizacji tego zadania malawijskie Ministerstwo Turystyki i Kultury wspólnie z lokalnym oddziałem UNESCO inwentaryzowało to, co uznano za lokalne elementy niematerialnego dziedzictwa kulturalnego. Efekt tych działań stanowiły wydania kolejnych tomów inwentarza z listami praktyk i ich wykonawców (Mazibuko i in., 2013).

Szeroko zakrojony projekt wskazywał na zaawansowaną biurokratyzację działań instytucjonalnych wobec oddolnych praktyk kulturowych. Szczególnie interesujące jest jednak to, w jaki sposób działania te przekładały się na życie codzienne. Amerykańska etnolożka Lisa Gilman (2015, s. 207–211) zbadała, w jaki sposób wpis *vimbuza* na listę ICH UNESCO odebrali mieszkańcy Regionu Północnego Malawi, a w szczególności osoby zaangażowane w taniec leczniczy. Zaobserwowała ona rozdźwięk pomiędzy codzienną praktyką a zbiurokratyzowanym wymiarem dziedzictwa kulturalnego. Badania Gilman wykazały, że postawy praktykujących *vimbuza* i lokalnych ekspertów, którzy wzięli czynny udział w przygotowaniu wniosku o wpisanie tańca na Listę Światowego Dziedzictwa, były skrajnie odmienne. Ci pierwsi nie byli zazwyczaj nawet świadomi faktu, że taniec znalazł się na liście ICH UNESCO, nie mieli nawet żadnych skojarzeń z tą globalną instytucją ani też nie znali oficjalnego wytłumaczenia sensu praktyki (Gilman, 2015, s. 207). Moje badania potwierdziły obserwację, że wpisu nie postrzegano jako istotnego dla społecznej praktyki *vimbuza*. Nie oddziaływał również na to, że *vimbuza* spotykały się z oficjalnym potępieniem przez Kościoły.

Gilman (2015, s. 211–212) zwróciła uwagę na to, że proces wytwarzania dziedzictwa kulturalnego potencjalnie może angażować wiele typów odbiorców – od zaangażowanych lokalnie uczestników po abstrakcyjnie pojmowaną publiczność „światową”. W przypadku *vimbuza* lokalnie zaangażowani uczestnicy w minimalnym stopniu identyfikowali się z nowym statusem chronionej praktyki. Nawet jeśli wpis nie oddziaływał bezpośrednio na praktykujących, zmobilizował ekspertów z Malawi do rekonceptualizacji zjawiska w sferze publicznej. Przykładowo wydana jako część projektu anglojęzyczna wersja monografii *vimbuza* autorstwa Soko (2014, s. 4) jest poprzedzona przedmową, która wyraźnie umieszcza tekst w relacji wobec działań „UNESCO Malawi [...] i ich kwatery głównej w Paryżu”, dziękując jednocześnie za dokonanie wpisu i dofinansowanie publikacji.