

ANDRZEJ KLONDER

DROGI RÓWNOLEGŁE. REFLEKSJA HISTORYKA NA MARGINESIE  
PIERWSZEGO POLSKIEGO ANTROPOLOGICZNEGO ZARYSU ŚWIATA RZECZY<sup>1</sup>

Wydana w ubiegłym roku praca Janusza Barańskiego, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, powinna wzbudzić szczególną uwagę historyków, zwłaszcza zaś badaczy kultury materialnej.

Deklarowanym celem jej autora jest „próba przywrócenia rangi i znaczenia dziedziny kultury, która zasługuje na więcej uwagi, niż się jej dotąd poświęca w dotychczasowej praktyce badawczej antropologii. Świat rzeczy to bowiem sfera ludzkiej codzienności i niecodzienności, bez której zgoła trudno sobie wyobrazić życie zbiorowości i jednostek” (s. 8). Za jedno ze swoich zadań Barański uznaje również: „unaocznienie zbyt małej wagi przykładanej do rzeczy, które z wszelkich wytworów najbardziej są obecne w życiu ludzi i na to życie wpływają” (s. 361). Zadania te wypełnił zapewne z nadwyżką, skoro recenzent książki Roch Sulima uznaje ją za próbę ustanowienia nowej u nas dziedziny wiedzy – „antropologii rzeczy” [...] «od fundamentów», które badacz wyznacza [...] w «polu pustym». Jego zdaniem autor tworzy „metodologiczny fundament antropologii codzienności” (okładka).

Wśród pojęć, które Barański definiuje i którymi operuje, miejsca kluczowe, obok wspomnianego już świata rzeczy, zajmują: „kultura materialna”, „konsumpcja” i „kultura konsumpcyjna”, „życie codzienne”. Kultura materialna w ujęciu antropologicznym, co autor wyraźnie podkreśla (s. 21, przyp. 8), to sfera obejmująca przedmioty, obiekty, rzeczy, dobra, artefakty. W ostatnim przypadku należałyby do niej jedynie wytwory rąk ludzkich. Biorąc pod uwagę trudności w rozgraniczeniu tego co kulturowe od tego co naturalne, Barański abstrahuje od tego podziału i stwierdza za Jamesem Deetzem, że „Kultura materialna to ta część fizycznego środowiska człowieka, która w sposób zamierzony została przez niego ukształtowana w zgodzie z pewnym kulturowym zamysłem” (s. 22). W tym kształtowaniu nie jest przy tym konieczna ingerencja techniki; także przypisanie obiektom naturalnym ludzkich wartości zamienia je w obiekty kultury materialnej. Przytacza też definicję Julesa Prowna: „Kultura materialna [...] jest tym właśnie, co stwierdza [...] przejawem kultury wyrażającej się poprzez obiekty materialne [...]. Przyjmuje się [...], iż rzeczy przez człowieka wytworzone wyrażają [...] przekonania jednostek, które je zamówiły, wyprodukowały i ich używały oraz [...] przekonania społeczności, do której jednostki owe należą”. Badaniu podlega więc nie tylko młotek, stół, obraz, miasto, ale też plan ogrodu, posiłek, wytatuowane ciało (s. 23). W końcu dodaje od siebie, że kulturę materialną należy rozumieć nie tylko w kategorii obiektu, ale również nośnika: znaczeń, przekonań, wierzeń, wartości (s. 26). Zarysowuje także (a po części przypomina) cały rozległy obszar funkcji, znaczeń i ról rzeczy, które powinny być brane pod uwagę również przez konstruujących obrazy przeszłości historyków. Pytaniom o rzeczy użyteczność i wartość (nie tylko w wymiarze materialnym) powinna towarzyszyć analiza ich roli w przekazywaniu informacji, w budowaniu poczucia tożsamości jednostkowej i grupowej, w tworzeniu stylów życia, wreszcie rozważania nad sprawczą rolą rzeczy (s. 13).

Pojęcie kultury konsumpcyjnej, według autora *Zarysu*, obejmuje nie tylko (nie tyle) „nabywanie [...] dóbr w celu zaspokajania podstawowych potrzeb biologicznych, co kreowanie pewnych

<sup>1</sup> Janusz Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, ss. 376.

wizerunków, kultywowanie pewnych stylów życia [...] również dochodzenie do zbiorowych i jednostkowych tożsamości z użyciem owych dóbr [...]. Konsumpcja zdaje się uchodzić za synonim współczesnej kultury materialnej” (s. 303), choć stanowi jedynie jej znacząca część (s. 305).

Wreszcie codzienność to (za Henri Lefebvre): „najbardziej powszechny i najbardziej wyjątkowy stan, najbardziej społeczny i najbardziej zindywidualizowany, najbardziej oczywisty i najbardziej ukryty” (s. 26). Barański stwierdza: „codziennność to rzeczywistość w najwyższym stopniu «antropologiczna»” i dalej: „codziennność [...] to nie tylko [...] praktyki religijne, ideały estetyczne, mody, style, przesady, wartościowania czy uprzedzenia, ujęte w ich warstwie ideacyjnej jedynie. Nie stanowią one dostatecznie wyczerpującego przedmiotu badań, jeśli nie uwzględni się ich «materialnych nośników»” (s. 360), czyli rzeczy [dop. A.K.]. Ma przy tym pewien kłopot z oceną dotychczasowego dorobku badań w tej dziedzinie. Najpierw (s. 26) stwierdza, że badacze polscy [antropolodzy] zaczynają dopiero zauważać konieczność badań „tak zwanego życia codziennego”. Później, że ludzka potoczność – codzienność „wydaje się wciąż nie docenianą dziedziną ludzkiego bycia w świecie”, natychmiast dodaje jednak, że „właśnie codziennością przede wszystkim zajmowały się kolejne pokolenia antropologów i badaczy spoza tej dyscypliny” (s. 360, pogrubienie A.K.). Do tej ostatniej kwestii powrócę niżej.

Choć autor wielokrotnie podkreśla, że przedmiot swoich rozważań traktuje z punktu widzenia antropologii, ma świadomość możliwości i potrzeby interdyscyplinarnej analizy świata rzeczy. Stwierdza wręcz, że badanie kultury materialnej „nie może się obyć bez ujęcia z wielu punktów na raz” i dalej już, za Danielem Millerem, że nie stanowią one wyłącznej domeny etnografii, zaś równie ważne są podejścia: „historii, archeologii, geografii, designu i literatury”. Od siebie dodaje do tej grupy filozofię i socjologię (s. 29). Za Peterem Borscheidem można by jeszcze dopisać tu: biologię, lingwistykę, medycynę i statystykę (Borscheid 1983, s. 12).

Powołując się na Michaela Schiffera, wskazuje na archeologów jako twórców rekonstrukcji obrazu świata z resztek kultury materialnej wymarłych często ludów, „niemal zawsze bez możliwości konfrontacji ustaleń ze źródłami pisanymi” (s. 174).

Barański zdaje sobie sprawę, że ludzka codzienność, „kultura rozumiana jako sposób życia człowieka” ma również wymiar historyczny. Chcąc zachować także taką perspektywę przyjmuje podział dziejów kultury i myśli człowieka na „przednowoczesność, nowoczesność i ponowoczesność” (s. 34). W kontekście tego podziału, ciągle dyskutowanego i po części kwestionowanego<sup>2</sup>, zamierza lokować rozważania dotyczące przeszłości. Wspomnianej periodyzacji nie stosuje jednak konsekwentnie. W tekście pojawiają się także feudalizm (brakuje kapitalizmu) oraz epoki konsumpcyjna i przedkonsumpcyjna.

Co do historii, przywołuje też metodologiczną dyrektywę jednego z amerykańskich badaczy, Henryego Glassie. W początku lat 1990. zalecał on równoprawne traktowanie wszelkich rodzajów źródeł: materialnych, pisanych i ustnych (s. 188–189). Ta niewątpliwie słuszna rada nie stanowi jednak nowości, przynajmniej w kraju nad Wisłą, gdzie była znana, akceptowana i mniej lub bardziej skutecznie realizowana najpóźniej od połowy ubiegłego wieku. Barański zdaje się też podzielać i tu wypada się z nim zgodzić, pogląd Prowna na ograniczenia wiedzy historycznej: niemożność [pełnej – A.K.] rekonstrukcji faktu, wartości, uczuć i emocji składających się na kontekst rzeczy (s. 180). O historii kultury materialnej (w ścisłym tego słowa znaczeniu) wspomina jedynie w kontekście wymuszonej w Polsce lat 1950. i 1960. koncentracji badań etnograficznych nad kulturą ludową właśnie na jej aspektach materialnych. Przypomina kwestionariusz badawczy obejmujący: zajęcia rolnicze i hodowlane, przemysł domowy, rzemiosło, chałupnictwo, budownictwo, wyposażenie mieszkań, pożywienie, odzież, wymianę dóbr użytkowych, handel (*Etnografia...* 1976, s. 14).

Całkowicie poza polem rozważań Barańskiego pozostały badania nad kulturą materialną podejmowane przez polskich historyków. Formułowana przez nich definicja przedmiotu badań, miała istotne punkty stykowe z obecnym rozumieniem kultury materialnej przez polskich antropologów.

<sup>2</sup> Początek epoki nowoczesności niektórzy badacze umieszczają w wieku XVI, inni w XVII, większość na przełomie stuleci XVIII–XIX; podnoszone są wątpliwości co do istnienia ponowoczesności jako „stanu społeczeństwa”.

Tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej pole badań określił Jan Rutkowski. Mieściła się w nim „działalność gospodarcza w materialnym tego słowa znaczeniu [...] zarówno [...] same **przedmioty materialne** zaspokajające **ludzkie potrzeby**” jak i ich produkcja, **obieg i konsumpcja**. Jego zdaniem **rzeczy wraz z konsumpcją** stanowią pełnoprawny element przedmiotu badań przede wszystkim ze względu na funkcje **zaspokajania ludzkich potrzeb, nie ograniczonych jednak do podstawowych potrzeb biologicznych** (Topolski 1980, s. 465, pogrubienia A.K.). Kultura materialna w ujęciu Rutkowskiego obejmowała więc, choć nie na pierwszym planie, zagadnienia interesujące dzisiaj także antropologów.

Lata powojenne przyniosły wyraźne załamanie względnej równowagi trzech głównych składników kultury materialnej – produkcji, obiegu (wymiany) i konsumpcji dóbr materialnych. Pod wpływem narzucanej ideologii marksistowskiej a także bieżących potrzeb politycznych, podstawowym „postulatem stało się poznanie sposobu produkcji dóbr materialnych”. Kazimierz Majewski w programowym artykule otwierającym pierwszy numer *Kwartalnika Historii Kultury Materialnej* pisał, że zgodnie z jednym z podstawowych założeń materializmu historycznego, „historia rozwoju społeczeństwa jest przede wszystkim historią rozwoju produkcji” (Majewski 1953, s. 4). Ten punkt widzenia na lat kilkanaście zaciążył na praktyce badawczej; historia kultury materialnej była wówczas przede wszystkim analizą różnych gałęzi produkcji (rolniczej, rzemieślniczej, przemysłowej). Jednak już w latach 1970., być może dzięki zmienionej atmosferze „gierkowskiej dekady dobrobytu”, badania z zakresu historii kultury materialnej obejmowały nie tylko kwestie produkcji, lecz także „materialnych warunków bytu społeczeństwa, **zwłaszcza zaś szeroko pojętej konsumpcji**” (*Institut...* 1977, s. 450, pogrubienie A.K.). Ten ostatni kierunek zainteresowań z biegiem lat zaczął dominować, usuwając w cień badania nad przemysłem, produkcją roślinną czy hodowlaną. Efektem tej ewolucji było między innymi zainteresowanie światem rzeczy otaczających jednostki oraz mniejsze lub większe grupy społeczne, stanowiących nie tylko o ich zamożności, warunkach życia, ale wręcz o tożsamości. Pionierami takiego podejścia byli: w latach 1970. Maria Bogucka, autorka prac o poziomie życia i codzienności w siedemnastowiecznych miastach (np. Bogucka 1967; 1973; 1976), zaś w latach 1980. Andrzej Pośpiech (np. 1989). Ten ostatni na podstawie pośmiertnych spisów majątkowych rekonstruował świat rzeczy siedemnastowiecznej szlachty wielkopolskiej (Pośpiech 1992). Interesowały go przy tym nie tylko relacje rzeczy i grup społecznych, lecz także rzeczy i jednostek. Szczególnie inspirujące były jego próby wykorzystania inwentarzy mienia do badań osobowości (Pośpiech 1989). Kolejni badacze zajęli się też „światem rzeczy” ziemiaństwa oraz inteligencji (np. Kowicka 1983; 1984; Molik 1999), mieszczaństwa (np. Klonder 2000) i duchowieństwa (Głowska 2005).

W latach 1990. w historiografii (zwłaszcza angielskiej i amerykańskiej) nastąpił inspirowany przez filozofię, antropologię i pokrewne dyscypliny humanistyczne nowy „zwrot ku rzeczom”, „ku temu co nie-ludzkie”. W Polsce stał się przedmiotem teoretycznej refleksji niektórych środowisk archeologów i historyków; wpłynął także na praktykę badawczą. Na przykład według Ewy Domańskiej rzeczy, przede wszystkim wytworzone przez człowieka nieożywione przedmioty materialne (artefakty), ale również ekofakty – byty wytworzone przez procesy naturalne bez ingerencji człowieka (np. zwierzęta, góry, kamienie, drzewa) – zasługują na równoprawne, w stosunku do człowieka, potraktowanie w badaniach (Domańska 2005, s. 14). Ma sens konstruowanie biografii rzeczy, które, podobnie jak ludzie, „rodzą się, żyją i umierają, czasami dzieląc z ludźmi swój los”. Warto śledzić jak, za pośrednictwem przedmiotów przechodzących różne stadia życiowe użyteczności, wyrażana jest tożsamość społeczna. Takim analizom towarzyszy jednak nieunikniona antropomorfizacja przedmiotu (Domańska 2005, s. 13–14).

O drodze, jaką przebyli historycy w praktyce badawczej świadczy najnowsza praca Jarosława Dumanowskiego *Świat rzeczy szlachty wielkopolskiej w XVIII w.* (2006). Swoją rolę autor sformułował jako próbę „przedstawienia tego, jak w związku z użyciem obiektów materialnych zmieniały się środki wyrazu i formy rywalizacji społecznej oraz sposoby konstruowania szlacheckiej tożsamości” (2006, s. 9). Temu miała służyć analiza rozpowszechnienia, liczebności, asortymentu przedmiotów tworzących szlachecki świat rzeczy. Te ostatnie interesowały Dumanowskiego „głównie jako nośniki różnych wiązanych z nimi znaczeń i forma niewerbalnej komunikacji oraz jako narzędzia

społecznych i indywidualnych strategii, symbole statusu i wyraz szlacheckiej tożsamości” (tamże, s. 10). Za kluczowe uznał też problemy stosunku do tradycji oraz innowacji, międzypokoleniowy transfer rzeczy i wartości, różne sposoby wyrażania społecznej wyższości, mechanizmy społecznie wyróżniania się, imitacji, sublimację gustu oraz ekonomiczne i kulturowe sposoby nadawania rzeczom wartości. Zdaniem Dumanowskiego „miejsce w społecznej hierarchii [...] nie sprowadza się do struktury majątkowej grupy czy utożsamienia kwestii społecznych ze zjawiskami ekonomicznymi. Społeczne uznanie jednostki za kogoś i zaakceptowanie jej jako członka grupy to przede wszystkim efekt wrażenia wypływającego z użycia dóbr, przedmiotów i związanych z nimi zachowań” (tamże, s. 9–10). Wyjątkowo obszerny cytat pokazuje, w jak znacznym stopniu w przytaczanej pracy zostały zrealizowane metodologiczne propozycje i postulaty antropologii kulturowej. Bezpośrednim źródłem inspiracji autora, obok dorobku dziesięcioleci polskich badań historycznych oraz klasycznych prac Veblena czy Goffmana, były historiografia francuska i angielska lat 1980. i 1990.

Także codzienność, uznana przez Barańskiego za ciągle niedocenianą dziedzinę ludzkiego bycia w świecie, stanowiła dla co najmniej kilku pokoleń historyków (również etnografów, etnologów, ludoznawców) przedmiot licznych studiów szczegółowych a zarazem gorących dyskusji metodologicznych. Niezależnie od teoretycznych wątpliwości powstał odrębny, traktujący o życiu codziennym gatunek pisarstwa historycznego, wyrosły z ducha poświęconego historii społeczno-gospodarczej, francuskiego pisma *Annales* (wychodzi od 1929 r.). Klasyczne przykłady tej twórczości stanowią: zbliżająca się do 300 tomów seria wydawnictwa Hachette, rozpoczęta w roku 1938 pracą Abila Lefranca, *La vie quotidienne au temps de la Renaissance* oraz jej polski odpowiednik wydawany przez PIW od roku 1960 (z górą 50 tomów). *Alltag, everyday life* stały się też przedmiotem setek publikacji (choć nie zebranych w odrębne serie) w całej niemal Europie i za oceanem (USA, Kanada). Zakres, definicja życia codziennego są przy tym ciągle dyskutowane. Czy życie codzienne to, jak twierdził Lefebvre, po prostu „wszystko”; czy raczej ma Borscheid za istotę codzienności uważający powtarzalność? Poza „codziennością” umieszcza on wszystko co jednorazowe, niepowtarzalne. Na ów codzienny świat składają się przy tym trzy obszary: rzeczy, normy i język. Oczywiście codzienność przynależy do historii długiego trwania nie zaś do świata pojedynczych zdarzeń (tu choćby polityka). Borscheid w formach w jakich rozgrywa się „codziennosc” „widzi podstawowy wymiar ludzkiej cywilizacji”; uważa je za fundament rozwoju ludzkości (Borscheid 1983, s. 1, 5, 7, 11). Bardziej enumeratywną definicję codzienności sformułowała przed, z górą, 10 laty Maria Bogucka; jej zdaniem obejmuje ona „na pewno całą kulturę materialną, życie rodzinne, obszary pracy i wypoczynku, świat pojęć i wyobrażeń indywidualnych i grupowych” (Bogucka 1996, s. 252). Granice zakresu badań wytycza powtarzalność analizowanych zjawisk.

Poruszając problematykę bardzo rozległą, do tego interesującą wiele dyscyplin i kierunków badawczych, Barański (2007) nie mógł ustrzec się pewnych uproszczeń, nieomówień, niejasności. Do pierwszych zaliczyłbym np. uzasadnianie braku zainteresowań nauki w Polsce lat 1980. kulturą konsumpcyjną nieistnieniem tejże w kraju stanu wojennego, w przeciwieństwie do Zachodu, gdzie ówczesny boom gospodarczy sprzyjał gwałtownemu rozwojowi konsumpcji. U nas zaczęła ona rosnać w latach 1990. i dopiero ta zmiana miała przyciągnąć uwagę badaczy do kwestii konsumpcji (tamże, s. 16). Przykład historyków, którzy pierwszego wyraźnego zwrotu ku problematyce konsumpcji dokonali w latach 1970. i 1980. (por. wyżej) wskazuje, że taki automatyzm powiązania zainteresowań badaczy z otaczającą ich rzeczywistością nie zawsze się sprawdza. Być może w istocie zainteresowanie te pobudziły pierwsze lata dekady gierkowskiej (hasło „aby Polska rosła w siłę a ludzie żyli dostatniej”), może jednak równie stymulujące było zestawienie prząsnej rzeczywistości realnego socjalizmu (później stanu wojennego) z powszechną przecież wiedzą o warunkach życia na Zachodzie. Mielibyśmy tu do czynienia ze zjawiskiem swoistej kompensacji. W ogólnych rozważaniach nad kulturą materialną (tamże, s. 21–28). Barański w ogóle zresztą nie dostrzega refleksji polskich historyków dotyczących tego i bliskich mu pojęć. Tymczasem dyskusje teoretyczne, choć z malejącym natężeniem, trwały przez całe ostatnie półwiecze.

Wątpliwości budzą też szczegóły zarysowanej przez Barańskiego sekwencji panowania w świecie rzeczy systemów „patyny” i „mody”. W pierwszym z rzeczy stare, cenione ze względu na pochodzenie, funkcjonowały głównie jako element dziedzictwa, ojcowizny, znak łączności z przodkami

lub ojczyzną. W Europie feudalnej patyna była koniecznym elementem stylu życia klas wyższych. Jej brak obnażał nowobogactwo, w konsekwencji dyskwalifikował. Stulecia XIX–XX przyniosły, zdaniem autora, zdetronizowanie lub co najmniej marginalizację patyny i zastąpienie jej modą – rywalizacją w pogoni za nowościami. Zadomowienie się „na dobre” mody na Zachodzie Barański umieszcza jednak nieco wcześniej, w stuleciach XVIII–XIX (tamże, s. 280). Dalej (s. 282) referuje poglądy Georga Simmela, uznającego modę za zjawisko charakterystyczne dla kultury już od wieku XVI w. a tworzące się od schyłku średniowiecza [w istocie jeszcze wcześniej – A.K.]. Wszystkie opisane zjawiska przypadały przy tym na czasy feudalizmu. Widać w tym pewien brak konsekwencji. Równocześnie określenie „na dobre” osłania autora przed zarzutem nie dostrzegania znaczącej roli mody w budowaniu społecznych tożsamości już najpóźniej w wieku XVI i to nie tylko na zachodzie Europy, lecz także w dawnej Rzeczypospolitej. Pogoń za modnymi nowinkami w ubiorze, jadł i napoju dostrzegali i potępiali już w stuleciach XVI–XVII moralści z Polski, Czech, krajów niemieckich. W środowisku szlacheckim w Wielkopolsce przejście od sytemu patyny do mody dokonano się w drugiej połowie XVIII wieku (Dumanowski 2006, s. 326–328).

Coraz szybciej poszczególne dobra traciły też status atrybutów luksusu, elitarności i były w tej roli zastępowane przez inne. Wspominany już Simmel wskazał przy tym słuszną na wymuszoną przez naśladownictwo grup niższych w hierarchii „ucieczkę” elit do rzeczy (dóbr) dla osób niższego stanu niedostępnych [na razie! – A.K.]. W ten sposób działał mechanizm napędzający kolejne zmiany (Barański 2007, s. 282). Doskonale przedstawienie tego zjawiska znajdujemy w pisanym u schyłku XVIII w. dziele prekursora polskiej socjologii Jędrzeja Kitowicza, *Opis obyczajów za panowania Augusta III* (1985). Według niego jednym z atrybutów wielkopańskiego luksusu w Polsce Augusta III były zegarki. W początku jego panowania srebrne lub złote czasomierze „znajdowały się tylko u samych wielkich panów; znać, iż niedawno przyszły na świat. [...] Powoli zaczęły się gęściej zegarki pokazywać, tak w szlacheckim, jako też miejskim stanie. Szlachcic majątny [...] jurysta, [...] kupiec bogaty nosił zegarek i gdy nim błysnął między ludem pospolitym dla obaczenia godziny, był natychmiast poczytany za człowieka majątnego” (Kitowicz 1985, s. 290). Na końcu panowania Augusta III „[...] zegarki [...] dały się widzieć u lokajów i stangretów [...] od panów i możniejszych osób wzgardzone, przeniosły się do sług i uboższych tak jak stare boty. Odprawivszy panowie od siebie zegarki srebrne, jako pospolite, zaczęli się różnić zegarkami złotymi; a gdy i te zostały rozmnożone, zaczęli je kamelizować drogimi kamieniami, brylantami i innymi, w czym już ubożsi panów doścignąć nie mogli” (Kitowicz 1985, s. 291). Ale tylko do czasu, ponieważ „pościg” i „ucieczka” trwały dalej.

Barański zdaje się także nazbyt wierzyć w trwałość i statyczność struktur i różnic społecznych w przeszłości. Bez zaznaczenia dystansu, stwierdza za jednym z francuskich badaczy z lat 1970., że „w czasach przedkonsumpcyjnych [...] nie było [...] różnic ze względu na modę jedynie [...] uświęcone wielopokoleniową tradycją różnicowania klas i rang” (2007 s. 308). Nieco wcześniej czytamy, że utrwalaniu tych podziałów, w „feudalnym okresie kultury europejskiej” (zapewne utożsamianym z przedkonsumpcyjnym, przednowoczesnym) służyło „specjalne prawodawstwo zakazujące uprawiania [...] stylu życia zagwarantowanego dla klasy wyższej: mieszkania, ubierania się czy jądania [...] Naruszanie takich zakazów było obłożone odpowiednimi karami” (tamże, s. 279). Tymczasem rzeczywistość była bardziej złożona. Choćby pisane w latach 1980. eseje Norberta Schindlera historyka i antropologa kultury ukazują płynność granic społecznych, rozliczne strategie utrzymywania lub poprawiania społecznego statusu, sposoby podkreślania ale także zacierania różnic stanowych, majątkowych, zawodowych na południu i zachodzie Niemiec w XVI–XVII w. (Schindler 2002). Rzeczową analizę praw antyzbytkowych a także ich egzekwowania w miastach zachodu i północy Rzeszy (hanzeatyckich) w okresie od XVI–XVIII w. znajdujemy w pracy Edmunda Kizika. Choć w miastach przepisy owe rzeczywiście starano się egzekwować, to jednak samo ustawodawstwo prowokowało do „poszukiwania nowych form zachowań dystynktywnych” zaś „ludzka pycha i chęć wyróżnienia się znajdowały zaraz inną drogę [...] ekspresji”. To z kolei wymuszało nowelizację antyzbytkowego prawa. Nie brakowało też przypadków jego łamania (Kizik 2001, s. 309).

O wielkim i po części skutecznym dążeniu też przypadków jego łamania (Kizik 2001, s. 309). O wielkim i po części skutecznym dążeniu też przypadków jego łamania (Kizik 2001, s. 309). O wielkim i po części skutecznym dążeniu też przypadków jego łamania (Kizik 2001, s. 309). O wielkim i po części skutecznym dążeniu też przypadków jego łamania (Kizik 2001, s. 309).

podających się za szlachtę, opracowany w początku XVII w. przez Waleriana Nekanda Trepkę. Owi fałszywi szlachcice, oprócz posiadania lub przynajmniej dzierżawienia wiejskiej nieruchomości, starali się demonstrować szlachecki styl życia, nosząc szaty jedwabne, futra rysie i sobolowe, zatrudniając służbę, jeżdżąc powozami zaprzęganymi w czwórkę koni – ówczesny odpowiednik markowego samochodu z wieku XX–XXI (Trepka 1995, s. 424, 428, 430, 451). Nasuwa się przy tym analogia do wspomnianych przez Barańskiego zestawów produktów w latach 1980. współtworzących tożsamość różnych grup zawodowych w USA. W przypadku np. prawników były to: rakietka tenisowa Pirnce, skórzana aktówka, samochód Cadillac El Dorado, piwo Michelob, papierosy Vantage, cygara, buty Johnston & Murphy (Barański 2007, s. 339). Po lekturze pisanej przed 300 laty księgi Trepki wydaje się, że żyjący po szlachecku plebejusz, po przeprowadzce w odległy od rodzinnego rejon Rzeczypospolitej i przejęciu odpowiednich zewnętrznych atrybutów trybu życia miał większe szanse funkcjonowania w szlacheckiej społeczności nowej okolicy niż robotnik wykwalifikowany, nawet z papierosem Vantage w ustach, wśród amerykańskich prawników przed dwudziestu laty.

Praca Barańskiego ma wymiar zarówno teoretyczny jak i erudycyjny. Oba budzą szacunek, jednak, przynajmniej z uwagi na obecność w rozważaniach odniesień do historycznego kontekstu kultury materialnej i kultury konsumpcji, w ewentualnym kolejnym wydaniu, warto by wzbogacić bibliografię niektórymi nowszymi opracowaniami historycznymi. Wskazać by tu można choćby zbiór studiów nad kulturą konsumpcji w Europie lat 1650–1850 (*Consumers and luxury*, 1999) czy prace Daniela Roche, zwłaszcza jego historię rzeczy banalnych w XVII–XIX w. (*Histoire des choses banales. Naissance de la consommation XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle*, 1997). Warto by też sięgnąć do dorobku studiów nad kulturą rzeczową (Sachkulturforschung), uprawianych zresztą nie tylko w Niemczech. Skrócowa prezentacja dokonań ostatniego półwiecza w tej dziedzinie znalazła się przed kilku laty na łamach *Kwartalnika Historii Kultury Materialnej* (Mohrmann, 2002). Znanym w Europie ośrodkiem badań nad realiami (Realienkunde) jest z kolei instytut w austriackim Krems. Kilkadziesiąt wydanych przez tą placówkę tomów materiałów konferencyjnych (od roku 1976) stanowiły zapis ewolucji badań prowadzonych przez historyków różnych specjalności (szczególnie sztuki), archeologów, etnografów–etnologów, filologów itd. z całej bez mała Europy. Właściwie wszystkie spotkania w Krems dotyczyły w znacznym (często w głównym) stopniu problematyki świata rzeczy, stosunku człowiek–przedmiot, różnych funkcji rzeczy<sup>3</sup>.

U historyka, od lat zajmującego się problemami kultury materialnej, lektura książki Janusza Barańskiego wywołuje uczucia mieszane. Przeważa zainteresowanie i satysfakcja z odnajdywania w sformułowanym przez antropologa zarysie całościowego programu badań świata rzeczy (przedmiotów), z rozlicznych możliwości jego analizy oraz interpretacji. Wiele z nich może znaleźć zastosowanie w budowaniu przez historyków kwestionariuszy badawczych, dalej zaś w konstruowaniu obrazu minionej rzeczywistości. Cieszy również, co widać zwłaszcza w praktyce badawczej ostatnich lat, że liczne ze wskazywanych przez antropologię możliwości już wykorzystują historycy, także polscy. Inspiracje w kierunku odwrotnym odnotowuje sam Barański (np. analizując kwestie reglamentacji dóbr i szerzej – sposobu życia). Równocześnie rzut oka na pokaźny dorobek badań monograficznych różnych fragmentów (aspektów) kultury materialnej czy też codzienności, jak też refleksji metodologicznej i – w większym stopniu metodycznej – wywołuje poczucie niespełnienia. W przypadku polskiej antropologii i historii oraz ich podejścia do problematyki „świata rzeczy–kultury materialnej” mamy do czynienia z ewolucją przypominającą ruch w tym samym kierunku po dwóch równoległych, jednak nie zbiegających się drogach. Wzajemne przenikanie, wymiana informacji oraz inspiracji występuje w stopniu minimalnym. Stan taki w naszej humanistyce nie jest czymś wyjątkowym. Świadomość dokonań innych zainteresowanych tym samym (lub zbliżonym) przedmiotem kierunków badawczych (dyscyplin) zbyt często pojawia się dopiero wówczas (i jest to szczęście w nieszczęściu), gdy wspomniane drogi przekraczają granice państw, aby dopiero tam zbliżyć się do siebie wyraźnie.

<sup>3</sup> Na przykład *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben – Alltag-Kultur*, red. Gerhard Jaritz, Wien 1990; *Die Vielfalt der Dinge. Neue Wege zur Analyse mittelalterlicher Sachkultur*, red. Helmut Hundsichler i inni, Wien 1998.

## LITERATURA

- Bogucka Maria 1967, *Życie codzienne Gdańska*, PIW, Warszawa.
- 1973, Z problematyki form życia „marginesu mieszczańskiego” w Gdańsku połowy XVII w., *Zapiski Historyczne*, nr 4, s. 55–77.
  - 1976, Miejsce mieszczaństwa w społeczeństwie szlacheckim: atrakcyjność wzorców życia szlacheckiego w XVII w., [w:] *Spoleczeństwo staropolskie: studia i szkice*, t. I, red. A. Wyczański, PWN, Warszawa, s. 185–200.
  - 1996, Życie codzienne – spory wokół profilu badań i definicji, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 3, s. 247–253.
- Borscheid Peter 1983, Pladoyer für eine Geschichte des Altäglichen, [w:] *Ehe, Liebe, Tod*, red. P. Borscheid, H.J. Teuteberg, F. Coppenrath Verlag, Münster, s. 1–14.
- Consumers and luxury... 1999, *Consumers and luxury: Consumer culture in Europe 1650–1850*, red. M. Berg, I.H. Clifford, Manchester University Press, Manchester–New York.
- Domańska Ewa 2005, O zwrocie ku rzeczom we współczesnej humanistyce (Ku historii antropocentrycznej), *Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych*, t. LXV, s. 7–23.
- Dumanowski Jarosław 2006, *Świat rzeczy szlachty wielkopolskiej w XVIII wieku*, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Etnografia... 1976, *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, red. M. Biernacka, B. Koczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka, Ossolineum, Wrocław.
- Głowska Dariusz 2004, *Majątek osobisty duchowieństwa katolickiego w Koronie w XVII i XVIII wieku*, IAE PAN, Warszawa.
- Instytut... 1977, Instytut Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk 1953–1977, oprac. zbior., *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 4, s. 447–454.
- Kizik Edmund 2001, *Wesele, kilka chrztów i pogrzebów. Uroczystości rodzinne w mieście hanzeatyckim od XVI do XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego Oficyna Ferberiana, Gdańsk.
- Klonder Andrzej 2000, „Wszystka spuścizna w Bogu spoczywającego”. *Majątek ruchomy zwykłych mieszkańców Elbląga i Gdańska w XVII wieku*, IAE PAN, Warszawa.
- Kowicka Elżbieta 1983, *Mieszkania warszawskie w XIX (do 1870 r.)*, [w:] *Wybrane problemy kultury materialnej miast polskich w XVIII i XIX w.*, *Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej*, t. 56, Ossolineum, Wrocław, s. 7–132.
- 1984, *W salonie i w kuchni. Opowieść o kulturze materialnej pałaców i dworów polskich w XIX w.*, PIW, Warszawa.
- Majewski Kazimierz 1953, Historia kultury materialnej, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 1–2, s. 3–27.
- Molik Witold 1999, *Życie codzienne ziemiaństwa w Wielkopolsce w XIX i na początku XX wieku. Kultura materialna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Mohrmann Ruth E. 2002, Volkskundliche Sachkulturforschung, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 3–4, s. 331–340.
- Nekanda Trepka Walerian 1995, *Liber generationis plebeorum („Liber chamorum”)*, Ossolineum, Wrocław.
- Pośpiech Andrzej 1989, *Majsterkowicz w kontuszu (szlachecki pośmiertny inwentarz mobilii jako źródło do badań osobowości)*, *Studia i Materiały z Historii Kultury Materialnej*, t. 61, Ossolineum, Wrocław, s. 177–190.
- 1992 *Pułapka oczywistości. Pośmiertne spisy ruchomości szlachty wielkopolskiej z XVII w.*, IAE PAN, Warszawa
- Roche Daniel 1997, *Histoire des choses banales. Naissance de la consommation XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris.
- Schindler Norbert 2002, *Ludzie prości, ludzie niepokorni... Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Topolski Jerzy 1980, Jana Rutkowskiego koncepcja historii kultury materialnej, *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, nr 4, s. 461–467.

DAGNOSŁAW DEMSKI

SŁOWACKIE MITOLOGIZACJE – TRADYCJA I UNIWERSALNE PROBLEMY  
W LOKALNYCH FORMACH

Krekovičová Eva, *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Ústav etnológie SAV, Bratislava 2005.

Kiliánová Gabriela, *Identita a pamäť. Devín/Theben/Dévény ako pamätné miesto*, Ústav etnológie SAV, Bratislava 2005.

*Mýty naše slovenské*, (red.) Eduard Krekovič, Elena Mannová, Eva Krekovičová, Academic Electronic Press, Bratislava 2005.

Każda społeczność, a szczególnie naród, wykazują potrzebę stworzenia zbioru symboli tożsamości zbiorowej, które będą łatwe do odczytania dla przedstawicieli mniejszych grup składających się na jego całość. Jest to zjawisko powszechne, wyłaniające się na pierwszy plan w chwilach przełomów politycznych, społecznych, ekonomicznych, gdy rzeczywistości ulega gwałtownym transformacjom. Taki przypadek dotyczy także Słowacji. Proces powstawania zbiorowej tożsamości i formowanie się symboli, charakterystycznych zarówno dla aktualnej sytuacji, jak i dla przeszłości tego narodu, możemy prześledzić dzięki trzem interesującym publikacjom, wydanym w tym samym okresie, tj. w 2005 roku.

Warto zadać pytanie, co może w sposób syntetyczny obrazować naród tak, aby, z jednej strony, wyrazić uniwersalizm, czyli to, co łączy wszystkich członków narodu, a z drugiej – zarysować wszystkie różnice zachodzące wewnątrz społeczeństwa – z jego wewnętrznymi podziałami klasowymi, społecznymi, politycznymi, czy też etnicznymi lub kulturowymi? W takich obrazach fakty, przypadki, czy ludzie funkcjonują zazwyczaj nie jako wydarzenia historyczne lub postacie, ale jako mity. W toku reinterpretacji rzeczywistości dochodzi do przekształcenia procesu upamiętniania. Większe znaczenie zdobywają elementy irracjonalne i mityczne, elementy narodowe natomiast powoli zyskują posłuch i zostają skierowane przeciwko innym społecznościom, uznawanym za zagrożenie dla grupy dominującej. Mają one za zadanie przemawiać do emocji odbiorców i do ich poczucia więzi z narodem. Mity i obrazy czerpią treść z przeszłości i współczesności, ale stanowią najczęściej wyraz napięć między uniwersalizmem a partykularnością. Przemawiają do warstw szerokich i niższych, a w wersji bardziej wyrafinowanej do elit. Nie są skierowane do jednostek, ale raczej do szerszych zbiorowości, których tożsamość jest modyfikowana podczas transformacji. Wnoszą również nowe odniesienia kulturowe obrazujące rzeczywistość po przełomie.

Prezentują trzy interesujące książki dotyczące problematyki słowackiej mitologii narodowej i stereotypizacji, głównie w folklorze, ale wykorzystywanej również współcześnie w polityce, w momentach głębokich przełomów politycznych w państwie. Wszystkie pozycje są szczególnie zajmujące dla czytelników zainteresowanych historią i kulturą krajów Europy środkowej, zróżnicowanych pod względem etnicznym, kulturowym i religijnym. Różnice te są postrzegane i opisywane przez autorów książek, jako elementy konstruowania tożsamości narodowej.

Pierwsza z publikacji, autorstwa Ewy Krekovičovej (2005), prezentuje obrazy, stereotypy i mity funkcjonujące zarówno w dawnym folklorze słowackim, jak i w języku, jakim posługiwali się politycy okresu transformacji na Słowacji. W tym samym duchu napisana została książka Gabrieli Kiliánovej (2005), poświęcona kwestiom tożsamości i pamięci jednego miejsca, jakim jest Devín. To niezwykle miejsce, niegdyś odrębne miasto, położone u ujścia Morawy do Dunaju. Współcześnie stanowi część Bratisławy, a równocześnie leży na granicy Słowacji i Austrii. Trzecia książka, pod redakcją Eduarda Krekoviča, Ewy Krekovičovej i Eleny Mannovej (2005), jest zbiorem artykułów różnych autorów, poświęconych słowackim mitom narodowym, dawnym i nowszym. Charakterystyczne jest to, że wszystkie trzy pozycje korzystają z podobnych pojęć teoretycznych opisując treści słowackich mitów.

Pierwsza z książek podejmuje problem pamięci zbiorowej, która jest wyrażana na kilka sposobów, np. w formie obrazów i stereotypów w tekstach folkloru słowackiego. Stare wątki, obecne w tradycyjnym folklorze słowackim, były także wykorzystywane przez współczesną politykę (np. w latach 1989–1993). Dało to początek nowej mitologii narodowej, jak nazywa je autorka „nowostarej”, czyli starej, ale dostosowanej do potrzeb współczesności. Publikacja przedstawia dodatkowo zmiany zachodzące w języku polityki i publicystyki w okresie transformacji ustrojowej.

Krekovičova nawiązuje do zjawiska konstruowania pamięci zbiorowej, koncepcji pochodzącej z francuskiej szkoły historycznej (Pierre Nora), jak również do późniejszych koncepcji Petera Connerton, Jana Assmanna i Moritza Csaky oraz Hansa Henninga Hahna. Posługując się pojęciem „wektora” pamięci, autorka uznaje folklor za jeden z wektorów zbiorowej pamięci. Stereotypy rozumie jako wielowarstwowe obrazy prezentujące osobiste wyobrażenia składające się na pamięć zbiorową. Takie mentalne obrazy występują w folklorze jako ucieleśnienie wyobrażeń w kontekście opozycji „swój” – „obcy” i jako takie są zjawiskiem dosyć trwałym. Na formowanie tożsamości składają się również proste schematy, służące zbieraniu informacji społecznych o innych ludach. Podczas budowania tożsamości zbiorowej stereotyp występuje jako czynnik integracji własnej grupy.

Wspólnym motywem przewijającym się przez wszystkie poziomy stereotypizacji, tworzenia się mitów i wyobrażeń o obcych, zarówno w tradycyjnym folklorze jak i współcześnie, jest stereotypowy obraz ‘złego pana’, reprezentującego klasy wyższe. W folklorze funkcjonuje on w sposób ciągły aż do dnia dzisiejszego, a w okresie transformacji po upadku reżimu totalitarnego, obraz taki odnosił się do ogólnego stereotypu „polityka”, jako postaci niemoralnej, skorumpowanej, wkraczającej w świat polityki z zamiarem odniesienia osobistych korzyści.

Książka Krekovičovej jest analizą wielu pieśni ludowych, powiedzonek opowiadanych i zapisanych. Autorka uważa, że w dawnym folklorze rzadko występował autowizerunek Słowaków wyrażany w kategoriach etnicznych czy też narodowościowych. Równie niewiele było odniesień do innych grup etnicznych lub narodów. Były tylko dwie grupy etniczne definiowane jako „Oni” – Żydzi i Cyganie – w opozycji do „Nas” (Słowaków). Jak pisze autorka, najczęściej występowała zasada podziałów na klasy społeczne, a nie różnice etniczne – opozycja „chłop” kontra „właściciel ziemski”.

W folklorze funkcjonuje wizerunek Słowaków jako narodu chłopskiego, który zgodnie ze apologetycznym stereotypem, był istotną częścią słowackiej mitologii narodowej, głównie w 1993 roku w okresie formowania się suwerennego państwa słowackiego.

Praca Gabrieli Kilianovej także jest poświęcona problematyce pamięci zbiorowej, ale przedstawionej przez pryzmat dziejów miasta Devin. Autorka opisuje w jaki sposób miasto stało się słowackim symbolem narodowym i „miastem pamięci”. Historycznie miasto nie zostało założone przez Słowaków, budowały je inne narodowości (Niemcy i Węgrzy). Jest ono wyrazem pamięci, którą, jak pisze autorka, kondensowała, przedstawiała i krystalizowała pamięć zbiorowa narodu. To samo miasto stało się częścią pamięci zbiorowej nie tylko Słowaków, ale także Niemców i Węgrów. Miasto pamięci to przede wszystkim zabudowania, architektura, ale i inne wytwory ludzkiej działalności. Devin został przedstawiony w książce jako symbol wczesnosłowiańskiego państwa Wielkomorawskiego (z pocz. IX w., które rozpadło się na skutek najazdów Hunów na początku X w.) z centrum w dorzeczu Morawy i dolnego Wagu – jego władców Rastislava i Svatopluka, tradycji Cyryla i Metodego, a później wykorzystywany w zmitologizowanej prezentacji narodowych dziejów Słowacji.

Devin to także część współczesnej Bratisławy. Pozostały ruiny grodu, który od lat 80-tych XIX w. na fali słowackiego odrodzenia narodowego, zaczęto wiązać z tradycją państwa Wielkomorawskiego jako państwa słowiańskiego (rozumianego jako słowackiego). Odrodzenie narodowe rozwijało się wśród elit (np. Ludovit Stur), bardziej masowy charakter zyskało dopiero przed I wojną światową. Wart podkreślenia jest fakt, że od początku tworzenia nowoczesnego narodu słowackiego do tradycji państwa Wielkomorawskiego jako podstawy narodowej tożsamości odwoływały się inteligencja zarówno katolicka jak i ewangelicka.

Devin stał się częścią narodowego dyskursu Słowaków, ale jak już wspomniałem funkcjonuje również w pamięci zbiorowej Niemców i Węgrów. Przez Węgrów Devin był traktowany jako zachodnia granica Węgier. W roku 1896 odbyła się milenijna narodowa wystawa w Budapeszcie, upamiętniająca tysiąc lat od przybycia Węgrów na terytorium środkowej Europy. Postawiono wówczas

siedem pomników na granicach państwa węgierskiego. Na skarpie devińskiej pojawił się słup, na którym stała postać jednego z mitycznych wojów Arpada.

Rozpad państwa austriacko-węgierskiego i deklaracja słowackiej Rady Narodowej z 30 października 1918 roku dały początek Czechosłowacji. Granica słowacko-węgierska, aż do traktatu w Trianon (4 czerwiec 1920 r.), była świadkiem wielu niepokojów, rabunków, przemocy i zniszczeń. W pierwszych miesiącach panowała tam atmosfera strachu i niepewności. Niszczono wszelkie oznaki austro-węgierskiej dominacji, ofiarą padło wiele pomników, w tym również kolumna na górze w Devinie.

Trzecia książka jest zbiorem tekstów poświęconych słowackim mitom narodowym, rozumianym jako uproszczone obrazy złożonej przeszłości, przywoływane w celu tworzenia jedności społecznej. W publikacji zostały przedstawione główne mity Słowaków związane z państwem Wielkomorawskim przedstawianym jako „złoty wiek”. Występują tam także postaci takie jak Matus Cak<sup>1</sup>, Juraj Janosik, Ludovit Stur<sup>2</sup>, Milan Stefanik<sup>3</sup>, Andrej Hlinka<sup>4</sup>, Jozef Tiso<sup>5</sup>, a nawet bardziej współczesne – Gustaw Husak<sup>6</sup>. Charakterystyczne jest to, że mity te sięgają korzeniami do XIX-wiecznej tradycji ludowej, ale ich rozkwit i wzrost popularności przypada na lata po roku 1989.

Państwo Wielkomorawskie podobnie jak księstwo nitrzańskie<sup>7</sup> jest uznawane jako kolebka słowackości, jednak narodziny tego pojęcia przypadają na wiek XIX, o czym pisze Jan Steinhübel (*Odkedy sa dá hovorit' o Slovensku a Slovákoch*). Autorzy artykułów podkreślają, że niektóre mity słowackie dodatkowo dramatyzują autostereotypy narodowe, wprowadzając poczucie krzywdy – np. mit tysięcletniej okupacji, czy też mit plebejskości Słowaków. Wiele mitów narodowych przedstawia Słowację jako miejsce strategicznego skrzyżowania kultur, między Wschodem i Zachodem.

Jak pisze Elena Mannová we wstępie (*Uvod*) do trzeciej publikacji wśród mitów eksponujących krzywdy jakich doznał naród słowacki ze strony Węgrów znajduje się najbardziej znany mit o dobrym zbójniku – Janosiku. Niezbyt chlubne epizody słowackiej historii są wyjaśniane przy pomocy mitów tzw. „mniejszego zła”. Jako mniejsze zło postrzega się np. kolaborujące z Niemcami państwo słowackie księdza Tiso lub działalność Gustawa Husaka w okresie zależności od Związku Radzieckiego. Według autorki hierarchia mitów zmienia się wraz z przemianami politycznymi, ustrojowymi, ekonomicznymi. Znajduje nowy wyraz w kalendarzu świąt, w symbolice państwowej, w konstytucyjnych tekstach parlamentu, jak również w szkolnych czytankach.

Kim jest Słowak – zadaje pytanie Eduard Krekovič (*Kto sme a odkedy sme tu?*). Czy ten kto posługuje się językiem słowackim, czy też ten, którego przodkami byli Słowacy? Częścią mitu Słowaków jako plebejskiego narodu jest obraz słowackich murarzy, którzy wybudowali Budapeszt. Istnieje autoobraz Słowaka pasterza, biernego człowieka swoich czasów, a z drugiej strony – zbójnika, rebelianta, bojownika o prawa społeczne, górskiego pasterza owiec, bacy. Prócz Juraja Janosika w ostatniej książce wymienia się wielu innych zbójników (34 postacie), o czym pisze Hana Hlôšková (*Národný hrdina Juraj Jánošík*).

<sup>1</sup> Matus Cak z Trencina – możnowładca słowacki/węgierski z przełomu XIII/XIV w. Prowadził niezależną politykę wobec Węgier, co doprowadziło do konfliktu z królem. Zjednoczył część ziem, dzięki czemu stał się inspiracją dla ruchów patriotycznych na Słowacji.

<sup>2</sup> Ludovit Stur (Ludovít Štúr 1815–1856) – poeta, uczestnik Wiosny Ludów, lider słowackiego ruchu narodowego. Opracował zasady języka słowackiego.

<sup>3</sup> Milan Stefanik (1880–1919) – inżynier, astronom, pilot wojskowy, badacz, podróżnik osiadły we Francji. Emigracyjny działacz i orędownik powstania niepodległej Czechosłowacji.

<sup>4</sup> Andrej Hlinka (1864–1938) – ks. katolicki, przywódca ruchu ludowo-narodowego, założyciel Słowackiej Partii Ludowej. Zabiegał o autonomię Słowacji w państwie Czechosłowackim.

<sup>5</sup> Jozef Tiso (1887–1947) – ks. katolicki, od śmierci Hlinki przywódca Słowackiej Partii Ludowej. Premier autonomicznej republiki Słowackiej, proklamowanej w Zilinie 6 października 1938 r., w 1939 r. ogłosił niepodległość i współpracował z Niemcami. Zorganizował lokalne wojsko słowackie – Gwardię Hlinkowską. Powieszony w 1947 r.

<sup>6</sup> Gustaw Husak (1913–1991) – komunista, pierwszy sekretarz partii (od 1969), a także prezydent Czechosłowacji (1975–1989).

<sup>7</sup> Pierwszym władcą był Pribina, a po upadku państwa Wielkomorawskiego księstwo nitrzańskie zostało włączone do ówczesnych Węgier (zlikwidowane na pocz. XII w.).

Innym przykładem mityzacji postaci był Matus Cak, wielmoża żyjący w Trencinie w XIII w., który powiększając swoje dobra znalazł się w konflikcie z królem Węgier. Jego obraz przekształcały kolejne pokolenia, a po I wojnie światowej znalazł swoje miejsce w słowackim panteonie narodowym już jako jeden z wielu, walczących o niezależność Słowacji. Inną postacią był Ludovit Stur, żyjący w I połowie XIX w. kodyfikator literackiego języka słowackiego, organizator powstania przeciw Węgom w 1862 r. Generał Milan Stefanik był dowódcą słowackich legionów, utworzonych we Francji i walczących podczas I wojny światowej oraz głównym oswobodzicielem ziem słowackich spod władzy Węgrów. Stał się bohaterem Czechosłowacji. Odrębne postacie to księża Andrej Hlinka i Jozef Tiso, związani z ruchem narodowym po I wojnie światowej, zaangażowani we współpracę z niemieckimi faszystami.

Rozpad Czechosłowacji i utworzenie niezależnego państwa słowackiego w roku 1993 dało impuls powstaniu nowych mitów i legend poświęconych przeszłości odległej i tej niedawnej. Wzrosło też zainteresowanie postacią Jozefa Tiso, założyciela pierwszego państwa słowackiego. Ivan Kamenec (*Slovenská republika 1939–1945 a jej mýty; Jozef Tiso – tvorca štátu a martýr?*), uważa, że nowy twór państwowy dał początek przekonaniu, że współczesna Słowacja odrodziła się z chęci Słowaków do posiadania własnego i niezależnego państwa. Do dzisiejszego dnia postać Tiso wywołuje różnorakie reakcje, od całkowitego potępienia, po starania o jego beatyfikację w Watykanie. Powoli powstawała legenda o jego męczeństwie.

Według Lubomira Liptaka (*Koniec mýtov na Slovenska?*) słowackie mity mają najczęściej obronny charakter, powstają w sytuacji ochrony jakichś wartości, symbolicznie „kopiać okopy” i „wnosić mury”, za którymi można przetrwać złe czasy. Dodaje również, że mitologia słowacka nie ma charakteru „masochistycznego” jak kosowska, ale i ona nie ma zbyt wiele pozytywnych (s. 240).

Wszystkie wymienione publikacje dają interesujący wgląd w najważniejsze elementy kultury słowackiej, ukazując sposób, w jaki tworzone są mity oraz w jaki sposób i w jakim przełomowym kontekście nadawane są im znaczenia. Wspólnym elementem wszystkich tych publikacji jest odwoływanie się do modelu konstruowania tożsamości zbiorowej. Wydaje się, że większość prezentowanych mitów można zaliczyć jako składowe tożsamości zbiorowej, wprowadzane przez elity lub instytucje państwowe w celu integracji społeczeństwa, ale także utrwaleniu władzy elit nad resztą społeczeństwa. W mitach tych posługiwano się tradycyjnym podziałem na Słowaków i społeczność dominującą (Węgrów, elity miejskie, itp.)

Z lektury książek wynika przeświadczenie o konwencjonalnym charakterze tożsamości zbiorowych, budowanych przy wykorzystaniu mitów narodowych w momentach przełomów historycznych i w zależności od roli jaką miały spełniać.

Przedstawione publikacje wydają się szczególnie cenne dla badaczy zajmujących się Słowacją (dawną i współczesną), a także wszystkich czytelników interesujących się problematyką narodowościową, szczególnie mitami narodowymi i pamięcią zbiorową w krajach Europy Środkowej.

Maria Kamińska, *Polszczyzna mówiona mieszkańców Łodzi i okolic w ujęciu socjolingwistycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005, ss. 283.

Łódź zajmuje wyjątkowe miejsce nie tylko wśród wielkich miast Polski, ale i całej Europy. Obdarzona ponad pięćset lat temu prawami miejskimi aż do XIX stulecia przypominała raczej wieś. Jej mieszkańcy zajmowali się głównie rolnictwem, rzemieślników było tu bardzo niewiele – tyłu tylko, ilu być musiało, by zaspokoić lokalne wymagania i potrzeby. Dopiero wiek pary i elektryczności przyniósł wyraźne zmiany w tym zakresie. Mała osada awansowała wówczas do rangi znaczącego, wielkoprzemysłowego centrum, spychając w cień pobliskie miasta o starych tradycjach historycznych, takie jak: Sieradz, Łask, Piotrków Trybunalski czy Brzeziny. Równoległe z rozwojem gospodarczym dokonała się ekspansja terytorialna Łodzi, która szybko włączyła w swoje granice okalające ją wsie: Widzew, Chojny, Zarzew, Dąbrowę, Bałuty itd. Gwałtownym przeobrażeniem uległa zarazem jej struktura demograficzna – w krótkim czasie zyskała ona bowiem tysiące

nowych mieszkańców: przede wszystkim chłopów, przybywających tu z bliska i z daleka w poszukiwaniu pracy oraz cudzoziemców (przeważnie ze Śląska, Prus i Austrii), tworzących początki miejscowego przemysłu.

Przytoczone fakty historyczne nie stanowią, rzecz jasna, żadnej osobliwości dziejowej. W bardzo wielu zakątkach świata w taki właśnie sposób przebiegał w XIX wieku rozrost aglomeracji miejskich. Tym, co odróżniało Łódź od innych, świeżo formujących się w owym czasie ośrodków, było jednak to, iż nie miała ona własnych, dobrze utrwalonych i okrzepłych tradycji kulturowych, które oddziaływać by mogły asymilująco na nowoprzybyłych, nie miała też – mimo długiego „stazu” w roli miasta – bogatego, wykształconego mieszczaństwa. Tutejsza inteligencja była wówczas (jak i wcześniej) nieliczna, a jej wpływ na świadomość i styl życia współmieszkańców – nader wątyły i ograniczony. Wzmożony przyrost ludności chłopskiej w okresie najintensywniejszego rozwoju Łodzi umocnił więc dominację elementu wiejskiego w jej krajobrazie społecznym i kulturowym. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać dopiero po II wojnie światowej – przede wszystkim dzięki powstaniu uniwersytetu oraz zwiększeniu liczby instytucji kulturalno-oświatowych na tym obszarze<sup>1</sup>.

Omawiana przeze mnie książka Marii Kamińskiej jest próbą opisu społeczności łódzkiej pod kątem właściwych jej zachowań językowych. Została ona przygotowana z okazji jubileuszu siedemdziesiątych piątych urodzin autorki i zawiera wybrane – z jej obfitego dorobku naukowego – publikacje na ten temat. O wyborze prac z tego właśnie kręgu tematycznego zdecydowało to, że Kamińska była inicjatorką badań nad polszczyzną mieszkańców Łodzi i okolic – określiła ich założenia metodyczne, cele badawcze, koordynowała działalność naukową i terenową zespołu (tworzonego głównie przez pracowników Katedry Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Łódzkiego), spod jej pióra wyszła też zdecydowana większość analiz z tej dziedziny.

Ze względu na wyjątkowy, bo rocznicowy, charakter prezentowanej pracy warto przypomnieć kilka istotnych faktów z życiorysu naukowego autorki. Otóż Maria Kamińska studia na kierunku filologii polskiej odbywała najpierw na łódzkim uniwersytecie (w latach 1950–1953), a następnie na Uniwersytecie Jagiellońskim (w latach 1953–1955), gdzie napisała i obroniła pracę magisterską pod tytułem *Nazwy osobowe ludności wieśniaczej w byłym Księstwie Łowickim*. Swój dalszy rozwój naukowy związała z Łodzią. Tutaj powstała jej dysertacja doktorska *Nazwy miejscowe dawnego województwa sandomierskiego* (obroniona na tutejszym uniwersytecie w 1962 r.) oraz rozprawa habilitacyjna *Gwary Polski Centralnej* (pochodząca z 1968 r.).

Od 1974 r. dotychczasowe – historycznojęzykowe, dialektologiczne i onomastyczne – zainteresowania Kamińskiej poszerzone zostały o prace nad polszczyzną mówioną Łodzi oraz miejscowości satelickich. Szczególnie dużo uwagi poświęciła ona opisowi języka łodzian okresu przedwojennego (sprzed 1939 r.), którego specyfika uwarunkowana była międzynarodowym charakterem miasta, tworzącego przestrzeń dla koegzystencji czterech narodów (Polaków, Niemców, Rosjan i Żydów).

Jak już sygnalizowałam, tematem recenzowanej pracy jest język mówiony mieszkańców Łodzi i okolic, a dokładnie rzecz biorąc, język jednej wybranej kategorii owych mieszkańców, tzn. osób o najniższym poziomie wykształcenia (poniżej średniego), zatrudnionych w przemyśle włókienniczym (w kilku artykułach polszczyzna tych osób poddawana jest analizie porównawczej poprzez skonfrontowanie jej z językiem młodszego pokolenia łodzian, zwykle już nieco lepiej wykształconych). Koncentracja uwagi na tej właśnie kategorii społeczno-demograficznej wynika z tego, iż w czasie, kiedy powstawały omawiane teksty (a więc między rokiem 1970 a 1996, głównie zaś w latach 1970. i 1980.) miejscowe tkaczki, prządki, dziewiarki oraz robotnicy pokrewnych zawodów stanowili najliczniejszą oraz najbardziej reprezentatywną grupę łódzkiej społeczności (podobnie jak górnicy w Katowicach). Tego rodzaju wybór podyktowany też został względami praktycznymi. Rzetelne przebadanie wszystkich grup zawodowych i socjalnych w obrębie wielkiego, prawie milionowego miasta jest wszak przedsięwzięciem z gruntu niewykonalnym.

<sup>1</sup> Zobacz: Bohdan Baranowski, *O dawnej Łodzi. Ogólny zarys dziejów miasta*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1976; *Łódź: dzieje miasta*, T. 1, red. B. Baranowski, J. Fijałek, R. Rosin, PWN, Warszawa – Łódź 1980; Henryk Stanisław Ditner, *Dzieje wielkiej kariery. Łódź 1332–1860*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1965.

Niemal wszystkie wypowiedzi informatorów pozyskane zostały drogą bezpośredniej eksploracji – poprzez rozmowę z badanym. Celem każdego z wywiadów było wywołanie spontanicznej i nieskrępowanej narracji ze strony interlokutora – takiej zatem, którą można by uznać za odbicie jego codziennych nawyków i zwyczajów werbalnych. By wypowiedzi mogły być porównywane, zastosowano metodę rozmowy kierowanej, zogniskowanej wokół tego samego zestawu tematów, takich jak: dzieciństwo, dom rodzinny, praca zawodowa, rozrywki, wspomnienia o wojnie i okupacji, o sąsiadach i znajomych, o rodzinnym mieście. Rozległa tematyka zgromadzonych relacji pozwoliła zorientować się zarówno w systemie gramatycznym opowiadających, jak i w rozmiarze oraz osobliwościach ich słownika. Wszystkie rozmowy zarejestrowane zostały na taśmie magnetofonowej, a następnie przepisane pismem fonetycznym (o wiele precyzyjniej aniżeli pismo ortograficzne oddającym wszelkie niuansy i subtelności mowy). W kilku przypadkach podstawowe narzędzie badawcze stanowiła ankieta.

Jeśli chodzi o układ zawartych w książce artykułów, to zostały one podzielone na pięć grup tematycznych, odpowiadających poszczególnym częściom pracy. Pierwsza z owych części pełni rolę wprowadzenia, w ramach którego autorka omawia najważniejsze problemy metodologiczne, cele i założenia badawcze oraz przedstawia stan badań nad interesującymi ją zagadnieniami. Część druga dotyczy kwestii obecności cech gwarowych w mowie informatorów, trzecia podejmuje wątek językowych wykładników niegdysiejszego wielonarodowego i wielokulturowego charakteru miasta, czwarta zbiera i porządkuje refleksje z zakresu leksyki i frazeologii, a piąta i zarazem ostatnia stanowi próbę ogólnej charakterystyki analizowanej odmiany polszczyzny.

Wyniki przeprowadzonej eksploracji terenowej wskazują na to, iż język obserwowanej grupy cechuje silne nasycenie dialektyzmami, które – mimo stałego przebywania w środowisku wielkomiejskim – wyraźnie opierają się działaniu normy ogólnopolskiej. Ślady trwałych związków z wsią widoczne są zwłaszcza w generacji seniorów (często urodzonych i wychowanych jeszcze na wsi lub będących potomkami rodzin chłopskich). Co charakterystyczne, rozmówcy używają licznych wyrazów i form wyrazowych o ludowej proveniencji, a jednocześnie (odwrotnie niż na Śląsku czy na Kaszubach) starają się odciąć od wszystkiego, co się z gwarą kojarzy. W sytuacjach bardziej oficjalnych próbują stylizować swoje wypowiedzi na język literacki, co jednak nie zawsze osiąga zamierzony efekt, albowiem nie zdolali oni w wystarczającym stopniu przyswoić sobie poszczególnych reguł tego systemu. Ich wypowiedzi obfitują w związku z tym w sformułowania mimowolnie komiczne, sztucznie patetyczne, niedorzeczne oraz przesadnie zawile (a przy okazji często niepoprawne) w swej konstrukcji.

Za podstawowy czynnik sprzyjający utrzymywaniu się cech gwarowych w polszczyźnie badanej populacji uznać trzeba właściwe jej warunki życia. Zarówno w pracy, jak i poza nią ludzie ci przebywali wszak we własnym, wyizolowanym od innych i szczelnie zamkniętym środowisku. W godzinach aktywności zarobkowej łączyła ich, a zarazem odgradzała od innych grup społecznych, przestrzeń hali fabrycznej, w porze czasu wolnego – przestrzeń wspólnego osiedla, stacji, domu rodzinnego, korytarza. Jeśli oddawali się jakiejś rozrywce, to też we własnym gronie. Z literaturą i prasą mieli do czynienia z rzadka (o ile w ogóle), jedynym medium zdolnym oddziaływać edukacyjnie i normotwórczo na ich sposób porozumiewania się było więc radio, a później także telewizja.

W przypadku młodszych pokoleń Łódzian wywodzących się z rodzin robotniczych sytuacja przedstawia się nieco inaczej. Z reguły są to już bowiem osoby lepiej wykształcone, a często także wykonujące pozafabryczne profesje. Ich język wolny jest zatem na ogół od naleciałości gwarowych, przybliża się znacząco do wzorca literackiego. Warto przy tym odnotować, iż w regionie łódzkim nie występuje praktycznie zjawisko dwujęzyczności. Wynika to z tego, iż – jak już wspomniałam – wiejskie pochodzenie oraz wszelkie jego przejawy są tu oceniane negatywnie, uznawane za społecznie i towarzysko kompromitujące, wstydlive. Dlatego też po opanowaniu języka „miastowego” tutejsi mieszkańcy odchodzą całkowicie od posługiwania się gwarą (co najwyżej rezerwują użycie pewnych jej formuł i wyrażen na okazje ściśle prywatne, by uniknąć skarg czy szyderstw najbliższych, że próbują „robić z siebie panów”).

Podsumowując dotychczasowe uwagi stwierdzić należy, że książka Kamińskiej to pozycja nader interesująca oraz odznaczająca się wieloma walorami. Jednym z nich jest to, iż przedmiotem

badawczego zainteresowania i namysłu jest w niej język „żywy”, autentyczna, chwytna „na gorąco” mowa łódzkiej ulicy. Daje to czytelnikowi możliwość nadzwyczaj bliskiego, niemal fizycznego kontaktu z ginącym bezpowrotnie światem Łodzi fabrycznej, pozwala odczuć jego specyfikę i niepowtarzalny koloryt. Dużą zaletą pracy jest także jej syntetyczny charakter. Dzięki zebraniu w jedną zwartą całość artykułów autorki – rozproszonych po różnych, dziś trudno dostępnych czasopismach i monografiach – powstała obszerna i wielobarwna panorama życia codziennego mieszkańców Łodzi. W przytaczanych obficie wypowiedziach informatorów wyrazisty refleks znalazły rozmaite szczegóły ich powszedniej egzystencji, związane z obyczajowością, typem religijności, światopoglądem, wrażliwością moralną, stosunkiem do innych wyznań i narodów, życiem rodzinnym, przyjacielskim i zawodowym. Z tego też powodu książka ta stanowi znakomite źródło wiedzy nie tylko dla językoznawców, ale i dla przedstawicieli innych dziedzin humanistycznych: historyków kultury, etnografów oraz etnologów, zainteresowanych problematyką miejską, a zwłaszcza dziejami oraz obliczem społeczno-kulturowym Łodzi.

Pewną trudność, jakiej może nastęrczać nie-filologom lektura tej pozycji, stwarza posługiwanie się przez autorkę alfabetem fonetycznym dla transkrypcji tekstów ciągłych, jak również używanie przez nią specjalistycznych określeń z zakresu gramatyki opisowej i historycznej. Tego rodzaju przeszkody są jednak rzeczą zrozumiałą – wszak każda dyscyplina naukowa dysponuje własnym, trudno czytelnym dla „niewtajemniczonych” w jej arkana językiem opisu i interpretacji.

Nieco nużące dla odbiorcy może być także powtarzanie w kolejnych artykułach niektórych cytatów, materiałów z ekspedycji terenowych, podstawowych informacji faktograficznych, danych bibliograficznych, stwierdzeń naukowych itp. Przy przedrukach publikacji, tworzonych w różnych latach i dla różnych celów, ciężko jednak (bez głębokiej ingerencji w ich strukturę) tego uniknąć.

Na zakończenie tego krótkiego omówienia wypada jeszcze raz podkreślić wysoką wartość poznawczą i intelektualną recenzowanej pracy: jej ogromną wszechstronność, gruntowne osadzenie w empirii i pelen profesjonalizm.

*Aleksandra Rzepkowska*

Krzysztof Gładkowski, *Kanzell/ambona. Protestantcka wspólnota lokalna na Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2008, ss. 386

Książka jest obszernym podsumowaniem kilkuletnich, systematycznych badań etnohistorycznych przeprowadzonych przez autora w górnośląskiej miejscowości Rozumice. Badaniami objęto również, aczkolwiek w znacznie mniejszym stopniu, Ściborzyce Wielkie i okoliczne wioski, znajdujące się na terenach ziemi opawskiej, karniowskiej i głubczyckiej (południowe pogranicze Górnego Śląska). Tereny te zamieszkałe były w różnych okresach przez ludność protestancką (w 1524 roku margrabia Jerzy Hohenzollern wprowadził protestantyzm w księstwie karniowskim), niewiele jednak było o niej dotychczas wiadomo. Wyznawcy protestantyzmu obecni są nadal na tych ziemiach, ich liczba zmniejszyła się jednak znacznie na skutek powojennych, przymusowych wyjazdów ludności niemieckiej.

Praca oparta jest na solidnych podstawach. Powołując się na różnego rodzaju źródła przechowywane w archiwach polskich, czeskich, niemieckich, austriackich i amerykańskich, na unikatowe rękopisy znajdujące się w zbiorach prywatnych oraz publikacje historyczne, K. Gładkowski odtworzył i szczegółowo opisał dzieje protestanckiej społeczności Rozumic. Poszczególne materiały zostały poddane wnikliwej analizie, stały się przedmiotem polemik i porównań.

Sięgnięcie do źródeł informujących o różnych miejscowościach badanego pogranicza oraz odwołanie się do szerokiego kontekstu historyczno-politycznego pozwoliło autorowi na ukazanie wyjątkowego miejsca i znaczenia Rozumic, w których najdłużej zachowały się najstarsze górnośląskie tradycje ewangelickie. Mieszkańcy tej miejscowości wytrwali w swej wierze, nie poddając się procesowi rekatolizacji prowadzonemu w monarchii habsburskiej. W Rozumicach istniała najsilniejsza społeczność ewangelicka, wspierająca „powstanie i rozwój wielu ewangelickich gmin

powiatu głubczyckiego i miejscowości położonych w dzisiejszej Republice Czeskiej” (s. 185). „Rozumiczanie pozostali przy wierze ojców i są symbolem trwania wiejskiej wspólnoty luteranckiej na Górnym Śląsku do 1946 r.” (s. 322).

Praca K. Gładkowskiego jest efektem interesującego połączenia różnych propozycji badawczych. Autor czerpie inspiracje m.in. z dorobku antropologii interpretatywnej, mikrohistorii, hermeneutyki, teorii transformacji, fenomenologii, prac z zakresu wielokulturowości, pogranicza kulturowego, kultury symbolicznej, społeczności lokalnych, pamięci, historii codzienności. Wskazuje zarazem na pilną potrzebę „udokumentowania i zachowania dla potomnych ginących pozostałości i lokalnych odmian kultur etnicznych w Polsce [...]” (s. 39). Recenzowana praca znakomicie spełnia tę rolę.

Postawione przez autora pytania dotyczą m.in. przyczyn „przywiązania [ludności protestanckiej] do [...] innej niż dominujące wyznanie rzymskokatolickie wspólnoty wyznaniowej” oraz przetrwania wiejskiej parafii luteranckiej, „mimo usilnych prób pozyskania jej dla wspólnoty Kościoła rzymskokatolickiego w czasach [...] monarchii habsburskiej” (s. 16).

Powołując się na źródła historyczne autor dowodzi, że przetrwanie luteranizmu w badanej przez niego części Górnego Śląska „[...] było możliwe za sprawą oparcia w protestanckich władcach oraz intensywnej działalności pietystów, która wspierała istniejącą już religijną i historyczną świadomość grupową tych luteranckich społeczności pogranicza” (s. 319). Wskazuje również na sukcesy ruchów prereformatorskich, podziеляjąc przekonanie badaczy, którzy uważają, że tym właśnie ruchom i ich duchowi „śląski protestantyzm zawdzięcza swoją specyfikę” (s. 131), że „przygotowały [one] górnośląskie społeczności na reformację” (s. 147). W książce zamieszczono obszernie informacje o ruchach uznanych za prereformatorskie, ich rozprzestrzenianiu się w księstwie karniowskim, stanowiącym górnośląskie centrum reformacji, oraz na innych obszarach Europy.

Sięgając do czasów, których nie obejmuje pamięć współczesnych nam osób jesteśmy zawsze ograniczeni zawartością źródeł zastanych i zakresem podanych w nich informacji. Nie mamy możliwości uzupełnienia ich o badania terenowe, które pozwalają spojrzeć na interesujące nas zjawiska z perspektywy ich uczestników, np. osób, które dokonały wyboru określonej religii i wytrwały w niej mimo różnego rodzaju trudności. Ograniczenia te dotyczą również książki K. Gładkowskiego, pozostawiając niezawinione przez niego poczucie niedosytu informacji.

W recenzowanej pracy prezentowane są natomiast wyniki badań terenowych przeprowadzonych przez autora wśród byłych mieszkańców Rozumic, którzy po II wojnie światowej wyjechali do Niemiec oraz ich potomków w pierwszym pokoleniu. Na s. 43 znajdujemy informację o 25 wywiadach zrealizowanych w Westfalii, nie wiadomo jednak ile osób spoza tej grupy, mieszkających na innych obszarach Niemiec, uczestniczyło poza tym w badaniach.

Zgromadzone materiały ukazują dramatyczne losy członków badanej zbiorowości, ich stosunek do rodzinnej miejscowości (określonej jako Heimat), pozwalają też na charakterystykę więzi łączących ich z obecnymi mieszkańcami Rozumic.

Autor informuje, że analizując zgromadzone przez siebie materiały terenowe, „korzystał z narzędzi badawczych wypracowanych przez metodę biograficzną” (s. 34). O tym, jakiego rodzaju były to narzędzia dowiadujemy się dopiero w końcowej części książki (s. 261). Jest tam mowa o wywiadzie narracyjnym, wywiadzie wspomnieniowym oraz otwartym wywiadzie pogłębionym.

Wspomniane tu techniki badawcze nie posłużyły zapewne autorowi jedynie do analizy wyników badań terenowych, lecz były również (a może przede wszystkim) pomocne na etapie gromadzenia materiałów. Byłabym ciekawa opinii badacza o przydatności zastosowania tych technik w etnograficznych badaniach terenowych oraz opinii o użyteczności zgromadzonych przy ich pomocy materiałów. Refleksji na ten temat nie znalazłam w recenzowanej książce.

Z dużą znajomością rzeczy K. Gładkowski ukazał proces kontrreformacji, prześladowań religijnych, prób rekatolizacji badanych obszarów, wykorzystywania religii do celów politycznych. Zamieścił też informacje świadczące o obronie wiary ewangelickiej i silnym oporze przeciwko rekatolizacji. Służyło temu m.in. potajemne zatrudnianie teologów protestanckich, udawanie się na nabożeństwa do sąsiednich księstw, jawne opowiadanie się za protestantyzmem przez właścicieli ziemskich. Ogromne znaczenie miała także solidarność protestantów mieszkających na terenach monarchii habsburskiej. Znakomicie przedstawione zostały relacje między katolikami i protestantami,

konflikty o świątynie i przynależne do nich majątki, o możliwość sprawowania nabożeństw, wygłaszania kazań. Spory niejednokrotnie kończyły się procesami sądowymi. Chociaż autor podaje wiele przykładów konfliktów między wyznawcami katolicyzmu i religii protestanckiej oraz wspomnianych procesów, formułuje wniosek, że „codzienne życie miejscowej ludności nie znało silnych antagonizmów narodowościowo-wyznaniowych” (s. 178). Piszę również, że „nawet w okresie największego kryzysu, jakim była rekatolizacja, [w Rozumicach] nie dochodziło [...] do napięć i konfliktów między odmiennymi konfesyjnie mieszkańcami. Konflikt istniał jedynie między władzą reprezentowaną przez kontrreformacyjną misję jezuicką a lokalnymi społecznościami” (s. 320). Byłabym ostrożniejsza w formułowaniu tego rodzaju twierdzeń. Być może istotnie mieszkańcy Rozumic byli wolni od konfliktów na tle religijnym, może być jednak również i tak, że w źródłach nie odnotowano informacji na ten temat (poza wspomnianym konfliktem między misją jezuicką i lokalnymi społecznościami). A może wzmianki o tym nie zachowały się do dziś? Nasuwa się też pytanie, czy rzeczywiście misja jezuicka nie miała żadnych zwolenników w Rozumicach i okolicznych miejscowościach? Być może i w tym przypadku należałoby stwierdzić, że źródła o tym nie informują.

Niezwykle ciekawe, obfitujące w szczegółowe informacje, są fragmenty książki poświęcone historii lokalnych kościołów protestanckich znajdujących się na badanych terenach. Były one symbolem i świadectwem wiary, pełniły funkcje więziotwórcze, miały też wpływ na kształtowanie tożsamości religijnej wiernych.

Powołując się na przypadek Rozumic, autor formułuje tezę, iż „w społecznościach lokalnych religia jest czynnikiem integrującym” (s. 320). Spostrzeżenie to nie jest niczym nowym. Można jedynie mówić o potwierdzeniu – na podstawie przeprowadzonych badań – dobrze znanego faktu, jakim jest integrująca funkcja religii. Trzeba jednak również pamiętać, że różnice konfesyjne są nierzadko źródłem podziałów społeczno-kulturowych i politycznych, religia pełni więc nie tylko funkcję integrującą. Często są również podziały wewnątrz zbiorowości złożonych z osób tego samego wyznania. Przykładem mogą być katolicy mieszkający na terenach dawnego Związku Radzieckiego. Identyfikacja z określoną grupą etniczną lub narodową bardzo często okazuje się tu silniejsza od przynależności do tej samej wspólnoty wyznaniowej i jest przyczyną konfliktów między wiernymi.

Prezentując wyniki własnych badań, autor polemizuje z poglądem, zgodnie z którym znaczne zróżnicowanie etno-polityczne pograniczy „powinno rodzić szczególnie silne antagonizmy” (s. 18), nie podaje jednak nazwisk zwolenników tego poglądu (spośród polskich naukowców na kwestię tę zwracali uwagę m.in.: Ryszard Kantor, Zbigniew Kurcz, Andrzej Sadowski, Tadeusz Popławski i Cezary Żołędowski). Słuszne jest natomiast spostrzeżenie, że badacze rzadko podejmują próby analizy różnic jako „bogactwa form życia kulturowego”, koncentrując się z reguły na napięciach i konfliktach występujących na pograniczach kulturowych (s. 18–19).

Za ogromnie ważne uważam wskazanie na wieloetniczny charakter badanych społeczności. Ściborzyc Wielkie np. były zamieszkałe przez ludność niemieckojęzyczną, morawską i polską. „Posługiwano się trzema językami: niemieckim (dialekt frankoński), czeskim (dialekt morawski), polskim (dialekt śląski)” (s. 176). W recenzowanej książce – zgodnie z założeniami przyjętymi przez autora i nakreślonymi przez niego celami – znajdujemy przede wszystkim informacje o społeczności niemieckojęzycznej. Dla pełniejszego obrazu badanego pogranicza należałoby jednak, moim zdaniem, podać podstawowe dane na temat grupy morawskiej i polskiej, a także poświęcić nieco miejsca relacjom między osobami reprezentującymi poszczególne grupy językowe.

Autor twierdzi, że na badanych terenach „różnice językowe nie pokrywały się [...] z poczuciem etnicznej tożsamości” (s. 203, przyp. 104). Czy znaczy to, że mieszkali tu np. polskojęzyczni lub morawskojęzyczni Niemcy albo morawskojęzyczni Polacy? Jakie były relacje między językiem i religią jako wyznacznikami tożsamości etnicznej, narodowej i kulturowej poszczególnych grup? Który z tych wyznaczników miał większe znaczenie dla ich członków? O którym można powiedzieć, że stanowił wartość rdzenną?

Autor twierdzi, że „kwestia tożsamości narodowej morawskojęzycznej ludności Ściborzyc Wielkich” przedstawia się niejednoznacznie (s. 322). Zagadnieniu temu nie poświęca jednak większej uwagi. Wspomina jedynie, że ludność ta „z jednej strony nie akceptowała zmian politycznych w momencie powstania Czechosłowacji [...] a z drugiej nie opowiedziała się z [sic!] niemieckością po zakończeniu II wojny światowej, chociaż potem w większości wyemigrowała do RFN” (tamże).

„Nie do utrzymania – zdaniem K. Gładkowskiego – jest teza o dwujęzyczności wiejskich społeczności ewangelickich obszaru górnośląskiego. Obok języka polskiego (śląski dialekt) i niemieckiego (dialekty śląskie proveniencji niemieckiej) [...] [zachował] się tu bowiem dialekt morawski” (s. 319).

Krzysztof Gładkowski podważa tezę sformułowaną przez Władysława Michejdę, mówiącą o tym, że „ludność ewangelicka na Śląsku była jednolita pod względem wyznaniowym (wszystkie zbory były luterskie)” (s. 202). Michejda twierdzi również, że w XVI–XVII wieku ludność Śląska była „zupełnie polska” (tamże). Z badań przeprowadzonych przez K. Gładkowskiego wynika, że „ewangelicka społeczność Rozumic była niemiecka, podobnie jak sąsiednie Třebom i Sudice (dziś w Republice Czeskiej) bądź Pilszcz (katolicki), czy inne miejscowości powiatu głubczyckiego, jak Mokre czy Pomorzowice” (tamże). W przypadku Rozumic i Ściborzyc Wielkich nie ma też – zdaniem K. Gładkowskiego – uzasadnienia twierdzenie, że „rekatolizacja na Górnym Śląsku napotkała na «znacznie słabszy opór»” (tamże).

Podważona została również teza o wyłącznej katolickości Górnego Śląska. Przeczy temu obecność na tych terenach społeczności protestanckich „o etnicznej proveniencji morawskiej i niemieckiej, zjednoczon[ych] w jednym zborze ewangelickim, który od XVIII stulecia był podstawą oddolnego renesansu luteranizmu i dalszego rozwoju społeczności protestanckich na ziemiach: głubczyckiej, karniowskiej i opawskiej” (s. 319).

Jeden z podrozdziałów książki nosi tytuł „Rozumice we wspomnieniach dawnych mieszkańców” (s. 285–316). Zamieszczone w nim fragmenty wspomnień kilku osób dotyczą pojedynczych wydarzeń z ich życia, osobistych przeżyć i doświadczeń, związanych np. z obchodami Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy, religijnością, życiem rodzinnym, zwyczajami dorocznymi. W niektórych z nich jest mowa o historii wsi, jak też o spotkaniu z nią po latach rozłąki. Nie wiem, czym kierował się autor wybierając te, a nie inne wspomnienia do publikacji. Nie wiem też jak wyglądało prowadzenie badań. Czy rozmówcy sami decydowali czego ma dotyczyć narracja, czy też badacz informował ich o tym, co jest dla niego szczególnie ważne, na jaki temat chciałby rozmawiać, zadawał szczegółowe pytania (jeśli tak – czego one dotyczyły?).

Wiele mówiące są fragmenty pracy poświęcone konfrontacji wspomnień dawnych mieszkańców Rozumic z obecną rzeczywistością tej miejscowości, informujące o poszukiwaniu śladów przeszłości, śledzeniu i ocenianiu zmian. Wypowiedzi na ten temat przypominają mi wspomnienia osób zmuszonych do opuszczenia byłych Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej po II wojnie światowej. Osoby te, powracając na krótko, często po kilkudziesięciu latach nieobecności, do miejsc swego dzieciństwa, szukając śladów minionego świata, przeżywały – podobnie jak rozumiczanie – ogromne rozczarowanie i żal, odkrywając, że świat ten przestał istnieć.

W pracy omówione zostały wybrane publikacje etnograficzne dotyczące Górnego Śląska, wydane przed rokiem 1945, oraz prace na ten temat, które ukazały się po II wojnie światowej na terenie Niemiec Zachodnich. Przedstawiono ponadto ważniejsze rozprawy historyczne poświęcone temu obszarowi. Autor zdaje sobie doskonale sprawę z uwarunkowań politycznych i ich wpływu na możliwości prowadzenia badań etnologicznych na Śląsku po II wojnie światowej oraz ze znaczenia zmian, jakie nastąpiły w Europie Środkowo-Wschodniej po roku 1989 dla badań naukowych. Umożliwiły one przede wszystkim podejmowanie tematów, które wcześniej stanowiły tabu.

Nie mogę zgodzić się z twierdzeniem, że „Śląsk [...] uważany jest [przez kogo? – I.K.] za region mało zbadany i rażąco zaniedbany przez współczesnej [sic!] etnografów” (s. 51). Różne dziedziny śląskiej kultury, również problematyka tożsamości mieszkańców Śląska, są od dawna badane m.in. przez Irenę Bukowską-Floreńską, Halinę Rusek, Daniela Kadlubca, Halinę i Mariana Gerlichów, Eugeniusza Kłoska, Grzegorza Odoja, Renatę Hołdę, Teresę Smolińską, Dorotę Simonides, ks. Józefa Budnioka i in., nie można więc mówić o „rażących zaniedbaniach”.

Na s. 317 czytamy, że „antropologia potrzebuje nowego otwarcia na doświadczenie religijne człowieka”. Chciałabym zauważyć, że w polskiej etnologii/antropologii kulturowej, podobnie jak na Zachodzie, nurt badań związanych z doświadczeniem religijnym obecny jest już od wielu lat (przykładem są prace Huberta Czachowskiego, Ingi Kuźmy i Magdaleny Zowczak).

Autor pisze, że „religia posiada szczególnie narracyjny charakter, a przekaz ustny jest narzędziem przekazu religijnego” (s. 27). Należałoby, moim zdaniem, dodać, że Kościół w coraz większym stopniu korzysta również z możliwości ewangelizacji za pośrednictwem różnego typu publikacji,

muzyki, filmów, sztuk teatralnych, gier o tematyce religijnej, a także z Internetu, przekaz ustny jest więc jedynie jednym z wielu form przekazu religijnego.

Krzysztof Gładkowski uważa, że religia „jest niezbywalnym elementem człowieczeństwa”, stanowi jego fundament (s. 38). Czy należy przyjąć, że ludzie niewierzący, nie mający związków z religią, są tego człowieczeństwa pozbawieni? Z takim sposobem myślenia trudno mi się zgodzić.

Obszerna errata świadczy o niezbyt starannym przygotowaniu książki do druku. W pracy można również znaleźć błędy nieuwzględnione w erracie. Na s. 93 brak np. imienia Eggana (autora pracy opublikowanej w 1962 roku). Na s. 120 nie podano roku wydania pracy Fiebiga, cytowanego przez Gottfrieda M. Kremsera. Dość częste są ponadto błędy polegające na braku lub przestawieniu niektórych liter, użyciu niewłaściwej końcówki itp.

W książce przeznaczonej dla czytelnika polskojęzycznego zbędne są, moim zdaniem, długie, czasem nawet kilkustronicowe, cytaty w języku niemieckim, zaczerpnięte z różnych źródeł, umieszczone przez autora w tekście lub w przypisach. Nie wiadomo przy tym dlaczego część cytowanych materiałów została przetłumaczona na język polski, część natomiast, nierzadko mającą podobny charakter, pozostawiono w wersji oryginalnej.

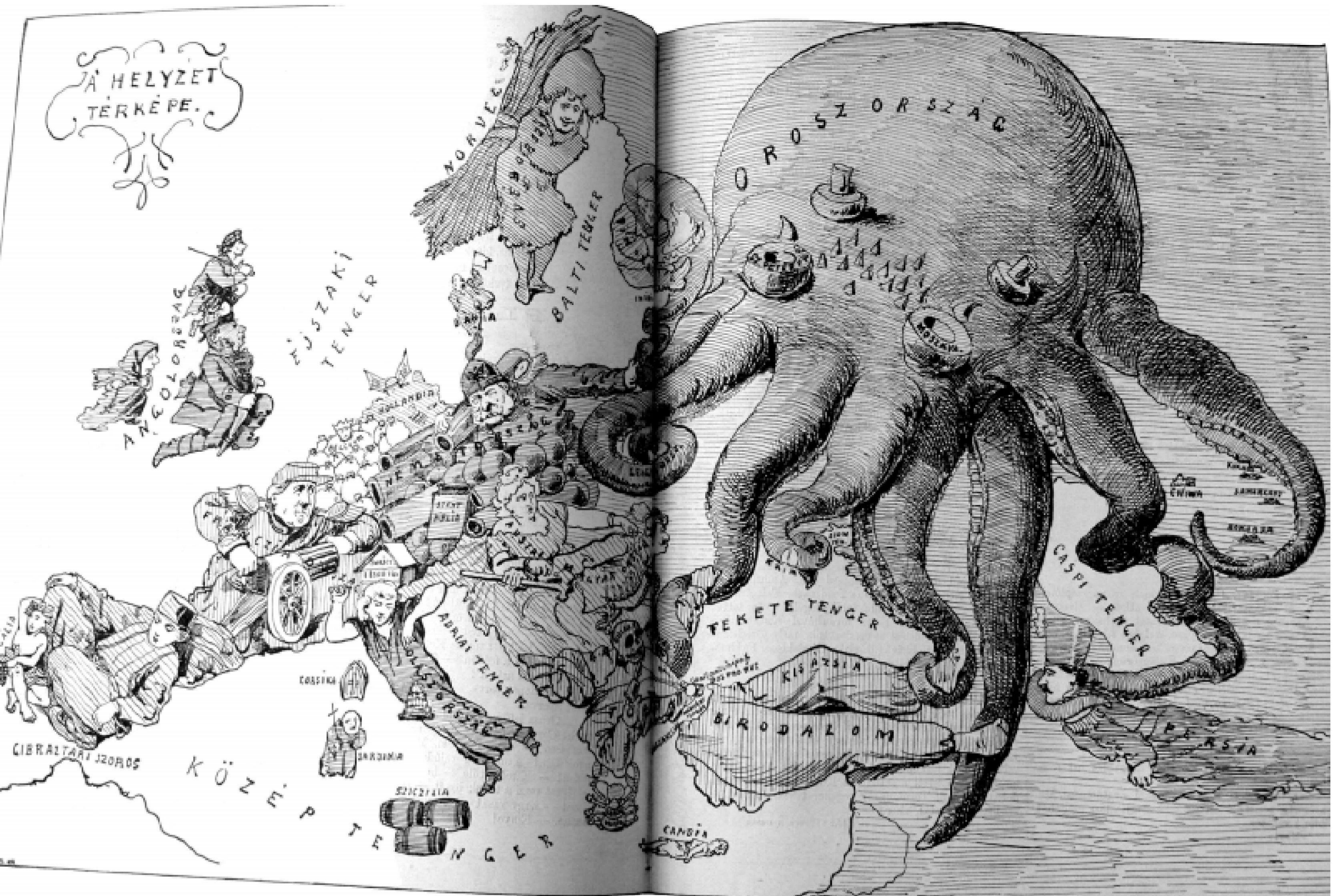
Większość wskazanych tu niedociągnięć wynika prawdopodobnie z pośpiechu w redagowaniu tekstu i niezbyt uważnej korekty. Nie zmienia to faktu, że badania przeprowadzone przez K. Gładkowskiego w znaczący sposób uzupełniają wiedzę o protestanckich społecznościach Górnego Śląska, procesie reformacji, kontrreformacji i rekatolizacji tych terenów, ukazują wyjątkowość badanych społeczności (przede wszystkim Rozumic) i wyjaśniają – na ile to możliwe na podstawie dostępnych autorowi źródeł – przyczyny przetrwania wspólnot protestanckich, tworzących wyspy w morzu katolicyzmu. Pozwalają one także na podjęcie polemiki z wieloma obowiązującymi dotychczas w literaturze twierdzeniami, choćby o katolickim charakterze Górnego Śląska. Ukazują ponadto wewnętrzne różnicowanie badanych społeczności pod względem etnicznym, językowym, społecznym.

W książce znajdziemy obszerną (choć niepełną) bibliografię, odniesienia do wielu nieznanych szerzej źródeł niepublikowanych, jak też do rozmaitych koncepcji badawczych, z których autor czerpał inspiracje.

Byłoby dobrze, gdyby recenzowana praca (po starannych poprawkach) została przetłumaczona w całości lub z niewielkimi skrótami na język niemiecki i angielski. Zamieszczone w niej streszczenia niewiele dadzą czytelnikowi nie znającemu polskiego; szczególnie ubogie jest streszczenie angielskojęzyczne, nieco bogatsze w informacje – streszczenie w języku niemieckim.

Jestem pewna, że książka zainteresowałaby środowiska protestanckie w różnych krajach świata, jak też naukowców badających relacje między protestantyzmem i katolicyzmem, stosunki polsko-niemieckie w różnych okresach, losy przymusowych emigrantów. Zamieszczone tu wspomnienia, narracje, fragmenty biografii mogą służyć nie tylko do badań dziejów społeczności protestanckich Górnego Śląska, lecz są również cennym materiałem porównawczym.

*Iwona Kabzińska*



Ryc. 1. Mapa Europy (Borsszem Janko, 1877)