

IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Zbigniew Jasiewicz, *Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918)*, Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga 2011, ss. 288, ISBN 978-83-62298-27-3.

W lutym 1947 roku Kazimierz Moszyński pisał do Kazimierza Nitscha, pełniącego wówczas funkcję prezesa Polskiej Akademii Umiejętności:

Wielce Szanowny Panie Prezesie,

Po dokładnym rozważeniu sprawy napisania historii etnografii i etnologii w Polsce dla PAU doszedłem do stanowczego wniosku, że **nie mogę się tego podjąć**. Na porządne opracowanie tej historii musiałbym poświęcić **minimalnie** 3 tygodnie feryj wielkanocnych, a to jest zupełnie niemożliwe. (...) To byłaby jedna strona całej kwestii.

Druga wygląda inaczej. Napisanie dziejów etnografii i etnologii w Polsce jest pracą **żmudną, ale nie trudną**. Jest zaś w Polsce, oprócz mnie, samych tylko profesorów, zastępców profesorów i docentów nawet etnolog[ii] wcale sporo (pomijając Czekanowskiego jako – głównie – antropologa, mamy przecież Frankowskiego, Stelmachowską, Gajka, Obrębskiego, Zawistowicz-Kintopfową, Dobrowolskiego, Seweryna, Reinfus[s]a...). Oprócz tego są dwie zupełnie dojrzałe naukowo i inteligentne adiunktki: Kutrzebianka i Prüfferowa. Nie uważam, aby to było słuszne, by – mówiąc obrazowo – wymagać od konia, który i tak już ciągnie ile tylko może, aby ciągnął jeszcze więcej, podczas gdy jego młodszy towarzysze, albo i starsi, ale mniej się wysilający, byli od owych wymagań wolni. Powtarzam: napisanie historii nauk etnologicznych w Polsce nie jest rzeczą trudną. I zupełnie jestem pewien, że np. p. Kutrzebianka lub p. Seweryn bardzo dobrze mogliby się z nim uporać. Możeby mogli nawet opracować rzecz wspólnie. Pomówię z nimi o tym. (...) **Myślę, że najlepiej byłoby [poprosić – A.E.] p. Kutrzebiankę, która z całą pewnością da rzecz sumienną, pożyteczną i stojącą na poziomie**. Poza tym etnografia i «etnologia» Polski jest jej specjalnością, podczas gdy moją nie jest. Od samego początku mojej pracy naukowej Polska obchodziła mnie tylko jako cząstka daleko większej całości, sama zaś w sobie interesowała mnie nader mało.

Łączę wyrazy szczerzego szacunku, szczerze oddany K. Moszyński¹.

¹ List z 23 lutego 1947 r.; Archiwum PAN i PAU w Krakowie, materiały Kazimierza Nitscha, KIII-51, 198, cz. 2, listy Kazimierza Moszyńskiego. Wyróżnienia autora listu.

Książka Zbigniewa Jasiewicza, wydana 64 lata po tym liście i 63 lata po opublikowaniu pracy Anny Kutrzebianki *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce* (1948), uświadamia nam, że opracowanie dziejów polskiej etnografii, etnologii i antropologii kulturowej, choć jest bez wątpienia zadaniem żmudnym, nie jest tak szybkie i proste, jak sądził Moszyński. Jak udowadnia swym dziełem Jasiewicz, niezbędnym warunkiem, by takie opracowanie spełniało współczesne kryteria „stania na poziomie”, jest szeroka erudycyjna perspektywa i własne doświadczenie badawcze autora; dopiero z nich rodzi się krytycyzm i odkrywczosc refleksji – jakich nie ma, bo mieć nie może, niewątpliwie „sumienna” pionierska praca późniejszej profesor Anny Kutrzeby-Pojnarowej.

Owe 64 lata, które dzielą nas od propozycji skierowanej do Moszyńskiego przez PAU, przyniosły poza wymienionym 50-stronicowym studium autorstwa Kutrzebianki także dwa fundamentalne, syntetyczne dzieła dotyczące historii polskiej etnografii/folklorystyki/etnologii/antropologii: *Historię etnografii polskiej* pod redakcją Małgorzaty Terleckiej (1973) i dwutomowe *Dzieje folklorystyki polskiej*, zredagowane przez Juliana Krzyżanowskiego i Helenę Kapelańską (1970, 1982). Pierwsza praca obejmuje okres od „prehistorii” polskiej etnografii po rok 1970, druga – podobnie jak monografia Jasiewicza – okres od końca XVIII wieku do roku 1918.

Początki polskiej etnologii i antropologii kulturowej (od końca XVIII wieku do roku 1918) Zbigniewa Jasiewicza wpisują się w ten ciąg najważniejszych publikacji dotyczących historii naszej dyscypliny jako oryginalne autorskie ujęcie przedmiotu. Książka ta nie jest podręcznikiem, którego zadaniem byłoby przedstawienie syntezy dziejów etnologii w określonych przez autora ramach chronologicznych. To monografia, która istniejące ujęcia syntetyczne dopełnia i wzbogaca nowymi wątkami faktograficznymi, krytyczną dyskusją z przyjętymi ustaleniami oraz świeżymi interpretacjami z perspektywy współczesnej historii etnologii/antropologii, mającej już status odrębnej subdyscypliny. Jasiewicz z pełną świadomością skoncentrował się „na zagadnieniach mniej znanych i rzadziej dotąd poruszanych” (s. 9) – dlatego w jego książce nie znajdziemy na przykład obszerniejszych charakterystyk dokonań uczonych, analizowanych wcześniej w odrębnych opracowaniach, jak choćby Kolberga bądź Glogera. Choć autor zastrzega, że nie dotarł do wszystkich źródeł i że „nie wszystkie omawiane w pracy zagadnienia przedstawione zostały w sposób wystarczająco pogłębiony” (s. 9), osiągnął bardzo wiele: wypełnił liczne białe plamy na dotychczasowej mapie historii dyscypliny i przedstawił własną, spójną wewnątrz i konsekwentnie powiązaną z dotychczasowym stanem badań opowieść o procesie wyodrębniania się polskiej etnologii/antropologii, o jej instytucjonalizacji i profesjonalizacji. Jest to opowieść pisana nie przez historyka, lecz przez antropologa, który traktuje autorów omawianych koncepcji, prac i odkryć jak „informatorów w badaniach terenowych”, uwikłanych „w rozliczne uwarunkowania wiedzy etnologicznej/antropologicznej: stanowe i klasowe, etniczne, narodowe, ideologiczne, imperialne czy kolonialne, związane z sytuacją na ziemiach polskich lub przekazane w ramach nauki europejskiej” (s. 17).

Rozważając, za Stockingiem, specyfikę dwóch podejść badawczych reprezentowanych przez historyków nauki, historyzmu („próby zrozumienia przeszłości ze względu na przeszłość”) i prezentyzmu („studiowania przeszłości dla teraźniejszo-

ści”, s. 15), Jasiewicz opowiada się za przyjmowaniem w badaniach nad historią etnologii/antropologii kulturowej i w jej przedstawianiu podejścia „umiarkowanego prezentyzmu”. Cel uprawianej w taki sposób historii własnej dyscypliny widzi nie tylko w stawianiu badaczom z przeszłości pytań formułowanych współcześnie, w rekonstruowaniu łańcucha wydarzeń, które prowadziły do obecnego kształtu dyscypliny, ale także w próbach zastanowienia się nad kwestiami istotnymi dawniej i poznania nurtów refleksji i badań później zanikłych. Badacz zajmujący się historią nauki, który ma doświadczenia z pracy w określonej dyscyplinie, nie będzie wyłącznie rekonstruował pewnego okresu przeszłości. Będzie w różnoraki sposób nawiązywał do terażniejszości dyscypliny, szukając w niej kryteriów ocen postępowania badawczego, pozwalających odszukać kiełkujące idee naukowe rozwijane później, a także próbując odnaleźć oznaki i przyczyny błędów i uwikłań, wprowadzających badania w impas poznawczy czy etyczny, mogące być ostrzeżeniem także dla terażniejszości. Jego badania zawsze będą związane z jego współczesnością i stanowić będą odmienny rodzaj studiów historycznych (s. 16).

Dzięki tak sformułowanemu i odzwierciedlonemu w całym wywodzie metodologicznemu kredo, książka stała się pasjonującą opowieścią o nieoczywistej, dynamicznej tożsamości naszej dyscypliny, rozpiętej między myślą Staszica, Kołłątaja i Jędrzeja Śniadeckiego a – niezależnie od formalnej cezury postawionej na roku 1918, zamykającej się nazwiskami Bystronia, Poniatowskiego i Malinowskiego – zróżnicowanymi podejściami badawczymi dnia dzisiejszego.

Zbigniew Jasiewicz dzieli opowiadaną przez siebie historię rodzenia się i krzepnięcia dyscypliny na trzy okresy. Pierwszy z nich to trwająca od końca XVIII wieku do lat 40. XIX wieku, kontynuująca w sposób krytyczny oświeceniowe zainteresowania ludowością, epoka kształtowania się polskiej etnologii i antropologii kulturowej („czas inkubacji”). Omawiając poglądy i koncepcje ówczesnych pionierów dyscypliny (z Kołłątajem na czele), kładzie nacisk nie tylko na wzajemne relacje ich poglądów, lecz także na recepcję owych pierwszych ujęć teoretycznych i prac materiałowych przez współczesnych oraz zmieniające się sądy na ich temat w okresach późniejszych. Drugi okres to trwający do połowy lat 60. XIX wieku czas różnicowania się i rozwoju zainteresowań etnologicznych/antropologicznych, z wyróżniającymi się dokonaniem Ryszarda Berwińskiego, Wincentego Pola i Jana Rymarkiewicza, a także czas upowszechniania wiedzy o etnografii i jej zadaniach przez ogłaszanie programów i instrukcji badawczych. To „okres projektowania i prowadzenia badań w czterech odrębnych, lecz powiązanych ze sobą kierunkach: studiów nad literaturą ludową, etnografią związaną z geografiami (...), etnologii skoncentrowanej na sprawach narodowościowych oraz antropologii obejmującej swymi badaniami człowieka i ludzkość” (s. 221). W okresie trzecim – obejmującym drugą połowę XIX wieku i początek XX – który autor określił formułą „między ludoznawstwem a antropologią”, dokonują się decydujące o dalszym rozwoju dyscypliny postępy w zakresie jej instytucjonalizacji i profesjonalizacji. Są to zarazem lata „intensywnych badań terenowych, a jednocześnie nawiązywania szerszych niż dotychczas kontaktów z nauką światową” (s. 221).

W ujęciu Jasiewicza kształtowanie się tożsamości polskiej etnografii/etnologii/antropologii to proces bardzo dynamiczny; może wręcz dwa współzależne, uwarun-

kowane historycznie procesy: ciągłości i zmienności. Widzimy, jak zmienia się zakres przedmiotu badań, poglądy filozoficzne i koncepcje teoretyczne, jak ewoluują zainteresowania i metody, zacieśniają się i rozluźniają związki z innymi dyscyplinami, także zmieniającymi swoje oblicze: geografią, antropologią fizyczną, archeologią, językoznawstwem, folklorystyką, filozofią, socjologią. Dużo uwagi koncentruje autor na zagadnieniach kształtowania się terminologii naukowej konstytuującej dyscyplinę – zastanawia się nad jej nazwami (etnografia, etologia/etnologia, antropologia, ludoznawstwo, folklor) oraz określeniami związanymi z jej przedmiotem (obyczaje, kultura, cywilizacja, ród, lud, naród, *ethnos*, grupa etniczna i in.). Ta diachroniczna analiza jest obecna przy omawianiu każdego z wydzielonych etapów chronologicznych; jest lejtmotywem organizującym strukturę książki, ale przede wszystkim niezwykle cennym poznawczym wzbogaceniem naszej wiedzy o krystalizowaniu się etnologii/antropologii jako nauki.

Takich wzbogaceń omawiana monografia przynosi znacznie więcej. Jasiewicz wprowadza do historii dyscypliny nowych ważnych bohaterów – Józefa Władysława Bychowca, Stanisława Rzewuskiego czy Jana Rymarkiewicza; innych – jak na przykład Ignacego Lubicz-Czerwińskiego, Marię Czarnowską, Wincentego Pola czy Erazma Majewskiego – ukazuje w nowym, odkrywczym świetle; do wiedzy o życiu i dziele kluczowych postaci – najlepszym przykładem jest tu Zorian Dołęga Chodakowski – wnosi zupełnie nowe, nieznane dotychczas fakty oraz własne ważne wnioski i interpretacje. Przewartościowuje wcześniejsze krytyczne oceny niektórych badaczy (np. Łukasza Gołębiowskiego czy Mariana Wawrzenieckiego) i wydobywa z cienia niedocenianych (jak Ryszard Berwiński, którego nowatorstwo teoretyczne i metodologiczne dostrzegali dotychczas tylko folklorysty). Dopelnia kontekst rozwoju polskiej XIX-wiecznej etnologii/antropologii o jej wcześniej nierozpoznane związki z etnografią rosyjską; pokazuje między innymi wpływ prac uczonych rosyjskich na rodzącą się i upowszechniającą polską terminologię etnograficzną. Jako pierwszy w tak obszernym zakresie odwołuje się do prac ukraińskich, białoruskich i zwłaszcza rosyjskich historyków etnologii (także XIX-wiecznych, jak Pypin) oraz do nieznanych wcześniej źródeł, wydobytych przede wszystkim z archiwów w Petersburgu.

Książka Zbigniewa Jasiewicza przynosi szereg ważkich odkryć. Jednym z nich jest ustalenie pierwszego polskiego użycia terminu „etnografia”. Miało ono miejsce w roku 1816, w opublikowanych w „Dzienniku Wileńskim” tłumaczonych z rosyjskiego *Instrukcjach do układania po gimnazjach i szkołach powiatowych zapisów w przedmiotach różnych nauk* (przy tej okazji autor przesunął o 12 lat wstecz datę przyjętą przez historiografię rosyjską jako pierwsze użycie tego terminu). Innym odkryciem jest sprostowanie błędu poprzedników polegające na udowodnieniu, że stosowany w początkach XIX wieku termin „etologia” nie był błędnym zapisem wyrazu „etnologia”, jak uważali wcześniejsi badacze, lecz „został celowo wprowadzony dla określenia poszukiwań i opracowań ludoznawczych” (s. 102). Jasiewicz przywraca naukowemu obiegowi między innymi dwa zapomniane, nierozważane wcześniej przez historyków naszej dyscypliny artykuły teoretyczno-metodologiczne Jana Rymarkiewicza z połowy XIX wieku o zakresie i celach etnologii, pojmowanej przez niego jako „nauka o narodowości”. Wskazuje na obecność w pracach

XIX-wiecznych badaczy podejścia emicznego – postulatu rozpatrywania kultury ludowej w jej własnych kategoriach: jak w programie badań historyczno-etnograficznych ks. Jana Kluczyckiego czy instrukcji badawczej Seweryna Goszczyńskiego zawartej w artykule *Wyjątki z rzeczy o Góralach tatrzańskich* (obie prace z 1844 r.), czy też w późniejszym o dwa pokolenia znakomitym „wstępniaku” Romana Zawilińskiego do I tomu „Wisły” *O sposobie gromadzenia materiałów etnograficznych* (1887).

Historia początków polskiej etnologii i antropologii kulturowej została przez Zbigniewa Jasiewicza napisana w sposób bardzo skondensowany; momentami przeraża się prawie w nasyceny szczegółowymi danymi konspekt. Takie ujęcie rozbudza ciekawość czytelnika i jego apetyt na więcej; pozostawia go z poczuciem niedosytu. Ja na przykład chciałabym w króciutkim rozdziale „Życie domowe – w poszukiwaniu antropologii codzienności” przeczytać, obok Gołębiowskiego, także na przykład o Kraszewskim. Zabrakło mi wyraźnego zaznaczenia na kartach książki obecności takich ważnych badaczy, jak Julian Talko-Hryncewicz czy Jan Świętek, doskwierał brak etnografów Żydów (Regina Lilientalowa!). Chciałabym dowiedzieć się, jak autor widzi znaczenie dla rozwoju polskiej etnologii niedocenianego moim zdaniem Romana Zawilińskiego, brak mi pełniejszego ujęcia roli Kopernickiego i Ciszewskiego. To poczucie niedosytu, które u różnych czytelników będzie kształtowało się różnie, powinno być dla autora, jak sądzę, źródłem satysfakcji: jest bowiem świadectwem tego, że jego praca pobudza do współmyślenia i do dalszych poszukiwań. Nie ulega wątpliwości, że w obszarze historii polskiej etnologii/antropologii stale jest bardzo dużo do zrobienia.

Recenzencki obowiązek obliuguje mnie do zwrócenia uwagi na pewne niedostatki książki. Dostrzegam je w warstwie edytorskiej i redakcyjnej. Wynikają one, jak można przypuszczać, prawdopodobnie z wymuszonych przez okoliczności zewnętrzne ograniczeń finansowych i czasowych, uniemożliwiających staranne dopracowanie publikacji do druku. Poniższe uwagi są więc zarazem postulatem, by braki i błędy usunąć w drugim wydaniu lub ewentualnych dodrukach.

Walory publikacji zdecydowanie podniosłoby włączenie do niej materiału ikonograficznego i danych biograficznych badaczy. Czytelnikowi może brakować nie tylko portretów dawnych etnografów czy fotografii kart tytułowych ważniejszych spośród omawianych książek i czasopism. Brak też podstawowych informacji biograficznych o prezentowanych w książce uczonych; minimalistycznym wariantem uzupełnienia tej luki mogłoby stać się takie opracowanie indeksu osobowego, by zawierał nazwiska nie z inicjałami, lecz z pełnymi imionami i datami życia omawianych postaci. Komfort czytelnika znacznie poprawiłaby też żywa pagina; przyswajanie tak esencjonalnego tekstu ułatwiłaby może jego drobniejsza delimitacja lub indeksowanie na marginesach.

Niestety, bardzo wiele do życzenia pozostawia redakcja i korekta książki. Widać, że były wykonywane pospiesznie: trafiają się błędy w datach i nazwiskach (przede wszystkim nazwisko Michała Federowskiego jest konsekwentnie zapisywane błędnie jako „Fedorowski”), występują błędy w imionach (np. Wiesław Bieńkowski pojawia się jako Władysław, Walenty Skorochód-Majewski jako Wawrzyniec i in.), a także w ważnych dla etnologii nazwach geograficznych (Triobriandy [sic!]); zdarzają

się też przeoczenia w bibliografii. Bardzo rażą częste błędy ortograficzne. Redaktor (na stronie redakcyjnej nie ma informacji o korekcie) nie opanował zasad pisowni łącznej i rozdzielnej: rzeczowniki odczasownikowe z partykułą nie – konsekwentnie pisze rozłącznie zamiast łącznie i odwrotnie – stosuje pisownię łączną tam, gdzie obowiązuje rozdzielna (np. „zagranicą” zamiast „za granicą”). Ma kłopoty z zapisem ortograficznym nazwisk obcych w przypadkach zależnych: stawia apostrof tam, gdzie się go nie stosuje (np. „Marett’a”, „Lubbock’a” zamiast Marett, Lubbocka), i odwrotnie, jak w konsekwentnym błędnym zapisywaniu imienia Stockinga „Georg, Georga” zamiast George, George’a. Rażą też oko bardzo liczne nierówne spacje między wyrazami (niedopatrzenie osoby robiącej skład).

Po lekturze *Początków polskiej etnologii i antropologii kulturowej...* Zbigniewa Jasiewicza chciałoby się, idąc śladem XIX-wiecznych założycieli dyscypliny, nakreślić dalszy program potrzebnych dzisiaj badań nad jej historią.

W moim przekonaniu, na swoich autorów czekają monografie dokonań naszych najwybitniejszych naukowych przodków, by wymienić Zoriana Dołęgę Chodakowskiego, Jana Karłowicza, Kazimierza Moszyńskiego. Także postaci uczonych nie tak „wielkich”, lecz ważnych i oryginalnych, jak choćby Erazm Majewski. Po 40 latach od ukazania się zbiorowej *Historii etnografii polskiej* (1973) pora na nowe ujęcie; krytycznego opracowania uwzględniającego nowe źródła domaga się okres międzywojenny i niesłusznie zapoznana historia etnografii/etnologii/antropologii okresu powojennego. Ważnym postulatem wydaje się też konieczność opracowania przez środowisko długofalowego projektu edycji krytycznych prac dawnych etnografów. Światło dzienne powinno ujrzeć pełne wydanie krytyczne dzieł Zoriana; w krótszym czasie można by przygotować reedycje wybranych tekstów drobniejszych (np. autorstwa Czarnowskiej, Szydłowskiego, Lubicz-Czerwińskiego). Projekt wydania *Dzieł Wszystkich* Oskara Kolberga dobiega końca. Co po Kolbergu?

Projekty związane z historią naszej dyscypliny wymagają pracy żmudnej i niejednokrotnie, wbrew Moszyńskiemu, trudnej. Często przerastają siły jednego badacza i wiążą się z koniecznością współpracy „profesorów, zastępców profesorów i dojrzałych naukowo i inteligentnych adiunktek/adiunktów”. Ale – jak napisał Zbigniew Jasiewicz – „to właśnie historia etnologii/antropologii kulturowej dostarcza ważnych podstaw i wyznaczników tożsamości i integracji etnologów/antropologów” (s. 27-28).

Anna Engelking

LITERATURA

Krzyżanowski J., Kapełus H. (red.)

1970 *Dzieje folklorystyki polskiej 1800-1863. Epoka przedkolbergowska*, Wrocław, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

1982 *Dzieje folklorystyki polskiej 1864-1918*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kutrzebianka A.

1948 *Rozwój etnografii i etnologii w Polsce*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Terlecka M. (red.)

1973 *Historia etnografii polskiej*, Wrocław, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Tomasz Rakowski, Anna Malewska-Szałygin (red.), *Humanistyka i dominacja. Oddolne doświadczenia społeczne w perspektywie zewnętrznych rozpoznań*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego 2011, ss. 321, ISBN 978-83-913492-8-1.

Praca *Humanistyka i dominacja* jest szóstym tomem spod znaku Colloquia Humaniorum. Ze względu na tematykę oraz wysoki poziom podejmowanych rozważań, wydawnictwa tej serii stały się już integralną częścią piśmiennictwa naukowego w Polsce. Po opublikowaniu prac poświęconych między innymi społecznemu zaangażowaniu humanistów i zwrotom badawczym w nauce, przyszła kolej na refleksję dotyczącą praktyk dominacji, objawiających się zarówno w humanistyce, jak i w kulturze i społeczeństwie. Parafrazując tytuł pracy Alana Chalmersa, można stwierdzić, że punktem wyjścia książki stało się pytanie: czym w zasadzie jest to, co zwiemy humanistyką? Podobnie jak uczynił to Chalmers, współautorzy tomu na powyższe pytanie odpowiadają, podejmując namysł nad statusem języka humanistyki oraz prawomocnością interpretacji proponowanych przez jej przedstawicieli. Istotnym *novum* względem pracy filozofa jest to, że autorom wspólne jest przekonanie o tym, iż po lekturze prac Michela Foucaulta i Pierre'a Bourdieu nie sposób mówić o zagadnieniach epistemologicznych w oderwaniu od kwestii etycznych i politycznych. Dlatego też do swoich rozważań włączają takie pojęcia, jak „dominacja”, „przemoc symboliczna”, „władza-wiedza”, „epistemologie emancypacyjne”, „hegemonia”, „hierarchia” oraz „ideologia”. Wplecenie powyższych pojęć do debaty na temat działalności badawczej humanistów uważam za wartościową oraz godną uznania i naśladowania praktykę. Niektórzy autorzy nie doprecyzowują jednak stosowanych przez siebie kluczowych terminów, być może dlatego, że przyjmują za oczywiste ich znaczenie lub traktują je jako użyteczne skróty myślowe. Precyzyjne zdefiniowanie użytych pojęć wzbogaciłoby, moim zdaniem, tę ważną publikację. Pojęcie „hegemonii” nabiera wszak innego wymiaru znaczeniowego w pracach Antonia Gramsciego, innego w teorii systemów-światów Immanuela Wallersteina, a innego jeszcze, gdy jest stosowane w potocznej konwersacji.

Punktem spajającym artykuły w *Humanistyce i dominacji* nie jest zatem pojawiające się w tytule pojęcie „dominacji” lub inne bliskoznaczne, lecz raczej problematyzowana na różne sposoby i w zależności od dyscypliny naukowej, relacja o charakterze tak epistemologicznym, co etyczno-politycznym: przedmiot-podmiot lub

badacz-badany. W książce ostrze krytycznego namysłu zostało skierowane właśnie na tę relację. Sądę, że istotna wartość recenzowanego tomu, oprócz bardzo wysokiej jakości analiz, polega na tym, że autorzy podchodzą do podjętej problematyki z różnych perspektyw badawczych i metodologicznych, i, co najcenniejsze, nie zawsze zgadzają się ze sobą – dzięki temu czytelnik śledzić może, jak ujął to Tomasz Rakowski w artykule *Humanistyka i dominacja: wprowadzenie*, „nieusuwalne sprzeczności” (s. 19), w jakie wikła się czasami myślenie nastawione na odzyskanie oddolnych głosów. W artykule tym, który poprzedza trzy części tomu, Rakowski zauważa, że relacja między doświadczeniami podmiotów społecznych a ich zewnętrznymi rozpoznaniem nie jest neutralna aksjologicznie i często opiera się na hegemonii poznawczej. Sytuacja taka wymaga krytycznej refleksji oraz wypracowania, jeśli to możliwe, narzędzi, za pomocą których będzie można rozpoznać i wzmocnić głosy powstające wewnątrz społeczeństw. Zebrane w tomie artykuły w większym lub mniejszym stopniu przyczyniają się do realizacji powyższych celów.

Część pierwszą pracy, poświęconą rozważaniom natury epistemologicznej z perspektywy antropologii kulturowej, otwiera artykuł Marty Songin, *Z podporządkowanego punktu widzenia. Roszczenia poznawcze klas podrzędnych*. Przywołując kierunki „nowej humanistyki”, w ramach których modele poznawcze tworzone są przez klasy podrzędne, autorka podaje w wątpliwość sąd Paula Willisa, iż uczonymi nie stają się osoby, których doświadczenia nie są reprezentowane w dyskursie nauki. Co niezwykle cenne, nie omawia jedynie założeń epistemologii emancypacyjnych, lecz sięga po poststrukturalistyczną krytykę, za sprawą której podważono: 1. założenie o powszechnym podporządkowaniu określonych grup społecznych, 2. roszczenia antropologii radykalnej i studiów feministycznych do reprezentowania klas podrzędnych, 3. wiarę w stworzenie „języka, który oddaje doświadczenia grup marginalizowanych” (s. 42). Zajmujące jest to, że ta ostatnia konstatacja, przywołana za Donna Haraway, przeczy możliwości realizacji jednego z głównych celów książki. W kolejnym artykule tomu, *Sposoby artykulacji potocznych doświadczeń a porządek doświadczenia wymuszony praktyką etnograficzną*, Marcin Brocki skupił się na językowych sposobach zapośredniczenia doświadczeń i wiedzy potocznej w praktyce antropologii kulturowej. Jego zdaniem rekonstrukcja doświadczeń podmiotów społecznych, polegająca na całkowitym oddaniu głosu badanym i pominięciu teorii naukowych w procesie odtwarzania wiedzy lokalnej, jest przykładem na formę hegemonii dyskursu antropologicznego w stosunku do świata przedstawianego. Z kolei Janusz Barański, w tekście *Antropologiczne tertium datur*, jest nie tyle zainteresowany praktykami hegemonicznymi w humanistyce, co raczej problemem metodologicznym, w jaki sposób przekazać doświadczenia w kategoriach własnych podmiotów działania. Autor zauważa, że idea *emicznego* punktu widzenia okazuje się niemożliwa do przeprowadzenia – nie sposób bowiem wyeliminować z praktyki badawczej kulturowo określonych sądów i wartości. Kontrastując ujęcia strukturalne i fenomenologiczne, proponuje wybrać do badań antropologicznych trzecie wyjście (tytułowe *tertium datur*) – antropologię refleksyjną Kirsten Hastrup. Kończący pierwszą część tomu artykuł Rafała Kleśty-Nawrockiego, *Antropologiczne praktykowanie teorii demokracji*, jest omówieniem publikacji poświęconych demokracji.

Lekcja, jaką wyciąga autor z ich lektury, jest godna uwagi: ukazując alternatywne względem demokracji liberalnej lokalne sposoby organizowania demokracji, antropologia kulturowa przyczynia się raczej do utrzymania hierarchicznego układu niż do jego rozmontowania. To cenne spostrzeżenie, jak celnie wskazał autor, potwierdza opinię Foucaulta, iż formy oporu wspierają władzę.

Drugą część tomu, podejmującą problematykę języka, pisma i reprezentacji, rozpoczyna artykuł Anny Malewskiej-Szałygin, *Zmagania z „nieporadnymi” dyskursami o polityce. O pożytkach płynących z zastosowania metody etnograficznych badań terenowych*. Z faktu, że w badaniach sondażowych język i problemy badawcze narzucane są przez socjologa, autorka wyciąga wniosek, że hegemoniczny dyskurs dyscypliny, w ramach którego została skonstruowana sytuacja badań sondażowych, jest oparty o relację władza-wiedza i niesie ze sobą przemoc symboliczną w stosunku do nie dopuszczanych do mówienia własnym językiem aktorów społecznych. Zdaniem autorki, dostęp do wiedzy lokalnej zapewnić miałyby stosowana przez antropologów metoda etnograficzna. Należałoby tu, jak sądzę, podkreślić, że po lekcji hermeneutyki zdajemy sobie sprawę, iż antropolog podczas badań etnograficznych konstruuje określone czynniki społeczno-kulturowymi rozumienie oddolnej wiedzy. Czy wobec tego, zgodnie z argumentacją przyjętą przez autorkę artykułu, ten fakt również nie powinien zostać określony mianem przemocy symbolicznej? Takie właśnie stanowisko przyjmuje Ewa Klekot, autorka artykułu *Etnograf wobec nikiiformy*. Jej zdaniem, zapisanie uzyskanej podczas wywiadu wypowiedzi, jakiej udziela informator badaczowi, jest aktem przemocy. Redukcja multi-sensualnego doświadczenia badań terenowych do jedynie werbalnej formy – enigmatycznej wypowiedzi, przybierającej postać tytułowej nikiiformy – jest aktem przemocy dokonany w języku przez antropologa, który interpretuje wypowiedź swojego rozmówcy w kategoriach różnicy społecznej. Dwa kolejne teksty prezentują perspektywę odmienną od antropologicznej. Marta Rakoczy (*Pismo a dominacja – o antynauce Michela de Certeau*), omawia sposoby rozumienia relacji między pismem a przemocą, władzą i dominacją. Jak słusznie zauważa, w antyesencjalistycznej propozycji metodologicznej de Certeau, medium pisma nie może być uznane z istoty swej za narzędzie podporządkowania. Pismo może przyczyniać się do wspierania relacji hegemonicznych w kulturze i społeczeństwie, jak również może być wykorzystywane jako narzędzie subwersywne. Z kolei Agnieszka Karpowicz, w artykule *Twórczość słowna: poza i ponad literaturą. O (braku) dominacji we współczesnym literaturoznawstwie*, przywołując kategorię twórczości słownej Michaiła Bachtina, zauważa, że kategoria ta pozwoliłaby na stworzenie niehierarchicznego modelu praktyk językowych. W duchu konstruktywizmu społecznego podkreśla, że elementy logosfery same z siebie nie mogą tworzyć hierarchii. Za jej utworzenie odpowiedzialne są teorie literaturoznawcze.

Trzecia część tomu, w której znalazły się analizy praktyk hegemonicznych, rozpoczyna się od artykułu Jacka Kowalewskiego i Radosława Sierockiego, *„Zaczęli po prostu ci ludzie, ci starzy, po prostu zaczęli historię”. Lokalne i ponadlokalne spory o wiejski kamień*. Powołując się na teorie konfliktów społecznych, autorzy dokonują analizy dynamiki sporu, jaki wybuchł wokół ustanowienia w Nakomiadach obelisku upamiętniającego kanclerza Otto von Bismarcka. W oparciu o doniesienia

medialne i materiał zebrany podczas badań terenowych prowadzonych w Nakomiadach, badacze starają się dotrzeć do tego, czym ów spór był w perspektywie mieszkańców wsi. Podejście to pozwala na konstatację, że analiza sporu ukazuje rozgrywaną się na różnych poziomach walkę o dominację. Tekst Agnieszki Kozik, „*Mieszkańcy*” *Stoczni Gdańskiej*, powstał na podstawie badań etnograficznych dotyczących relacji między robotnikami a artystami tworzącymi na terenie Stoczni Gdańskiej. Powołanie się na teorię postkolonialną skutkuje przyjęciem perspektywy, zgodnie z którą grupami podporządkowanymi, wyłączonymi z procesu konstruowania oficjalnej narracji o dziedzictwie Solidarności, okazują się stoczniowcy oraz artyści rezydujący w stoczni. Z kolei w artykule *Madre prestada? Macierzyństwo jako pole zmiany społecznej w puebllos originarios miasta Meksyk*, Renata E. Hryciuk zauważa, że w wyniku zmian świadomościowych hegemoniczny dyskurs płci, z którym wiąże się lokalny styl „bycia matką”, jest poddawany negocjacjom i kontestacji. Artykuł ten pokazuje, że praktyki podejmowane przez grupy wywodzące się z niższych klas społecznych podważają dominujące wzorce kulturowe. Istotna wartość tych trzech artykułów wypływa z tego, że pokazują potencjał humanistyki w badaniach kultury i społeczeństwa, polegający na trafnym rozpoznaniu i umiejętnej analizie strategii hegemonicznych i subwersywnych. Wyczulone na niuanse znaczeniowe poruszanie się wśród praktyk aktorów społecznych, któremu towarzyszy krytyczny rodzaj refleksji, należy, jak sędzę, do najważniejszych zadań humanistyki. Z zadania tego autorzy wywiązali się znakomicie. Kolejny tekst trzeciej części odbiega tematyką od poprzednich. Nie powstał na podstawie badań etnograficznych, ale w oparciu o lekturę socjologicznych rozważań Franciszka Bujaka. Artykuł Michała Łuczewskiego, *Bujak w Żmiącej – albo jak zrozumieć galicyjskich chłopów*, ma wymiar metasocjologiczny, a zatem pojawia się pytanie, czy nie powinien znaleźć się w pierwszej części tomu. Zamykająca publikację praca Magdaleny Radkowskiej-Walkowicz, *Blastusie i syndrom. Rola języka naukowego w polskiej debacie o in vitro*, w nikłym stopniu podejmuje kwestie związane z dominacją. Stanowi jednak interesującą analizę polskiej współczesności.

Chwaląc wysoki poziom przeprowadzonych w tomie analiz, warto na zakończenie zwrócić uwagę na jedną kwestię. W kilku artykułach *Humanistyki i dominacji* mamy do czynienia z asocjacją, zgodnie z którą aktorzy społeczni, z tego tylko względu, że stają się przedmiotem zewnętrznych interpretacji, uznawani są za grupy podporządkowane. Postawa utożsamiająca to, co oddolne, ze słabym, bezgłośnym i zdominowanym świadczy o tym, jak mocno w humanistyce zdominował się sposób myślenia charakterystyczny dla ujęć marksistowskich, feministycznych i postkolonialnych. Pojawia się jednak pytanie, na ile słuszne jest rozciąganie twierdzeń odnoszących się pierwotnie do grup marginalizowanych (proletariat, kobiety, ludy kolonizowane) na wszelkie grupy społeczne, które bada humanista? Można odnieść wrażenie, że tak, jak powiedziała Katarzyna Kaniowska na temat etycznie uwrażliwionej antropologii, w niektórych tekstach *Humanistyki i dominacji* spotykamy się z koncepcją „w której wyczulenie badacza na szczególnie wrażliwe punkty rzeczywistości społecznej nie wynika tylko z doświadczenia tej rzeczywistości, ale z założenia – uprzedniego w stosunku do owego doświadczenia – że takie punkty istnieją i antropologia musi je włączyć w wyjściowy konstrukt badanego świata” (Kaniowska 2010: 21-22). Istnie-

nie takiego problemu uświadamia sobie między innymi, już wspomniana, Agnieszka Kozik. Zauważa ona, że „Spivak, określając *a priori* grupę zdominowaną «kobiet trzecioświatowych», analizuje ich pozycję «wyciszenia». W kontekście Stoczni to identyfikacja głosów «wyciszonych» pozwoli dopiero na postawienie tezy o istnieniu grupy zdominowanej” (s. 230). Konstatacja ta powinna, jak sądzę, przyświecać humanistom, którzy podejmują badania nad kulturą i społeczeństwem w polskich realiach, korzystając przy tym z teorii, które stosują się do innych podmiotów i zjawisk społeczno-kulturowych.

Michał Mokrzan

LITERATURA

Kaniowska K.

- 2010 *Etyczne problemy badań antropologicznych*, w: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódzkie Studia Etnograficzne, t. 49, Wrocław, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 19-31.

Agnieszka Pięćzak, Edyta Diakowska (red.), *Etnologia bez granic. Ethnology without Borders*, Cieszyn: Uniwersytet Śląski w Katowicach 2012, ss. 317, ISBN 978-83-60431-73-3.

Od 16 do 18 kwietnia 2012 roku w Cieszynie odbywał się I Międzynarodowy Zjazd Studentów Etnologii i Antropologii Kulturowej Europy Środkowej „Etnologia bez granic”. Było to pierwsze tego rodzaju przedsięwzięcie, możliwe dzięki wsparciu Międzynarodowego Funduszu Wyszehradzkiego. W jednym miejscu udało się zebrać studentów, doktorantów i ich opiekunów naukowych z Polski (Cieszyn, Gdańsk, Kraków, Lublin, Łódź, Poznań, Toruń, Wrocław), Czech (Brno, Praga), Słowacji (Bratysława, Nitra) oraz Węgier (Pecz, Segedyn). W ramach Zjazdu zorganizowano konferencję, której głównym celem była refleksja nad miejscem i rolą antropologii we współczesnym świecie. Tuż przed konferencją została wydana książka *Etnologia bez granic. Ethnology without Borders*, w której pomieszczono wszystkie konferencyjne prezentacje.

Artykuły zebrane w tomie pogrupowano w cztery działy: 1. „Perspektywy antropologiczne – teoria i praktyka”, 2. „Różne wymiary przestrzeni”, 3. „Naród – nacjonalizm – wielokulturowość”, 4. „Tradycja w procesie przemian”.

Pierwszy – najdłuższy i najbardziej interdyscyplinarny – blok tematów obejmował miejsce, model, współczesną formę i przedmiot etnologii, a także konkretne przykłady jej praktycznego zastosowania. Znalazły się tu teksty ukazujące etnologię jako naukę dynamiczną, aktualnie zmieniającą się i podejmującą refleksję nad sobą. „*Nic o nas bez nas*”. *Refleksja nad etnologią Europy Wschodniej, jej tradycją, historią i sytuacją współczesną* (Karolina Koziura) oraz *Nauka potrzebna. Spór o model*

etnologii w Polsce (Filip Wróblewski) są tego przykładem. Autorzy osadzają etnologię w konkretnym postsocjalistycznym kontekście historyczno-kulturowym. Tłumaczą jej obecny stan i opisują zachodzące w niej zjawiska (np. brak rozbudowanej międzynarodowej współpracy polsko-ukraińskiej). Zarazem jednak, w tekstach tych odnajdziemy wizję etnologii aktualnej i po części już realizowanej – silnej, nowoczesnej, bardzo potrzebnej nauki. Wzorzec ten ukazano jako naturalny efekt zmian kulturowych oraz odzwierciedlenie potrzeb młodych naukowców. Z perspektywy analizy przeszłości, zmianę myślenia o uprawianiu antropologii przedstawia *Tematická a metodologická proměna studentských terénních výzkumů na Ústavu Evropské Etnologie FF MU w Brně* (Roman Malach, Jitka Brožová). Artykuł ten daje usystematyzowany obraz zmian zainteresowań badawczych etnologów, na przykładzie jednego ośrodka naukowego.

Szerszy, nie tylko środkowowschodni, kontekst aktualnego stanu etnologii i antropologii kulturowej ukazano także w tekście *Antropolog w sferze publicznej* (Anna Pospieszna, Bartosz Wiśniewski, Krzysztofa Urbańska). Jest to próba refleksji nad brakiem obecności etnologii w mediach czy niemożnością przebicia się wśród innych nauk. Swoistą odpowiedzią na wymienione w artykule zarzuty jest pozostała część tekstów w tej sekcji. Są to przykłady już realizowanych projektów, nie będących z pewnością medialnym widowiskiem, ale przykładem lokalnych działań w różnych obszarach etnologii. *Antropolog zaangażowany w projektach miejskich* (Agata Kochaniewicz, Alicja Hławka) to opis projektu prowadzonego we współpracy z fundacją Barka w Poznaniu. Inny projekt przedstawia tekst *W stronę ekologii społecznej i kulturowej w Polsce – casus Białowieży* (Monika Stasiak). Autorka pokazuje wielość dotychczasowych znaczeń ekologii w odniesieniu do Puszczy Białowieskiej i podstawy rozumienia tego pojęcia od strony praktycznej. Zupełnie innym obszarem działań antropologa jest praca z dziećmi i młodzieżą. Tej tematyki dotyczą dwa następne artykuły: *Antropolog na obcym terenie? Nowe perspektywy – nowe możliwości* (Celina Strzelecka, Agnieszka Wieszczevska) oraz *Badania w działaniu. Przykład projektu realizowanego w ramach polsko-litewskiego funduszu wymiany młodzieży* (Mateusz Sikora). Pierwszy z nich opisuje dwa projekty prowadzone przez studentów wrocławskiej Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej. Związane są one z wielokulturowością w edukacji oraz teatrem w przestrzeni miejskiej miasta. Autorki prezentują obszar, na którym antropolog może działać w publicznej edukacji (np. badając terminologię dotyczącą zjawisk międzykulturowych występującą w podręcznikach szkolnych). Drugi tekst zachęca do angażowania się w niekoniecznie naukowe projekty, w czasie których można przeprowadzić badania „w działaniu”, a wykorzystanie „tradycyjnych metod antropologicznych” może przynieść doskonały efekt. Zamykające tę część opracowanie – *O trudnym „małżeństwie” historii z antropologią* (Paweł Kopeć), dotyczy z pozoru innej tematyki. Nie mówiąc o pracy antropologów w terenie ani nie proponując modelu/modelów uprawiania antropologii, wskazuje jednak kierunki działania zmierzające ku głębszej współpracy między etnologią a historią.

Druga część publikacji jest poświęcona refleksji nad przestrzenią badań antropologicznych. Artykuł *Uplatnenie etnológie a kultúrnej antropológie pri urbánnom plánovaní* (Anna Danišková, Lenka Koišová, Jana Kerekrytyová, Dita Csütörtö-

kyová) traktuje o możliwej roli antropologa podczas negocjacji społecznych dotyczących kształtowania przestrzeni miejskiej. Pozostałe teksty przedstawiają różne formy przestrzeni jako miejsca badań etnologicznych. Omówiono nietradycyjną, ale już bardzo popularną przestrzeń badań, jaką jest wirtualna rzeczywistość – *Prejavy identity v hyperprostore na príklade sociálnych sieti* (Daniela Rajniaková). Z kolei autorzy artykułu *Vizualizovaná súčasnosť. Vizualní analýzy a interpretácie kultúry* (Magdalena Koháková, Milan Durňák) zalecają analizować film jako sferę kultury, która pełni bardzo ważną rolę we współczesnym świecie. W tym bloku tematycznym pisze się także o symbolicznej przestrzeni miasta, prezentowanej poprzez analizę wlepek – traktuje o tym *Wielkomijski bunt. Wstęp do analizy wlepek w wybranych krajach Europy* (Zdzisław Rabenda). Ciekawym miejscem etnologicznych badań, zaproponowanym w tekście *Pociąg jako laboratorium badań antropologicznych* (Anna Adamczyk), jest tytułowy pociąg. Oprócz tradycyjnych modeli podróznego, autorka zwraca uwagę na inne ciekawe aspekty tego rodzaju przemieszczania się (np. relacje między architekturą wewnątrz różnych rodzajów wagonów a jakością nawiązywania kontaktu). Ostatnim artykułem bloku jest *Doświadczenie kontemplacyjne a praktyka antropologiczna – na podstawie badań buddyjskiej wspólnoty zenu koreańskiego* (Dominik Arkuszewski), w którym autor przekonuje, że perspektywa kontemplacyjna w praktyce antropologicznej może być zupełnie nową jakością.

„Naród – nacjonalizm – wielokulturowość” to trzecia sekcja, poświęcona tematyce obejmującej aktualne problemy społeczno-kulturowe związane z wielokulturowością, rasizmem, tożsamością kulturową, asymilacją. Można wyrazić żal, że takie artykuły nie pojawiają się w mediach – dzięki nim spojrzenie na wiele ważnych problemów byłoby bardziej wszechstronne, poparte głębszymi argumentami. Znalazły się tu opracowania: *Hledání tradic: téma a motivy národních a politických mýtů překračující hranice* (Petra Kultová); *Antropologické spójrenie na państwa wielokulturowe. Wielka Brytania i kwestia mniejszości hinduskiej* (Agata Konczal, Anna Wildowicz); *Ostojičevó – historia i obecná situacija potomků Wišan w Serbii* (Monika Lelonek, Iga Szuścik); *Porozumením proti strachu z neznámeho* (Katarína Poništová, Lenka Bobulová); *Problems of relationship among citizens from the Czech Republic and selected African and Arab ethnics* (Veronika Kuthanová, Jana Virágová).

Ostatni, najmniejszy dział to „Tradycja w procesie zmian”. Zamieszczono w nim refleksje nad współczesną etnologią oraz przedstawiono zjawiska związane ze zmianami dawnych elementów kultury ludowej. Analiza pracy antropologa w muzeum zawarta jest w tekście *Rola i možnosti współczesnego muzealnictwa* (Marta Bujacz, Marta Frączkiewicz). Autorki omawiają problemy digitalizacji zasobów muzeum, wirtualizacji oraz „karnawalizacji” muzeów. Pozostałe artykuły to: *Bibulki žywieckie. Tradycyjne i współczesne rękodzieło bibulkowe na Żywiecczyźnie* (Anna Kupczak); *K problematike súčasných podób predmanželského života v spoločensvie olašských Rómov (na príklade Rómov žijúcich v Nitre na Kalvárii)* (Ivana Michalcová); *Przemiany obrzędowości pogrzebowej na Lubelszczyźnie* (Stefan Bracha).

Tom *Etnologia bez granic* to wydawnictwo wielojęzyczne: polsko-czesko-słowackie, zawierające także streszczenia w języku angielskim. To praca stworzona bez wielu akademickich hamulców, powstała jako próba wyartykułowania własnych po-

trzeb studentów i opowiedzenia się za konkretnym kierunkiem uprawiania nauki. Zwłaszcza pierwsza część książki jest wyrazem autorskich wizji tego, jak etnologia winna wyglądać, jakie miejsce zajmować we współczesnym świecie. Rodzi wiele pytań związanych między innymi z problemami komercjalizacji nauki, pracy w zawodzie, formalnym uznaniem zawodu antropologa kulturowego, medialnością antropologii. Ponieważ autorami tekstów są studenci, być może przyszła kadra naukowa, ich wizje, przemyślenia i samoświadomość (również słabych stron) dyscypliny, którą uprawiają, będzie zapewne kształtowała etnologię i antropologię kulturową w przyszłości. Ważne więc, by zagadnienia miejsca antropologii i antropologów we współczesnym świecie były poruszane jak najczęściej.

Anna Pospieszna

Gabriela Kiliánová, Christian Jahoda, Michaela Ferencová (eds.), *Ritual, Conflict and Consensus: Case Studies from Asia and Europe*, Veröffentlichungen zur Sozialanthropologie, t. 16, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2012, ss. 142, ISBN: 978-3-7001-7133-1.

Rytuał był jednym z pierwszych, ważniejszych obszarów badawczych, jakimi zajęli się klasyczni antropolodzy. Recenzowana publikacja wpisuje się więc w długą tradycję analiz tego zjawiska. Jest ona owocem warsztatów antropologicznych „Ritual, Conflict and Consensus: Comparing Case Studies in Asia and Europe”, zorganizowanych przez Instytut Etnologii Słowackiej Akademii Nauk oraz Instytut Antropologii Społecznej Austriackiej Akademii Nauk, od 15 do 18 kwietnia 2010 roku w Zamku Budmerice (Słowacja).

Autorzy artykułów zawartych w omawianej publikacji oparli się w swoich analizach na teoretycznych podstawach wypracowanych na gruncie antropologii przez tak zwaną szkołę manchesterską, w szczególności na pracach Maxa Gluckmana, a także rozważaniach Victora Turnera pochodzących z wczesnego etapu jego rozwoju naukowego. Jak podkreśla Gabriela Kiliánová we wstępie (s. 8), pomimo różnorodności teoretycznych źródeł i odniesienia do rozmaitych obszarów badawczych, zamieszczone w książce teksty łączy pytanie: jak rytuał staje się możliwym źródłem konfliktu lub konsensusu w społeczeństwie, a także jak staje się instrumentem umożliwiającym uniknięcie konfliktu przynosząc konsensus? Podjęte przez autorów artykułów próby odnalezienia odpowiedzi na to pytanie stanowią kolejny element wiążący tę różnorodność w komplementarną całość, rytuał bowiem, wobec takiego ujęcia zagadnienia, musi być usytuowany na szerszym tle relacji społecznych, lokalnej i globalnej ekonomii, polityki, ideologii i procesów kulturowych.

Zbiór artykułów został podzielony na trzy zasadnicze bloki tematyczne: „Ritual and Transformation”, „Ritual and Cognitive Process” oraz „Ritual and the Reproduction of Social Structure”. Poszczególne opracowania przybrały formę studiów przypadku, w których badacze umieszczają swoje rozważania teoretyczne w kontekście prowadzonych przez nich badań terenowych.

W pierwszym bloku tematycznym znalazły się trzy artykuły. W pierwszym, *Fictions, Frames and Fragments: Belonging and Ethnic Boundary-Making in Nepal's Contested Ritual Communication*, Joanna Pfaff-Czarnecka poprzez analizę nepalskiego rytuału zwanego *dasain* stara się odpowiedzieć na pytanie: jakie jest miejsce rytuału i jak zmienia się on pod wpływem gwałtownych przemian społecznych, a także jaka jest jego rola w czasie, kiedy tożsamość zbiorowa jest podważana? Dochodzi do wniosku, że krytyka, a nawet częściowa fragmentacja analizowanego rytuału, która dokonała się pod wpływem przemian politycznych, nie doprowadziła do jego dezintegracji, lecz przeciwnie, uczyniła go mocniejszym. Christian Jahoda, w tekście *Rituals between Conflict and Consensus: Case Studies of Village Festivals in Upper Kinnaur and Western Tibet*, analizując festiwal Sherken, mający miejsce w Pooh, a także festiwal Namtong w Khorchag, wskazuje, że są one społecznymi procesami zrytualizowanej pamięci kulturowej, powiązanej ze wspólnotą lokalną. Ostatnia praca z tego bloku tematycznego, autorstwa Marii-Kathariny Lang, to *Ritual Objects between Conflict and Consensus: The Social Life of Sacred Artefacts during Periods of Political Transformation in Mongolia*. Badania przeprowadzone przez autorkę, osadzone w nurcie biografii rzeczy, rzucają światło na wzajemne powiązania polityki i religii w Mongolii. Zostały usytuowane na tle zmian historycznych, ze szczególnym uwzględnieniem konfliktu pomiędzy władzą socjalistyczną a buddyzmem w XX wieku.

Również trzy prace wchodzą w skład drugiego bloku tematycznego. André Gingrich zajął się analizą wpływu ideologii na kształtowanie rytuału, w odniesieniu do obszarów na Półwyspie Arabskim określanych mianem *Himah* lub *Hawtah*, swego rodzaju stref rytualnych. W artykule *Paradise Lost, or Paradise Regained? Conceptions and Ideologies of Himahas a Ritual Site in the Highlands of South-Western Arabia* pokazuje, w jaki sposób ideologia o charakterze tak globalnym, jak i lokalnym wpływa na kształtowanie miejsca powiązanego z działalnością rytualną. Dalej Tatiana Bužeková, w opracowaniu *Modern Faces of Ancient Wisdom: Neo-Shamanic Practices in a Slovak Urban Environment*, przedstawia dwie grupy neoszamańskie funkcjonujące na terenie Słowacji. Wskazuje na zróżnicowanie tego ruchu między innymi w oparciu o dynamikę społeczną, której ważnym czynnikiem różnicującym jest charakter przewodzenia określonym grupom. Trzeci artykuł – Evy-Marii Knoll, *Medical Tourism: Reflections on the Fusion of Two Powerful Rituals in a Complex World*, jest poświęcony przenikaniu się dwóch zjawisk, które autorka określa jako dwa, być może najsilniejsze współczesne rytuały: rytuał uzdrawiania i rytuał podróży. Klasyfikując je jako rytuały przejścia, zgodnie z koncepcją Arnolda van Gennepa, Knoll pokazuje, że tak zwaną turystykę medyczną można rozpatrywać jako fuzję obu tych zjawisk rytualnych. Następnie analizuje turystykę medyczną, koncentrując się na jej wymiarach związanych z konfliktem między dwiema odrębnymi, a w tym wypadku łączącymi się sferami zjawisk: medyczną i turystyczną.

Trzeci blok zawiera dwie prace. W pierwszej, *Ritual as a Means of Social Reproduction? Comparisons in Continental South-East Asia: the Lao-Khmumu Relationship*, Helmut Lukas dokonuje analizy historii oraz kontekstu społecznego rytuałów królewskich w Laosie na przestrzeni dziejów. Stara się odpowiedzieć na pytanie, czy rytuały królewskie mające służyć reprodukcji społecznej w skuteczny sposób zacieślały eksploatacyjny charakter struktury społecznej, prowadząc do złagodzenia na-

pięć. W świetle przeprowadzonych badań stwierdza, że efekty stabilizujące rytuałów mają bardzo wąski zakres, są bowiem kwestionowane przez siły społeczne odrzucające zintegrowanie. Ostatnia praca, której autorem jest Gebhard Fartacek, *Rethinking Ethnic Boundaries: Rituals of Pilgrimage and the Construction of Holy Places in Syria*, odnosi się do zjawiska pielgrzymowania do miejsc świętych we współczesnej Syrii w kontekście tworzenia tożsamości i rozwiązywania konfliktów na tle etniczno-religijnym. Sięgając do prac Victora Turnera, autor wskazuje, że w przypadku tych pielgrzymek dochodzi do wytworzenia dwóch rodzajów *communitas*: spontanicznego w obrębie grup etniczno-religijnych oraz ideologicznego w odniesieniu do wszystkich pielgrzymujących. Funkcjonowanie pielgrzymów w obrębie tych dwóch wspomnianych *communitas* pozwala na ich zintegrowanie i jednocześnie podkreślenie tożsamości etniczno-religijnej.

Nie sposób odnieść się w ramach krótkiej recenzji do problematyki tak różnorodnej zarówno na poziomie ontologicznym, jak i epistemologicznym. Dlatego zajmę się tylko kwestiami wiążącymi wszystkie teksty, które zarysowała Gabriela Kiliánová. Teoretyczne zakreślenie ram, w których mieli poruszać się badacze, pociąga za sobą skutki dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, może prowadzić do zubożenia analiz rytuału, z drugiej strony pozwala jednak w sposób bardziej skrupulatny przyjrzeć się tezom wysuwany w tych ramach. Zasadniczo wszyscy autorzy przedstawili rytuał jako praktykę społeczną prowadzącą do osiągnięcia spójności struktury społecznej. Redefiniowane relacje społeczne prowadziły do podważania istoty rytuału jako ważnego elementu tworzącego relacje władzy, stawał się on wówczas ogniskiem konfliktu. Jednak, jak wykazała w swoim tekście Pfaff-Czarnecka, w takich sytuacjach następuje jego redefinicja, a on sam zostaje jeszcze mocniejszym narzędziem tworzenia hegemonii.

Największym walorem prezentowanej publikacji jest udane połączenie warsztatu teoretycznego z badaniami empirycznymi, co pozwala na krytyczne podejście do zjawisk związanych z rytuałem. Odnosi się to zarówno do badań zjawisk społecznych na interesujących antropologów terenach, jak i analiz uwzględniających kontekst historyczny. Na pytania postawione przez autorów tekstów czytelnik otrzymuje logicznie wywiedzione odpowiedzi, a narracja prowadzona jest w sposób klarowny i zrozumiały. Niestety, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że nie wszyscy autorzy zrozumieli hipotezy szkoły manchesterskiej, a nawet, w jednym przypadku, autor nie rozumiejąc ich do końca, starał się wykazać ich wątpliwą wartość poznawczą (mam tu na myśli artykuł Lukasa). Max Gluckman w swoich badaniach rozróżniał rebelię i rewolucję, jego teza o konflikcie prowadzącym na wyższym poziomie do spójności struktury społecznej odnosiła się do rytuałów rebelii. Helmut Lukas stara się przenieść idee rebelii na płaszczyznę rewolucyjną, która prowadzi do zakwestionowania porządku społecznego, a nie jego utrwalenia poprzez konflikt. Antagonizm w tym ujęciu nie jest relacją dychotomiczną, podobnie jak w przypadku struktury i anty-struktury Victora Turnera nie mamy tu do czynienia z binarną opozycyjnością, lecz z relacją dialektyczną. Konflikt i spójność, podobnie jak struktura i anty-struktura, są zjawiskami powstającymi równocześnie, wywodzą się z siebie wzajemnie, razem tworząc rzeczywistość, w jakiej przyszło żyć ludziom.

Mariusz Kania

Hanna Schreiber, *Koncepcja „sztuki prymitywnej”*. *Odkrywanie, oswajanie i udomowienie Innego w świecie Zachodu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2012, ss. 318, il. barwnych 18, ISBN 978-83-235-0929-5.

Pojęcie sztuki prymitywnej (podobnie zresztą jak sztuki ludowej) kształtowało się na styku dwóch porządków klasyfikacyjnych nowoczesności: nauki i sztuki. Porządków, które nowoczesna filozofia odnosiła do różnych sfer ludzkiego potencjału poznawczego, rozumu krytycznego i sądu smaku, a romantyczna ideologia przeciwstawiała sobie w postaci antynomii rozumu i uczuć. Gdyby jednak spojrzeć na kwestię klasyfikacji z perspektywy jej przedmiotów (obiektów sztuki prymitywnej) – a do takiego spojrzenia zachęca archeologia samego pojęcia, sięgająca praktyk kolekcjonerskich „epoki ciekawości” (Pomian 1996) – okazałoby się, że mamy do czynienia z dwoma porządkami zawłaszczenia lub przyswojenia. Relacja, określana po angielsku słowem *appropriation*, wyrażona po polsku w rozbiciu na dwa słowa, staje się o wiele bardziej jednoznaczna: albo jest to negatywne zawłaszczanie, albo pozytywne przyswojenie, hermeneutyczne *Aneignung*¹. Jednak aksjologiczna niejednoznaczność angielskiego terminu lepiej chyba oddaje bardzo złożony charakter związku łączącego człowieka nowoczesnego z wytworami ludów określanych przez niego mianem prymitywnych. Oparte na przemocy i gwałcie zawłaszczenie dzieli pole semantyczne z otwartym, do pewnego stopnia uległym i receptywnym przyswojeniem, *Aneignung* – warunkiem poznania (Ricoeur 1981).

Koncepcja „sztuki prymitywnej” Hanny Schreiber relacjonuje dzieje tego związku. Autorka nie wypowiada się jednak na temat możliwości poznania Innego, choć wiele mówi o zawłaszczaniu. Zaproponowana przez nią interpretacja koncepcji sztuki prymitywnej jest w zasadzie analogiczna do interpretacji koncepcji Orientu zaproponowanej przez Edwarda Saïda w *Orientalizmie* (oryg. 1978; polskie wydanie: Saïd 1991) – „sztuka prymitywna” jest tym, co nowoczesny Zachód musi odrzucić, by móc się pozytywnie zdefiniować. „Poszukujemy siebie w oczach Innego – pisze autorka – patrząc na «sztukę prymitywną», chcemy zrozumieć samych siebie” (s. 45), ponieważ inność mierzona jest według wzorca, którym jest Zachód. Książka Schreiber traktuje więc o pewnym konstrukcie nowoczesnego Zachodu – „sztuce prymitywnej” – oraz o tym, po co był on Zachodowi potrzebny; jest książką o nas samych, nie o Innych.

Autorka decyduje się na taką perspektywę z kilku powodów, ale przede wszystkim dlatego, że, jak pisze, „badania nad «tubylcami» i ich «wytwórczością» przez wieki były skażone esencjalizacją (...). Jednocześnie aprecjacja tej sztuki i włączenie jej do historii sztuki Zachodu dokonała się dzięki etnograficznemu sentymentalizmowi” (s. 271). Krytyczne stwierdzenia, że wszech miar słuszne, poparte są przez autorkę wieloma obszernie cytowanymi lekturami z kilku dziedzin humanistyki. W tej sytuacji Saïdowska analiza różnych płaszczyzn procesu orientalizacji oferuje bardzo użyteczny model związanych z kolonializmem zjawisk w sferze wytwarzania kultu-

¹ Termin pochodzi od Martina Heideggera, używany był między innymi przez Hansa-Georga Gadamera w *Prawdzie i metodzie* oraz Paula Ricoeura (1981); o jego użyteczności w rozumieniu Innego pisała Joanna Tokarska-Bakir (1992 i in.).

ry. „Termin «sztuka prymitywna» służy tym samym celom, co pojęcie orientalizmu: koduje «wytwory» rąk «ludów prymitywnych» w kategorii znane i rozumiane na Zachodzie, służąc ich oswojeniu i podporządkowaniu» (s. 199). Przy takim podejściu istnieje jednak ryzyko, że Inny (który poza tym, że jest w nas, jest także poza nami) zostanie sprowadzony do swej postaci w obrębie zachodniego dyskursu; postaci, która jest – jak słusznie pisze Schreiber – reprezentacją poddaną esencjalizacji. Zatem de-esencjalizując Innego jako projekcję Zachodu i po Saidowsku go dekonstruując, można go nie tylko pozbawić esencji, ale wręcz odmówić mu istnienia, czyli w istocie domknąć rozpoczęty przez naszych nowoczesnych antenatów proces kolonizacji.

Oczywiście nie jest to zarzut wobec książki Schreiber, która z założenia, zgodnie z tytułem i podtytułem, nie bada Innego, lecz jedno z narzędzi jego poznania/konstruowania: kategorię sztuki prymitywnej. Inny („człowiek Orientu”, „człowiek prymitywny”, „homo sovieticus”) jest liberalnemu, nowoczesnemu Zachodowi potrzebny do stworzenia autodefinicji i określenia własnej tożsamości; drugą stroną tego procesu konstruowania siebie jest uzasadnienie podporządkowania Innego właśnie dlatego, że został pozbawiony pozytywnych cech nowoczesności. W tej sytuacji krytyczna dekonstrukcja społecznych mechanizmów wytwarzania Innego jest niezbędna jako początek każdej uczciwej refleksji nad sztuką prymitywną. Z drugiej jednak strony, mówi ona bardzo dużo o nas, a bardzo niewiele o Innym. Jest analizą zachodniej epistemologii, a nie próbą poznania tego, czego poznanie epistemologia ta miała w założeniu umożliwić.

Książka Schreiber traktuje zatem o nowoczesności. Przyjmując perspektywę historyczną wobec pojęcia „sztuka prymitywna”, autorka automatycznie zaczyna uprawiać historię własnej formacji kulturowej. I choć jest to historia oparta na źródłach wtórnych i opracowaniach, to bardzo dobre czytanie autorki w międzynarodowej literaturze przedmiotu z kilku dość rozległych obszarów oraz umiejętność wnikliwej lektury i sprawnego referowania, a także – co ważne – interpretacji cudzych tez, interesująco połączonych w autorską narrację, sprawia, że należy tę książkę powitać na polskim rynku z entuzjazmem. Publikacja Schreiber jest rodzajem raportu o stanie zachodniej refleksji nad sztuką prymitywną, skonstruowanego w oparciu o znaczące publikacje z dziedziny krytyki i historii sztuki, antropologii sztuki oraz studiów postkolonialnych. Przybliży główne wątki dyskusji wokół tego zjawiska oraz przedstawia jego historyczną interpretację jako społecznie skonstruowanej kategorii, służącej do klasyfikacji przedmiotów, które zaczęły wkraczać w kształtujące się na Zachodzie pole sztuki wraz z rozwojem kolonializmu. Autorka nie dokonuje opartej na źródłach analizy dyskursu czy innych, niedyskursywnych praktyk społecznych, lecz sięga do wielu tego rodzaju analiz, co przy przejrzystej i dobrze porządkującej materiał strukturze pracy oraz bardzo klarownym języku wywodu sprawia, że książkę można z powodzeniem potraktować jako rodzaj skryptu akademickiego czy podręcznika.

Z tej perspektywy, niewątpliwą zaletą *Koncepcji „sztuki prymitywnej”* jest interdyscyplinarne podejście do tematu i rozległość wykorzystanej przez autorkę literatury. Cenne jest też to, że poruszając się po tak rozległym obszarze wiedzy humanistycznej, mierzy się ona z ograniczeniami podejścia właściwego poszczególnym dyscyplinom, a w związku z tym ograniczenia te sobie i czytelnikowi uświadamia. I choć więcej miej-

sca poświęca drugiemu członowi terminu „sztuka prymitywna”, zajmując się obszernie dyskursem o „tubylczej pierwotności”, także pierwszy element – „sztuka” – zostaje zrelatywizowany, choć chyba nie do końca poddany de-esencjalizacji w taki sposób, jak dzieje się to z „prymitywnością”. „Używamy pojęcia sztuki, nie będąc świadomi, że jest ono wyłącznie wytworem naszej własnej kultury” (s. 45), pisze. Prawda; jednak prawdą jest też to, że „sztuka” jest – podobnie jak „prymitywność” – kategorią społeczną skonstruowaną po to, by nowoczesny człowiek mógł się dobrze zdefiniować wobec swego społecznego obcego. Sąd smaku klasyfikuje społecznie i właśnie z tego powodu przeklasyfikowanie „prymitywnego fetysza” z kategorii „ciekawostka” (gabinet osobliwości), a później „kultura” (muzeum etnograficzne) do kategorii „sztuka” (galeria/muzeum sztuki) było dla przedmiotu awansem społecznym, nadawało mu indywidualność i nobilitowało jego, niemal zawsze zresztą anonimowego, autora. Zastanawiając się nad określeniem „Picasso z buszu”, warto zapewne nie tylko zdekonstruować fenomen „buszu”, ale także prześledzić sposób skonstruowania „Picassa”².

Za początek dziejów „sztuki prymitywnej” Schreiber przyjmuje zjawisko wczesnonowożytnego kolekcjonerstwa. Ukazując specyfikę europejskich *Kunst-* i *Wunderkammer* w dość szczegółowym omówieniu, zwraca za Krzysztofem Pomianem uwagę na ich funkcję konstruowania hierarchii społecznych w sytuacji, gdy ewolucyjnej zmianie ulega sposób pozyskiwania bogactw materialnych. Podkreśla również znaczenie, jakie dla kształtowania się kategorii „sztuki prymitywnej” miały praktyki wizualne – od ekspozycji w gabinetach osobliwości po wystawy światowe – oraz dyskurs im towarzyszący. Także w dalszej części rozważań dzieje sztuki prymitywnej komentowane są nie tyle w rytmie ukazywania się poświęconych jej publikacji, co w rytmie kolejnych wystaw. „Sztuka prymitywna” potraktowana została z perspektywy badawczej jak zjawisko artystyczne podobne do kolejnych odsłon różnych prądów artystycznych nowoczesności. Oczywiście przyjęte przez autorkę podejście taką kontekstualizację usprawiedliwia: artefakty wytworzone przez „społeczeństwa tubylcze” znalazły się w obrębie zachodniego pola sztuki, czyli uznano je za nośniki uniwersalnych i samoistnych (wedle nowoczesnej aksjologii) wartości estetycznych. Ich forma odczytywana jako wyzwanie rzucone zachodniemu realizmowi stała się inspiracją dla sztuki modernizmu i w tej roli weszła do nowoczesnego kanonu sztuki: jako nośnik nieskażonej cywilizacją autentyczności, jako Inny, którym człowiek Zachodu być nie może – element nowoczesnej dychotomii natura/kultura.

Co wynika z ujawnienia społecznej konstrukcji kategorii „sztuki prymitywnej” i jej uwikłania w tworzenie i odtwarzanie nowoczesnych struktur zróżnicowania społecznego i relacji władzy? Przede wszystkim, jak pisze autorka, wyczulenie „na fakt, że «prymitywne» nie jest zwykłą esencjalizującą kategorią, ale elementem relacji, w której pozostaje w opozycji do tego, co «cywilizowane»” (s. 198). Schreiber wspomina o większości ważnych wątków dyskursu studiów postkolonialnych, a także o perspektywie posthumanistycznej, po czym stara się wskazać działania i praktyki kulturowe, które odpowiadają takiemu myśleniu oraz określić, jakie jest w tych

² Oczywiście nie Pabla Picassa jako postaci historycznej, o którego wkładzie w koncepcję „sztuki prymitywnej” autorka pisze, lecz „Picassa” jako nowoczesnego artysty-geniusza.

praktykach miejsce sztuki prymitywnej. „Kolekcjonowanie «sztuki prymitywnej» nie było i nie jest niewinne – pisze. Jest naznaczone wartościowaniem, hierarchizacją, narzucaniem obcych «sztuce prymitywnej» systemów wiedzy i władzy (...) filtrowaniem przez systemy instytucji nadających **właściwe** znaczenie” (s. 207 – podkreśl. H.S.). Wśród instytucji nadających to „właściwe” znaczenie jest i muzeum, i akademia. Autorka przedstawia pokrótce dyskusję toczącą się wokół muzeum antropologicznego i jego kolekcji oraz omawia wypadki zwracania tubylcom przedmiotów zawłaszczonych przez antropologów. Nie ma jednak w jej książce mowy o drugim znaczeniu słowa *appropriation*: o przyswojeniu jako strategii artystycznej (por. np. Schneider 2006) oraz warunku antropologicznego rozumienia (Tokarska-Bakir 1992). Autorka wspomina o przełomowej książce *Art and Agency* Alfreda Gella, którego antropologiczna definicja sztuki współbrzmi z post-Duchampowskim rozumieniem sztuki przez Zachód, podobnie jak omówione na początku jej książki ewolucjonistyczne interpretacje Douglasa Fräsera współbrzmiały z modernistyczną koncepcją sztuki prymitywnej. Wydaje się jednak nie dostrzegać, że jeżeli, jak twierdzi Gell, „potencjalnie każdy obiekt ludzkiej wytwórczości może krążyć jako dzieło sztuki” (s. 269), to być może twórcy „sztuki prymitywnej”, podporządkowani, którzy przez wieki „mieli głos, ale nie mowę”, dzięki przyswojeniu będą potrafili przemówić.

Koncepcja „sztuki prymitywnej” Schreiber jest zajmującą, miejscami błyskotliwie napisaną książką o bardzo istotnym aspekcie nowoczesności. Stanowi też dobre, przekrojowe wprowadzenie w tematykę tak zwanej sztuki prymitywnej, a bogactwo omówionej literatury i ciekawy sposób jej prezentacji ma szansę zainspirować zainteresowanego czytelnika do dalszych lektur, pogłębienia wiedzy i przemyśleń.

Ewa Klekot

LITERATURA

- Pomian K.
1996 *Zbieracze i osobliwości*, przeł. A. Pieńkos, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur P.
1981 *Hermeneutics and the Human Sciences*, przeł. J.B. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Said E.
1991 *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schneider A.
2006 *Appropriation as Practice. Art and Identity in Argentina*, New York: Palgrave Macmillan.
- Tokarska-Bakir J.
1992 *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 46: 2, s. 3-17.

Eva Večerková, Věra Frolcová, *Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury*, Praha: Vyšehrad 2010, ss. 518, 256 il., ISBN: 978-80-7429-006-0.

We współczesnej, coraz bardziej zlaicyzowanej Europie, okres Bożego Narodzenia jawi się przede wszystkim jako czas barwnych iluminacji i dekoracji w przestrzeni publicznej oraz wzmożonych, największych w ciągu roku, świątecznych zakupów. Gubi się pierwotna głębia świąt, ich sens, a złożoność i wielość tradycyjnych praktyk zostaje wyparta, na wielu obszarach Europy nawet z pamięci najstarszych pokoleń. Z drugiej strony, takie powszechne atrybuty, jak św. Mikołaj czy choinka, w swej dzisiejszej, zunifikowanej i zamerykanizowanej formie (*Santa Claus*), genetycznie w istocie „nowej”, szeroko przekraczają granice chrześcijańskiego świata, w którym się ukształtowały, stając się jednym z wyrazów procesu globalizacji. Są obecne w Chinach, Japonii czy Korei Południowej, a gdzieś tam nawet w świecie islamu (np. w Turcji).

Ambitną, dodajmy od razu – w pełni udaną, próbą analizy całokształtu zjawiska, jakim jest świętowanie Bożego Narodzenia, ukazane poprzez europejskie tradycje ludowe, jest książka dwóch czeskich etnolożek, Evy Večerkovej (z Morawskiego Muzeum Krajowego w Brnie) i Věry Frolcovej (z brneńskiego oddziału Instytutu Etnologii Akademii Nauk Republiki Czeskiej) – „Boże Narodzenie w Europie w tradycjach kultury ludowej”. Obszerne dzieło jest swoistą, bo obejmującą cały kontynent, kontynuacją wcześniejszego opracowania pod redakcją Václava Frolca „Boże Narodzenie w czeskiej kulturze” (*Vánoce v české kultuře*, wyd. 1, 1988).

Praca składa się z dwóch zasadniczych części: „Wprowadzenia” oraz ponad trzystustronicowej charakterystyki bożonarodzeniowych wyobrażeń i zwyczajów w Europie, zatytułowanej „Czas radości” (kończy ją krótkie podsumowanie „Perspektywy”). W pierwszej z nich autorki omawiają historię świąt Bożego Narodzenia, główne, znaczące momenty w okresie adwentu, Wigilię i samo święto Bożego Narodzenia oraz przypadające po nim dwanaście dni, często zwane dawniej w Europie „dwunastnicą” (w Polsce zwłaszcza „szczodrymi dniami”), wśród których wydzielają oktawę Bożego Narodzenia (do Nowego Roku) i samą Epifanię (święto Objawienia Pańskiego/Trzech Króli, w prawosławiu połączone ze świętem Chrztu Pańskiego).

Część druga przedstawia bogactwo bożonarodzeniowych tradycji w Europie. Omówione zostały kolejno: kolędowanie i obrzędowe pochody, aspekty tradycyjnego światopoglądu związanego z czasem Bożego Narodzenia i bożonarodzeniowe wróżby-przepowiednie, bożonarodzeniowe polano i zimowe ognie, wieczerza wigilijna, zieleń i bożonarodzeniowe drzewko, bożonarodzeniowe dary (prezenty) i darczyńcy, szopka i adoracja Dzieciątka Jezus, bożonarodzeniowe przedstawienia, wreszcie kolędy i pieśni cyklu Bożego Narodzenia.

Książka jest rodzajem syntezy dotychczas zgromadzonej w setkach publikacji wiedzy na temat różnorodnych przejawów świętowania Bożego Narodzenia w Europie w tradycjach kultury ludowej, co podkreśla już sam tytuł (choć w tekstach pojawia się także określenie „w kulturze europejskiej”). Ważne jest w szczególności to, że autorki starają się uwzględnić w analizie szeroki kontekst etniczny i wyzna-

niowy. Jak piszą w „Przedmowie”, „każdy europejski naród wniósł do obchodów Bożego Narodzenia swój wkład” (s. 8); nie sposób jednak – co oczywiste – takie pełne spektrum zaprezentować. Istotniejszy jest tu wymiar zróżnicowania religijnego, zwłaszcza między chrześcijaństwem zachodnim i wschodnim (prawosławnym) – różny jest i kalendarz (gregoriański – juliański), i wiele zwyczajowych praktyk. Próba zachowania w tym zakresie swoistej równowagi jest walorem pracy, podobnie jak jej popularyzatorski zamiar.

W obchodach Bożego Narodzenia, traktowanych jako zjawisko kultury europejskiej, autorki wskazują na wiele wspólnych manifestacji, jawiących się jednak w ogromnej różnorodności. Ich źródła dostrzegają, co czynią zresztą prawie wszyscy autorzy, nie tylko w samym chrześcijaństwie (to jednak przede wszystkim święto upamiętniające narodziny Chrystusa), ale również w przedchrześcijańskich praktykach wegetacyjnych, rolniczych, zadusznych czy noworocznych („nowy początek”), a także tradycjach antycznych. Tych najstarszych pokładów można doszukiwać się między innymi w spożywanych potrawach, obrzędowych pochodach czy bożonarodzeniowych pieśniach.

Aspekty zróżnicowania pojawiają się nie tylko na poziomie samych praktyk zwyczajowych, ale także w nazewnictwie, poczynając od terminu „Boże Narodzenie” (s. 24-26). Wprawdzie większość etnojęzykowych nazw jest skrótem łacińskiego *Nativitas Domini nostri Jesu Christi* lub starosłowiańskiego *Rožděstvo Christovo* (polskie Boże Narodzenie; rosyjskie i bułgarskie *Rožděstvo*) czy łacińskiego *natalis* („dzień narodzin”, np. włoskie *Natale*, francuskie *Noël* – nazwa jest wynikiem modyfikacji dawnego *nael*, a nie pochodzi, jak sugerują autorki, być może od średniowiecznego okrzyku radości na dobrą nowinę), to istnieją i inne. Tak jest na przykład z angielskim *Christmas* (zawiera motyw mszy) czy niemieckim *Weihnachten*, z którego wywodzą się czeskie *Vánoce* i słowackie *Vianoce*. Niemiecki termin oznacza „święte noce” (pierwszy człon od germańskiego *wīha* – święty), a liczba mnoga „noce” nawiązuje raczej do dwunastnicy (*Zwölften*) – dwunastu bożonarodzeniowych dni/nocy, niż sugeruje jakieś głębsze pokłady związane z *Rauhnächte* – „niebezpiecznymi nocami” (choć oczywiście dusze zmarłych w tym czasie się pojawiają).

Przykładem zróżnicowania samych praktyk i dalszej ich modyfikacji (o współczesnych autorki na ogół niewiele piszą, pojawiają się natomiast ilustracje dzisiejszych form) może być choćby bożonarodzeniowe polano (s. 174-192). Obyczaj rozpalania w wigilijny wieczór specjalnie przygotowanego polana (m.in. angielski *Yule log*, francuski *bûche de Noël*, serbski i chorwacki *badnjak*, bułgarski *bydnyak*, *kolednik*) był niegdyś szeroko rozprzestrzeniony w zachodniej, północnej i południowej Europie, ale nieznan wśród Słowian zachodnich. Jego pochodzenie nie jest jednoznaczne, wiąże się je najczęściej z przedchrześcijańską spuścizną i działaniami magicznymi. Choć prawie nieobecny dziś w Europie, przetrwał w symbolicznej postaci na Zachodzie jako świąteczne ciasto – rolada pod nazwą „bożonarodzeniowe polano” (przepisy na nią pojawiają się już także w Polsce) lub na niektórych obszarach Bałkanów jako zawieszona w domu dębowa gałąź.

Wartością pracy jest próba historycznego spojrzenia na poszczególne bożonarodzeniowe zwyczaje, i tam, gdzie to było możliwe, sięganie do ich początków –

w szczególności wskazanie na pierwsze o nich przekazy. Tak jest między innymi z w przypadku choinki i św. Mikołaja (s. 242-308).

Choć idea zdobienia zielenią świątecznej przestrzeni sięga odległej przeszłości, to pierwsze przekazy o stojącej choince (jodle) pochodzą z XVI wieku z Alzacji i Górnej Nadrenii. Tu także pojawiają się pierwsze wzmianki o jej zdobieniach – były to jabłka, opłatki, orzechy, ozdoby z kolorowego papieru. W końcu XVIII wieku zwyczaj stawiania choinki upowszechnił się na wszystkich ziemiach niemieckich (najwcześniej i najszerzej wśród mieszczan, na wsi i w środowiskach robotniczych dopiero od końca XIX wieku). Stąd w ciągu XIX wieku, zwłaszcza od lat 70. (wzór płynął z dworów i od niemieckich, ewangelickich rodzin mieszczańskich), choinka rozpoczęła swój podbój Europy – z oporami jednak, była bowiem uważana za protestancki symbol, katolickim była szopka. Pojawiła się po raz pierwszy w Szwecji już w 1741 roku, w Wiedniu w 1816, w Polsce i Czechach w latach 20. XIX wieku, w Paryżu w 1837, a w Londynie w 1840 roku. Jej szerokie upowszechnienie się w Europie to jednak dopiero wiek XX.

Bardziej złożona jest historia św. Mikołaja jako darczyńcy (pomijając motyw o trzech ubogich siostrach w hagiograficznej o nim legendzie). W roli „nagradzającego” i „karzącego” pojawia się w dniu swego święta (6 grudnia) w średniowieczu, w przyklasztornych szkołach na zachodzie Europy. Najstarszym natomiast świadectwem jego udomowienia jest dziecięca modlitwa do św. Mikołaja z XV wieku z Bawarii. Reformacja, odrzucając kult świętych, odrzuciła też św. Mikołaja; tu (poza Niderlandami) obdarowującego dzieci zastąpiła przede wszystkim postać Dzieciątka Jezus, a obyczaj przeniósł się na Boże Narodzenie. Panorama tradycyjnych, bożonarodzeniowych darczyńców (lub związanych z dniem św. Mikołaja – Holandia, Nowym Rokiem – Rosja bądź świętem Trzech Króli – Hiszpania, Portugalia, Włochy) jest w Europie bardzo szeroka (nie wspominając o ich pomocnikach). Obok św. Mikołaja (w biskupim stroju i z jego atrybutami) pojawia się Mikołaj (tj. „ześwieczony” św. Mikołaj, np. niemiecki *Weihnachtsmann*, francuski *Père Noël*, angielski *Father Christmas*, fiński *Joulupukki*, rosyjski *Died Moroz*, a w szczególności amerykańizowany *Santa Claus*), Dzieciątko Jezus (np. w krajach niemieckojęzycznych *Christkind*, w części Szwajcarii *Bon Enfant*, w Czechach *Ježíšek*) oraz inne postaci pochodzące ze świata chrześcijańskiego (np. aniołowie, Trzej Królowie) lub folkloru (np. szwedzki krasnal *Jultomten* czy włoska wiedźma *Befana*). Współcześnie, niestety, wszystkich wypiera *Santa Claus*.

Pojawiający się w pracy historyzm nie jest, bo w istocie nie może być w pełni konsekwentny (brak źródeł), stąd raczej dominujący w narracji swoisty *praesens ethnographicum*, czyniący z kultury ludowej rzeczywistość ponadczasową. Ta kategoria poznawcza nie jest zresztą do analizowanych zjawisk w pełni adekwatna, co pokazują choćby przywołane przykłady choinki i św. Mikołaja – tradycje genetycznie i długo związane z kulturą mieszczańską/miastem.

„Boże Narodzenie w Europie w tradycjach kultury ludowej” jest pracą wypełnioną bogactwem opisów różnorodnych bożonarodzeniowych praktyk, występujących w różnych kontekstach etnicznych i religijnych. Opiera się na obszernych podstawach źródłowych, wykorzystana w niej literatura (nazwana i tak „wyborem”)

obejmuje ponad sześćset różnojęzycznych publikacji. Nieco szkoda, ale o tym zdecydował zapewne długi czas potrzebny do przygotowania książki do druku, że nie ma wśród nich opublikowanego w 2008 roku opracowania Barbary Ogródowskiej (*Radość wszelkiego stworzenia – rzecz o Adwencie i Bożym Narodzeniu*), polski kontekst byłby wtedy obszerniejszy i pełniejszy.

Publikacja została wydana bardzo starannie; jej istotną wartością, obok samego tekstu, są liczne, kompetentnie dobrane ilustracje, zgromadzony materiał pieśniowy oraz indeksy – geograficzny, rzeczowy i nazwisk.

Jacek Bednarski

Piotr Roszak (red.), *Camino de Santiago – nie tylko droga. Historia i współczesność Szlaku św. Jakuba*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2011, ss. 371, il., ISBN 978-83-231-2686-7.

Od drugiej połowy XX wieku notuje się szczególne zainteresowanie starymi szlakami pielgrzymkowymi prowadzącymi do grobu św. Jakuba Apostoła w Santiago de Compostela w hiszpańskiej Galicji. Ostatnia dekada XX i pierwsza XXI wieku to bardzo intensywny rozwój współczesnej idei pielgrzymowania. Hiszpański szlak do sanktuarium, gdzie według tradycji spoczywają zwłoki św. Jakuba, przyciąga rzesze pielgrzymów nie tylko z całej Europy, ale niemal całego świata. Wszyscy oni wzorem swoich średniowiecznych poprzedników wędrują samotnie lub w małych grupach po górach i równinach Hiszpanii w poszukiwaniu odpowiedzi na trudne życiowe pytania, chcąc doświadczyć świętości albo przygody, z własnymi motywacjami, intencjami i przeżyciami. Również w wielu innych krajach europejskich, w tym także w Polsce, odnajduje się i odnawia dawne szlaki pielgrzymkowe, które w okresie średniowiecza z całej Europy prowadziły wędrowców do sanktuarium w Composteli. Rok 2010 był Świętym Rokiem Jakubowym. Zwykle w latach świętych ruch pielgrzymkowy na szlakach wyraźnie wzrasta, jak i zainteresowanie szlakiem oraz współczesnym pielgrzymowaniem ze strony mediów i środowisk naukowych.

Można stwierdzić, że rok 2010 był wyjątkowy, jeśli chodzi o aktywność polskich naukowców podejmujących temat pielgrzymowania Drogą św. Jakuba. Organizowano konferencje naukowe i spotkania popularnonaukowe, wspólne wędrowki poszczególnymi odcinkami polskich szlaków św. Jakuba, ukazało się wiele wydawnictw dotyczących różnorodnych aspektów pielgrzymowania do Santiago, powstały filmy dokumentalne. Największy wkład w badania tych tematów mają historycy, ale w 2010 i 2011 roku pojawiły się też wydawnictwa łączące opracowania historyczne z próbami opisu i analizy współczesnych problemów pielgrzymowania.

Jedną z takich książek jest *Camino de Santiago – nie tylko droga*. Praca ta jest owocem współpracy środowisk naukowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie. Publikacja składa się z czterech części.

Pierwsza – „Camino de Santiago: wczoraj i dziś”, dotyczy pielgrzymowania zarówno w wymiarze historycznym, jak i współczesnym. Składa się z dziesięciu artykułów. Tekst Piotra Roszaka, redaktora tomu, poświęcony jest idei i istocie pielgrzymowania; autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, kim jest współczesny pielgrzym. Kolejne cztery artykuły to interesujące przygotowanie historyczne do tematu pielgrzymowania do św. Jakuba w Composteli. W tekście Fermina Labarga zapoznajemy się z postacią św. Jakuba i początkami ewangelizacji w Hiszpanii; dzięki Elisardo Temperànowi poznajemy miasto Santiago de Compostela; Enrique Alarcòn przedstawia wyniki badań archeologicznych i poszukiwań archiwalnych dotyczących prawdziwości grobu św. Jakuba, a Jesús Tanco zapoznaje z dziejami pielgrzymowania do tego sanktuarium. Kolejne teksty dotyczą architektury na szlaku pielgrzymkowym (autorstwa Immaculady Jimenez) oraz kultu innych świętych na szlaku, wraz z rodzajem kalendarza świętych ważnych dla pobożności pielgrzymiej podczas wędrówki (Jesús Tanco). Bardzo ciekawy jest artykuł Carmela San Martína, przedstawiający wpływ Camino na małą miejscowość leżącą przy szlaku – Villamayor de Monjardín oraz jej rolę w historii szlaku i jego dniu dzisiejszym. Jest to mały podręcznik tego, jak realizować w perspektywie lokalnej różne formy aktywności wokół szlaku i wykorzystywać różnorodne możliwości, jakie daje on społeczności lokalnej. Kolejny tekst, Cezarego Taracha, opowiada o polskich pielgrzymach do Santiago de Compostela na przestrzeni wieków, przedstawia stan badań nad historią polskich pielgrzymek i wykaz pielgrzymów z Polski od początków po wiek XIX. Natomiast artykuł José Antonia Fernándeza jest swego rodzaju poradnikiem dla współczesnych pielgrzymów, przedstawia bowiem praktyczne aspekty pielgrzymki, od planowania, poprzez kwestie dotyczące spania i jedzenia na szlaku, po prezentację dokumentów, takich jak paszport pielgrzyma i *compostela*, zaświadczających, że pielgrzym dotarł do celu „z pobudek pobożności” pieszko, tak jak jego średniowieczni poprzednicy.

Druga część publikacji to „Miscellanea Cujaviae Pomeraniaeque”. Teksty dotyczą przede wszystkim aktualnej sytuacji szlaku św. Jakuba w województwie kujawsko-pomorskim, a także zagadnień historycznych. Waldemar Rozynkowski opisuje kult św. Jakuba Apostoła w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach. Kolejne opracowania poruszają zagadnienia dotyczące współczesności szlaku. Tomasz Bielicki zastanawia się nad sposobami promocji szlaku św. Jakuba w regionie i nad korzyściami, jakie mogą wynikać z wykorzystania atutów regionalnego odcinka szlaku; Joanna Bielska-Krawczyk opisuje swoje doświadczenia na odcinku szlaku z Olsztyna do Torunia i refleksje dotyczące pielgrzymowania po polskich szlakach św. Jakuba. Natomiast Agnieszka Brzezińska, dyrektor Ośrodka Chopinowskiego w Szafarni, przedstawia różne inicjatywy lokalne pozwalające na prezentację ciekawych miejsc i wydarzeń kulturalnych w regionie kujawsko-pomorskim poprzez poznawanie Polski z perspektywy pielgrzyma polskimi szlakami św. Jakuba. O zaangażowaniu toruńskich środowisk naukowych w rozwój i promocję szlaku i o funkcjonowaniu sieci uczelni leżących na szlaku, do której Uniwersytet Mikołaja Kopernika przystąpił w 2007 roku, pisze Kinga Nemere-Czachowska. Jesús Tanco kończy tę część publikacji artykułem o działalności Stowarzyszenia Przyjaciół Drogi św. Jakuba w Nawarze i jego wkładzie w rozwój i upowszechnienie idei pielgrzymowania w Hiszpanii.

Na trzecią część składają się rekomendacje osób zaangażowanych w prace nad wspieraniem inicjatyw związanych ze Szlakiem św. Jakuba w województwie kujawsko-pomorskim i Camino de Santiago w regionie Nawarry. Wypowiadają się: Andrzej Radziminski, rektor UMK; Àngel J. Gómez-Montoro, rektor Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie; Yolanda Barcina, burmistrz Pampeluny; Juan Ramón Corpas, dyrektor Wydziału Kultury i Turystyki w rządzie Nawarry i Javier Pomès, europoseł i doradca byłego przewodniczącego Parlamentu Europejskiego Jerzego Buzka.

Ostatnia część to teksty źródłowe: *Akt Europejski* Jana Pawła II, homilia Benedykta XVI wygłoszona w Santiago de Compostela w 2010 roku oraz hiszpańska wersja artykułu prof. Enrique'a Alarcóna.

Do tekstów dołączono bibliografię i noty o autorach zbioru. Bibliografia nie wyczerpuje tematu, ale jest ciekawym zestawem książek o charakterze praktycznym, obejmuje przewodniki i poradniki, a także prace o charakterze naukowym – proponuje pozycje polsko- i hiszpańskojęzyczne poruszające kwestie historyczne i problemy współczesne, które mogą być inspiracją do dalszych studiów nad fenomenem pielgrzymowania szlakami św. Jakuba. Wiele z nich to książki wydane w ostatnich kilku latach.

Camino de Santiago – nie tylko droga jest, według mnie, najciekawszą pozycją dotyczącą tematyki pielgrzymowania szlakami św. Jakuba, jaka ukazała się w ostatnim czasie. Często bywa tak, że próby pomieszczenia w jednej pracy różnych aspektów czy też różnych perspektyw spojrzenia na opisywany temat nie spełniają oczekiwań. W tym przypadku jest inaczej. Mamy tu solidny zbiór wiadomości, zarówno praktycznych porad, jak i wiedzy historycznej czy historyczno-teologicznej, do tego jeszcze wiele tekstów o działaniach o charakterze regionalnym. Te ostatnie pokazują, z jednej strony, konkretne przejawy aktywności regionu – województwa kujawsko-pomorskiego, z drugiej, prezentują pewien model działania w celu podniesienia atrakcyjności turystycznej i kulturowej swojego regionu. Zwracają też uwagę na wartość współpracy między regionami i korzystanie z doświadczeń tych, którzy wcześniej i skuteczniej nauczyli się wykorzystywać podobny potencjał kulturowy na własnym obszarze. Nie ulega wątpliwości, że w kwestii wykorzystania szlaku św. Jakuba jako atrakcji kulturowej regionu, wokół której rozwijać można szereg lokalnych inicjatyw i działań o charakterze promocyjnym, województwo kujawsko-pomorskie przoduje w Polsce. W dużej mierze jest to zasługa współpracy z regionem Nawarry i wykorzystywania hiszpańskich, wieloletnich już, doświadczeń. Ważne wydaje się tu zaplecze naukowe – to, że temat szlaku św. Jakuba jest nie tylko promowany jako pielgrzymkowa i turystyczna atrakcja regionu, ale jednocześnie stanowi przedmiot zainteresowania środowisk naukowych. Omawiana praca wpisuje się zresztą w ciąg wielu działań i wydarzeń mających miejsce na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, takich jak wystawy, wykłady czy cały cykl imprez poświęconych Camino de Santiago w ramach XII Toruńskiego Festiwalu Nauki i Sztuki.

Tekstom zawartym w książce towarzyszą pewne refleksje o charakterze antropologicznym. Postawienie w centrum uwagi człowieka – pielgrzyma przemierzającego kolejne etapy drogi do świętego miejsca – stanowi dobry punkt wyjścia do rozważań i refleksji na temat tożsamości współczesnego pielgrzyma. Autorzy zbioru zastana-

wiają się często nad motywacjami i oczekiwaniami współczesnych wędrowców do sanktuarium, nad tym, jak pielgrzymowanie pozwala im definiować czy redefiniować samych siebie i odnajdywać swoje miejsce we współczesnym świecie. Zauważają, że współczesny pielgrzym jest często człowiekiem poszukującym własnej tożsamości, ciągle przekraczającym wiele granic. Są to granice państw, kultur, języków, tradycji, ale też granice wynikające z własnych ograniczeń czy barier fizycznych, psychicznych i emocjonalnych. Jednocześnie to ciągle mierzenie się z różnorodnością i innością sprawia, że często odkrywają się przed „człowiekiem w drodze” prawdy o podobieństwie i jedności ludzi, o wspólnych treściach dotyczących spraw zasadniczych. Tego typu refleksje są dobrym początkiem do dalszych rozważań o charakterze filozoficzno-egzystencjalnym, teologicznym czy antropologicznym.

Książka jest z pewnością wartościową pozycją dla wszystkich zainteresowanych współczesnym pielgrzymowaniem i szlakami pielgrzymkowymi, badaniami nad ich obecnym stanem i studiami historycznymi, jak również regionalnymi aspektami działań wykorzystujących potencjał kulturowy szlaków pielgrzymkowych. Może też być swego rodzaju podręcznikiem, dającym podstawową wiedzę na temat pielgrzymowania szlakiem św. Jakuba.

Ewa Zys

Mats Hellspång, Fredrik Skott (eds.), *Svenska etnologer och folklorister*, Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur 2010, ss. 296, il., ISBN: 978-91-85352-83-8.

Nakładem zasłużonej i bardzo ważnej instytucji, jaką jest Kungliga Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur (Królewska Akademia Gustawa Adolfa na rzecz szwedzkiej kultury ludowej), ukazała się interesująca i jakże potrzebna praca dotycząca szwedzkich etnologów (także muzealników) i folklorystów działających od XIX do początku XXI wieku. Publikacja powstała w ramach długiej serii wydawniczej Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi CIX i jest już 109 pozycją dotyczącą szwedzkiej folklorystyki i etnologii (pierwszą, opublikowaną w 1933 roku było dzieło Ivara Modeéra, *Smålandska skärgårdsnamn*). W skład komitetu redakcyjnego tego ważnego opracowania weszli znani i cenieni szwedzcy etnolodzy i historycy: prof. Nils-Arvid Bringeus (Instytut Etnologii Uniwersytetu w Lund), prof. Mats Hellspång (Instytut Etnologii Uniwersytetu w Sztokholmie), prof. Bengt af Klintberg, dr Agneta Lilja (Södertörns Högskola) oraz dr Fredrik Skott (Instytut Badań nad Językiem i Tradycją Ludową Uniwersytetu w Göteborgu). Są oni równocześnie autorami „Przedmowy”, w której podkreślają zgodnie, że w etnologii i antropologii kulturowej w Szwecji dokonują się współcześnie „radykalne zmiany”, polegające na pojawianiu się nowych przedmiotów badań i zainteresowań skierowanych na wieloetniczność i tożsamość kulturową Szwecji. Podobnie jak w innych krajach europejskich, istnieje zainteresowanie funkcjami społecznymi etnologii.

W omawianym tomie są prezentowane sylwetki i dokonania szwedzkich etnologów i folklorystów, którzy odegrali w historii rozwoju szwedzkiej etnologii i folklorystyki pierwszoplanową rolę. Opracowanie przedstawia trzydziestu pięciu reprezentatywnych i znaczących w Europie badaczy, działających w Szwecji od XIX do początku XXI wieku. Wyboru owych „znaczących” badaczy dokonał komitet redakcyjny, który podkreśla, że nie było to łatwe zadanie i lista może budzić kontrowersje oraz zapytania. Wśród przedstawianych postaci są zarówno pionierzy etnologii szwedzkiej – Gunnar Olof Hyltén-Cavallius (1818-1889) czy Nils Gabriel Djurklou (1829-1904)), jak i współcześni, niedawno zmarli badacze, na przykład Phebe Fjellström (1924-2007) i Bengt R. Jonsson (1930-2008). Komitet redakcyjny wskazuje, że niektóre sylwetki badaczy zostały przedstawione we wcześniejszych wydawnictwach, zwłaszcza w pracach *Biographica. Nordic Folklorists of the Past. Studies i Honour of Jouko Hautala 27/6 1970* (1970) oraz *P. A. Sävje och hans samtida* (1988). Autorami biografii są cenieni, współcześni szwedzcy badacze z różnych ośrodków akademickich i muzeów, nierzadko uczniowie i bliscy krewni zmarłych „mistrzów”. Są to (w kolejności alfabetycznej): Bo Almqvist, Karl-Olov Arnstberg, Nils-Arvid Bringeus, Sofia Danielson, Lars-Eric Edlund, Sven B. Ek, Katarina Ek-Nilsson, Christina Fjellström, Jonas Frykman, Jan Garnert, Anders Gustavsson, Mats Hellspång, Britt-Marie Insulander, Sven Bertil Jansson, Barbro Klein, Bengt af Klintberg, Agneta Lilja, Orvar Löfgren, Janken Myrdal, Nils Nilsson, Catharina Raudvere, Eva Silvén, B. Skarin Frykman, Fredrik Skott, Jochum Stattin, Jan-Öjvind Swahn, Birgitta Svensson. Każdy tekst biograficzny ma charakter encyklopedyczny i jest ilustrowany fotografią badacza. Podejmuje następujące tematy: środowisko rodzinne, lata studiów, praca zawodowa i osiągnięcia badawcze. Na końcu tekstu zamieszczono bibliografię danego badacza oraz spis najważniejszych o nim publikacji.

Praca *Svenska etnologer och folklorister* wpisuje się w nurt prac etnologicznych prezentujących historycznie uporządkowany spis pokoleń szwedzkich etnologów i folklorystów, którzy tworzyli w ostatnich dwóch stuleciach. Ten ciąg tworzą: Gunnar Olof Hyltén-Cavallius (1818-1889), Nils Gabriel Djurklou (1829-1904), Johan Nordlander (1853-1934), Nils Edvard Hammarstedt (1861-1939), Nils Keyland (1867-1924), Loise Hagberg (1868-1944), Martin P. Nilsson (1874-1967), Hilding Celander (1876-1965), Carl Wilhelm von Sydow (1887-1952), Nils Lithberg (1883-1934), Waldemar Liungman (1883-1978), Ernst Klein (1887-1937), Sigurd Erixon (1888-1968), Åke Campbell (1891-1957), Ella Odstedt (1892-1967), Ernst Manker (1893-1972), Sven Liljeblad (1899-2000), Dag Strömbäck (1900-1978), John Granlund (1901-1982), Olof Hasslöf (1901-1994), Sigfrid Svensson (1901-1984), Gösta Berg (1903-1993), Albert (Nilsson) Eskeröd (1904-1987), Gunnar Granberg (1906-1983), Karl-Herman Tillhagen (1906-2002), Julius Ejdestam (1912-1992), Gertrud Grenander Nyberg (1912-2003), Anna-Maja Nylén (1912-1976), Alfa Olsson (1914-1967), Mats Rehnberg (1915-1984), Brita Egardt (1916-1990), Börje Hanssen (1917-1979), Anna Brigitta Roth (1919-2000), Phebe Fjellström (1924-2007), Bengt R. Jonsson (1930-2008).

Należy podkreślić, że w szwedzkiej literaturze etnologicznej i folklorystycznej jest to pierwsze tak obszerne, kompleksowe i encyklopedyczne opracowanie doty-

czące najwybitniejszych, rodzimych etnologów i folklorystów, starające się określić rolę poszczególnych badaczy i ośrodków, które reprezentowali, i ich wkład w rozwój szwedzkiej myśli humanistycznej. Zbiorowy wysiłek autorów *Svenska etnologer och folklorister*, w pełni wykorzystujących literaturę przedmiotu i archiwalia, sprawił, że powstała praca dająca wyczerpujące odpowiedzi na temat roli i pozycji społecznej etnologa, folklorysty i muzealnika w zmieniającym się społeczeństwie szwedzkim. Warto dodać, że większość prezentowanych w pracy etnologów była pracownikami muzeów centralnych lub regionalnych, na przykład Sigurd Erixon, twórca subdyscypliny, jaką jest etnologia Europy, założyciel i redaktor czasopism etnologicznych „Folk-Liv” oraz „Nordisk kultur”, był jednocześnie kustoszem w Nordiska museet w Sztokholmie.

Czytając zamieszczone w *Svenska etnologer och folklorister* biografie, można wczuwać się w atmosferę danej epoki oraz doszukiwać się czynników historycznych i społecznych, które te postaci zrodziły dla nauk humanistycznych. Opracowanie jest również inspirujące z punktu widzenia badań nad, jakże ważnymi w etnologii szwedzkiej, zagadnieniami i terminami – *svenskhet* (szwedzkość) i *hembygd* (mała ojczyzna). Praca jest cennym źródłem dla wszystkich zajmujących się historią etnologii, folklorystyki i muzealnictwa w Szwecji (szkoda, że w publikacji zabrakło streszczenia w języku angielskim), zwłaszcza tych, którzy badają lub zamierzają badać coraz bardziej wieloetniczną kulturę Skandynawii.

Waldemar Kopczyński

Tatiana Ivanovna R o Ź k o v a, Svetlana Alekseevna M o i s e e v a (sost.), *Pohoronno-pominal'nye tradicii na Ūžnom Urale: sbornik materialov fol'klornyh ekspedicii laboratorii narodnoj kul'tury*, Magnitogorsk: MaGu 2008, ss. 223, brak ISBN.

Badania terenowe prowadzone przez zespół folklorystów Państwowego Uniwersytetu w Magnitogorsku w latach 1993–2007 zaowocowały publikacją prezentowanego zbioru materiałów dotyczących regionalnych tradycji pogrzebowych Rosjan południowego Uralu. Prace etnograficzne, prowadzone również przy współudziale studentów, obejmowały wsie, których powstanie w XVIII wieku było związane z rozwojem przemysłu wydobywczego i metalurgicznego w tym rejonie Imperium Rosyjskiego. Zebrany materiał jest tym bardziej interesujący, że założycielami fabryk i osad przemysłowych byli w większości staroobrzędowcy, emigrujący w odległe zakątki Rosji przed prześladowaniami ze strony władz carskich i cerkiewnych.

Publikacja jest oparta na reprezentatywnej i obszernej próbie tekstów wywiadów, pieśni, materiałów rękopiśmiennych udostępnionych badaczom przez respondentów oraz rejestracji fotograficznej przedmiotów związanych z tematem badań. Wszystkie materiały są archiwizowane w Laboratorium Kultury Ludowej (numery inwentarzone zostały skrupulatnie odnotowane w publikacji). Zbiór zawiera także wstępne

opracowania zgromadzonych materiałów. Celem magnitogorskich folklorystek było przedstawienie specyfiki lokalnej kultury tradycyjnej w formie ułatwiającej późniejsze kartografowanie zjawisk kulturowych i tworzenie bazy źródłowej do wieloaspektowych badań folklorystycznych.

Struktura zbioru została określona specyfiką zebranego materiału. Publikację otwiera krótkie „Słowo wstępne” (*Predislovie*) Tatiany Rożkowej oraz mapa terenów objętych badaniami. Pierwszą z dwóch zasadniczych części, „Rytuał i jego kontekst” (*Ritual i ego kontekst*), stanowią zapisy wywiadów terenowych. Materiał uporządkowano według kryterium geograficznego, prezentując relacje z ośmiu wiosek położonych na zachód od Magnitogorska (Łomovka, Tirlân, Nikołaevka, Uzân, Kaga, Verhnij Avzân, Nižnij Avzân, Kirâbinka). Publikację wywiadów poprzedzają uwagi wstępne Svetlany Moiseevej o głównych elementach tradycyjnego rosyjskiego obrzędu pogrzebowego, zebrane w krótkim artykule „Regionalny obrzęd pogrzebowy: archaiczność i współczesność” (*Regional'nyj pohoronnyj obrâd: arhaika i sovremennost'*). Autorka opisała rosyjskie zwyczaje ilustrujące tradycyjną ludową postawę wobec śmierci jako nieuchronnej fazy życia człowieka i przyrody, których rudymenty można znaleźć w przekazach współczesnych Rosjan.

W tradycyjnym światopoglądzie typu ludowego świadomość nieuniknionego zgonu nie budziła grozy, ale kazała przygotować się do niego. Kontynuacją takiej postawy jest praktykowany współcześnie i opisywany w prezentowanych materiałach terenowych zwyczaj wcześniejszego gromadzenia rzeczy do pochówku w tak zwanym „węzélku/tobołku na śmierć” (ros. *smërtnyj uzél*); tradycja żegnania się starych ludzi, przeczuwających nadejście śmierci, ze słońcem, księżycem i okoliczną przyrodą; zapobiegliwe własnoręczne wyplatanie łapci do trumny czy drażnienie trumny z jednego kawałka drewna. Charakterystyczny dla tradycyjnego obrzędu pogrzebowego uralskich Rosjan był udział osób, którym przypisywano właściwości mediacyjne – wdów, pierwszych spotkanych przechodniów. Istniało na przykład przekonanie, że w przypadku śmierci kogoś z rodziny należy niezauważenie podrzucić samotnej wdowie drwa na rozpałkę, by ta, paląc nimi w swoim piecu, ogrzała trumnę zmarłego. Podrzucano wdowom także żywą kurę, aby zobowiązać kobietę do modlitwy za duszę nieboszczyka. Obowiązkowo pieczono „placuszek dla pierwszej przechodnia” (ros. *vstrečnaâ lepěška*), który darowano pierwszej osobie spotkanej przez procesję pogrzebową. Tradycja nie pozwalała odmówić przyjęcia tego daru i nakładała na obdarowanego obowiązek czterdziestodniowej modlitwy za zmarłego. Takie formy zachowania symbolicznego pozwalające poradzić sobie z sytuacją kryzysową, jaką jest śmierć, częściowo zachowały się w praktyce, a częściowo już tylko w pamięci informatorów, których opowieści zostały zarejestrowane w omawianej publikacji. Jak wynika z relacji najstarszych mieszkańców uralskich wiosek, nadal aktywnie praktykowane jest podrzucanie wdowom kury, drewna oraz darowanie „placuszka”. Degradacji uległa tradycja własnoręcznego wydrażania trumny z pnia i przygotowywania plecionych łapci, które zastępuje się obecnie kupnymi pantoflami. Z wypowiedzi respondentów wyłania się także obraz typowej płaczki pogrzebowej (ros. *čital'sica*) – wdowy, która otrzymała błogosławieństwo miejscowego duchownego, stroni od alkoholu, zna pieśni odpowiednie dla wspomnienia duszy

każdego zmarłego – matki, dziecka, sąsiada, pijaka, samobójcy i stosownie do okresu kalendarzowego, w którym wypadnie pochówek – pory roku, święta cerkiewnego. Wśród tematów poruszanych w wywiadach warto wymienić także zwiastuny śmierci, unikanie umierania na poduszce z pierza, zwyczaj pilnowania duszy na cmentarzu przez żywych, powroty nieboszczyków w snach, sposoby ochrony przed duszami powracającymi do bliskich. Interesujące są też wypowiedzi rozmówców o zanikającej tradycji staroobrzędowców, ilustrujące sposób postrzegania ich odmienności przez prawosławnych. Respondenci wskazywali głównie różnice w przestrzennej organizacji obrzędu jako wyznacznik odmienności – staroobrzędowcy kładą nieboszczyka w chacie nogami w stronę „świętego kąta” z ikonami, a nad nogami zmarłego stawiają krzyż nagrobny.

Kolejnej części zbioru, prezentującej materiały rękopiśmienne, nadano tytuł „Pieśni żałobne w rytuale” (*Pominal'nye stihy v rituale*). Tę część także poprzedzają uwagi wstępne badaczki – Tatiany Rożkovej, „Pieśni pogrzebowe południowego Uralu: wykonanie, źródła” (*Pominal'nye stihy na Ūžnom Urale: kul'tura ispolnieniâ, istočniki*), na temat gatunku poezji obrzędowej kontaminującego tradycję ludową i cerkiewną. Jak zauważa badaczka, wraz z wykluczonymi przez Cerkiew staroobrzędowcami odeszło z repertuaru pieśni liturgicznych wiele utworów staroruskich. Pod koniec XIX wieku śpiew cerkiewny zdominował śpiew profesjonalnych chórzystów, ale już na początku wieku XX Cerkiew podjęła działania mające na celu zaktywizowanie wiernych w zakresie śpiewów liturgicznych. Dla ułatwienia tego zadania rozpoczęto publikowanie śpiewników, niejednokrotnie włączając do nich teksty staroobrzędowców. Stąd wiele pieśni trafiło do rękopiśmiennych śpiewników wiejskich płaczek pogrzebowych. Ze względu na zapożyczenia z tekstów kultury wysokiej i piśmiennictwa cerkiewnego, utrudniające często przekaz wyłącznie ustny, teksty ludowych pieśni żałobnych przechowywano w specjalnych zeszytach. Jak pokazały badania zespołu magnitogorskich folklorystek, większość spośród tych tekstów nie funkcjonuje już w praktyce obrzędowej, można je znaleźć jedynie na pożółkłych kartkach notatników. Dlatego do publikacji wybrano tylko teksty, których aktywne użycie odnotowano w trakcie badań lub potwierdzono wypowiedziami informatorów. Warte uwagi są informacje respondentów o dopuszczeniu wykonywania pieśni zadusznych nad samobójcami, mimo odmowy modlitw nad nimi ze strony Cerkwi. Wszystkie z prezentowanych pieśni zostały opatrzone komentarzami na temat miejsca i daty zapisu, przyporządkowania do określonego etapu obrzędu pogrzebowego oraz informacją o wariantach tekstu publikowanych wcześniej w śpiewnikach lub materiałach etnograficznych. Większość tekstów pieśni wzbogacono także o zapis melodii. Uzupełnienie tej części publikacji stanowi spis skrótów źródeł wykorzystanych w komentarzach do tekstów.

Pomocny w korzystaniu z publikowanych materiałów jest, oprócz wspomnianego spisu źródeł komentarzy do pieśni pogrzebowych, także indeks przedmiotowo-tematyczny systematyzujący treść wywiadów, zamieszczony na końcu książki. Wykaz podzielono na trzydzieści grup tematycznych, obejmujących strukturę obrzędu pogrzebowego oraz elementy z poziomu przedmiotowego i akcyjnego kodu rytuału, charakterystyczne dla lokalnej tradycji pochówkowej. Aparat naukowy publikacji stanowi także słownik archaizmów i dialektyzmów oraz skrupulatny spis 132 re-

spondentów (z informacjami o wykształceniu). Najstarsi rozmówcy urodzili się w latach 1904-1907, odwołanie się do ich pamięci pozwoliło więc badaczkom pośrednio odtworzyć fakty z końca XIX wieku.

Prezentację tekstów uzupełniają fotografie, ilustrujące wypowiedzi respondentek (11 zdjęć). Dostarczają one dodatkowych informacji na temat wyglądu „placuszków”, płócien, na których niesiono zmarłych na cmentarz czy formy zapisu pieśni pogrzebowych.

Publikacja magnitogorskiego zespołu folklorystów to zapis świadectw zbiorowych wyobrażeń o śmierci i stereotypowych reakcji na nią, w których zachowały się lub zostały zmodyfikowane regionalne tradycje praktyk pochówkowych. Książka jest efektem rzetelnej pracy terenowej i redaktorskiej, dzięki czemu może stać się punktem wyjścia do teoretycznej refleksji dla folklorystów, antropologów czy językoznawców.

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

Grażyna K u b i c a, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2011, ss. 388, ISBN: 978-83-233-3071-4.

Praca Grażyny Kubicy stanowi pod wieloma względami unikatową propozycję wśród tytułów antropologicznych. Po pierwsze, jest to zbiór bardzo różnorodnych tekstów, na które składają się zarówno klasyczne artykuły naukowe, eseje i szkice, jak i teksty prozatorskie, reportaże czy zapisy rozmów. Po drugie, za sprawą tej różnorodności dzieło to prezentuje niezwykle bogaty obraz Śląska, nie tylko dlatego, iż przedstawia tło społeczno-historyczne, dynamikę tożsamości religijnych, strukturę społeczną i lokalne tradycje, ale również z tego względu, że śląska opowieść Kubicy jest narracją wielogłosową. Po trzecie, niewiele jest prac, które tak umiejętnie łączyłyby różnorodne źródła danych: zapisy rozmów, obserwację uczestniczącą, materiały biograficzne, dane statystyczne, prace literackie oraz metody ich analizy i interpretacji. Wreszcie, o wyjątkowości i znaczeniu *Śląskości i protestantyzmu* decyduje fakt, iż książka mówi wprost o sprawach, które – mimo niewątpliwego przyrostu wiedzy na temat mniejszości religijnych i etnicznych w Polsce – znajdują się wciąż na obrzeżach antropologicznej i socjologicznej wyobraźni.

Książka składa się z trzech części: „Studia i szkice”, „Rozmowy” oraz „Proza i reportaż”, poprzedzonych wstępem, a zwieńczonych krótkim posłowiem oraz kilkunastoma fotografiami. W otwierających pracę rozważaniach antropolożka omawia kluczowe dla recepcji książki problemy. Dokonawszy autoprezentacji, w której podkreśla zarówno swój śląsko-ewangelicki rodowód, jak i poczucie podwójnej (śląskiej i polskiej) tożsamości, autorka przedstawia kilka cennych uwag na temat antropologii tubylczej (*native anthropology*), czyli jednej z odmian „antropologii w domu” (*anthropology at home*). Celem jej jest nie tylko refleksja na temat specyfiki tego

typu podejścia badawczego, ale zadanie bardzo istotnego pytania dotyczącego statusu „tubylczych antropologii” w kontekście naukowej dominacji Zachodu. Podobnie, analizując dorobek naukowy na temat Śląska i protestantyzmu, ujmuje ten problem w szerszym kontekście dominującej w polskim piśmiennictwie naukowym polonocentrycznej i katolickocentrycznej perspektywy. Przedstawia też krótki zarys historyczny oraz zawartość książki. „Wstęp” stanowi zatem kłamrę łączącą poszczególne części, tworząc wspólną platformę tak dla różnych gatunków pisarskich, jak i dla artykułów, które publikowane były (w mniej lub bardziej podobnej formie) na łamach czasopism i innych książek.

Stanowiąca trzon zbioru część pierwsza składa się z kilkunastu artykułów. Otwierający ją tekst *Chwalebna polskość. Etyczny wymiar tożsamości śląskich działaczy narodowych* zbudowany jest wokół trzech narracji autobiograficznych. Wybór tego artykułu jako preludeum rozważań na temat Śląska uznać należy za bardzo trafny, albowiem znakomicie ilustruje kompleksowość i dramatyczny wynik życiowych wyborów śląskich działaczy: w kraju, za którego niepodległość walczyli, zostali uznani za Niemców i odrzuceni jako nie-katolicy (a więc, „z definicji”, także i nie-Polacy). Kwestia ta stanowi jeden z lejtmotywów zbioru. Kolejny tekst: *Etos śląskich luteranów – interpretacja kulturowa*, poświęcony kluczowym elementom lokalnej tożsamości, poddaje analizie, między innymi, idee pracy, ziemi i rodziny. Trzeci artykuł zatytułowany jest *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności*. We wnikliwym opisie tradycji dożynek i pochodów majowych autorka przedstawia bardzo wiele cennych uwag dotyczących „oddolnych” praktyk ekumenicznych i doświadczenia różnorodności religijnej. Artykuł *Katolickie krzyże, luteranśki kamień i pustka po żydach – polski krajobraz i jego wymiar religijny* traktuje z kolei o roli symboli religijnych w Polsce. Oprócz refleksji dotyczących ich funkcji w „zawłaszczaniu” krajobrazu, antropolożka przedstawia bardzo cenne uwagi dotyczące konieczności uchwycenia różnicy między perspektywą badanych a perspektywą badacza, co, jak dowodzi, jest często lekceważone w publikacjach naukowych.

Kolejne dwa studia – *Kulturowy wymiar umierania. Rytuał pogrzebowy i stosunek do śmierci śląskich luteranów* oraz *Śmierć i ogień. Rytuał zaduszkowy w kulturze polskiej – sacrum czy profanum?* – pokazują, jak problematyka śmierci, pogrzebu oraz upamiętniania zmarłych rozumiana jest w kulturze ewangelickiej. Teksty te podejmują także kwestie przemian w tej dziedzinie, związanych między innymi z medykalizacją śmierci, jak i zmianą podejścia do katolickiej tradycji „zaduszek”. W następnym artykule, *Milczenie i dominacja. Przemilczenia w kontekście wielokulturowości*, odnosząc się do Ardenerskiej teorii *muted groups*, antropolożka dowodzi, iż dominujący dziś model „Polaka-katolika” utrudnia podtrzymywanie i wyrażanie alternatywnych modeli tożsamości. Problem przemilczenia, tym razem w kontekście pamięci i historycznych narracji, poruszany jest także w kolejnym szkicu, *Trudna pamięć – druga wojna światowa w śląskich narracjach biograficznych*. Tym, co łączy oba teksty, jest także głęboka analiza normatywności polskiej kultury. Autorka dowodzi, iż śląskie narracje na temat drugiej wojny światowej uznać można za narzędzie podważania dominującej kultury. Rozważania te znajdują kontynuację

w tekście *Śląsko-cieszyńska tożsamość i kulturowa hegemonia polskości, czyli antropologiczna interpretacja kategorii być „stela”*. Artykuł ten w bardzo wnikliwy sposób przedstawia problem relacji między autochtonami (*stela*) i ludźmi napływowymi (*nie-stela*) oraz historyczne przemiany śląskiej tożsamości w kontekście kultury niemieckiej i polskiej.

Pozostałe teksty pierwszej części tomu służą odmalowaniu społeczno-kulturowego krajobrazu Śląska Cieszyńskiego. Artykuł *Przemiany społeczno-kulturowe Ustronia – odwieczne tradycje różnorodności* nie tylko przedstawia problem religijnego, etnicznego i gospodarczego zróżnicowania, ale opiera się także na analizie bardzo różnorodnych źródeł – od pamiętników, poprzez analizę danych statystycznych, po własne badania autorki. Wszystko to sprawia, iż tekst znakomicie odzwierciedla problemy, jakie niosą ze sobą badania nad wieloreligijnymi i wieloetnicznymi regionami, wymagające od badacza szczególnego dystansu, ostrożności w używaniu pojęć, a nawet umiejętności właściwego odczytania niejednoznacznych często danych statystycznych. Zagadnienia te znajdują kontynuację w kolejnym szkicu, *Mniejsze związki wyznaniowe i ugrupowania religijne w Ustroniu*, w którym autorka krótko charakteryzuje różne wspólnoty religijne. Celem następnego artykułu, *Czesko-cieszyńska wspólnota kuchni, czyli o użyteczności teorii Ernesta Gellnera do badania śląskości*, jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego w połowie XIX wieku nie narodził się śląski nacjonalizm. Zwieńczeniem części pierwszej są dwa krótkie teksty: *Ewangelickie kobiety – szkic* i *Autobiograficzne narracje protestantów – wstępna analiza*. Pierwszy z nich stanowi owoc zainteresowania autorki kwestią *herstory* (którego najlepiej dowodzi jej wcześniejsza książka, *Siostry Malinowskiego*), drugi natomiast dotyczy roli religii w autobiograficznych narracjach.

Wszystkie te artykuły znakomicie dopełniają teksty zawarte w dwóch pozostałych częściach zbioru. Część druga zawiera zapis kilku rozmów przeprowadzonych przez autorkę z lokalnymi działaczami, animatorami kultury, badaczami Śląska. Na szczególną uwagę zasługują, moim zdaniem, wywiad z homoseksualistą-ewangelikiem (*Mniejszość w mniejszości: wypowiedź geja pochodzącego spod Cieszyna*), który doskonale ilustruje problem różnych wymiarów wykluczenia oraz niezwykle barwna, autobiograficzna opowieść Stanisława Wantuły (*Codziennosc w dawnym Ustroniu. Historia mówiona*), której lektura przywodzi na myśl klasyczne studia Józefa Chałasińskiego. Podobne zagadnienia zostały zaprezentowane w tekstach zebranych w części „Proza i reportaż”. Ich tematyka oscyluje wokół ewangelickich tradycji, różnorodności religijnej Śląska Cieszyńskiego, a także nieobecnych już ludzi i miejsc – przedstawiciele żydowskiej społeczności, krewnych autorki, zniszczonych budynków. Te kilka nostalgicznych tekstów stanowi znakomitą puentę książki, składając do refleksji nad rolą antropologów – nie tylko jako badaczy, ale i dokumentalistów życia społecznego.

W świetle powyższego opisu można powiedzieć, iż głównym tematem pracy Kubicy jest szeroko pojęta różnorodność Śląska Cieszyńskiego, i że to właśnie różnorodność metod badawczych, teoretycznych odniesień i gatunków pisarskich czyni dzieło wyjątkowym. Jej praca łączy dogłębną obserwację i lektury z wnikliwą analizą pojęć – zarówno tych używanych przez innych badaczy, jak i przez bada-

nych – oferując/stwarzając znakomite narzędzia do badania regionów pogranicza. Na szczególną uwagę zasługują, moim zdaniem, refleksje dotyczące idei *Heimatu* (s. 211), podziału na ludzi *stela* i *nie-stela* (m.in. s. 183-192, 212) oraz problematyki języka śląsko-cieszyńskiego w kontekście podziału na sferę publiczną i prywatną (zob. „Rozmowy” i „Posłowie”). Wszystkie te analizy wychodzą daleko poza ustronński kontekst, dając świadectwo kluczowym dla antropologii społecznej kwestiom: dystansowi wobec dychotomicznych schematów społecznej rzeczywistości oraz świadomości wyzwań i trudności, jakie wiążą się z „tłumaczeniem kultury”. Równocześnie jednak to właśnie uniwersalność poruszanych przez Kubicę zagadnień ujawnia jeden słabszy element książki, a mianowicie stosunkowo niewielką liczbę odniesień do innych pograniczy (wyjątkiem jest znakomity artykuł *Katolickie krzyże...*, w którym autorka odwołuje się do prac z różnych regionów i różnych okresów).

Tym, co czyni książkę Kubicy prawdziwie antropologiczną, jest również fakt, iż dowodzi ona, że tylko badając „peryferia”, możemy zrozumieć istotę funkcjonowania „centrum”. Jej opowieść na temat ewangelickiego Śląska Cieszyńskiego jest zarazem opowieścią na temat rzymskokatolickiej Polski, funkcjonowania polskiej kultury narodowej, akceptacji „inności” w Polsce. Jak wspominałam na początku, kwestie te – wydawałoby się, tak istotne z punktu widzenia aktualnych przemian – poruszane są w pracach naukowych mimochodem, uznawane za „dane zastane” lub też mierzone za pomocą statystyk. Książka Kubicy dowodzi, że o pewnych zjawiskach nie wystarczy mówić, ale że ważne jest, jak – lub też czym językiem – się mówi; że tym, co kluczowe, jest umiejętność spojrzenia na problem historii, narodu czy ojczyzny poprzez pryzmat ludzkich doświadczeń.

Agnieszka Pasięka

Sławomir Bobowski, *Nie tylko przygoda. Polskie powieści indiańskie dla młodzieży w perspektywie etnologicznej*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT 2012, ss. 270, ISBN: 978-83-7432-786-2.

Książki, których akcja rozgrywa się na Dzikim Zachodzie, zawsze przyciągały grono młodych czytelników spragnionych opowieści pełnych przygód. Indianie i *westmani*, osadnicy i pionierzy, bezwzględni przestępcy i szlachetni bohaterowie są symbolami pojawiającymi się w zbiorowej wyobraźni w odpowiedzi na hasło „powieść przygodowa”.

Sławomir Bobowski w swojej publikacji pokazuje jednak, że książki o Indianach składają się nie tylko z warstwy awanturkowej, ale w wielu przypadkach mogą być bogatym źródłem wiedzy o tradycjach kulturowych i zwyczajach. Różny jest wszakże udział ilościowy takich elementów w poszczególnych książkach, różny też jest sposób ich prezentowania: od wtrąceń do wykładów o charakterze dydaktycznym, mających wpłynąć na sposób myślenia i postrzegania Innych przez młodego czytelnika.

Wstęp służy autorowi do wyjaśnienia czytelnikom, z jakimi do tej pory sposobami postrzegania Indian można było spotkać się w literaturze. Przytacza on za Tzvetanem Todorovem trzy strategie reagowania ludzi na spotkanie z Innym, doskonale widoczne również na polu literackim: wartościowania (pozytywnego bądź negatywnego), działania (na zasadzie utożsamienia się z Innym, zachowania postawy neutralnej względem niego lub dostosowania go do siebie) oraz dążenia do zrozumienia Obcego i uznania jego odrębnej tożsamości. Następnie przybliży pokrótce klasyczne dla literatury indiańskiej dzieła autorów zachodnich i przygląda się częstości i poprawności użycia w nich takich elementów zwyczajów indiańskich, jak na przykład skalpowanie wrogów czy używanie tomahawku jako symbolu pokoju lub wojny. Przy tej okazji wylicza też mity o Indianach, które za sprawą literatury jeszcze do dzisiaj są często postrzegane przez ludzi jako fakty, jak to się dzieje na przykład z przekonaniem, że Indianie mówią o sobie w trzeciej osobie.

Kryterium doboru autorów, których dzieła są prezentowane w kolejnych rozdziałach, jest udział w nich elementów etnograficznych w stosunku do przygodowych. W ten sposób w rozdziale pierwszym Bobowski przygląda się twórczości Wiesława Wernica, Adama Bahdaja i Yáckta-Oyi (Sławomira Brala) zauważając, że powieści tych autorów nastawione są przede wszystkim na przygodę, z nielicznymi ozdobnikami o naturze etnograficznej. Mimo bardzo nikłego ich udziału i znaczenia dla rozwoju fabuły zdarza się jednak, że są przedstawione nieprawidłowo, na przykład opis siedzib danego plemienia nie zgadza się z tym, gdzie w istocie zamieszkiwali. Indianie są tu przedstawieni bardzo stereotypowo, jako pokojowo nastawione „dzieci natury” starające się odnaleźć swoje miejsce w nowych warunkach, narzuconych im przez białych. Psychika postaci jest zaledwie naszkicowana, niewiele z nich ma jakieś cechy indywidualne. Jeśli już poświęca się nieco więcej miejsca zwyczajom i kulturze Indian, tak jak jest w książkach Yáckta-Oyi, nie wynika to naturalnie z rozwoju akcji, a zostaje wprowadzone sztucznie. Forma tych wstawień przypomina wykłady, ale bez dokładnego przybliżenia motywów takiego, a nie innego postępowania bohaterów, co pozwoliłoby młodym czytelnikom lepiej zrozumieć obcą kulturę.

Kolejny rozdział jest poświęcony dziełom Longina Jana Okonia i Nory Szczepańskiej, w których równoważą się elementy historyczne z przygodowymi. Powieści Okonia również nie obfitują w objaśnienia kultury indiańskiej, zdarzają się też autorowi błędy o charakterze logicznym, na przykład założenie, że wszyscy Indianie potrafią bez problemów porozumieć się między sobą – nie zauważył wielości języków i ich przynależności do różnych rodzin językowych. Z kolei książki Nory Szczepańskiej Bobowski stawia za wzór powieści indiańskich. Podkreśla ich wysoki artyzm, a przy tym głębię portretów psychologicznych bohaterów, w tym Indian. Szczepańska stara się jak najpełniej oddać obraz kultury indiańskiej i uczynić ją zrozumiałą dla swoich czytelników; czyni ją też jednym z centralnych elementów powieści i poważnie wpływa na fabułę i decyzje bohaterów. Autorka stara się przedstawić wydarzenia z jak największą dozą realizmu zarówno w przedstawianiu zdarzeń i ich prawdopodobieństwa, jak i psychologicznej złożoności postaci.

Rozdział trzeci poświęcono powieściom, w których element etnograficzny jest na tyle dominujący, że można mówić o nich prawie jako o rodzaju dokumentu etno-

graficznego. Bobowski przywołuje utwory Arkadego Fiedlera, Sat-Okha (Stanisława Supłatowicza) oraz Krystyny i Alfreda Szklarskich. Przygody stanowią tu tło dla opisu życia codziennego i zwyczajów Indian, dużo miejsca poświęca się na przykład opisom wielu rodzajów tańca czy obrzędów istotnych dla rozpoczynania i kończenia poszczególnych faz życia. Jednak i tu zdarzają się błędy wynikające z sentymentalizmu i nadmiernego idealizowania Indian oraz chęci pokazania ich w jak najlepszym świetle. Bobowski zwraca uwagę, że z jednej strony mamy do czynienia z ogromem pracy, jaką trzeba było włożyć w poszukiwanie rzetelnych informacji historycznych i dążeniem do ukazania prawdziwego świata Indian, a z drugiej strony niestety, jak w przypadku powieści Szklarskich, czasem elementy te na tyle dominują nad akcją, że powieść przestaje być interesująca dla młodego czytelnika, który oczekuje głównie opisu przygód, a nie rzetelnych informacji.

Jednym z walorów pracy jest to, że autor nie ogranicza się tylko do pokazania i zrelacjonowania elementów kultury indiańskiej, które występują w omawianych książkach, ale porównuje je z danymi z publikacji etnograficznych i pokazuje, jak mają się do nich opisy z książek przygodowych. Podejmuje kwestie ról płciowych, życia rodzinnego czy zróżnicowania społecznego, starając się wyjaśnić czytelnikom, co składa się na często przez niego przywoływanego „indiańskiego ducha”.

Bobowski wciąż podkreśla różnorodność indiańskich kultur. Pokazuje ograne klisze stosowane przez autorów i uwydatnia ich szkodliwość powodującą postrzeganie Indian w stereotypowych konwencjach. Ani Indian, ani białych nie da się jednoznacznie scharakteryzować w czarno-biały sposób, a utrwalanie takich dychotomii być może ułatwia klasyfikowanie zjawisk historycznych i kulturowych, ale nie sprzyja wzajemnemu zrozumieniu i porozumieniu odnośnie do przeszłości i przyszłości.

W powieściach przygodowych można zauważyć interesujące zmiany w postrzeganiu Indian. Wcześniejsze obfitują w stereotypy, Indianie są w nich albo żądnymi krwi dzikusami, albo pokojowo nastawionymi ofiarami żądzy posiadania białych. Niewiele mówi się o ich kulturze, a już w ogóle nie próbuje dociekać psychologicznych i kulturowych motywów działań Indian. Autorzy stopniowo przeszli do opisu życia plemiennego, podejmując pierwsze próby dokładniejszego przyjrzenia się tradycjom, które wyznaczały rytm indiańskiego życia. W końcu znaleźli się również pisarze, którzy starali się jak najpełniej zapoznać czytelników z indiańskimi kulturami, zgłębić świat wierzeń i przekonań Indian, pokazać, jak sposób myślenia i widzenia świata, a także zmiany w nim zachodzące, wpływały na konkretne decyzje i działania. Takie książki koncentrują się już nie tylko na przygodzie, za cel stawiając sobie budowanie zrozumienia i szacunku dla odmiennej kultury. Jeśli robią to w nienachalnym, nie nacechowanym dydaktycznym i moralizatorskim sposobem, tym chętniej są czytane i tym więcej pożytku mogą przynieść swoim czytelnikom, ucząc ich tolerancji i otwartości na świat.

Książka Bobowskiego jest spojrzeniem na literaturę dla młodzieży z zupełnie nowego punktu widzenia. Do tej pory nikt w Polsce nie próbował analizować literatury indiańskiej z perspektywy etnologicznej, jest to zatem wyjątkowa, godna uwagi publikacja.

Bogumila Kaczmarek

Edward Cyfus, *Po naszymu. Gawędy warmińskie*, Olsztyn: Audio Soft 2000, ss. 190 + kasetą, ISBN 83-913584-0-2; tenże, *...a życie toczy się dalej*, cz. 1, Olsztyn: Audio Soft 2003, ss. 225, ISBN 83-913584-5-3; tenże, *...a życie toczy się dalej*, cz. 2, Olsztyn: Posłaniec Warmiński 2006, ss. 216, ISBN 83-921953-7-X; tenże, *...a życie toczy się dalej*, cz. 3, Olsztyn: Warmińsko-Mazurskie Wydawnictwo JIW 2010, ss. 229, ISBN 978-83-928024-8-8; tenże, *Moja Warmia*, Dąbrówno: Retman 2012, ss. 168, ISBN 078-83-62552-52-8.

Po roku 1989 – zmianie ustrojowej – pojawiła się potrzeba „nowej opowieści o przeszłości”, także o stosunkach między Polakami i Niemcami na Warmii po drugiej wojnie światowej. Pojawiły się liczne relacje, bardzo często w postaci narracji autobiograficznych, mogące służyć jako źródło do dalszych analiz. W dobie mierzenia się globalizmu z tym, co lokalne i odradzania się, w nowej formie, regionalizmu warto przyjrzeć się konkretnym działaczom i efektom wydawniczym ich działalności na rzecz regionu oraz przejawom patriotyzmu względem „małej ojczyzny”.

Wydaje się, że bardzo dobrym przykładem może tu być działalność Edwarda Cyfusa – Warmiaka. Sam Cyfus przedstawia się jako regionalista, a swoją aktywność kieruje na propagowanie Warmii, jej kultury i gwary, starając się zapoznać obecnych mieszkańców z dziedzictwem kulturowym regionu.

Edward Cyfus urodził się na południowej Warmii w roku 1949. Ten obszar sami Niemcy określali jako „Polską Warmię”, ale Cyfus deklaruje pochodzenie z rodziny warmińsko-niemieckiej – Mazura i Warmiaczki. Posługuje się on tak językiem polskim (dostał w 1999 r. dyplom mistrza mowy polskiej), jak i niemieckim oraz gwara warmińską. W roku 1981 wyjechał do Niemiec, by po dziesięciu latach wrócić na stałe, twierdząc, że poza Warmią żyć nie może.

Postać i postępowanie tego regionalisty są w pełni czytelne, gdy zanalizujemy jego publikacje. Stąd to omówienie obejmujące ważniejsze jego prace.

Zaczynając relację od trzech części wspomnieniowych *...a życie toczy się dalej*, trzeba odpowiedzieć na pytanie o ich przydatność dla analiz etnograficznych. Niewątpliwie mogą one stanowić źródło dla obrazu kultury i gwary warmińskiej wsi lat 30. ubiegłego wieku. Autor opiera się w tej trylogii na relacjach matki (częściowo nagranych), a pomocniczo także innych członków rodziny. Jest to więc wyraźnie saga rodzinna. Autor skupia się w części 1. na rodzinnej wsi Wymój (*notabene* wsi z polską szkołą w latach 30. i głosującą w plebiscycie w 1920 r. w ogromnej większości za Polską), ale też w odniesieniu do lat po drugiej wojnie światowej (cz. 2 i 3) opisuje swoje życie w innych wsiach tego terenu.

Część 1. i 2. obejmuje okres od lat 30. do 1949 roku: w pierwszej odnajdujemy opisy codziennego i świątecznego życia na wsi warmińskiej, w drugiej – gehenne pierwszych lat po drugiej wojnie światowej, wywiezienie części rodziny przez Rosjan na wschód, ogromne trudności i konflikty. Te relacje mogły się ukazać dopiero po roku 1989. Część 3. to już lata po 1949 roku – codzienne życie, trudności, decyzje wyjazdu do Niemiec i decyzje powrotu.

Językiem tych książek jest poprawny polski, ale często, zwłaszcza w części 1., tekst „kraszony” jest gwarą warmińską, którą autor posługuje się bardzo dobrze.

Pozycja *Po naszymu* jest zbiorem gawęd warmińskich emitowanych w Radiu Olsztyn w latach 1999-2003, opowiadających o tradycjach kulturowych wsi warmińskiej, wygłaszanych i drukowanych (zapisem fonetycznym i z załączoną kasetą) gwarą warmińską.

Ostatnia z omawianych książek to bardzo starannie wydana *Moja Warmia*, która wydaje się syntezą i podsumowaniem tekstów wcześniejszych. Może się też jawić jako monografia etnograficzna jego rodzinnej wsi Wymój, a jej popularno-naukowy charakter ma, w zamierzeniu autora, przybliżyć ją szerszemu czytelnikowi. Na początku znajdujemy opis gospodarstwa i typu budownictwa, następnie autor dzieli tekst według pór roku na zimę, wiosnę, lato i jesień, zapełniając te rozdziały opisami *stricte* kulturowymi, dotyczącymi prac polowych, pożywienia, ubiorów i zwyczajów. W opisach tych używa wielu wyrażen gwarowych, a na końcu zamieszcza słowniczek pojęć gwarowych.

Trzy części *...a życie toczy się dalej*, mające wyraźny charakter narracji autobiograficznej (głównie matki autora), mogą stanowić źródło tak dla poznania kultury ludowej i gwary, jak i stosunków polsko-niemieckich sprzed drugiej wojny światowej oraz tego, co działo się z Warmiakami w latach po wojnie. *Moja Warmia* jest nostalgiczną relacją o tym, co chciałby autor „ocalić od zapomnienia”, a zbeletryzowany tekst powinien choć w części spełnić tę rolę. Oczywiście we wszystkich tekstach można znaleźć różne nieścisłości i błędy – są one przecież oparte o pamięć, a ta jest często zawodna.

Zwrócić też trzeba uwagę na sprawy świadomościowe. Autor przedstawia się różnie w różnych tekstach – raz jako niemiecki Warmiak, raz jako warmiński obywatel Europy, ale wszystkie przejawy kultury ludowej, w jakiej się kształtował, są genetycznie polskie, a o gwarze, którą się posługuje, sam mówi, że „jest ona w 80% polska”. Czy więc to tylko świadomość niemiecka? Z drugiej strony wiemy, że na tym obszarze żyli (i żyją) etniczni Niemcy. Wydaje się – jak zresztą z licznych wypowiedzi autora wynika – że jest to obecnie (!) wyraźna tożsamość regionalna – Warmiak. Niemniej Cyfus powtarza, że „w duchu regionalizmu europejskiego” uważa się za obywatela Europy pochodzenia warmińskiego.

Teksty przedstawionych części *...a życie toczy się dalej* poprzedzają wstępy historyka, Warmiaka Jana Chłosty. Część 3. kończy niezwykle ciekawy komentarz dr Izabeli Lewandowskiej, który umiejscawia całą narrację w konkretnej sytuacji historycznej i społecznej. Traktując tekst jako pamiętnik-źródło, zastanawia się też nad autoidentyfikacją autora oraz stawia ważne pytanie, kim są współcześni mieszkańcy Warmii – chyba już też Warmiakami.

Anna Szyfer

„Notatnik skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej” 1, Opole: Muzeum Wsi Opolskiej 2011, ss. 162, ISSN: 2083-8646.

Muzeum Wsi Opolskiej w Opolu to placówka o długiej, ponad 50-letniej tradycji. Głównym celem jego założenia była ochrona zabytkowej, drewnianej architektury Śląska Opolskiego. Obecnie w Muzeum można oglądać zabytki z regionów opolskiego i oleskiego, umiejscowione na 10 hektarach malowniczo położonego terenu. Jednak Muzeum Wsi Opolskiej to nie tylko obiekty pokazujące zróżnicowanie kulturowe tej części Śląska, to także wystawy czasowe, przedsięwzięcia edukacyjne i naukowe. Od samego początku funkcjonowania placówki prowadzono liczne badania terenowe w celu dokumentacji budownictwa drewnianego, tradycyjnych rzemiosł, zwyczajów i obrzędów.

Z zamiarem udostępnienia wyników wieloletnich badań powołano do życia czasopismo „Notatnik skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej”, które swoją nazwą nawiązuje do notatek terenowych, nieodzownej części pracy każdego badacza terenowego. Ważnym celem powołania rocznika było także włączenie się pracowników Muzeum Wsi Opolskiej w szerszy dyskurs naukowy związany z zagadnieniami muzealnictwa i etnologii, ze szczególnym uwzględnieniem Opolszczyzny – regionu niezwykle zróżnicowanego kulturowo, wyróżniającego się pod względem kultury regionalnej i tradycji nadal kultywowanych w wielu jego zakątkach.

Pierwszy numer „Notatnika” ukazał się w roku jubileuszowym Muzeum, był więc pretekst do dokonania pewnych podsumowań związanych z jego długoletnią działalnością. Bardzo ładnie wydany rocznik, na kredowym papierze i bogato ilustrowany zdjęciami, zarówno archiwalnymi, jak i współczesnymi, daje czytelnikowi okazję do zapoznania się z początkami powstawania Muzeum, jego założeniami oraz organizacją.

W części pierwszej, „Artykuły”, czytelnik znajdzie cztery teksty. W pierwszym z nich redaktor rocznika – Elżbieta Oficjalska – przedstawia założenia programowe Muzeum Wsi Opolskiej, w tym szczegółowo opisuje, w jaki sposób rozwiązano problem lokalizacji skansenu oraz jak wyglądało pozyskiwanie budynków mających stanowić przyszłą ekspozycję. Kwestii samej budowy Muzeum poświęcony jest tekst Elżbiety Wijas-Grocholskiej, bogato ilustrowany zdjęciami, na których widać przykłady budynków tworzących ekspozycję. W opracowaniu zostały także opisane wszystkie działy Muzeum i ich kompetencje. W drugim artykule Elżbiety Oficjalskiej, dotyczącym wyposażenia wnętrz ekspozycyjnych, przedstawiono etapy urządzania poszczególnych wnętrz wraz z pozyskiwaniem sprzętów i ich konserwacją. Tę część zamyka tekst Ewy Grodek poświęcony formom popularyzacji kultury ludowej w latach 1970-2010 z omówieniem ekspozycji stałych, a także wystaw czasowych, imprez plenerowych, konkursów dla różnych grup odbiorców, warsztatów i lekcji muzealnych, spektakli teatralnych i licznych wydawnictw. Zamieszczone na końcu tabeli ze statystykami odwiedzających są dowodem na to, że placówka pełni istotną rolę na terenie Opolszczyzny w zakresie upowszechniania wiedzy o regionie i jego historii.

Kolejna część rocznika muzealnego – „Komunikaty” zawiera syntetyczne opisy tak ważnych działów muzealnych, jak archiwum (autorka Barbara Dubiel), biblioteka muzealna (Anna Miczka) i fototeka śląska (Magdalena Górniak-Bardzik). Natomiast Bogdan Jasiński przedstawił jedną z kolekcji specjalistycznych – zbiór opolskich *kroszonek*. Zapowiedział, że w następnych numerach rocznika będą publikowane dalsze teksty, poświęcone innym kolekcjom.

Część trzecia, „Dokumentacja działalności”, zawiera szczegółowy wykaz artykułów i wydawnictw, których autorami są pracownicy, oraz spis wystaw czasowych. Jest też lista wszystkich pracowników zatrudnionych w Muzeum w latach 1961-2011, a także wykaz najważniejszych nagród i odznaczeń przyznanych dotąd Muzeum. Warto przypomnieć, że Muzeum Wsi Opolskiej jest zdobywcą nagrody Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego „Wydarzenie Muzealne Roku – Sybilla 2010” w kategorii wystawy etnograficzne, za wystawę „Kresowianie na Opolszczyźnie 1945-1947”.

W ostatniej części czasopisma, „Sylwetki”, można przeczytać biografie poprzednich dyrektorów Muzeum: Stanisława Bronicza, Józefa Kowalewskiego, Krystyny Wicher-Jesionowskiej oraz obecnego dyrektora Jarosława Gałęzy.

Pierwszy numer „Notatnika skansenowskiego” ma charakter podsumowująco-wspomnieniowy, a nad poziomem merytorycznym kolejnych jego tomów ma czuwać Rada Naukowa składająca się ze specjalistów – etnologów, antropologów kultury, muzeologów i folklorystów. Pozostaje mieć nadzieję, że w kolejnych numerach czytelnik będzie mógł zapoznać się nie tylko z niepublikowanymi dotąd materiałami naukowymi, przez lata gromadzonymi przez muzeum – co we wstępie zapowiadają jego twórcy, ale i z aktualnymi badaniami realizowanymi przez pracowników. Powołanie do życia nowego czasopisma może służyć skupieniu wokół niego osób zainteresowanych zarówno upowszechnianiem wiedzy o działalności placówki muzealnej, jak i prezentowaniem współczesnego dorobku kulturowego mieszkańców Opolszczyzny, w tym transformacji kultury tradycyjnej i jej współczesnych odślon. Warto może pomyśleć o wydawaniu tematycznych numerów, z których każdy pokazywałby dane zagadnienie w ujęciu historycznym i współczesnym, na przykład tradycyjne budownictwo drewniane regionu oraz współczesne nim inspiracje.

Anna Weronika Brzezińska