

MIROŚLAWA DROZD-PIASECKA

LUD NA CELULOIDOWEJ TAŚMIE PRL-U

Grzegorz Pełczyński, *Dziesiąta muza w stroju ludowym. O wizerunkach kultury chłopskiej w kinie PRL*, Poznań 2002, Wydawnictwo Naukowe UAM, Seria: Etnologia i Antropologia Kulturowa, nr 20, ss. 252

Grzegorz Pełczyński, od początku kariery naukowej związany z poznańskim Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej, jego wychowanek i wykładowca, dał się wcześniej poznać jako autor bardzo ważnych dla etnologii polskiej książek i artykułów z zakresu zagadnień religijno-etnicznych, analizowanych w kontekście kultury polskich mniejszości narodowych: Karaimów i Ormian (Pełczyński 1995, 1997) oraz licznych haseł encyklopedycznych dotyczących ludów i narodów Europy oraz Azji.

Już jako uznany w środowisku badacz procesów etno-kulturowych, w połowie lat 90. podjął trudne i pionierskie w etnologii polskiej studia nad kulturą ludową w przekazach filmowych¹. Ich wyniki podsumował w książce pt. *Dziesiąta muza w stroju ludowym. O wizerunkach kultury chłopskiej w kinie PRL* (Poznań 2002)².

W liczącym 252 strony dziele (wraz z filmografią, bibliografią i streszczeniem) autor opisuje filmowe wizerunki kultury chłopskiej, zarejestrowane w okresie PRL (1945–1989) na ponad 180 taśmach, starając się znaleźć – jak pisze – odpowiedź na pytanie *o sposób, a głównie cel ich sporządzania. Innymi słowy: jak i dlaczego wykorzystywano kulturę chłopską w filmach fabularnych okresu PRL-u?* (s.14). Zatem dociekanie, jak postępowano z polską kulturą ludową w okresie PRL-u i jakie wizerunki tej kultury pozostawiło po sobie ówczesne kino stało się przedmiotem rozważań autora.

Na książkę – oprócz wstępu i zakończenia – składają się cztery części, z których każda poświęcona jest filmom z tematami wiejskimi, zrealizowanym w ciągu 45 lat PRL, w określonych przedziałach czasowych: od zakończenia wojny po 1956 rok, w okresie rządów Władysława Gomułki, w czasach Edwarda Gierka i od początku lat 80. po kres PRL. W ich obrębie omawiane są konkretne fabuły i wątki filmowe oraz sposoby ich przedstawiania, uzależnione od aktualnych przesłanek ideologiczno-politycznych. Z tego punktu widzenia w pracy opisano konkretne zabiegi folklorystyczne, nawet manipulacje, polegające na wyrywaniu z kontekstu dowolnych elementów kultury chłopskiej i transponowaniu ich na obraz filmowy³.

¹ Najpierw w ramach grantu Komitetu Badań Naukowych i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

² Książkę poprzedzają obszernie artykuły opublikowane w opracowaniach zbiorowych: *Z problematyki przemian kultury polskiej XX wieku* (Pełczyński 2000a) i *Las w kulturze polskiej* (2000) oraz publikacje zamieszczone w *Twórczości Ludowej* (1997) i *Etnografii Polskiej* (1998). Stanowią one skrócone wersje poszczególnych problemów podjętych w omawianym studium.

³ Tu, na marginesie, uwaga szczegółowa odnośnie tekstu na s. 45. Folklorizm był zjawiskiem wcześniejszym niż Polska Ludowa, znanym, chociaż nie nazwanym; por. np. Młoda Polska.

Taka konstrukcja wyводу jest logiczna i prawidłowa. Sądzę, że zastosowałabym ją sama przy realizacji tego tematu, chociaż można się zastanowić, czy prześledzenie pokazywanych na ekranie, przez 45 lat, głównie wybranych elementów kultury chłopskiej, nie pozwoliłoby na szersze refleksje i wnioski o trwałości i zmianie postaw wobec tej kultury, uzależnionych nie tylko od trendów politycznych i związanych z nimi propagandowych.

Każdy z omawianych przez Grzegorza Pełczyńskiego okresów poprzedzony jest krótką charakterystyką sytuacji politycznej i kulturalnej kraju. W tym przypadku autor wykorzystuje głównie syntetyzujące, często bardzo osobiste, podsumowania pióra wybitnych historyków i literatów opublikowane już w czasach III Rzeczypospolitej (m.in. Leona Bukowieckiego, Antoniego Czubińskiego, Dariusza Jarosza, Krystyny Kersten, Jacka Kuronia, Józefa Styka, Leopolda Tyrmanda i innych). Podane w ogromnym skrócie ulegają one spłaszczeniu i wręcz trywializacji. Swoistej odautorskiej folkloryzacji⁴.

W przypadkach przytaczania wielu uogólnień i głośłownych stwierdzeń miałam żal do autora, że nie odwołał się do archiwalnych tekstów, które wykazuje w bibliografii, zawierających sprawozdania i protokoły z posiedzeń odpowiednich gremiów partyjnych, decydujących o profilu i kształcie kinematografii polskiej, licznych komisji kolaudacyjnych, na których obradach zapadały decyzje o tym, czy film spełnia wymogi i postulaty socjalistycznej edukacji społeczeństwa i dalej, dlaczego tak lub dlaczego nie. Autor w takich przypadkach zasłania się enigmatycznymi wytycznymi propagandy i cenzury komunistycznej, używając ogólnych określeń „komuniści” (czyli kto?). W odniesieniu do najwcześniejszego okresu powojennej kinematografii mógł on uzyskać niezbędne informacje z publikowanych w latach 1950–1956 *Materiałów do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki, Krytyki Artystycznej oraz Metodologii Badań nad Sztuką*. W tych wstrząsających w swojej wymowie dokumentach zawarto stenogramy posiedzeń, wypowiedzi ludzi kultury, decyzji podejmowanych przez działaczy i wytycznych władz partyjnych, na podstawie których miała być budowana kultura socjalistyczna. W odniesieniu natomiast do kultury ludowej i decyzji politycznych z nią związanych, należało sięgnąć do prac Wandy Paprockiej ukazujących się na początku lat 80. w *Etnografii Polskiej*.

Autor konsekwentnie, obszernie i w sposób udokumentowany odpowiada na postawione we „Wstępie” pytanie: jak pokazywano kulturę chłopską w filmach okresu PRL-u. Jednak nie do końca wyjaśnia, jaki był cel sporządzania takich a nie innych, filmowych obrazów tej kultury. Konieczność sprostania wymogom propagandy i ideologii socjalistycznej jest do pewnego stopnia argumentem słusznym, ale niedostatecznie w książce udokumentowanym, co więcej, moim zdaniem, nie jedynym. Przecież obok dyktatu partyjnego były też wizje artystyczne i opcje poli-

4 Konkretnie przykłady takich i podobnych uproszczeń odnotowałam m.in. na s. 28 i 29 – o reformie rolnej, na s. 17, 18 – o kulturze narodowej i socjalizmie, s. 33 i 34 – o różnicach miasto – wieś, s. 41 – o stosunku do dorobku kulturowego, s. 49 – o zmianach popaździernikowych, s. 69 – o stosunku do gospodarstw chłopskich w latach 60. Zastanawiałam się też nad pogodzeniem takich stwierdzeń autora jak: *Jednak ludowy charakter tego wojska w rzeczywistości nie był zasługą komunistów, a wynikał z prostego faktu, iż większość polskiego społeczeństwa stanowiła ludność wiejska. Komuniści potrafili z tego wyciągać maksymalne korzyści dla siebie* (s. 75). I dalej: *A komuniści, jak już nieraz stwierdzaliśmy, głosili, że są z ludu, przez lud wybrani, ażeby nim rządzić. Zatem ich siły zbrojne musiały mieć również proveniencję ludową* (tamże) z przytoczoną wcześniej na s. 25 wypowiedzią Leopolda Tyrmanda: *że komuniści ludem gardzą i dalej z komentarzem samego autora: Komuniści dążyli zatem do zniszczenia kultury ludności wiejskiej, gdyż chcieli ją jak najszybciej zastąpić swoją, wspólną zresztą dla całego społeczeństwa. Ich propaganda dlatego właśnie uderzała w rozmaite składniki kultury chłopskiej, głosząc, iż są one przejawem zacofania, to znaczy hamują postęp, a przez to przyczyniają się do trwania niesprawiedliwości w środowiskach wiejskich. Wykorzystywała do tego wszelkie możliwe sposoby; usiłowała także posługiwać się etnografią* (s. 25). Przyznając, że zapisy te były dla mnie konsekwencją zbyt daleko idących, pospiesznych uogólnień autora.

tyczne reżyserów, aktorów, odbiorców, ich przeżycia i biografie, a także żywe wsie zamieszkałe przez chłopów mających własne potrzeby, aspiracje, nadzieje, itd. Brakowało mi też bardzo spojrzenia etnologa. Odnosiłam często wrażenie, że autor w ogóle nie poznał wsi z autopsji i to nie tylko tej z czasów, o których pisze⁵.

Sądzę także, że należało zastanowić się, na ile kinematografia PRL-u oddawała rzeczywistość polskiej wsi, jej zmiany, aspiracje i dążenia mieszkańców. Z badań etnograficznych i demograficzno-statystycznych wynika, że mieszkańcy dużych polskich miast są dopiero w drugim lub trzecim pokoleniu mieszczańskimi i inteligentami, a swoje wiejskie korzenie nie zawsze chcą ujawniać, że miasto rzeczywiście zmieniało wiejskich przybyszów, ich wygląd i zachowanie. Chyba warto też poświęcić chwilę refleksji na temat powodów wrzuceń współczesnego odbiorcy nad oglądanym na ekranie PRL-owskim filmie *Daleko od szosy*, *Kochajmy się* lub *Nie ma mocnych*. Czy rzeczywiście ważne jest dla niego to, że spełniały one oczekiwania cenzury, czy też dlatego, że oddawały zapamiętany obraz wsi i jej mieszkańców?

W połowie lat 60. i na początku 70. byłam słuchaczką seminarium profesora Aleksandra Jackiewicza poświęconego antropologii i socjologii filmu. W tym zamkniętym i dość elitarnym gronie oglądałam najważniejsze współczesne filmy kinematografii polskiej, europejskiej i światowej (na pokazach studyjnych lub ograniczonych dla publiczności festiwalach, np. dorocznym krakowskim przeglądzie filmów krótkometrażowych i połączonych z nim projekcjach filmów pełnometrażowych). Nie tylko każdy z tych filmów, ale i poszczególne sekwencje były dyskutowane z różnych punktów widzenia, osadzone w rzeczywistości. Rozmawialiśmy i o cenzurze, i o polskich twórcach i aktorach, ale także o tym, jakie są tendencje w kinematografii europejskiej (w zakresie tematów, sposobów ich przedstawiania, środków technicznych, aktorskich form wyrazu etc.), a przede wszystkim o tym, w jakim stopniu polscy twórcy filmowi nawiązują w swoich dziełach do aktualnych w kinematografiach zachodnich problemów, a na ile są obserwatorami polskiej rzeczywistości. W książce Grzegorza Pełczyńskiego bardzo brakowało mi właśnie tego punktu odniesienia. W ogóle nie rozumiałam, jak to, o czym pisze ma się do szeroko znanej w świecie polskiej szkoły filmowej, jej osiągnięć i rangi. Autor pisał o okresach, gdy kino polskie bacznie obserwowało rzeczywistość, było najczulszym sejsmografem nastrojów społecznych, kiedy polscy twórcy potrafili wykorzystywać każdą chwilę odwilży, by ponad głowami cenzorów rozmawiać z publicznością. W latach 60. polska szkoła filmowa rozliczała się z przeszłością i narodowymi mitami, pod koniec lat 70. kino moralnego niepokoju odnotowywało narastającą frustrację, która doprowadziła do sierpniowego wybuchu. Tego jednak w książce nie ma. Miałam natomiast wrażenie, że film – pod dyktando partyjnych elit rządzących – przekazywał różne, przypadkowe, oderwane od rzeczywistości, elementy kultury i egzystencji ludu, dobrane, pokazane i zagrane ściśle według wymogów cenzury, bez jakiegokolwiek pomysłu czy udziału twórców oraz realizatorów, i to budziło mój największy sprzeciw w trakcie lektury.

Niezależnie od tych uwag krytycznych, uważam książkę Grzegorza Pełczyńskiego za ważną w antropologii polskiej, otwierającą nowe pole badawcze tej dyscypliny. W fakcie, że autor nie zrealizował w pełni swojego ambitnego celu, że był dla mnie i z pewnością będzie dla wielu Czytelników często kontrowersyjny, tak w warstwie metodycznej, jak i metodologicznej, zarówno w tym, co pisze, jak też, jak pisze, upatruję szansę na nowe spojrzenie i postrzeganie procesów zachodzących w obrębie i wokół kultury wiejskiej, jej badaczy i sposobów pokazywania.

Zachęcam autora do kontynuacji badań nad folkloryzmem w filmie polskim, bez cenzury, do analizy ludowości w ostatnich dziełach, Andrzeja Wajdy, laureata Oscara, w serialu telewizyjnym *Plebania* i w *Cudownym miejscu*, Jana Jakuba Kolskiego. Może twórcza poznawczo okazałaby się, przedstawiona w szerszym kontekście antropologiczno-społecznym, konfrontacja widzenia chłopów i ich kultury z dwóch okresów kinematografii polskiej: PRL-u i Niepodległej Polski?

⁵ Świadczą o tym m.in. uwagi o tendencyjności filmowych przekazów dotyczących wiejskich praktyk magicznych i zabobonów (s. 65 i 66). Dodam, że sama byłam świadkiem ich wykonywania we wsiach podwarszawskich jeszcze w latach 90.

LITERATURA

- Pełczyński G. 1988, Ekran ludowy, *Nurt*, nr 11, s. 33–34.
- 1988a, Uwagi o związkach folkloru z filmem, *Obiektyw*, nr 2, s. 4–6.
 - 1995, *Najmniejsza mniejszość. Rzecz o Karaimach Polskich*, Warszawa 1995, Towarzystwo Karpackie.
 - 1997, Kultura ludowa w filmie polskim, *Twórczość Ludowa*, nr 3, s. 12–14.
 - 1997a, *Ormianie polscy w wieku XX. Problem odrębności etnicznej*, Warszawa 1997, Koło Zainteresowań Ormian przy Oddziale Warszawskim Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.
 - 1998, Kultura ludowa w filmie polskim lat siedemdziesiątych, *Etnografia Polska*, t. XLII, z. 1–2, s. 173–186.
 - 2000, *Las w filmach Witolda Leszczyńskiego*, [w:] *Las w kulturze polskiej*, W. Łysiak (red.), Poznań, Wydawnictwo „Eko”, s. 411–415.
 - 2000a, *Wizerunki kultury ludowej w filmie polskim*, [w:] *Z problematyki przemian kultury polskiej w XX wieku*, D. Skotarczak (red.), Instytut Historii UAM, s. 187–235.

ANDRZEJ WOŹNIAK

O RELIGII KATARÓW I OKCYTAŃSKIEJ CYWILIZACJI

Pierwszą dłuższą podróż po kraju katarów i trubadurów zawdzięczają polscy czytelnicy Zbigniewowi Herbertowi, który przed trzydziestoma laty do zbioru szkiców poświęconych sztuce – ponadczasowej wartości dzieła, jego technicznej strukturze oraz związkom z historią – włączył dwa szkice historyczne o tematyce wykraczającej poza ten krąg zagadnień: o templariuszach i o albigensach¹. Autor świadomie zrezygnował „ze wszystkich uroków erudycji: bibliografii, przypisów, indeksów”, co nie oznacza, że zaniechał rozległych studiów nad przedstawionymi w tomie zagadnieniami. We *Wstępie* napisał, że jego książka jest sprawozdaniem z podróży: „Pierwsza podróż realna po miastach, muzeach i ruinach. Druga – poprzez książki dotyczące widzianych miejsc” (Herbert 1991, s. 7). Mamy zatem podstawy przypuszczać, że zarówno przedstawiony w szkicu *O albigensach, inkwizytorach i trubadurach* (Herbert 1991, s. 114–116) – zwięzły zarys doktryny katarów i dziejów ich Kościoła w Langwedocji, jak i obraz średniowiecznej cywilizacji okcytańskiej jest zgodny z ówczesnym stanem wiedzy historycznej i niewątpliwie bogatszy oraz bardziej kompetentny, niż to, co można było na ten temat przeczytać w niektórych syntetycznych opracowaniach z zakresu historii religii z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych².

Podróże Zbigniewa Herberta po południowej Francji, a prawdopodobnie i początki jego zainteresowań albigensami i średniowieczną cywilizacją okcytańską, przypadły na wczesne lata sześćdziesiąte – okres, kiedy to „zbudził się nagle”, drzemiący od dziesięcioleci, ruch odrodzenia Okcytanii.

Cóż to jest Okcytania? Działacze okcytańscy odpowiadają precyzyjnie, że jest to „cały obszar na południe od linii przebiegającej nieco na północ od Bordeaux, Limoges, Clermont-Ferrand i Valence ku Briançon, a więc trzecia część departamentów Francji, rozciągniętych od Alp

¹ Pierwsza edycja *Barbarzyńcy w ogrodzie* Zbigniewa Herberta ukazała się nakładem Czytelnika w 1962 r. W latach późniejszych książka była wznawiana wielokrotnie przez różne wydawnictwa w kraju i za granicą, m.in. przez wydawnictwo Test (Lublin 1991). Do tego właśnie wydania będę się odwoływał. Z. Herbert terminami *albigensi* i *katarzy* posługuje się wymiennie.

² Tak np. w *Zarysie dziejów religii* pod red. Z. Poniatowskiego (Warszawa 1964) katarów utożsamiano z waldensami, co jest oczywistym nonsensem. W nieporównanie bardziej kompetentnym, wydanym przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN, *Katolicyzmie średniowiecznym*, pod red. J. Kellera (Warszawa 1979), katarom poświęcono zaledwie parę stron (s. 29–31, 33–34).

i granicy włoskiej po Atlantyk” (Stefanowicz 1977, s. 60). Nie geografia jest jednak najważniejsza, lecz historia, która podzieliła Francję, zanim jeszcze stała się państwem narodowym i scentralizowanym, na dwie części. Linię podziału wyznaczył język. Z podstawowej odmienności językowej Okcytania, jak i jej historyczny trzon – Langwedocja, biorą swe nazwy: *langue d’oc*, język oc, „a więc język ludu, który w ten sposób wymawiał «tak», podczas gdy wymowa północna brzmiała *oil*, przekształcone następnie w *oui* współczesnego języka francuskiego. [...] Te dwa pnie językowe przechodziły zupełnie odmienne koleje. Francja średniowieczna [...] była państwem feudalnym, dzielnicowym, a więc i rozbitym na dialekty. Władza królewska w praktyce ograniczała się do Ile de France – obszaru, który otaczał Paryż na północ od Loary i stopniowo scalała tereny położone powyżej tej linii granicznej. Równocześnie dokonywało się ujednoczenie mowy, która w późnym średniowieczu stworzy podwaliny ogólnego języka literackiego. Południem nie zajmowano się wcale – między 955 i 1134 rokiem, a więc przez blisko dwa stulecia, królowie Francji nie wydali żadnego aktu państwowego, który by dotyczył tego regionu. [...] Faktyczna nieobecność władzy centralnej bądź jej interwencja w postaci wojennego podboju sprzyjały utwaleniu się podziałów dzielnicowych, zaś brak warstwy wykształconej, zdziesiątkowanej przez krucjaty i inkwizycję, utrudniał stworzenie wspólnego języka pisanego” (Stefanowicz 1977, s. 61). Różnice regionalne pogłębiały silne wpływy języka katalońskiego w zachodniej części Okcytania. Nie występowały one zupełnie np. w Prowansji³.

Średniowieczni poeci okcytańscy posługiwali się lokalnymi dialektami lub ich syntezą na wzór greckiej *koiné*, będącej pierwowociną wspólnego języka Południa. Nie rozwinęła się ona w powszechny język mówiony, pozostając kategorią czysto literacką. Po podboju Południa przez Francuzów, język *oc* zniknął z biegiem czasu z życia publicznego, wypierany przez oficjalny język francuski. W Langwedocji miejscowy dialekt przetrwał jako język urzędowy do roku 1535, kiedy król Franciszek I zakazał używania go w dokumentach. Dopiero po upływie paru stuleci przywróceniem do życia języka *oc* zajął się Frederic Mistral (1830–1914), poeta i pisarz, laureat nagrody Nobla z 1904 roku, który całe swoje życie i twórczość poświęcił szerzeniu kultury prowansalskiej. Stworzył słownik francusko-prowansalski i w tym języku pisał.

Od połowy XIX wieku rozwinął się też szeroki ruch zwany *félibrigue*, zrzeszający poetów, powieściopisarzy i historyków kultury prowansalskiej. W środowisku tym prowadzono m.in. prace nad stworzeniem wspólnych dla różnych dialektów reguł gramatycznych. Mimo wysiłków, mających na celu ujednoczenie języka *oc*, dialekty pozostały nadal żywe (Stefanowicz 1977, s. 62). Choć w latach późniejszych nie brakowało wydarzeń istotnych dla rozwoju kultury Południa, takich choćby jak powstanie w roku 1923 zasłużonego dla literatury i myśli okcytańskiej kwartalnika *Oc* czy zajmującego się problematyką etnologii Południa czasopisma *Folklore* oraz powołanie Towarzystwa Studiów Okcytańskich i Instytutu Badań Prowansalskich (1946), którego współzałożycielem był znany badacz kataryzmu René Nelli, dopiero początek lat sześćdziesiątych przyniósł w tej dziedzinie ożywienie na miarę dokonań drugiej połowy XIX wieku.

W kraju, w którym w latach siedemdziesiątych dwa miliony ludzi stale mówiło dialektami, określanymi wspólnie jako język okcytański, a sześć milionów dobrze je rozumiało, działało kilka partii politycznych o różnych programach – od lewicowych, poprzez umiarkowane, do skrajnie prawicowych. Jedne z nich głosiły jedynie hasła autonomii kulturalnej i językowej, inne żądały szerokiej autonomii społeczno-ekonomicznej, nie stroniąc od marksistowskiej frazeologii. Skrajna Parti National d’Occitanie stawiała sobie za cel całkowite oderwanie Południa od Francji. Na murach okcytańskich miast pojawiały się napisy w rodzaju „A crevar Francia” („Niech zdechnie Francja”; Stefanowicz 1977, s. 63–64), a sugestywne plakaty nawoływały do używania języka okcytańskiego⁴.

³ W numerze 2 (118) *Literatury na Świecie* z 1981 r., na s. 72 znajdujemy mapkę współczesnego zasięgu języka *oc*, który dzieli się na dialekty: północnookcytański i południowooccytański, tj. gaskoński, langwedocki i prowansalski.

⁴ „Ôme d’Oc as dreit a la paraula. Parla!” („Okcytańczyku, masz prawo mówić. Mów!”). *Literatura na Świecie*, nr 2 (118): 1981, s. 204–205.

W roku 1975, w wydawnictwie Gallimard, ukazało się pierwsze wydanie książki Emmanuela Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitean de 1294 à 1324*. Autor był już wówczas uczonym o dużym dorobku naukowym, uczniem Marka Blocha, a do podstawowego obszaru jego zainteresowań należała historia społeczna południowej Francji. Był współautorem wydanej w 1964 r. *Historii Langwedocji* i autorem opublikowanej w dwa lata później rozprawy doktorskiej *Les paysans de Languedoc*. Książka o podpirenejskiej wsi Montaillou rychło stała się sensacją literacką i naukową oraz największym sukcesem finansowym wydawnictwa Gallimard. Zastanawiając się nad źródłami tego rzadkiego w świecie publikacji naukowych wydarzenia, Jakub Borawski, tłumacz drukowanych w 1981 r. w *Literaturze na Świecie* fragmentów książki, pisał: „Montaillou [...] to z jednej strony kontynuacja badań nad społeczeństwem wiejskim Langwedocji, ale także odpowiedź na renesans zainteresowań dziejami katarów. Zainteresowań płynących, jak sądzę, z dwóch źródeł: w naszych czasach – czasach odradzających się nacjonalizmów – historia średniowiecznej Langwedocji i Prowansji, krain wytwornej kultury dworów feudalnych i bogatych miasta, krain rycerzy i trubadurów, pasterzy i katarów, znajduje życzliwych czytelników. Upadek kultury i języka d’oc – podbitej i zniszczonej w XII i XIII wieku przez posępnych i bezlitosnych rycerzy z północy mówiących językiem d’oil, budzi dziś żywe zainteresowanie. Zarazem w naukach historycznych obserwujemy istotny rozwój badań nad problemem religijności ludowej, mentalności religijnej elit i mas” (Borawski 1981, s. 11).

Szerokie zainteresowanie religią i dziejami katarów we Francji lat sześćdziesiątych – siedemdziesiątych tworzyło atmosferę przychylną rozwojowi badań naukowych nad tymi zagadnieniami. Z inspiracji znanego antropozofa Deodata Roché (1876–1977), zwanego *le pape cathare*, powstało *Societe d’Etudes Cathares* i czasopismo *Cahiers d’Etudes Cathares* (Prokopiuk 1987, s. 7). Obecnie wiodącym ośrodkiem badań nad kataryzmem jest *Centre National d’Etudes Cathares* w Carcassonne. Zebrano tam rękopisy i dokumenty archiwalne, rozsiane po bibliotekach Francji i Europy, tworząc bibliotekę liczącą ponad cztery tysiące tytułów, w większości opracowanych w postaci mikrofilmów (Niel 2002, s. 8). Obszerną już literaturę dotyczącą katarów i ruchów pokrewnych wciąż wzbogacają nowe opracowania i wydawnictwa źródłowe. Autorami i wydawcami większości z nich są – co oczywiste, zważywszy na związki kataryzmu z południem Francji – uczeni francuscy.

Religia i dzieje katarów cieszą się od dawna znacznym zainteresowaniem również w Polsce⁵. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych do spopularyzowania tej tematyki przyczyniła się niewątpliwie kilkakrotnie wznawiana książka Zbigniewa Herberta *Barbarzyńca w ogrodzie*. W okresie późniejszym o gnostycyzmie, manicheizmie i katarach pisał w *Literaturze na Świecie*⁶ i w innych czasopismach Jerzy Prokopiuk.

W roku 1979 Państwowy Instytut Wydawniczy wydał przekład książki jednego z najwybitniejszych znawców kataryzmu René Nelli, *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.* Praca, co sam autor podkreśla, różni się nieco od innych z serii „życie codzienne”. Jest „z pozoru znacznie mniej jednolita”. Długość okresu, któremu jest poświęcona (1190–1350) zmusza

⁵ Podstawowe wiadomości o katarach, przedstawione w sposób kompetentny, w miarę obiektywny i opatrzone dość obfitą literaturą zawiera obszerne hasło *Katarowie* w t. XXXV *Wielkiej Powszechnej Encyklopedii Ilustrowanej*, Warszawa 1904, s. 97–99. Hasło to, sygnowane S. PT., wyróżnia się pozytywnie bogactwem zawartych w nim wiadomości i obiektywizmem na tle podobnych haseł w wielu encyklopediach nawet z okresu późniejszego.

⁶ Istotną rolę w upowszechnianiu wiedzy o katarach i kulturze okcytańskiej odegrało w latach osiemdziesiątych czasopismo *Literatura na Świecie*, które zagadnieniom tym poświęciło wiele miejsca w dwu numerach. W numerze 2 (118) z 1981 r. znalazły się przekłady wierszy i fragmentów prozy współczesnych poetów i pisarzy okcytańskich oraz obszerny fragment omawianej wczesnej książki E. Le Roy Ladurie o Montaillou, jak też artykuły zawierające wiadomości o części autorów prezentowanych w tym zeszycie. W numerze 12 (197) z roku 1987 opublikowano fragmenty prac kilku najbardziej znanych autorów europejskich, zajmujących się gnozą, manicheizmem i katarami, takich jak F. Niel i S. Runciman, oraz dwa artykuły J. Prokopiuka.

R. Nellego do rozpatrywania życia codziennego katarów w jego rozwoju, bowiem kataryzm triumfujący dzieli od kataryzmu prześladowanego wyraźna cezura. Ze względu na specyfikę konfesyjną grupy autor wiele miejsca poświęcił sprawom religii, które wyraźnie zdominowały tytułową codzienność.

Warto również zwrócić uwagę na kontekst, w jakim autor widzi narodziny kataryzmu, gdyż nie zawsze jest on tak wyraźnie podkreślany przez innych autorów. R. Nelli pisze: „Kataryzm mieści się w ogólnym ruchu ewangelicznej odnowy, który ogarnął całe chrześcijaństwo w XII i XIII wieku. Doskonali uważali się za spadkobierców apostołów, wierzyli, że jedynie ich wiara jest prawdziwa, rzymskokatolicka natomiast jest diabelskim szalbierstwem: chcieli być chrześcijanami” (Nelli 1979, s. 5).

W końcu lat osiemdziesiątych PIW wydał zapowiedzianą kilka lat wcześniej przez *Literaturę na Świecie* słynną książkę Emmanuela Le Roy Ladurie, pod nieco zmienionym tytułem *Montaillou wioska heretyków 1294–1324* (Warszawa 1988). Jej podstawą źródłową był rejestr inkwizycyjny Jakuba Fourier (późniejszego papieża Benedykta XII)⁷, zawierający m.in. protokoły z przesłuchań mieszkańców Montaillou i jej okolic – regionu objętego szczególnie silnym oddziaływaniem kataryzmu. Na podstawie tego niezwykle materiału źródłowego, autor stara się zrekonstruować życie wsi okcytańskiej z przełomu XII i XIII wieku, jej struktury społeczno-gospodarcze, obyczajowość, psychikę, życie uczuciowe i religijne, architekturę i sztukę ludową, a nawet krajobraz.

Średniowiecznemu manicheizmowi poświęcona jest książka znanego polskiemu czytelnikowi angielskiego mediewisty i bizantologa, Stevensa Runcimana, której przekład ukazał się w 1996 roku⁸. Autor omawia gnostyckie podłoże manicheizmu, a następnie (w kolejnych rozdziałach) ruchy religijne z manicheizmem związane: paulicjan, bogomilów, patarenów i najobszerniej katarów, w Europie Zachodniej, a przede wszystkim w Langwedocji. W ostatnim rozdziale Runciman zajmuje się tradycją dualistyczną w średniowiecznym manicheizmie. Pracę zamyka obszerna bibliografia i wykaz źródeł (Runciman 1996, s. 182–196).

Jean Duvernoy, badacz kataryzmu starszego pokolenia, znany był dotychczas przede wszystkim jako wydawca źródeł związanych z tą tematyką. Jego książka *Religia katarów* (Kraków 2000) to najobszerniejsza z prac na temat kataryzmu, jakie ukazały się w języku polskim, swojego rodzaju kompendium wiedzy o religii katarów. Praca oparta jest na niezwykle bogatych materiałach źródłowych z różnych krajów Europy z Langwedocją na czele. Omawia je autor w poszczególnych rozdziałach książki, która składa się z trzech części, podzielonych na rozdziały i opatrzonej aneksami. Część pierwsza zawiera omówienie źródeł do dogmatyki w krajach występowania kataryzmu, źródeł wiary (Stary i Nowy Testament, apokryfy, mity, literatura polemiczna), kwestii dualizmu, kosmologii, „upadku” w różnych „szkołach” kataryzmu, objawienia i eschatologii, schizmy w kataryzmie. Część druga poświęcona jest Kościołowi i liturgii katarów i omawiane w niej są m.in. następujące zagadnienia: chrzest, tzw. reguła sprawiedliwości i prawdy, obrządek i nauczanie. Kolejne rozdziały dotyczą prześladowania katarów, Kościoła (krytyka Kościoła katolickiego i Kościół katarski), socjologii kataryzmu, relacji – kataryzm a kultura. W części trzeciej, *Pochodzenie i zbieżności*, autor omawia imiona kataryzmu (własne i nadawane przez przeciwników) oraz jego pokrewieństwa historyczne i typologiczne.

Książka Jeana Duvernoy jest pracą ukazującą w sposób niezmiernie szczegółowy szeroki wachlarz problemów związanych z religią katarów. Jest ona raczej przewodnikiem po źródłach do omawianych zagadnień, niż lekturą dla przeciętnego czytelnika o wykształceniu humanistycznym. Różni się pod tym względem zdecydowanie od wszystkich wcześniej wydanych w języku polskim prac na temat kataryzmu. Wydaje się więc, że w Polsce, gdzie szczegółowe studia nad religią katarów są czymś wyjątkowym, książka ta będzie miała dosyć ograniczony krąg czytelników.

⁷ Protokoły z tych przesłuchań wydał w trzytomowym wydawnictwie źródłowym Jean Duvernoy (Toulouse 1965). Stały się one również podstawą jego własnej pracy o trybunale inkwizycji z Pomiars (Le Roy Ladurie 1965, s. 445).

⁸ Książka S. Runcimana, *Średniowieczny manicheizm*, sygnalizowana była w nr 12 (117) *Literatury na Świecie*.

Sukcesem wydawniczym, choć oczywiście nie na miarę paryskiej edycji Montaignou, okazał się opublikowany przez oficynę wydawniczą Volumen polski przekład niewielkiej książeczki Fernanda Niela *Albigensi i katarzy* (Warszawa 1995), której francuskie wydanie ukazało się po raz pierwszy w popularnej serii *Que sais-je?* w 1955 roku. F. Niel w sposób zwięzły i bardzo przejrzysty, świadomie unikając wszelkich teologicznych zawiłości i filozoficznej terminologii, omawia w niej korzenie katarysty, wiele miejsca poświęcając jego związkom z manicheizmem, przedstawia krótko zarys doktryny i dzieje katarów. Pierwsze wydanie książki szybko zniknęło z księgarń i w tym roku wydano ją ponownie (Gdańsk–Warszawa 2002).

„«Zwornikiem katarysty», a także poprzedzających tę herezję doktryn zoroastrysty, manicheizmu czy bogomilizmu – napisał we wprowadzeniu do omawianej pracy F. Niel – był problem zła” (Niel 2002, s. 10). Omawiając korzenie katarysty (rozdział pierwszy), pod tym właśnie kątem analizuje autor naukę Zoroastra, w której fundamentalnym pojęciem był konflikt dwu zasad: Dobra reprezentowanego przez Ormuzda (Ahura Mazda) i Zła wcielonego przez Arymana (Angra Mainyu), a następnie krótko wspomina o pokrewnym jej zerwanizmie. Osobny, drugi rozdział, poświęca Niel manicheizmowi, wychodząc od jego związków z gnostycyzmem, w którym tak istotną kwestią był problem Dobra i Zła, a zasadniczą doktryną polegała na „odebraniu Bogu odpowiedzialności za stworzenie świata materialnego, głównej przyczyny zła” (Niel 2002, s. 23). Manicheizm jest jednym z najlepiej znanych systemów dualistycznych, jakie pojawiły się po narodzeniu chrześcijaństwa. Dobrze znana jest zarówno postać Manesa (Maniego), łącznie z dokładnymi datami urodzenia i śmierci, jak i jego nauka. Zasięg manicheizmu był bardzo szeroki. Od połowy III wieku, a więc jeszcze za życia Manesa, występował w Palestynie, Egipcie i w Rzymie. W następnym stuleciu objął Afrykę północną (gdzie jego wyznawcą był przez pewien czas św. Augustyn), a następnie Azję Mniejszą, Ilirję, dotarł do Galii i Hiszpanii. Od początku niemal wyznawcy manicheizmu i wywodzących się od niego doktryn byli prześladowani. Kwestii dziedzictwa manicheizmu w średniowiecznej Europie i Azji Zachodniej poświęcił autor rozdział trzeci, w którym zajmuje się paulicjanami w Armenii, bogomilami na Bałkanach i w Europie Zachodniej, by następnie przejść do katarów. W poświęconym im rozdziale czwartym porusza kwestię bezpośrednich związków między ich doktryną a starożytnym manicheizmem, zwięzłe omawia rozprzestrzenianie się katarysty w Europie Zachodniej w XI i XII wieku, a następnie pisze o dwu nurtach czy też „szkołach” katarskich reprezentujących jedna – skrajny, druga – umiarkowany dualizm i w sposób bardzo syntetyczny i przejrzysty przedstawia doktrynę katarów.

Jej podstawą – pisze F. Niel – jest zawsze problem zła: „«Na początku istniały dwie zasady, Dobra i Zła, a w nich istniały odwiecznie Światło i Ciemność. Od zasady Dobra pochodzi wszystko, co jest Światłem i Duchem; od zasady Zła pochodzi wszystko, co jest Materią i Ciemnością...»». Ten początek wyznania wiary katarów florentyńskich stanowi streszczenie całego katarysty”. Katarzy nie przypisują zmysłowemu światu żadnego rzeczywistego istnienia. „Jest on negacją, stworzoną bez Boga nicością. Prawdziwe stworzenie było tylko w Bogu i tylko duch wyraża rzeczywistość. Rozbieżności między różnymi katarskimi szkołami dotyczyły stworzenia postrzeganego zmysłami świata, lecz ostatecznie wszystkie odłamy godziły się, że należy je przypisać Demonowi. W efekcie przyczyna tkwi w świecie, który może być tylko dziełem Szatana. Trzeba zaznaczyć, że skrajni dualiści byli w tym bliscy manichejczykom, gdyż dopuszczali istnienie od początku dwóch niezależnych zasad. Zgadzała się również z mitem mówiącym o napaści złych sił na królestwo dobrego Boga. Szatan i jego aniołowie wzbili się na podbój nieba. Święty Michał próbował odeprzeć napaść, lecz został pokonany. W ten sposób w katarskich mitach odnaleźć można nawiązanie do porażki Pierwszego Człowieka. Przejście przez ziemię, życie, stanowi próbę. Odnajdujemy tu pojęcie ziemskiego piekła pitagorejczyków i manichejczyków. Jak ci ostatni, katarzy mieli więc głęboko pesymistyczną wizję postrzeganego zmysłami świata. Co do świata niebiańskiego, ich doktryna miała charakter znacznie bardziej skomplikowany, gdyż w głębi był to dla nich jedyny świat rzeczywisty, ten, za którym tęsknili. Jest to świat, który Szatan chciał kiedyś podbić. Zaludniają go byty hipostatyczne, stworzone i stanowiące powiązanie między oboma światami. Posiadają one trzy natury, obecne również w człowieku: ciało, duszę i ducha. Podczas gdy ciało człowieka jest materią, ciało hipostatycznych emanacji byłoby «ciałem chwa-

lebnym», podobnie jak ciało Jezusa Chrystusa. Dusza stanowi część «stworzoną», a duch pozostaje cząstką Bożą” (Niel 2002, s. 53–54).

Katarzy byli przedstawicielami koncepcji trzech natur: ciała jako siedziby duszy i duszy, w której przebywa duch. Podobnie jak Zoroaster i Manes mieli apokaliptyczną wizję końca świata, w czasie którego wody pokryją całą ziemię, a po zniknięciu Słońca, Księżyca i gwiazd zapanują całkowite ciemności. „Ogień strawi wody, a wody zgaszą ogień». Będzie to piekło, w którym zatopią się demony, a także ludzie, którzy nie zdołali się oczyścić przez kolejne reinkarnacje. W ten sposób na końcu czasów dzieło Szatana zostanie ostatecznie unicestwione” (Niel 2002, s. 55).

Katarzy, podobnie jak inne szkoły dualistyczne, całkowicie odrzucali Kościół rzymski i jego hierarchię. Nie uznawali sakramentów, krzyża, liturgii, świątyń, odrzucali też Stary Testament. Jezus był jednym z bytów hipostatycznych, stworzonych przez Boga, a jego wcielenie tylko pozorne. Doktryna katarów pociągała za sobą możliwie najpełniejsze oderwanie się od świata i dążenie do skrajnego ascetyzmu. Dotyczyło to jednak nie tyle szerokiej rzeszy Wierzących, co elity, tzw. Doskonałych. Określenie to nie wydaje się przesadne w stosunku do ludzi, którzy nawet w obliczu stosu zachowywali wierność swojej doktrynie. Wiara w kolejne wcielenia poprzez reinkarnację zabraniała im zabijać zwierzęta. Doskonali byli zupełnymi wegetarianami: nie jedli mięsa, jajek ani żadnego pokarmu pochodzenia zwierzęcego. Mogli natomiast jeść ryby i pić wino w umiarkowanej ilości. Powstrzymywali się od wszelkich stosunków płciowych (Niel 2002, s. 55).

Katarom, którzy mieli tak pesymistyczną wizję świata zmysłowego, przeciwnicy przypisywali stosowanie praktyk samobójczych. Zdaniem Niela, większość przypadków interpretowanych jako samobójcze była raczej przejawem odwagi w obliczu śmierci, nawet na stosie, którą katarzy wybierali, by nie przekroczyć zakazów doktryny. Tzw. *endura*, głódówka prowadząca do śmierci, pojawiła się w niektórych rejonach Langwedocji w schyłkowym okresie kataryzmu, w XIV wieku, i traktowana jest przez autora jako rodzaj nieznanego wcześniej wynaturzenia, czy też przejaw herezji w religii pozbawionej już hierarchii i struktur kościelnych (Niel 2002, s. 56–57).

Ostatni, najobszerniejszy paragraf rozdziału czwartego, poświęcił autor rytuałowi katarów, który, podobnie jak w innych religiach dualistycznych, był niesłychanie prosty. Zawierał modlitwy, śpiewy, długie posty, a zwłaszcza kazania. Kult prawdopodobnie mógł być sprawowany wszędzie i bodaj tylko w zamku Montségur, najważniejszym ośrodku oporu i świętym miejscu kataryzmu, istniało specjalne miejsce do głoszenia kazań. Katarzy modlili się i głosili kazania w zamkach i domach wiernych, w lasach i jaskiniach. Odrzucali wszystkie sakramenty Kościoła, a więc także sakrament małżeństwa, co ich przeciwnikom posłużyło za argument, że są wrogami rodziny. Zawierane między Wierzącymi „cywilne” umowy małżeńskie traktowane były przez Kościół katolicki jako konkubinat. Katarzy praktykowali również rodzaj spowiedzi powszechnej zwanej *apparellamentum*⁹.

Najważniejszym obrzędkiem katarów, charakteryzującym się ogromną prostotą, było tzw. *consolamentum*. Praktykowano je w dwu okolicznościach: *consolamentum* otrzymywał wierny, który chciał przejść do kategorii Doskonałych, ci zaś mogli w obliczu śmierci udzielać *consolamentum* Wierzącym na ich prośbę. W jednym i drugim przypadku obrzęd był taki sam, nieco tylko uproszczony, gdy udzielano go umierającym. Najpierw pytano kandydata czy chce się oddać Bogu i Ewangelii. Po odpowiedzi twierdzącej proszono go o złożenie przyrzeczenia, że nigdy już nie będzie jadł mięsa, jajek i sera ani żadnego innego pokarmu z wyjątkiem potraw roślinnych przygotowanych na oleju i ryb. Miał również przyrzec, że nie będzie kłamał, przeklinał i oddawał się przyjemnościom cielesnym i nie wyrzeknie się wiary nawet w obliczu śmierci od ognia, wody czy jakiegokolwiek innej. Po złożeniu tych przyrzeczeń odmawiał *Pater Noster* „na sposób heretycki”, a Doskonali kładli mu na głowę ręce i Księgę¹⁰, po czym udzielali mu pocałunku pokoju i przyklękali przed nim. Pozostali uczestnicy ceremonii również kolejno przyklękali przed kandydatem i na tym obrzęd

⁹ W jednym z nielicznych źródeł katarskich, tzw. Rytuale Lyonskim, obrzęd ten nosi nazwę *servisi* (posługa, służba). Rytuał służby obszernie opisuje Duvernoy (2000, s. 225–230).

¹⁰ Nowy Testament.

się kończył. Zasadniczym elementem tego swoistego sakramentu było „nałożenie rąk”, równoznaczne z przekazaniem Ducha Świętego. Sam obrzęd *consolamentum* nie zawierał żadnych pouczeń o podstawowych dogmatach kataryzmu. Zobowiązywał do pewnego stylu życia ziemskiego, ale nie zakreślał ram postępowania w życiu duchowym. Konieczne nauki miały miejsce wcześniej, ale źródła niewiele mówią na ten temat (Niel 2002, s. 58–59).

Niel wspomina o jeszcze jednym katarskim rytuale, sprawowanym w szczególnych okolicznościach, a mianowicie podczas oblężenia Montségur w 1244 r. Była to tak zwana *convivenza*. „Zbrojnym, mającym uczestniczyć w starciu, groziły śmiertelne rany pozbawiające ich możliwości mówienia. W chwili, gdy wyruszali do walki, «umawiali się» więc z Doskonałymi, że *consolamentum* zostanie im udzielone mimo braku z ich strony przewidzianych tradycją odpowiedzi. Oczywiście, nie mogli go otrzymać zawczasu, ponieważ szli zabijać bliźnich”. Autor traktuje *convivenzę* jako „poważny wyłom” w sztywnej doktrynie katarów, podkreślając jednak rolę Montségur jako miejsca, któremu przypisywano wyjątkowe znaczenie (Niel 2002, s. 59–60).

W czasach, kiedy kataryzm nie był jeszcze religią prześladowaną, Doskonali, w odróżnieniu od Wierzących, ubierali się na czarno, w wełniane płaszcze z kapturem, związany w pasie. W okresie prześladowań nosili się jak wszyscy, mając tylko pod ubraniem symboliczny sznur. Mawiano o nich „przyodziani w doskonałość”. Na czele katarskiej wspólnoty o zmieniającym się terytorium stał diakon, a na czele zjednoczenia wspólnot, stanowiącego większą jednostkę terytorialną – biskup. Towarzyszyli mu dwaj „koadiutorzy”, którzy wspomagali go w pełnieniu obowiązków: brat (syn) starszy i młodszy. Po śmierci biskupa brat (syn) starszy obejmował po nim sukcesję (Niel 2002, s. 60).

Rozdział piąty – *Albigensi* rozpoczyna autor od wyjaśnienia paru terminów, przy pomocy których w średniowieczu najczęściej określano katarów (nazwa rozpowszechniona w Niemczech). Określenie *albigensi*, pochodzące od miasta Albi, w którym zresztą katarzy nie byli szczególnie liczni, rozpowszechnione zostało w XIII w. przez kronikarzy krucjaty „przeciw albigensom”. Sami katarzy mówili o sobie „chrześcijanie”. Gdy mieli na myśli swoich Doskonałych, nazywali ich Dobrymi Ludźmi. Określenie to, „stanowiące szczególnie wymowny hołd ludności langwedockiej w stosunku do albigenskich diakonów”, zachowało się w aktach inkwizycji (Niel 2002, s. 63–64).

Znacznie więcej miejsca poświęcił autor kwestii nadal stanowiącej przedmiot sporów między uczonymi, a mianowicie przyczynom rozwoju kataryzmu w Langwedocji. Po przedstawieniu najbardziej rozpowszechnionych poglądów na tę sprawę, dochodzi do wniosku, że „wyjaśnienia sukcesu należałoby szukać w samym kataryzmie” i w misyjnej gorliwości „albigenskich diakonów” – Dobrych Ludzi, którzy swoim pełnym wyrzeczeń i zaangażowania życiem dawali najlepsze świadectwo prawdom, które głosili (Niel 2002, s. 64–68).

Langwedocja¹¹ – kraj, w którym kataryzm był tak głęboko zakorzeniony, miała w średniowieczu szczególny charakter. Z praktycznego punktu widzenia, dominowała w niej władza wpływowego rodu hrabiów Tuluzy, których ziemie rozciągały się „od Guyenne po Sabaudię i od Quercy po Pireneje. Było to bogate i silne państwo, jedno z najsilniejszych państw ówczesnej zachodniej Europy”. Hrabiom Tuluzy podporządkowani byli liczni wasale, pośród których do najbardziej wpływowych należeli wicehrabiowie „Carcassonne, Béziers, Albi i Razes” z rodu Trencavel. Zależność tych seniorii od hrabiów Tuluzy była przeważnie bardzo luźna, oparta przede wszystkim na dobrej woli. Wielkim feudałom podlegali z kolei ich własni wasale, posiadający trudne do zdobycia zamki i praktycznie niezależni. Jeszcze większą niezależnością cieszyły się miasta Południa, gęsto zaludnione i bogate. Wybierani konsulowie czy kapitulowie, rządili w nich w sposób demokratyczny i swą wolę często narzucali feudałom. Być może, tu właśnie leży przyczyna ich pozornie niekonsekwentnego postępowania w czasie krucjaty. Mimo że na Południu istniały klasy społeczne, nie było między nimi trwałych barier i służący miał możliwość stania się mieszczaninem, a syn kupca – rycerzem. Działalność handlowa miast, a zwłaszcza intensywne kontakty z miastami włoskimi, przyczyniły się zapewne do ekspansji rozpowszechnionych tam wcześniej prądów dualistycznych.

¹¹ Nazwy Langwedocja i Okcytania są synonimami i oznaczają „kraj oc”, „kraj języka oc”.

Jednakże najbardziej uderzającą stroną cywilizacji okcytańskiej – pisze F. Niel – „pozostaje niesłychany, zdumiewający w swym zasięgu, literacki ruch trubadurów. Można naliczyć prawie pięćset znanych trubadurów, a wśród nich książęta i diukowie, prości rycerze, duchowni i synowie mieszczan. Główny temat tej literatury daje się streścić w jednym słowie, nabierającym w tamtych czasach wymiaru powszechnego wezwania. Jest to słowo *paratge*, oznaczające honor, prawość, równość, zrzeczenie się praw silniejszego, szacunek dla osoby ludzkiej w samym sobie i w innych. *Paratge* odnosi się do wszystkich dziedzin życia politycznego, religijnego, uczuciowego. Nie dotyczy tylko jednego narodu czy jednej klasy społecznej, lecz wszystkich ludzi, niezależnie od ich sytuacji czy poglądów. Nie chodzi więc o twórczość czysto lokalną, o wypowiedź ludu mówiącego tym samym językiem, lecz o literaturę w najściślejszym tego słowa znaczeniu humanistyczną” (Niel 2002, s. 68–70).

Największy rozkwit okcytańskiej poezji i okcytańskiej cywilizacji przypada na okres, „w którym chwała hrabiów Tuluzy, Rajmunda V i Rajmunda VI osiąga swe apogeum”. O dalszych, dramatycznych losach Landwedocji, „błyszczącej, szczęśliwej, inteligentnej” traktują następne rozdziały książki F. Niela: o krucjacie przeciwko albigensom, traktacie z Meaux i inkwizycji, o Montségur i ostatnich gniazdach oporu prześladowanej religii.

W naszych czasach próby odrodzenia pewnych idei i form życia średniowiecznych katarów inspirowane były przez środowiska antropozoficzne we Francji i Środkowej Europie. Mają one jednak niewielki zasięg i skupiają nieliczne grupy wyznawców. Wspominał o nich już w latach osiemdziesiątych. Jerzy Prokopiuk, a niedawno przypomniał je hiszpański historyk zajmujący się działalnością sekt, Cesar Vidal Manzanares (1994, s. 64).

LITERATURA

- Borawski J. 1981, W średniowiecznej Okcytanii, *Literatura na Świecie*, nr 2(118), s. 110–117.
 Duvernoy J. 2000, *Religia katarów*, Kraków.
 Herbert Z. 1991, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Lublin.
 Keller J. (red.) 1979, *Katolicyzm średniowieczny*, Warszawa.
 Le Roy Ladurie E. 1988, *Montaillou, wioska heretyków 1294–1324*, Warszawa.
 Nelli R. 1979, *Życie codzienne katarów w Langwedocji w XIII w.*, Warszawa.
 Niel F. 2002, *Albigensi i katarzy*, Gdańsk–Warszawa.
 Poniatowski Z. (red.) 1964, *Zarys dziejów religii*, Warszawa.
 Prokopiuk J. 1987, Gnoza, gnostycyzm, manicheizm. Apologia pro domo sua, *Literatura na Świecie*, nr 12 (197), s. 3–11.
 Runciman S. 1996, *Średniowieczny manicheizm*, Gdańsk.
 Stefanowicz J. 1977, *Bunt mniejszości. Współczesne separatyzmy narodowe*, Warszawa.
 Vidal Manzanares C. 1994, *Prekursorzy Nowej Ery: mały słownik*, Warszawa.
 Wielka... 1904, *Wielka Powszechna Encyklopedia Ilustrowana*, t. XXXV, Warszawa.

JACEK GADECKI

„WSZYSZY JESTEŚMY TURYSTAMI?”

Dean MacCanell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 2002, Muza S.A.

Dwadzieścia sześć lat dzieli pierwsze wydanie książki Deana MacCanella od jej polskiej edycji. Czas, jaki minął od 1976 r., działa niewątpliwie na korzyść książki. Działa tym bardziej, jeżeli zestawimy ze sobą treść dziewięciu rozdziałów tekstu i dodany przez autora w 1998 r. Epilog, w którym zauważa: „Podstawowa zmiana, która zaszła w czasie, jaki minął od pierwszego wydania «Turysty», polega na tym, że turystyka padła ofiarą inwazji wielkich korporacji przemysłu rozrywkowego” (MacCanell 2002, s. 295). Tempo zmian, także w turystyce, rodzi

podstawowe dla książki pytanie o to, jak „być autentycznie” w świecie. Również podejście badawcze – oparte na kompleksowej etnografii życia codziennego – dostarcza zaskakujących spostrzeżeń dotyczących całości świata społecznego.

Wydaje się, że zamiast odwoływać się do pracy Thorstena Veblena autor powinien nadać książce tytuł „Turysta w teatrze życia codziennego”. Inspiracje goffmanowskie wpływają nie tylko na styl i formę pisarstwa, co należy uznać zresztą za niewątpliwy atut *Turysty*, ale również na całościowy obraz świata, jaki rysuje MacCanell. Przy pomocy luźnych fragmentów wspomnień oraz gromadzonych pieczołowicie przez lata przewodników i broszur turystycznych rysuje spójny wizerunek nowoczesności – ery turysty. Jego spojrzenie na świat bliskie jest wizji Goffmana, który obszary badań nad jednostką, interakcją i społeczeństwem łączy w jedną całość, pisząc: „Kiedy jednostka znajdzie się wśród innych, świadomie i nieświadomie projektuje definicję sytuacji, której istotną składową stanowi jej koncepcja samej siebie. Kiedy podczas interakcji następuje coś, co w swej wymowie jest nie do pogodzenia z kształtowanym przez nią wrażeniem, znaczące tego konsekwencje odczuwane są na trzech poziomach rzeczywistości społecznej, z których każda obejmuje odrębny porządek faktów i inny punkt odniesienia” (Goffman 1981, s. 311). To „uporządkowana interakcja” podtrzymuje i kreuje system społeczny i w danym momencie i miejscu.

Dla zrozumienia turysty trzeba jednak jeszcze czegoś bardziej namacalnego: materialnego komponentu – obiektu zainteresowania, do którego turysta może się odnieść. W tym miejscu wkraczają kategorie „sceny i kulisów”. Turysta działa w sferze publicznej i dąży do nieustannego zawłaszczania kolejnych sfer życia. Kucharze działający przy stolikach gości, zwiedzanie funkcjonujących linii produkcyjnych – oto, zdaniem MacCanella, świadectwa przekroczenia kolejnych granic i podporządkowywania świata turyście. To, co niegdyś ukryte staje się spektaklem a przestrzeń spektaklu jest „strefą fasadową, czy sceną [wraz ze] stałym symbolicznym wyposażeniem takiego miejsca [jakim] jest wspomniana już część fasady, nazywana dekoracją” (Goffman 1981, s. 157). Przejście „do kuchni”, które stało się udziałem Goffmana na Szetlandach, chce współcześnie być udziałem każdego zwiedzającego. Obecnie wszystko jest godne zobaczenia. Interesujące staje się tzw. „zwiedzanie kwalifikowane”, odwiedzanie miejsc pracy, któremu dużo miejsca poświęca autor *Turysty* (porównaj: pojęcie „pracy na pokaz” u Goffmana; Goffman 1981, s. 161). Zawłaszczanie sfer wiąże się z poszukiwaniem autentycznych przeżyć (o czym później) i doprowadza do tego, że publiczne staje się wszystko. Autor konkluduje: „Fakt, że niemal wszystko dzieje się na widoku publicznym – proces, dzięki któremu wszyscy są równi wobec atrakcji – jest niezbędny, by nowoczesny świat społeczny zyskał spójność” (MacCanell 2002, s. 77).

Przyjęcie interakcyjnego modelu rzeczywistości unieważnia, zdaniem autora, relacje klasowe¹, ale nie przekreśla istotnej relacji człowiek–produkt: „Karol Marks nie zaczął analizy struktury społecznej od jednostki, lecz od zbadania stosunków łączących człowieka i jego wytwory” (MacCanell 2002, s. 29). Marks nie przewidział, że towar, wytwór ludzkiej działalności, zostanie włączony w kulturę symboliczną. MacCanell zauważa, że „towar stał się integralną częścią życia codziennego, ponieważ jego pierwotna postać jest symbolicznym przedstawieniem (reklamą) jego samego, który obiecuje d o s w i a d c z e n i a [podkreślenie – JG] jeszcze przed rzeczywistością konsumpcyjną i do nich prowadzi (MacCanell 2002, s. 35). Pojęcie „doświadczenia kulturowego”, zaproponowane przez autora, łącząc w sobie myśl dwóch autorów: Goffmana i Marksa, staje się podstawowym narzędziem analizy współczesności i turystyki. Doświadczenie kulturowe jest bowiem przeżyciem i rzeczy, i wspólnoty jednocześnie. Nastawienie do produktu kulturowego (a więc filmu, książki, ale i turystycznej atrakcji) buduje nowoczesny typ wspólnoty zainteresowanej pewnym stylem życia. Wspólnoty, która jest chwilowa i dotyczy wszystkich. Warto w tym

¹ MacCanell, analizując świat współczesnych interakcji, zwracając uwagę na jego wzrastające społeczne i materialne skomplikowanie, podkreśla, że dawno straciliśmy możliwość jasnego określenia klas i warstw społecznych. „Stąd wynika nasze zaangażowanie turystyczne w rozmaite publiczne wizerunki [...], a także w dobro publiczne, jakim są zabytki”. Zaangażowanie to stanowi „nowoczesną opcję alternatywną wobec systemu wewnątrzgrupowej moralności budowanej na opozycjach binarnych, takich jak swój–obcy” (MacCanell 2002, s. 63).

miejsu podkreślić, że autor odżegnuje się od sztucznych, jego zdaniem, podziałów na kategorie „turysty” i „podróżnika”, opartych na rozróżnieniu postawy turystycznej i intelektualnej². Turysta jest jedynym i, co ważne, pozytywnym bohaterem nowoczesnej sceny. Zróżnicowanie społeczne nie może być więc zróżnicowaniem na jasno wyodrębnione klasy. W tym sensie podtytuł „Nowa teoria klasy próżniaczek” wydaje się bezzasadny. Nie ma tu miejsca na kategorie „my” i „oni”: „W społeczeństwie nowoczesnym rewolucja w konwencjonalnym znaczeniu tego słowa oczekuje na przekroczenie zróżnicowania społeczno-kulturowego. Nowoczesny wypoczynek masowy zawiera w sobie to przekroczenie [...]” (MacCanell 2002, s. 18). Wspólnota powstaje „zanim jeszcze się pozna” (tamże, s. 50), poprzez samo nastawienie do konkretnego produktu kulturowego, wydarzenia i atrakcji turystycznej³. Turysta buduje nowoczesność.

Poszukiwanie autentyczności – oto zagadnienie, które, choć z różną wyrazistością, stanowi niewątpliwie podstawę przemyśleń MacCanella. Autentyczność jest dla książki *Turysta* podstawową kategorią poznania i opisu świata zarazem. Autor nadaje temu pojęciu dwa zasadnicze sensory: *autentyczność*, rozumiana jako cecha psychospołeczna, pojawia się w opisie doznań turysty; *autentyczność*, a w zasadzie *dialektyka autentyczności*, jest też rozumiana jako podstawowa, definicyjna cecha świata nowoczesnego.

Oczywiście musimy pamiętać, że te dwa sensory przenikają się wzajemnie, integrując różne poziomy rzeczywistości.

Turysta włączony zostaje w cykl: *scena, kulisy, spektakl, fasada* – dramatyczna wersja rzeczywistości sugeruje, że mamy zwykle do czynienia z grą na potrzeby turysty. Autor proponuje użycie do analizy *autentyczności* miejsc i atrakcji turystycznych zmodyfikowanego, czysto teoretycznego modelu wywiedzionego z podziału na scenę i kulisy (MacCanell 2002, s. 157–158). Z drugiej strony, jako wprowadzeniem do zagadnienia *autentyczności* należy traktować rozdział poświęcony semiotyce atrakcji (tamże, s. 171–201). Wystarczy tu tylko podać, że semiotyce zawdzięcza autor dwa kolejne ważne dla książki pojęcia: *oznacznik (marker)*, który pojmuje jako „informację o danym obiekcie turystycznym”⁴ i *widok*, kojarzony z atrakcją turystyczną. Turysta może angażować się w różnym stopniu i w atrakcje, i w jej oznaczniki (patrz: analiza ironicznych wspomnień Marka Twaina z podróży do Europy), które funkcjonują na zasadzie wzajemnej wymienialności. Często dochodzi więc do zastąpienia widoku przez jego oznacznik, przez informację o danej atrakcji. Jak zauważa MacCanell, „to społeczeństwo decyduje, jaki oznacznik i jaka atrakcja uzyska znaczenie: społeczeństwo dzieli rzeczywistość na to, co będzie odbierane jako widok i jako informacja o widoku. Instytucjonalizacja turystyki sprawia, że materiał [...] jest odpowiednio opracowywany po to, by jawił się w pierwszej lub drugiej postaci” (MacCanell 2002, s. 204). Doświadczenie autentyczności możliwe jest dzięki nowej przestrzeni społecznej: „przestrzeni dla ludzi z zewnątrz, którym pozwala się zobaczyć to, co wewnątrz i przeżyć «pierwsze odkrycie», dziecięce odczucie [...] tkwienia z twarzą przylepioną do szyby” (tamże, s. 154). Zachwyt nad tym, co nowe i niezwykle sprawia, że jednostka buduje swoją, autentyczną w danym momencie, relację między ‘widokiem’ i ‘oznacznikiem’. Relacja ta prowadzi krok dalej – do konstruowania pewnej części nowoczesnego świata. Osobiste doznania budują mechanizmy

² Polemika z pracami Daniela Boorstina, który używa kategorii „pseudowydarzenia” – zapożyczenia na poziomie dekoracji, odmiennego od przeżycia podróżniczego, związanego z postacią intelektualną (MacCanell 2002, s. 159–163).

³ Konkluzję warto zestawić z przemyśleniami Zygmunta Baumanna zawartymi w *Szkicach o moralności ponowoczesnej*. Poszukiwanie wrażeń łatwego łupu i łatwej wspólnoty – oto, według niego, podstawowe cechy wzoru osobowego „turysty” ponowoczesnego (Baumann 1994, s. 30). Warto również zestawić twierdzenie Baumanna, że turysta jest „antropologiem wśród tubylców” z fragmentem książki poświęconym relacji turystyka–etnografia w podrozdziale „Metody” z rozdziału 9 (MacCanell 2002, s. 263–270).

⁴ Możliwe są dwa rodzaje oznaczników: „oznacznik o zasięgu wzroku” (tablica informacyjna na obiekcie) oraz „oznacznik poza zasięgiem wzroku” (przewodnik, folder, plakat); (MacCanell 2002, s. 173).

tożsamościowe, które potem kształtują świat społeczny, jak zauważa Anthony Giddens⁵, pisząc o tożsamości nowoczesnej: „Tożsamość jednostki nie jest bezwolną, zdeterminowaną przez czynniki zewnętrzne rzeczą. Jakkolwiek lokalne byłyby konteksty działania jednostek, konstruując swoją tożsamość czynnie uczestniczą one w społecznych oddziaływaniach o globalnych konsekwencjach i implikacjach” (Giddens 2001, s. 4).

Interakcja i przeżycie odczuwane są, jak u Goffmana, jednocześnie na trzech poziomach rzeczywistości społecznej, stanowiąc m.in. podstawę strukturyzowania nowoczesności. I w tym wymiarze „autentyczność” nabiera znaczenia podstawowego, służąc do zdefiniowania nowoczesności: „Tym co stanowi szczególną cechę świata nowoczesnego jest zdolność do przekształcenia stosunków materialnych w ekspresje o charakterze symbolicznym [...]. W warunkach ekspansji rzeczywistości alternatywnych kluczem do rozwoju świata nowoczesnego staje się *dialektyka autentyczności*. Pytanie o autentyczność przekracza i podporządkowuje sobie dawne przeciwstawienia na człowieka i społeczeństwo, normalnego i dewianta” (MacCanell 2002, s. 221). Autor wychodzi poza kategorie *alienacji*, stosowane przez krytyków kultury, stwierdzając jednocześnie, że autentyczność bycia nie jest tylko ideałem, ale realizuje się „tu i teraz”, będąc nieuniknionym wynikiem uwolnienia i wzrostu zróżnicowania (tamże, s. 223). Konkluzja jest prosta: być to podróżować, opuszczać swoje rzekome społeczeństwo i wkraczać w świat nieznaną i jednocześnie prawdziwą. Proces ten podlega ciągłej intensyfikacji i przyspieszeniu.

Czy taka wizja świata może się obronić po dwudziestu trzech latach? Dystans, który dzieli pierwsze wydanie i polską edycję *Turysty* daje samemu autorowi możliwość zrewidowania poglądów na rolę turysty w świecie ponowoczesnym. „Epilog” jest próbą obrony twierdzenia, że „wszyscy jesteśmy turystami”. Pozostajemy nimi niewątpliwie, ale czy w równym stopniu? Poszukiwanie autentyczności jest możliwe, ale tylko „na własną rękę”, zostaje, co sam autor przyznaje pośrednio, zepchnięte na margines turystyki masowej: „Chodzi o to, że wszystko, na co zwraca się czyjąś uwagę staje się atrakcją. Nawet kwiatki czy liście podniesione z ziemi, by pokazać dziecku [...] Czekają tylko, by ktoś zadał sobie trud pokazania ich komuś innemu, jako czegoś co warto zobaczyć, zauważyć” (MacCanell 2002, s. 292). Przekroczenie subtelnej granicy między wymianą doświadczeń i wymianą towarową prowadzi, niestety, do nieuchronnego podziału, który autor próbował zanegować dwadzieścia sześć lat temu: podziału na *turystę* i *podróżnika*. Powstaje opozycja Bohater – Kolaborant. Z jednej strony heros – biorący odpowiedzialność za własne zainteresowania i pragnienia obojętnej bądź pokazania czegoś. Z drugiej – ofiara komercjalizacji, ale jednocześnie współwinną. Jest ofiarą, bo musi podróżować coraz szybciej i częściej po zunifikowanym i jednorodnym świecie korporacji turystycznych tylko po to, by mógł odróżnić swój dom od innych zupełnie podobnych miejsc⁶. W tym kontekście *turysta* (*turysta masowy*) staje się dla MacCanella ofiarą korporacji. Jest jednocześnie kolaborantem, bo uczestniczy w procedurze „disneyowskiej kolonizacji kultury globalnej” (Barber 2000), w której nie ma miejsca dla interakcji: kontakt jest sztuczny i nie może zakładać równorzędności partnerów, jest raczej manifestacją siły kultury dominującej/masowej⁷, która włącza w swój za-

⁵ Należy pamiętać, że perspektywa Anthoniego Giddensa opiera się na analizie instytucjonalnej, która u MacCanella nie ma racji bytu. Ważne pozostają jednak uwagi Giddensa o silnym wzajemnym sprzężeniu wszystkich poziomów od mikro- do makrostruktur: „nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia” (Giddens 2001, s. 1).

⁶ „Globalny wprawdzie, ale monotony i nijaki jest wreszcie serwis służący odprężeniu niezmiordowanych oblatywaczy świata: w każdym zakątku trafiają do równie odpychających, jota w jotę podobnych do siebie terminali lotniczych, sieci restauracyjnych i hotelowych, gdzie w klimatyzowanych, ale i tak dusznych pokojach podsuwa się im, niczym środki uspokajające, tę samą ofertę kaset wideo. Wszelako nigdy nie mieli albo już nie mają siły, aby otworzyć się wewnętrznie na to, co inne, obce, rzeczywiście nowe” (Martin, Schumann 1999, s. 27).

⁷ Po wkroczeniu na „dziewicze obszary” przemysłu turystycznego powstaje kultura mieszana. W tygłu spotykają się trzy systemy kulturowe: turystów – gości, mieszkańców – gospodarzy

kres kultury autentyczne, wybierając z nich pewne szczególnie atrakcyjne elementy, a z drugiej strony dąży do ciągłej homogenizacji kultur. Mamy do czynienia z, jak to określił Jafa Jafari, *megasyystemem turystycznym*.

Jedynym wyjściem jest turystyka „stawiająca opór komercjalizacji” (MacCanell 2002, s. 306), służąca społeczności lokalnej. Niestety, wątek ten pojawia się w ostatnich akapitach książki i nie zostaje podjęty. Wystarczy przyrzeć się jednak dyskusjom muzealników⁸, by dostrzec, że poszukiwanie autentyczności ciągle trwa. Poszukując nowych sposobów na przyciągnięcie turysty: typu człowieka szukającego nowości i odmienności, twórcy atrakcji wychodzą naprzeciw potrzebom każdego turysty, próbując wydobyć z niego to, co najbardziej wartościowe. Ekspozycja ma współcześnie dostosowywać się do warunków zmieniającej się rzeczywistości: „Uczy w ten sposób tolerancji i poszanowania życia oraz jest instrumentem strukturalizowania rzeczywistości i konstruowania duchowej i kulturowej tożsamości” (Huopainen 1998, s. 51–54). Prezentowanie atrakcji, czy – jak ująłby to MacCanell – *widoków*, to głównie budowanie pewnej ‘historii’. Zazwyczaj historię rekonstruuje się w sposób „kognitywny, chronologiczny i celebrujący”, podczas gdy należy zmienić sposób prezentacji na bardziej narracyjny, emocjonalny i tematyczny. Nowa prezentacja winna nie tylko rekonstruować, co budować nową formułę historii, która będzie nie tylko nośnikiem informacji, ale przede wszystkim umożliwi interpretację. Atrakcje winny bazować na chęci zmiany w samym odbiorcy i pobudzać do refleksji. Musi zastosować metody efektywnej interpretacji i transferu informacji, łącząc doświadczenia życiowe wspólnoty z jej intelektualnym i duchowym wzrostem.

LITERATURA

- Barber P.R. 2000, *Dżihad kontra Mcświat*, Warszawa: Muza S.A.
 Bauman Z. 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
 Gądecki J. 2001, Turystyka czy neokolonializm? *Etnografia Polska*, t. 45, z. 1–2, s. 215–221.
 Giddens A. 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa: PWN.
 Goffman E. 1981, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa: PIW.
 Huopainen R. 1998, Museums: a Door to the Future, [w:] *Museum International*, nr 3, s. 51–55.
 MacCanell D. 2002, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa: Muza S.A.
 Martin H-P., Schumann H. 1999, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
 Schouten F. 1998, Professionals and Visitors: Closing the Gap, [w:] *Museum International*, nr 4, s. 27–31.
 Veblen T. 1998, *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa: Muza SA.

i system kulturowy pośredników – organizatorów turystyki. Jak nietrudno zauważyć, przewaga należy do kultury obcej i dominującej. Trudno jest o zachowanie choćby pozorów autonomii (Gądecki 2001, s. 219)

⁸ Chodzi o zbliżenie perspektyw osoby oprowadzającej, przygotowującej scenariusz i odbiorcy, tak, by zejść z poziomu „profesjonalista organizator – odbiorca dyletant” na poziom bardziej partnerski oparty na wspólnocie poszukiwań. Tytuł artykułu mówi sam za siebie: „Profesjoniści i goście. Zbliżenie perspektyw”. Tutaj pojawia się kolejna definicja wystawy przyszłości. Muzeum (wystawa) musi dostarczać przeżyć unikalnych (U.N.I.Q.U.E. experience); (Schouten 1998, s. 27):

- Uncommon – odbiegających od codzienności,
- Novelty – dostarczających całkiem nowych doświadczeń,
- Inspirational – prowokujących i stymulujących,
- Quality – zorientowanych na klienta,
- Understanding – zrozumiałych,
- Emotions – emocjonalnych.

Beyond Integration. Challenges of Belonging in Diaspora and Exile, Maja Povrzanović Frykman (red.), Lund 2001, Nordic Academic Press, ss. 224

Problem współistnienia kultur jest dziś – można by powiedzieć – dramatycznie aktualny. We współczesnej Europie coraz częściej zwraca się uwagę na sytuację społeczności imigranckich, często bardzo odmiennych kulturowo. Jak wyglądają relacje imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym, a jak z krajem pochodzenia? Z jakimi problemami i wyzwaniem wiąże się przynależność do diaspory? Co ma tu do zrobienia etnolog? Praca zbiorowa pod redakcją Mai Povrzanović Frykman proponuje nowe spojrzenie na te, tak aktualne dziś pytania – spojrzenie z nieco innej strony i trochę dalej sięgające.

Głównym tematem książki są zagadnienia związane ze współczesnymi migracjami oraz ze zjawiskami diaspory i uchodźstwa w globalizującym się świecie. Autorzy starają się uwzględnić wiele nowych i często wciąż niedocenianych aspektów tych zagadnień. Chodzi tu więc nie tylko o sam obserwowany wzrost migracji z biednych i niespokojnych części świata do krajów Zachodu, ale raczej o przemiany relacji, łączących społeczności imigrantów zarówno z ich ojczyzną, jak i ze społeczeństwem i państwem stałego pobytu. Przedmiotem zainteresowania są także np. nowe technologie komunikacyjne, umożliwiające utrzymywanie wielorakich i silnych więzi społecznych mimo fizycznej odległości, czy polityka i praktyka administracyjna państw europejskich, mająca regulować napływ obcej ludności i zachowywanie przez nią własnej odrębności i wspólnotowości. Powstają tu bowiem nowe warunki dla konstruowania i negocjowania tożsamości, a w grę wchodzi rozmaite czynniki kulturowe i społeczne, psychologiczne i polityczne, ekonomiczne i technologiczne.

Jednym z podstawowych celów autorów książki jest próba zmodyfikowania starych lub też znalezienia nowych narzędzi analitycznych oraz metod badawczych tak, by pozwoliły uchwycić istotę współczesnych przemian. W tym kontekście używane są terminy *diaspora* czy *transnarodowość* (*transnationality*, *transnationalism*) i przymiotnik *transnarodowy* w odniesieniu np. do tożsamości czy społeczności. Jednocześnie, na co wskazuje sam tytuł pracy, chodzi o zaproponowanie takiego ujęcia problematyki społeczności imigranckich, które pozwoliłoby na odejście od przeważającego dotychczas dyskursu integracji, a zwrócenie większej uwagi na *zjawisko diaspory* i *transnarodowości* właśnie. Myślenie i mówienie o zagadnieniach migracji – zwłaszcza w ramach politycznego dyskursu skandynawskich państw dobrobytu – odbywa się bowiem wciąż pod znakiem nadrzędnej kategorii integracji. Z tego powodu nie tylko pomija się szereg problemów o zasadniczym znaczeniu dla samych imigrantów, ale nawet często stwarza się nowe trudności poprzez konstruowanie gotowych, odgórnych identyfikacji, wobec których imigranci muszą się określić. Krytyka ta dotyczy zarówno języka polityki i debat publicznych, jak i profesjonalnego dyskursu analityków przemian społecznych.

Autorzy książki (G. Alsmark, M. Berg, M.U. Necef, E. Nordstrom, J. Schwartz, P. Stubbs, Ch. Westin) kierują uwagę raczej ku perspektywie „od wewnątrz”. Starają się opisać rzeczywistość uchodźców i imigrantów, tak jak oni sami ją widzą i przeżywają, z uwzględnieniem ich rozmaitych więzi społecznych trwających mimo ogromnych odległości. Znaczenie przestrzeni geograficznej jako determinantu ograniczającego pole badawcze jest tu zatem znacznie umniejszone. Jej miejsce zajmują „wspólnota wyobrażona” oraz komunikacyjna, więzy osobiste, a nawet przestrzeń wirtualna.

Temat, choć ujęty został jasno, pozostaje bardzo szeroki. Poszczególne artykuły składają się jednak na spójną całość. Jest to możliwe dzięki pewnym tropom tematycznym, które dodatkowo ograniczają tematykę książki. Jednym z takich tropów jest szwedzki i skandynawski kontekst rozpatrywania większości omawianych przypadków (prawie wszyscy autorzy związani są ze szwedzkimi lub duńskimi ośrodkami naukowymi), innym – tematyka związana z kwestią imigrantów z krajów byłej Jugosławii.

Na książkę składa się rozdział wprowadzający oraz osiem artykułów, podzielonych na dwie grupy. Wprowadzenie autorstwa Mai Povrzanović Frykman jest zarazem prezentacją zagadnień teoretycznych związanych z problemem przynależności diasporycznej we współczesnym

świecie. Znajdziemy tu rozważania nad samym pojęciem diaspory i transnarodowości, propozycje metodologiczne, a także odwołania do nowej i najnowszej literatury tematu.

W części pierwszej, zatytułowanej „Between embodiment and imagination: Imposed and negotiated identities” („Pomiędzy ucieleśnieniem a wyobraźnią: narzucane i negocjowane tożsamości”), omawiany jest problem tożsamości właśnie, traktowanej nie jako stała forma, lecz raczej jako złożony i wielopoziomowy proces, na który składa się duża liczba częściowych identyfikacji, często, zdawałoby się, niespójnych i pochodzących z bardzo różnych – tak kulturowo, jak i przestrzennie – źródeł. Na przykładach ludzi żyjących w warunkach diaspory możemy zobaczyć rozmaite indywidualne strategie i sposoby konstruowania własnej tożsamości oraz zabiegania o jej społeczne i administracyjne uznanie (Nordström, Alsmark), a także zmagania się z traumą uchodźstwa (Westin). Towarzyszy temu analiza różnych mechanizmów powstawania pewnych siatek pojęć oraz odgórnie narzucanych identyfikacji, w których ramach imigranci muszą negocjować swoją pozycję (Berg). Konkretnie ludzkie przypadki rozpatrywane są z kilku perspektyw – od prawnej i politycznej do psychologicznej, czy wręcz psychiatrycznej, oczywiście z przewagą punktu widzenia etnologii i socjologii oraz nawiązaniami do bogatej skandynawskiej tradycji rozważań nad imigracją, etnicznością i wielokulturowością.

Część druga, „Beyond integration: Transnational connections” („Poza integracją: powiązania transnarodowe”), wprowadza nas w rzeczywistość wybranych społeczności diasporycznych i transnarodowych – tureckiej w Niemczech (Necsef), macedońskiej w Kopenhadze (Schwartz) oraz chorwackiej w Szwecji (Povrzanović Frykman). Jeden rozdział poświęcony został swoistej społeczności czy sferze wirtualnej, czyli stronom internetowym i grupom dyskusyjnym skupiającym członków chorwackiej diaspory (Stubbs). Autorzy kładą nacisk na często niewidoczne z zewnątrz podziały, powiązania, cele i motywacje oraz emocje i wyobrażenia, wpływające na życie tych grup i poszczególnych osób.

W poszczególnych artykułach można znaleźć również szereg sugestii metodologicznych. Sprowadzają się one głównie do swoistego metodologicznego pragmatyzmu, metoda nie jest tu kwestią ideologiczną. Istotna jest natomiast solidna praca terenowa, obejmująca często długi okres czasu i prowadzona w wielu miejscach (*multi-sited ethnography*, jak nazwał to George Marcus¹). W kilku przypadkach zwraca też uwagę indywidualne, osobiste podejście etnologa do człowieka, z którym prowadzi on badania – głębokie i wielokrotne rozmowy, odpowiedzialność za ingerencje w sferę emocji (Nordström, Westin, Alsmark). Obok tradycyjnych metod ciekawe są też nowatorskie badania prowadzone w przestrzeni internetowej (Stubbs) czy „NGOgraphy”, czyli łączenie pracy terenowej z działalnością w organizacji pozarządowej (Schwartz). Warto tu podkreślić fakt, że „modne” wątki teoretyczne pojawiające się w książce nie są wprowadzane „na siłę” i nie towarzyszy im aura egzaltacji, a nowatorska całość jest rzeczowa i oparta na etnograficznej praktyce.

Jako praca zbiorowa o charakterze wprowadzającym w zakres problematyki transnarodowej, publikacja ta ukazuje zagadnienie w sposób dość szeroki, ale i nieco wrywkowy. Czyni to bowiem za pośrednictwem artykułów siłą rzeczy nieco fragmentarycznie i ogólnikowo prezentujących badania i wnioski ich autorów. Dlatego też może pozostawić u czytelnika poczucie pewnego niedosytu, który jednak stanowi także zachętę do dalszych studiów.

Beyond Integration to książka interesująca i wartościowa, dla której powinno znaleźć się miejsce w księgozbiorach etnologicznych i socjologicznych. Prezentuje ona nowe zagadnienie i nurt teoretyczny a jednocześnie wskazuje na bardzo ważny i aktualny obszar zastosowania wiedzy, wrażliwości i metody etnograficznej.

Grzegorz Sokół

¹ Marcus G. 1995, *Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24.

James Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Warszawa 2000: Wydawnictwo KR, przełożyli Ewa Dzurak, Joanna Iracka, Ewa Klekot, Maciej Krupa, Sławomir Sikora i Monika Sznajderman, ss. 411

James Clifford przedstawił w *Kłopotach z kulturą* krytykę etnografii Zachodu, jego „wizji i praktyk” (s. 16). Omawiając muzealnictwo, dzienniki podróży, francuski surrealizm, sztukę plemienną, dzieła autorów, których łączy wielokulturowość, Autor usiłuje odpowiedzieć na kilka ważnych pytań, które stawia we *Wstępie*: kto posiada taki autorytet, by móc wypowiedzieć się w kwestii tożsamości bądź autentyczności grupy etnicznej, jakie podstawowe elementy wchodziły w skład danej kultury i jakie są jej granice, jak „ja” i „inny” zderzają się w etnograficznych spotkaniach, jak prowadzony jest między nimi dialog, co w dzisiejszych czasach możemy uznać za „lokalne”, a co za „globalne”? Ponieważ wielość pytań zakłada wielość odpowiedzi, toteż książka podzielona jest na cztery części, z których każda skupia się na innym wątku.

Część pierwsza, DYSKURSY, obejmuje trzy rozdziały i, najogólniej rzecz ujmując, koncentruje się na tym, w jaki sposób etnografia opisuje i przedstawia rzeczywistość oraz jaki wpływ na to miała historia. W rozdziale „O autorytecie etnograficznym” Clifford poddaje w wątpliwość „prawdziwą rzeczywistość” opisywaną przez klasycznych etnografów takich jak Bronisław Malinowski, Victor Turner, Franz Boas, argumentując, że etnograficzne pisanie jest procesem „komplikowanym przez działanie licznych subiektywnych i politycznych ograniczeń znajdujących się poza kontrolą piszącego” (s. 33). Rozdział drugi, „Władza i dialog w etnografii: inicjatywa Marcela Griaule’a” przedstawia dwie alternatywne wobec anglo-amerykańskiej metody obserwacji uczestniczącej, stworzone przez Marcela Griaule’a i Marcela Maussa. Pierwszy z nich stworzył metodę, którą można podzielić na dwie struktury. Pierwsza to szczegółowa dokumentacja badanej kultury przez zespół obserwatorów (zbiory, obserwacje, stawianie pytań), druga to kompleks inicjacji, gdzie ważne są „dialektyczne procesy związane z nauczaniem i egzegezą” (s. 76). Mauss natomiast, choć sam był etnografem „gabinetowym”, twierdził, że poprzez krótkotrwałe badanie terenowe nie można poznać całej kultury, winny więc one skupić się na pewnej jej części, bądź „zaatakować poszczególne problemy w przekonaniu, że przywołują one szerszy kontekst” (s. 75). Trzeci rozdział, „O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski”, to porównanie twórczości Polaków, którzy dzieła swe pisali w języku angielskim. Clifford pokazuje jak podobne są do siebie procesy tworzenia literackiej fikcji i ubierania przez etnografa kulturowej rzeczywistości w słowa. *Dziennik i Argonauci Zachodniego Pacyfiku* Bronisława Malinowskiego są dla Clifforda doskonałym przykładem etnograficznej subiektywności – kreowania rzeczywistości podobnej do tej, jaką znajdujemy w beletrystyce. Powoduje to, że „ja” i ten „inny”, kultura i jej interpretatorzy, występują jako „byty mniej godne zaufania” (s. 128).

Druga część książki, PRZEMIESZCZENIA, łączy dwa światy – sztuki i etnografii. W kolejnych pięciu rozdziałach („O surrealizmie etnograficznym”, „Poetyka przemieszczenia: Victor Segalen”, „Opowiedz o swojej podróży: Michel Leiris”, „Polityka neologizmu: Aime Cesaire”, „Ogród botaniczny: pocztówki”) Clifford rozwija swoją tezę, że kultura to nic innego jak sztuka kolażu, to „zestawienie elementów o różnym pochodzeniu”, co „wywołuje poczucie obcości” (s. 17). Etnograf staje się w swej pracy artystą surrealistycznym, który tnie i integruje na nowo elementy badanej rzeczywistości tak, że widoczne są „cięcia i szwy procesu badawczego” (s. 162). To wzajemne przenikanie się etnografii i sztuki Autor popiera przykładami twórczości poetów, pisarzy – podróżników, kończąc tę opowieść rozdziałem–zagadką, rozdziałem–pretekstem do rozmyślań o etnografii, nie tylko klasycznej, ale też współczesnej.

Część trzecia, KOLEKCJE, przedstawia krytyczną analizę historii kolekcjonowania – jak zmieniły się sposoby wystawiania sztuki „prymitywnej” i „kultur” egzotycznych zależnie od uwarunkowań historycznych i tego, co było inspiracją do kolekcjonowania – nauka czy sztuka. Przedstawiając różne wystawy Autor ukazuje, jak odmiennie mogą być traktowane przedmioty „niezachodnie” i ich twórcy – raz są to dzieła sztuki równe obrazom Picassa, raz artefakty ważne dla naukowców. Rozdział dziewiąty, „O kolekcjonowaniu sztuki i kultury”, składa się z czterech luźno ze sobą powiązanych części, które poświęcone są procesom zachodzącym w systemie sztuka – kultura.

Czwarta część książki, HISTORIE, zawiera dwa ostatnie rozdziały. Pierwszy z nich, o „Orientalizmie”, jest analizą tytułowego *Orientalizmu* Edwarda Saïda jako krytyki „zachodniej wiedzy o egzotyczności” (s. 276). Rozdział kończący książkę („Tożsamość w Mashpee”) jest natomiast retrospekcją procesu, jaki toczył się w latach siedemdziesiątych po tym, jak indiańskie plemię Mashpee zażądało zwrotu ziemi.

James Clifford tworzył *Kłopoty z kulturą* przeszło siedem lat (s. 5). Jak sam pisze o swojej książce, jest to „złożony obiekt etnograficzny”, „niedokończona lekcja” (s. 20). I tak też, moim zdaniem, należy ją odczytywać. Każdy rozdział tego dzieła mógłby być bowiem postrzegany jako osobny esej, który może z powodzeniem egzystować poza ramami książki. Z jednej strony jest to wada, ponieważ Autor w wielu miejscach powtarza pewne wątki. Jak sam przyznaje, nie pisał na nowo wcześniej publikowanych fragmentów (s. 21), co może być pewnym usprawiedliwieniem. Z drugiej strony jest to jednak zaletą, gdyż w każdym nowym wydaniu książki mogą zostać dołączone nowe rozdziały, bez naruszania konstrukcji dzieła.

Nie jest to książka „łatwa” dla kogoś, kto posiada tylko podstawową wiedzę z antropologii społecznej. Stanowi jednak dla takiej wiedzy doskonałe uzupełnienie o współczesne spojrzenie na etnografię, która od czasu gdy wraz z końcem ery kolonialnej zaczęły zanikać pierwotne społeczeństwa, musiała na nowo określić swój przedmiot. Pojawiło się wtedy także krytyczne ujęcie etnografii pod postacią antropologii postmodernistycznej, której przedstawicielem jest James Clifford¹. Wskazuje na to kilka cech: Po pierwsze, Clifford sprzeciwia się spojrzeniu na kulturę „innego” z punktu widzenia „centrum”, czyli Zachodu. Po drugie, stosuje język analizy kulturowej właściwy dyskursowi artystycznemu i literackiemu (pojęcie kolażu, metonimii, synekdochy – warto podczas lektury *Kłopotów* mieć pod ręką *Słownik wyrazów obcych...*)². Po trzecie, nie jest Clifford typowym antropologiem, jest on bowiem uznawany za „etnografa tekstu”³, który zwracając się ku literaturze, podważa autorytet antropologicznej wiedzy jako „wiernej reprezentacji rzeczywistości”, obiektywnego sposobu przedstawiania świata. Ten właśnie wątek jest, moim zdaniem, najciekawiej rozwinięty w pierwszej części książki. Clifford w kontrowersyjny sposób przyrównuje pisarstwo klasycznych etnografów, takich jak Malinowski czy Margaret Mead, do literatury pięknej, z technikami kreowania fikcyjnej rzeczywistości. Być może oburzyłabym się na takie porównanie, gdybym sama, czytając wcześniej fragmenty klasyków etnografii, nie miała wrażenia, że czytam jakąś książkę z gatunku fantasy... U Clifforda znalazłam wytłumaczenie mojego wrażenia. Pisze on bowiem, że przekładając swoje doświadczenie na formę tekstową, etnograf dokonuje subiektywizacji opisywanych fragmentów rzeczywistości, jest ograniczony przez czynniki polityczne, czego nie jest w pełni świadomy. Konstruując tekst, etnograf konstruuje nową rzeczywistość, nadaje jej tożsamość i dlatego staje się ona pełna wieloznaczności, wręcz nierealna.

James Clifford nie odpowiada wprost na zadane przez siebie we „Wstępie” pytania. Pojawiają się one często na kartach *Kłopotów z kulturą*, nie dając od siebie „odpocząć”, zmuszając czytelnika do ciągłej refleksji na ich temat. Każdy rozdział jest pretekstem do przemyśleń nie tylko na temat klasycznej czy współczesnej etnografii, ale też na temat ciągłej dominacji kulturowej Zachodu, dominacji spojrzenia na inne kultury z pozycji „centrum”. Po takich przemyśleniach śmieszne wydają się żądania niektórych państw Zachodu, by Korea Południowa zrezygnowała z uchylecia ustawy regulującej wyrób kiełbasy z psów...

Agnieszka Ewa Taper

¹ Choć Robert Pool uważa Clifforda za „nie do końca wysublimowanego modernistę” (Robert Pool, *Etnografia postmodernistyczna?*, [w:] Michał Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 268–290), wydaje się jednak, że *Kłopoty z kulturą* dowodzą, że jest on raczej antropologiem postmodernistycznym.

² Patrz: Marcin Lubaś, *Pojęcie różnicowania kulturowego w antropologii postmodernistycznej*, kwartalnik *Kultura współczesności*, nr 2 (20), Instytut Kultury, Warszawa, 1999, s. 123–136.

³ Michał Buchowski, Marian Kempny, *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, [w:] Michał Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999, s. 9–28.

Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych, Aleksandra Jasińska-Kania (red.), Warszawa 2001: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, ss. 247

Książka *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, redagowana przez Aleksandrę Jasińską-Kanię, porusza temat bardzo ważny i od wielu lat niezmiennie aktualny. Autorzy prezentują rozmaite podejścia do problemu. W omawianej publikacji znajdują się zarówno rozważania czysto teoretyczne, jak i analizy konkretnych przypadków. W części artykułów konflikt narodowościowy stanowi bezpośredni przedmiot badania, w części natomiast jest obecny niejako w tle – leży na przykład u podstaw analizowanych przez autorów współczesnych stereotypów etnicznych, determinuje wzajemne postrzeganie się grup narodowych.

Trzy pierwsze rozdziały wyznaczają ramy teoretyczne pracy i tym samym kreślą drogi możliwych analiz materiału empirycznego przedstawionego w kolejnych tekstach. Aleksandra Jasińska-Kania prezentuje wybrane perspektywy teoretyczne stosowane do wyjaśniania i przewidywania konfliktów narodowościowych oraz etnicznych: perspektywę socjologii, teorii racjonalnego wyboru i teorii modernizacji. Następnie konfrontuje wnioski, wysuwane w ramach każdego z wymienionych podejść, z wynikami konkretnych badań. Autor drugiego rozdziału, Jerzy Szacki, snuje swe rozważanie wokół pojęcia nacjonalizmu. Przede wszystkim zwraca uwagę na wewnętrzne zróżnicowanie tego zjawiska. Podkreśla również trudności związane ze stworzeniem uniwersalnej definicji nacjonalizmu. Celem Barbary Szackiej jest ukazanie roli, jaką w procesie tworzenia tożsamości narodowej i etnicznej pełni pamięć społeczna. Autorka za najważniejsze elementy identyfikacji narodowej uznaje wspólną przeszłość i terytorium.

Renata Siemieńska, reprezentująca podejście bardziej empiryczne, analizuje stosunki międzyetniczne w Europie Środkowej i Wschodniej w kontekście postępujących procesów demokratyzacji i unifikacji. Po prześledzeniu wyników badań przeprowadzonych w tym regionie wyodrębnia kilka zasad regulujących wzajemną percepcję narodów. O ocenie danej grupy decyduje m.in. zajmowana przez nią pozycja na skali bogactwa oraz położenie geograficzne. Konsekwencją tych nieuświadomianych wzorów jest charakterystyczna dla narodów Europy Środkowej i Wschodniej „wybiórcza” tolerancja.

Konkretnym przypadkiem konfliktu narodowościowego – konfliktem albańsko-serbskim – zajmuje się Marek Tabin. Kładzie on szczególny nacisk na kwestie związane z funkcjonowaniem kosowskiego państwa podziemnego. Biorąc za przykład sytuację w byłej Jugosławii, pokazuje ciemną stronę idei państwa narodowego. Prognozy autora nie tchną optymizmem – według niego, pokojowe współistnienie obu skłóconych grup nie będzie możliwe nawet w bliżej nieokreślonej przyszłości.

Praca Ewy Nasalskiej stanowi analizę treści polskich i niemieckich podręczników szkolnych. Badaczka pokazuje czytelnikowi, że te same wydarzenia są prezentowane młodzieży w obu krajach w odmienny sposób. Porusza tym samym kwestię niezwykle istotną – podręcznik bowiem, uważany przez młodych ludzi za źródło obiektywnej wiedzy, odgrywa dużą rolę w kształtowaniu postaw względem innych narodów.

Artykuł Joanny Koniecznej dotyczy wzajemnych stereotypów Polaków i Rosjan. Autorka wyróżnia dwa częściowo przeciwstawne obrazy Polaka rysujące się w społeczeństwie rosyjskim – pozytywny „braci Słowian” i negatywny „jaśniepanów Polaków”. Podkreśla ich zależność od wydarzeń historycznych i bieżącej polityki. Stereotyp Rosjanina w naszym kraju również układa się dwutorowo. Przybysz ze Wschodu budzi niechęć, ponieważ kojarzy się przede wszystkim z okupantem i przestępcą. Z drugiej strony, jest też postrzegany jako „otwarta dusza” – jednak ten wizerunek odchodzi już w przeszłość.

Badania Roberta Wyszynskiego ogniskują się wokół związku kultury grupy polonijnej z Kazachstanu z dominującym nurtem polskiej kultury narodowej. Autor próbuje określić owe powiązania, wykorzystując koncepcje Stanisława Ossowskiego, Jerzego Smolicza i Antoniny Kłuskowskiej. Dochodzi do wniosku, że tożsamość narodowa kazachstańskich Polaków jest tworzona przede wszystkim w sposób świadomy, na drodze refleksji i samookreślenia. Kryteria

kulturalistyczne, które Wyszyńskiemu początkowo wydawały się najważniejsze, okazały się zatem być elementem wtórnym wobec czynników psychologicznych.

Polacy są powszechnie posądzeni o antysemityzm. Ireneusz Krzemiński, stojąc na czele zespołu badawczego, postanowił sprawdzić, czy ten stereotyp odpowiada rzeczywistości. W społeczeństwie polskim zdiagnozował dwa rodzaje postaw antyżydowskich – dość popularny antysemityzm nowoczesny (sięgający do argumentów politycznych) i stosunkowo wąsko rozprzestrzeniony antysemityzm tradycyjny (motywowany religijnie). Autor poszukuje źródeł „antysemityzmu bez Żydów” w polskiej tożsamości narodowej – zakłada, iż oba narody konkurują ze sobą o wyższe miejsce na skali moralno-kulturowej.

Wspólnym polem zainteresowań Ewy Nowickiej oraz Anny Gizy-Poleszuk i Jana Poleszuka jest zamieszkująca Polskę społeczność Cyganów. Ewa Nowicka po raz kolejny sięga do koncepcji swojskości i obcości – pojęcia te służą jej do przedstawienia stosunku grupy dominującej do wspomnianej mniejszości romskiej. Okazuje się, że Cyganie są postrzegani jako „swoi” i „obcy” zarazem. Ich swojskość została nadbudowana na bliskości terytorialnej, wynika z ich „odwiecznego sąsiedztwa”, obcość natomiast rodzi się z ich domniemanej inności społecznej, kulturowej, fizycznej i psychicznej. Artykuł Anny Gizy-Poleszuk i Jana Poleszuka wydaje się być doskonałym uzupełnieniem tekstu Ewy Nowickiej ilustrującego pokojową koegzystencję obu grup. Państwo Poleszuk pokazują, w jaki sposób marginalnie zarysowany przez Nowicką „czarny scenariusz” stosunków polsko-romskich realizuje się w praktyce. Autorzy, szczegółowo analizując konflikt w Mławie, dochodzą do przekonania, iż jego wyjaśnienie należy szukać w kategoriach społecznych.

Omawiana książka zawiera referaty wygłoszone na konferencji zorganizowanej w maju 1995 roku przez Zakład Socjologii Ogólnej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Przedstawiony materiał pochodzi zatem w większości z badań zakończonych w połowie lat dziewięćdziesiątych. Zapewne nie mógł on ulec od tego czasu całkowitej dezaktualizacji, ale trudno oczekiwać, że przedmiot badania trwa do tej pory w stanie niezmiennym. Podnoszony przeze mnie zarzut dotyczy niektórych artykułów, opierających się na badaniach empirycznych, analizujących konkretne zjawiska społeczne. Ich autorzy najwyraźniej wymagają od czytelnika wiedzy wystarczającej do samodzielnego „dopisania ciągu dalszego”, tymczasem zadanie to powinno zostać wypełnione przez nich samych. Biorąc dodatkowo pod uwagę fakt, że pewne fragmenty pracy zostały już wcześniej opublikowane w niezminionej formie w innych źródłach, być może należałoby w podtytule książki umieścić informację: „Materiały z konferencji”. Doprecyzowanie to pozwoliłoby uniknąć powyższych uwag.

Praca redagowana przez Aleksandrę Jasińską-Kanię skłoniła mnie do refleksji nad tym, gdzie na przedstawionej „mapie sąsiedztwa” sytuuje się Polska. Czy Polak również jest „trudnym sąsiadem”? Z tekstu Barbary Szackiej można się dowiedzieć między innymi tego, że identyfikujemy się głównie poprzez historię. Z przytoczonych badań wynika, iż rola tego czynnika w budowie polskiej tożsamości narodowej jest znacznie większa niż w przypadku grupy porównawczej – Szwajcarów (Jasińska-Kania 2001, s. 41–42). Niewykluczone, iż w tym właśnie fakcie można poszukiwać jednego ze źródeł negatywnego stereotypu Rosjan, o którym czytamy w artykule Joanny Koniecznej. Zaszłości historyczne decydują w pewnej mierze o dzisiejszym postrzeganiu naszego największego sąsiada (i nie tylko jego). Jak wynika z badań – Rosjanie (a także Żydzi i Cyganie) zdają sobie sprawę z polskiej nieprzychylności (por. Jasińska-Kania 2001, s. 152, 172, 242).

Na koniec warto dodać, że zwrócenia uwagi na zagadnienie konfliktu o podłożu narodowościowym potrzebuje również zmierzająca do zjednoczenia Europa. Odpowiednie zdiagnozowanie tego problemu i odszukanie właściwej drogi jego rozwiązania częściowo stanowić może o powodzeniu integracji. Pozostaje mi zatem tylko mieć nadzieję, że osoby odpowiedzialne za przebieg procesów unifikacyjnych, stojące na różnych szczeblach drabiny administracji publicznej, również do tej książki dotrą.

Katarzyna Kulikowska

Roman Dzwonkowski SAC, Oleg Gorbaniuk, Julia Gorbaniuk, *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie wobec języka polskiego*, Lublin 2001: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ss. 230, wykresy statystyczne, tabele

Kościół rzymsko-katolicki na Ziemiach Zabrzanych¹ oraz na terenie przedrewolucyjnej Rosji traktowany był przez władze oraz rosyjskie otoczenie jako „Kościół polski” lub Kościół przede wszystkim Polaków. Oni to bowiem stanowili w skali Imperium około 80% wiernych tego wyznania. Praktycznie tak samo Kościół katolicki obrządku łacińskiego w ZSSR określały władze sowieckie. Dla niekatolickiego otoczenia, zwłaszcza dla prawosławnej większości, wyznaczenie katolickie było jednoznacznie „polską wiarą”. To określenie, na dawnych kresach I-szej i II-giej Rzeczypospolitej, funkcjonuje nadal i dookreśla niejako etnograficznie substrat ludzki Kościoła rzymsko-katolickiego. Było zatem rzeczą oczywistą, iż nabożeństwo dodatkowe i paraliturgia do czasu reform Soboru Watykańskiego II odbywały się w „polskim kościele” w języku polskim. Po zmianach soborowych, język narodowy, w tym przypadku polski, był językiem mszy św., katechezy oraz osobistej modlitwy wiernych. Na kresach, zwłaszcza dla wiernych Polaków i ówczesnych tamtejszych duchownych, również w większości Polaków, było to oczywiste, naturalne i samo przez się zrozumiałe. Tym bardziej, po roku 1988, gdy na fali gorbaczowowskiej *piriestrojki* nastąpiło gwałtowne ujawnienie zasięgu wiernych, którzy zaczęli odzyskiwać swoje *polskie* świątynie. Na Białorusi i Ukrainie **wszystkie** wspólnoty wiernych, które doprowadziły do odzyskania budynków i uruchomienia świątyń były wspólnotami Polaków. Podkreślam ten fakt gdyż wszelkie późniejsze działania na rzecz białorutenizowania i ukrainizowania Kościoła miały charakter zewnętrzny, obcy środowisku, które świątynie reaktywowało. Kościół na Wschodzie odrodził się jako polski z ducha, tradycji i języka. Piszący te słowa był tego naocznym świadkiem (na Białorusi, Ukrainie i Litwie). Równocześnie jednak z tym zjawiskiem, na Białorusi i Ukrainie, rozpoczęła się niezwykle silna presja polityczna na depolonizację Kościoła, którą podjęły najpierw środowiska odrodzeniowe (nacjonalistyczne) a w ślad za nimi (w znacznie mniejszej mierze) władze państwowe. Presja ta dotyczyła właśnie języka liturgii i była pochodną też o tym, że „na Białorusi (Ukrainie) nie ma Polaków, są jedynie spolonizowani Białorusini (Ukraińcy) – katolicy”. Wspomniane środowiska presji, wykorzystując zewnętrzny fakt, iż duchownymi w tym okresie byli w przeważającej mierze przyjezdni księża – Polacy, wysunęły oskarżenia, z których miało wynikać, że duchowni ci „polonizują Białorusinów (Ukraińców)”. Owa opinia kolportowana jest po dzień dzisiejszy (także w liberalnej i nie zorientowanej prasie polskiej) mimo, iż – jak zaznaczam niżej – jest absolutnie nieprawdziwa, a w przypadku Ukrainy i Białorusi wschodniej (przedwojenna BSSR) wręcz odwrotna, gdyż to właśnie duchowni przybyłe po krótkim okresie adaptacji do miejscowych warunków, wbrew woli wiernych, podjęli dzieło odwrotne – depolonizacji liturgii, co w praktyce oznacza depolonizację znacznej części wiernych, w tym w szczególności młodzieży i dzieci z tutejszych polskich rodzin, dzięki którym

¹ Należy w tym miejscu podkreślić stosowane, a właściwie przypominane tutaj pojęcie, gdyż polityka oświatowa PRL-u doprowadziła do powszechnego mniemania, iż zabór rosyjski to tylko Królestwo Polskie, Kongresówka – czyli obszar do Bugu. Tak w dość oczywisty sposób rzecz prezentowały wszystkie szkolne podręczniki tamtego czasu. To przeświadczenie w praktyce pozostało do dnia dzisiejszego. Co ciekawsze, tak też kwestię widzą np. dzisiejsi niekomunistyczni historycy białoruscy, którzy m. in. uważają, że Rosja nie dokonywała rozbiórów Polski, utożsamianej właśnie z Kongresówką, i to niecałą (!), lecz „dołączała” kolejne tereny Białorusi. Granica III rozbioru Polski, wytyczona jako zachodnia rubież władztwa moskiewskiego, obok wspomnianej w tym tekście granicy między nie istniejącymi jeszcze państwami Białorusią i Ukrainą, ustalonej przy okazji zawierania Unii Polski z Litwą, okazała się jedną z najtrwałszych w Europie. W 1919 r. pojawiła się w nowej wersji jako „Linia Curzona”. W 1939 r. stanie się granicą między III Rzeszą a ZSRR (w 1795 r. między Prusami a Rosją), a od 1944 r., jako zmodyfikowana Linia Curzona, jest już granicą wschodnią, najpierw PRL, a teraz III Rzeczypospolitej.

wiara w ogóle została tutaj zachowana. Na ten aspekt sprawy, w naukowy i udokumentowany sposób, zwracał uwagę już w roku 1994 współautor recenzowanej pozycji².

Zbadaniu i wszechstronnej współczesnej analizie tego właśnie zjawiska poświęcona jest praca R. Dzwonkowskiego, O. Gorbaniuka i J. Gorbaniuk.

Opracowanie powstało jako efekt precyzyjnych i dogłębnych badań terenowych prowadzonych reprezentatywnymi metodami socjo- i psychologicznym z zastosowaniem najnowszego aparatu i metod badań statystycznych. Odnosi się do całego obszaru Ukrainy, z podziałem na dwa odmiennie ukształtowane historycznie środowiska, jakimi są Ukraina Zachodnia (przedwojenne południowo-wschodnie województwa II RP oraz Wołyń) i Wschodnia (przedwojenna USSR). Obserwacje, wyniki i tezy udowodnione są przywołaniem reprezentatywnych wypowiedzi respondentów, tabelami, wykresami i diagramami (111 ilustracji – rysunków, 5 tabel i 10 załączników ilustrujących dane metodyczne o przedmiocie badania np. wyniki zatytułowane: „Czynniki powodujące wynarodowienie Polaków przed r. 1990” czy „Poziom religijności a przywiązanie emocjonalne do języka polskiego”) ujmującymi rzecz tak szczegółowo, jak i całościowo w odniesieniu do kompletu badanych cech. Reprezentatywne próby badawcze odniesione zostały do parafii wiejskich, małomiasteczkowych i miejskich, zaś respondenci podzieleni na równie reprezentatywne kategorie wiekowe i środowiskowe. Podkreślamy w tym miejscu rzetelność badań i pełny zakres zastosowanego aparatu badawczego rzutującego na wiarygodność i przydatność praktyczną ustaleń, wniosków oraz tez, jakie przedstawili autorzy.

Praca składa się z wprowadzenia, wyjaśnienia celu i przyjętych metod badawczych oraz dwu merytorycznych rozdziałów („Język polski w świetle wypowiedzi ankietowanych” i „Postawa wobec języka polskiego i polskości w świetle opinii o parafiach”, zakończenia, wykazu załączników oraz tabel (rysunków) i streszczenia, w tym także w języku angielskim oraz ukraińskim.

Podkreślimy także, iż opracowanie mające w założeniu klasyczną formułę „raportu z badań”, wykroczyło znacznie dalej poza tę formułę a zaprezentowana treść książki jest daleko szersza aniżeli to, co sugeruje jej tytuł. Obok bowiem zbadanych i udokumentowanych „postaw” ukazuje genezę środowiska, tj. badanych katolików–Polaków, okoliczności związane z zachowaniem świadomości, tak narodowej jak i konfesyjnej, oraz ukazuje przyczyny i związane z nimi narodowe, społeczne i konfesyjne konsekwencje, wywołane okolicznością praktycznego wyrugowania języka polskiego z liturgii (Kościoła) w zdecydowanej większości parafii rzymsko-katolickich na Ukrainie. Stan i wyniki przeprowadzonych badań odnoszą się do roku 2000.

Jak ustalili autorzy recenzowanej pozycji, po 10–12 latach renesansu Kościoła *polskiego* na Ukrainie proporcje językowe w tamtejszym kościele rzymsko-katolickim (łacińskim) są następujące: 59% liturgia wyłącznie po ukraińsku, 27% po polsku, „naprzemiennie” 2%, okazjonalnie i „nieproporcjonalnie” po ukraińsku 10%, w formule „mieszanej” 2%. Zaznaczone wyżej „27%” to w większości parafie na Ukrainie zachodniej. A wszystko to na tle następujących danych – faktów, z których wynika, że: w 89% „językiem pierwszej modlitwy” badanych **był** polski (ukraiński – 7%), językiem „prywatnej modlitwy w domu” **jest** w 83% język polski, 56% respondentów ma wpis w dowodzie osobistym stwierdzający narodowość polską³ a 71%

² Jest paradoksem, że wielu publicystów, obcych i polskich, w kraju i za granicą, jednostronnie informowanych i zwykle niechętnych Polakom, urobiło tym właśnie księżom opinię polonizatorów ludności białoruskiej i ukraińskiej; por. Roman Dzwonkowski SAC, *Polacy na dawnych kresach wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej*, Lublin 1994. Wcześniej, R. Dzwonkowski, piszący pod pseudonimem *Lida*, pisał o tym wielokrotnie, m.in. na łamach paryskiej *Kultury*.

³ Zagadnienie masowych fałszerstw oraz ukrywania (przed represjami) statystyk dotyczących liczby i rozmieszczenia Polaków na Ukrainie jest powszechnie znane. Stąd podaną wartość cechy należy znać za w znacznej mierze zaniżoną. Zjawisko miało miejsce za caratu, ZSSR i jest obecne współcześnie. Do danych statystyk narodowościowych okresu sowieckiego należy podchodzić z największą ostrożnością. Szacunki, przyjmowane na podstawie badań terenowych, pozwalają na

samoidentyfikuje się (jednoznacznie, bez wątpliwości) jako Polacy. Na tym tle szczególnie charakterystycznymi ustaleniami autorów są dwie cechy: 67% duchownych to księży pochodzący z Polski (**Polacy**) i ta, że w 92% wierni, w ogromnej większości świadomi Polacy nie mieli **żadnej** możliwości wyboru, gdy idzie o wprowadzany autorytatywnie przez duchownego język liturgii, który to język praktycznie zawsze rugował dotychczasowy – polski. To podstawowe zestawienie stanowi *clou* wyników badań, które, jak to podkreślałem, są wszechstronne, szczegółowe i reprezentatywne. Nie sposób w omówieniu przytaczać ich wszystkich. Wszystkie natomiast powinny stać się przedmiotem szczegółowego oglądu badaczy tematu, zainteresowanych tematyką, zaś przede wszystkim – duchowieństwa, które jest głównym sprawcą czegoś, czego nigdy na tych terenach nie było: z inicjatywy własnej – depolonizacji Kościoła i pośrednio – ukrainizacji tutejszych katolików–Polaków.

Autorzy opracowania przytaczają reprezentatywne wypowiedzi wiernych, w których odczucie sytuacja językowa to coś dla nich nie tylko niezrozumiałego ale i niezasłużona krzywda w świetle tego, co było tutaj tradycją. Niezasłużona tym bardziej i jeszcze bardziej niezrozumiała, że realizowana nie przez władze państwa ukraińskiego, lecz przez samych księży i to w większości ich rodaków z duchowej Ojczyzny, Polski, którą z uwagi na swe przejścia i cierpienia, wręcz idealizują. Nie bez powodu zatem autorzy badań i opracowania o problematyce języka (też alfabetu *prawosławnego* w łacińskiej literaturze i księgach liturgicznych łacińskiego Kościoła) – wnioski z badań kończą uwagami i hipotezami zawartymi w podrozdziale zatytułowanym „Perspektywy zachowania polskości”. Uwagi, wnioski i hipotezy z tej właśnie perspektywy są, jak to zaznaczają autorzy, „bardzo pesymistyczne”, gdyż zaledwie 5% badanych oceniło perspektywy zachowania polskości jako dobre. Ustalenia własne badaczy prowadzą do wniosków, iż „przyszłość Polaków w 80% jest tam pod znakiem zapytania”, z tym, że na Ukrainie zachodniej aż 69% badanych uznało perspektywę za „żadne” a 18% jako „nikłe”. Na Ukrainie wschodniej perspektywy przetrwania polskości, według cech „żadne”, „nikłe” i „przeciętne”, wynoszą, według ustaleń autorów – 78%, podkreślając przy tym że, ukrainizacja Kościoła na tym obszarze „pośpieszna, odgórna, nie uzgodniona z parafianami i dokonana wbrew ich woli eliminacja języka polskiego z Kościoła oraz z wychowania religijnego młodego pokolenia o polskich korzeniach nie rozwiązała w istocie żadnego problemu poza ostatecznym rozstrzygnięciem kwestii polskiej w tych miejscowościach” (s. 195). To wszystko jest w pierwszej mierze dziełem samych duchownych (i siostr zakonnych prowadzących tam katechyzę), którzy „niejednokrotnie na drodze wyraźnej manipulacji i nadużyć [...] powoływali się [...] m.in. na rzekome polecenie Ojca Świętego”. Zjawisko (depolonizacja – ukrainizacja językowa) spotyka się z przychylnością władz ukraińskich, poparciem ukraińskich środowisk nacjonalistycznych oraz popierającym zrozumieniem otoczenia ukraińskiego. Jedynym niepolskim ośrodkiem, który ocenia to negatywnie są koła miejscowej Cerkwi prawosławnej, które w *rusinizacji* (ukrainizacji) liturgii łacińskiej upatrują ułatwienie dla prozelityzmu, tym bardziej, że ukrainizujący Kościół duchowni masowo używają pojęcia „cerkwa” (cerkiew) na oznaczenie dotychczasowego „kościół”, mimo iż poza wielu innymi przemawiającymi przeciwko temu względami, język rosyjski i ukraiński znają pojęcie „kościół” a sam wyraz nie jest pochodzenia polskiego, lecz czeskiego. Ma się rozumieć, że ukraińskie otoczenie o tym ostatnim nie wie, traktując pojęcie „kościół” jako immanentnie związane z polskością.

Sytuacji takiej, opisanej przez autorów opracowania, nigdy nie było w Kościele katolickim na Wschodzie. Owszem, działania depolonizacyjne – rusefikatorskie miały miejsce w drugiej połowie XIX wieku i były wspierane przez władze zaborcze, lecz ich wdrażaniem, w tym pisanem tzw. *trebników*, czyli liturgii i katechizmu w języku rosyjskim, zajmowali się odosobnieni księża i hierarchowie diecezji wschodnich. Duchowni ci, w opinii parafian (Polaków) cieszyli się jednoznacznie złą sławą „renegatów”. Po klęsce ich przedsięwzięć oni sami i ich *dzieło* popadły w niesławną niepamięć. Przypomnieniu tej niechlubnej karty na tle heroicznym postaw

postawienie tezy, że dane te, w odniesieniu do Polaków, z wyjątkiem Litewskiej SSR, gdzie stosowano polityczną zasadę *divide et impera*, są zaniżone mniej więcej dwukrotnie.

wiernych i większości duchowieństwa katolickiego na obszarach diecezji mińskiej i archidiecezji mohylowskiej poświęcili dokumentalne opracowanie Dionizy Bączkowski i Józefat Żyskar. To cenne opracowanie zostało w roku 2001 wydane jako reprint, pod redakcją Ryszarda Brykowskiego⁴.

Praca R. Dzwonkowskiego, O. i J. Gorbaniuków jest niezwykle ważna. Podejmuje bowiem i, co ważniejsze – dowodnie oraz obiektywnie wyjaśnia, nie tylko problematykę językową w Kościele łacińskim na współczesnej Ukrainie ale, co równie ważne, ukazuje socjologiczny i psychologiczny *portret* wierzących, katolików w tym państwie. Ukazuje złożone stosunki z otoczeniem oraz wskazuje i wyjaśnia wielki splot historycznych oraz współczesnych uwarunkowań, które zapewniły, mimo wszystkie przeciwności, przetrwanie świadomości narodowej i wiary tamtejszych Polaków. Aż do ... wolności religijnej po roku 1988–1990, która to „wolność” stała się niespodziewanie dla zainteresowanych początkiem końca. Ukazanie stanu dzisiejszego na wspomnianym tle to ważne ustalenie badawcze. Należy życzyć ks. prof. Dzwonkowskiemu, by zechciał się podjąć (i uzyskał środki na badania) opracowania tej samej problematyki w odniesieniu do współczesnej Republiki Białoruś, gdzie w 10 mln. państwie szacuje się liczbę katolików rzymskich na około 2–2,5 mln, oficjalne statystyki narodowościowe zaniżają natomiast liczbę tamtejszych, autochtonicznych Polaków do zaledwie 3,9% mieszkańców państwa. Polaków utożsamiających się z katolicyzmem z kolei określa się tam, jak już wyżej wspomniano, jako „Białorusinów – katolików” lub co najwyżej „kościelnych Polaków”⁵.

Recenzowaną pozycję polecam wszystkim, interesującym się problematyką konfesijną i narodowościową we współczesnym państwie ukraińskim. Bardzo wiele wyjaśni ona zarówno historykowi, politologowi, etnologowi, jak i językoznawcy. Nie znam liczebności nakładu. Sądząc jednak z naukowego charakteru oraz źródła finansowania (*grant* KBN) sądzić należy, iż nakład nie jest wielki. To jedyna wada recenzowanego opracowania, które, z uwagi na treść, winno się znaleźć jako lektura *obowiązkowa* w bibliotece każdego dekanatu rzymsko-katolickiego na Ukrainie, a także w seminariach duchownych tamtejszych i w Polsce.

Zdzisław J. Winnicki

Ks. Edward Walewander, *Problematyka wychowawcza w środowiskach emigracyjnych*, Lublin 2000: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ss. 106, ilustracje

Problematyka wychowania jednostki od zawsze nurtowała pedagogów, psychologów, socjologów, nauczycieli, księży, rodziców i wszystkich tych, którzy zdają sobie sprawę z konieczności przekazania podstawowych wartości obowiązujących w danym społeczeństwie, kulturze. Człowiek od zarania swojego życia potrzebuje kogoś, kto pokieruje nim, pomoże wydobyć i rozwinąć w pełni wartości, uwarząliwi na dobro i zło. Podstawową komórką wychowawczą jednostki jest rodzina. O tym pisze wielu znanych pedagogów, psychologów (również innych badaczy), m.in. T. Kukołowicz, M. Ziemska, J. Rembowski, M. Przetacznik-Gierowska i in. Rodzina, a w szczególności rodzice, mają ogromny wpływ na rozwój dziecka. To w rodzinie zapoznaje się ono z funkcjonowaniem państwa, Kościoła, uczy się współżycia z innymi, a szczególnie z osobami starszymi. Rodzina jest dostarczycielem wzorców identyfikacyjnych: z płcią, rolą społeczną, wartościami, narodowością, wyznaniem. Jednostka musi mieć punkt odniesienia do czegoś lub

⁴ *Nasze Kościoły*. Tom I, Część 1: *Archidiecezja Mohylowska. Mohylowszczyzna*; Tom I, Część 2: *Diecezja Mińska*; Tom I, Część 3: *Archidiecezja Mohylowska, Witebszczyzna*, Reprint serii wydawniczej „*Nasze Kościoły*” w archidiecezji mohylowskiej i diecezji mińskiej został wykonany z inicjatywy Ośrodka do spraw Polskiego Dziedzictwa Kulturowego poza Granicami Kraju – Stowarzyszenia Wspólnota Polska przez Wydawnictwo Biblioteki Narodowej, Warszawa 2001.

⁵ Por. na ten temat: I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków”*. *Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi*, Warszawa 1999.

kogoś, stanowi to niezbędne źródło w poznaniu własnego „ja”, pomaga na drodze do samodoskonalenia się, rozwoju poczucia tożsamości. Pomaga w odpowiedzi na pytanie – „kim jestem”.

Podkreślić należy, iż na rozwój jednostki ludzkiej wpływają także w sposób istotny takie czynniki, jak: dziedziczność, wychowanie, środowisko społeczne (kultura) i własna aktywność. Na danym etapie rozwoju człowieka spełniają one pierwszorzędą rolę ustępując miejsce następnym. Tak więc, w zależności od jakości pierwotnego środowiska wychowawczego jednostki – rodziny – rozwija się jej własna aktywność oraz pełnowartościowe funkcjonowanie w środowisku społecznym. Nadrzędnym zaś czynnikiem nad wychowaniem jest dziedziczność, która warunkuje, niepoddające się w pełni czynnikowi wychowawczemu, pewne zachowania jednostki, jej umiejętności i predyspozycje.

Narodowość stanowi jeden z wyznaczników tożsamości jednostki. Polacy są narodem, który dotkliwie odczuł politykę depolonizacji, przymusu wyrzeczenia się swojej narodowości. Wskutek wydarzeń losowych oraz innych przyczyn Polacy znaleźli się w wielu krajach Europy Zachodniej i Wschodniej, a także na innych kontynentach, w tym m.in. w Ameryce Południowej. Fakt znalezienia się w obcym kraju, w obcej i nieznanym kulturze i jednoczesnej konieczności zaadaptowania się w nowym środowisku – wymagały od emigranta, zesłańca, wychodźcy, robotnika sezonowego wysiłku, „przełamania się” i otwarcia się na nową rzeczywistość. Z drugiej strony, tęsknota za Ojczyzną gromadziła ich wokół środowisk i symboli z tą Ojczyzną kojarzonych. To przywodziło ich do miejsca, które katalizowało wszystkie te wartości. Miejszem tym był Kościół Katolicki, w którym kapłan, na ogół Polak, obok wypełniania funkcji duszpasterza pełnił naturalną rolę wychowawcy, autorytetu, a także przypominał swoją obecnością ojczysty kraj. Środowisko parafialne odgrywało przy tym wielofunkcyjną rolę, w szczególności edukacyjno-wychowawczą, w stosunku do dzieci emigrantów, które zdobywały tutaj także podstawową wiedzę historyczną, językową i kulturową związaną z krajem pochodzenia rodziców. Owe potrzeby leżały u genezy powstania sieci szkolnictwa parafialnego, które stało się do czasów nam współczesnych trwałą instytucją.

Zagadnieniu roli parafii katolickich jako centrum edukacyjno-wychowawczego poświęcono wiele publikacji. Do tego nurtu badawczego zaliczamy wiele opracowań powstałych w ośrodku naukowym KUL-u, jakim jest Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym. Ze środowiska tego wyszła praca poświęcona problematyce wychowania w środowisku emigracyjnym, autorstwa ks. prof. Edwarda Walewandra. Ks. E. Walewander posiada znaczący dorobek naukowy w zakresie badanego tematu. Jest badaczem i praktykiem, ponieważ przez wiele lat łączy funkcje duszpasterza polonijnego i badacza przedmiotu. Recenzowana pozycja dotyczy w szczególności wychowawczej roli kapłana – Polaka wśród Polaków, którzy przyznają się do polskości. Autor opisuje środowisko polskich emigrantów na Zachodzie z punktu widzenia problematyki wychowawczej w środowiskach parafialnych. Podkreślmy, iż z tego samego naukowego ośrodka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z którego pochodzi autor omawianej pozycji, wyszło wiele opracowań z zakresu tej tematyki. Wskażmy w tym miejscu w szczególności książkę ks. prof. R. Dzwonkowskiego *Polacy na dawnych Kresach Wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej*¹, w której autor ukazał m.in. rolę kapłana polskiego dla Polaków na Kresach Wschodnich: na Białorusi, Ukrainie, Litwie, Łotwie. Spoiwem łączącym te dwie prace jest, po pierwsze, uwrażliwienie kapłanów na potrzeby rodaków, na zdobycie rzetelnej wiedzy historycznej, kulturowej o kraju przebywania Polonii i Polaków, po drugie, powinność uwzględnienia wewnętrznych potrzeb tych ludzi. Pogodzenie obyczajów kraju przebywania Polaków z wyniesionym bagażem kultury ojczystej i wynikających z tego takich a nie innych potrzeb wymaga od kapłana zaangażowania i umiejętności dostosowania potrzeb wiernych do nowych dla nich warunków.

¹ Dzwonkowski R. SAC, *Polacy na dawnych Kresach Wschodnich. Z problematyki narodowościowej i religijnej*, wyd. Oddział Lubelski Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Lublin 1994. W kolejnym dziele tegoż autora, *Za wschodnią granicą 1917–1993*, wyd. „Wspólnota Polska” & „Apostolicum”, Warszawa 1995, także poruszona jest kwestia wpływu Kościoła i księży na zachowanie tożsamości narodowej Polaków na Kresach.

Książka E. Walewandra jest opracowaniem, które powstało na podstawie doświadczeń wynikających z praktyki duszpasterskiej Autora w środowiskach, które jednocześnie stanowiły dla niego przedmiot badań naukowych. Swoje obserwacje i wnioski umieścił na tle dorobku badawczego innych autorów. W tym kontekście odniósł się do literatury przedmiotu, tj. opracowań socjologicznych i pedagogicznych niezbędnych dla weryfikacji ustaleń własnych. Literatura i inne źródła umieszczone są w przypisach oraz przywołane w odsyłaczach w zależności od konkretnego problemu badawczego, które Autor omawia. Ustalenia zawarte w recenzowanej pozycji ukazane są na tle reprezentatywnego zestawu ocen i poglądów badaczy przedmiotu. Całość uzupełnia ikonografia w postaci dokumentu fotograficznego badanych środowisk (21 zdjęć).

Książka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym Autor skupia się nad pojęciem wychowania. Podkreśla, że wychowanie jest procesem, który „następuje przez harmonijny rozwój wrodzonych cech fizycznych, moralnych oraz intelektualnych człowieka” (s. 19). W procesie wychowania człowieka ważne jest dążenie jego wychowawców do tego, aby stał się on jednostką samodzielnie myślącą, dążącą do własnego samodoskonalenia się, rozwoju swoich uzdolnień. To na barkach środowiska wychowawczego spoczywa powinność wydobywania i pokazania wychowancom ich zdolności, rozbudzanie i rozwijanie ich walorów duchowych, psychicznych itp., jakich wymaga od nich społeczeństwo. „Wychowanie to nieustanny proces przygotowania człowieka do pełnego udziału w życiu społecznym” (s. 21). Nie można bowiem odizolować jednostki od społeczeństwa bez szkody dla obu stron, jak dla jednostki, tak i dla państwa. Społeczeństwo utraci lojalnego obywatela, oddanego jej, człowiek zaś będzie się czuł zagubiony w strukturze społecznej. Niezrozumiałym dla niego mogą okazać się takie pojęcia jak: patriotyzm, miłość do Ojczyzny itp.

Autor zaznacza, że kapłan „zajmuje wyjątkowe miejsce w wychowaniu” (s. 21). Przytaczając Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II, akcentuje *doniosłość* powołania tych osób, które pomagają rodzicom w pełnieniu ich obowiązku – „powołanie to wymaga szczególnych przymiotów umysłu i serca, jak najstaranniejszego przygotowania i ciągłej gotowości do odnowy i dostosowania się” (s. 21). Na przykładzie wyżej wymienionej pozycji R. Dzwonkowskiego zauważyć można, jaką niewiedzę historyczną prezentują kapłani przybyli z Polski na Białoruś, którzy zaczęli wprowadzać język białoruski do liturgii, do katechezy dzieci i młodzieży. Księża zbyt dosłownie *dostosowali się* do realiów białoruskich, pomijając, zaniedbując lub wręcz negując zapotrzebowania Polaków, m.in. chęć uczestnictwa w liturgii sprawowanej w języku polskim, *języku duszy* wiernych. To *zaniedbanie* ma swoje źródła m.in. w chęci przybyłych duchownych utrzymania dobrych stosunków z władzami.

W rozdziale drugim Autor przedstawia historię powstania i rozwoju szkolnictwa przy Kościele na emigracji, wskazując, że szkolnictwo kościelne ma wielowiekową tradycję. Księża z zaangażowaniem podchodzili do zachowania języka ojczystego w wielu krajach, gdzie tylko znajdowała się społeczność polska. „Parafia” – jak podkreśla ks. E. Walewander – „oprócz swej funkcji religijnej była ośrodkiem kultury i tradycji i kultury polskiej” (s. 27). Szkolnictwo polonijne znalazło szerokie poparcie wśród emigrantów polskich jeszcze w ubiegłym stuleciu. Pragnęli oni, aby ich dzieci wychowywały się w duchu patriotyzmu, miłości do Ojczyzny. Szczególnie ważnym w tym rozdziale jest stwierdzenie, iż harmonijny rozwój wartości ojczystych, dla dobra dzieci emigrantów, powinien iść w parze z rozwojem i poznaniem wartości kraju przebywania, aby mogli w przyszłości stać się pełnowartościowymi obywatelami danego kraju, z jednoczesnym poszanowaniem kultury przodków, a nawet z czynnym uczestnictwem w życiu Polski (np. chęć kształcenia się w Polsce). Wychowanie młodego pokolenia w systemie dwukulturowości umożliwia jemu „dokonanie w sobie syntezy kulturowej, w której elementy zaczerpnięte z różnych kultur łączą się ze sobą i nawzajem przenikają” (s. 34). Takie wychowanie ubogaca wewnętrznie człowieka, stwarza większe możliwości własnego rozwoju. Do takiego rozwoju jednostki powinni dążyć duszpasterze na emigracji, wspomagając rodziców w trudzie ich wychowania.

Kolejny rozdział traktuje o wychowawczej roli duszpasterza na emigracji. Autor podkreśla, że polskość jest nierozdzielnie związana z Kościołem katolickim. Wykorzystując literaturę pamiętnikarską, naświetla on rolę Kościoła wśród polskich emigrantów poczynając od ubiegłego stulecia. Kapłan przedstawiany jest tu jako osoba głęboko patriotyczna, która swoim zapałem,

postawą w wielkim stopniu przeciwdziałała zobojętnieniu wiernych do wartości religijnych oraz narodowych. Kościół na emigracji pełnił rolę *wychowawczą, jednoczącą, wspierającą*, czyli taką, jaką pełnił w Polsce od zarania jej dziejów. Autor również zwrócił uwagę na dość istotną rzecz, jaką stanowi obraz księdza, którego potrzebować będzie Polonia w przyszłości. Rozpatruje tę kwestię pod względem potrzeb Polonii amerykańskiej. Na emigracji pracują trzy grupy księży: z Polski, księża amerykańscy polskiego pochodzenia oraz księża amerykańscy, którzy nie mają korzeni polskich. Każda z nich boryka się z określonymi problemami. Księża z Polski dobrze orientują się w sytuacji kraju pochodzenia emigrantów, znają język, który ułatwia porozumienie, wiedzą jak funkcjonuje parafia polska, nie orientują się natomiast – mimo przygotowania w Seminarium Polskim w Orchard Lake – w specyfice pracy parafii amerykańskich. Księża amerykańscy polskiego pochodzenia znajdują się w sytuacji dokładnie odwrotnej – „mają kłopoty z porozumieniem się z najnowszą emigracją. Księża o polskim pochodzeniu często nie rozumieją sensu duszpasterstwa polonijnego i w związku z tym często są do niego źle nastawieni” (s. 61). Autor podkreśla, że tacy księża „często chętni są do całkowitego likwidowania polonijnego duszpasterstwa” (s. 61). Niechęć księży owocuje *skreślaniem* mszy św. i nabożeństw w języku polskim, zmianą nazw polskich kościołów na amerykańskie itp.

Księża amerykańscy nie mający polskiego pochodzenia w większości nie znają języka polskiego, nie mówiąc już o historii i kulturze polskiej, co jeszcze bardziej utrudnia zrozumienie Polonii, jej potrzeb.

Z podobnymi problemami można się spotkać w parafiach katolickich na Białorusi. Pracują tam księża – Polacy z Polski, księża pochodzenia polskiego z Białorusi oraz księża, którzy uważają się za przedstawicieli innych narodowości. Księża z Polski, o czym wspomniano wyżej, w „dobrej wierze” wprowadzają język białoruski do liturgii lub też używają mieszanki językowej podczas sprawowanej Eucharystii². Mieszanka językowa w Kościele na Białorusi przybiera coraz częściej postać komiczną. Głoszący kazania księża mówią w trzech językach naraz: po białorusku, po rosyjsku i po polsku. Ciężko jest czasem zakwalifikować język kazań, katechez do jakiej grupy: nie wiadomo czy mówią *trasianką* czy *mową prostą*³. Język jest, dosłownie rzecz ujmując, „połamany”. W takiej sytuacji księża przyczyniają się do zaniedbania poprawnego użycia przynajmniej jednego z wyżej wymienionych języków, co nie jest korzystne z punktu widzenia filologów i wszystkich, którzy dążą do tego, aby ich dzieci mówiły poprawnie w którymś z wybranych języków.

Niektórych księży miejscowych na Białorusi, podobnie jak i amerykańskich w Stanach, cechuje *niechęć* do *patriotycznego* nastawienia Polaków do języka ojczystego. Księża, którzy dbają o polskość w kościele, określają często jako *nacjonalistów polskich*. Zdarza się, że takie opinie głoszą miejscowi klerycy, księża, a nawet zakonnice. Można jedynie mieć nadzieję, że Kościół katolicki na Białorusi nie ulegnie całkowitej białorutenizacji. Byłoby to niekorzystne dla zamieszkałych tam Polaków, którzy w obliczu zagrożeń dla życia dzielnie bronili wiary. Nie należy zapominać, że niezłomnej postawie tych ludzi w dużej mierze zawdzięcza się przetrwanie wielu kościołów.

Ostatni rozdział książki Autor poświęcił rozważaniom o wpływie środowiska na wychowanie jednostki. Zgadzam się z Autorem, że wychowanie powinno być skierowane ku doskonaleniu wartości. Środowisko wychowawcze pierwotne, jakim jest rodzina, powinno dążyć do ugruntowania wartości w dziecku, aby mogło ono w przyszłości, na drodze weryfikacji i konfrontacji tych wartości z rzeczywistością otaczającego je świata, dokonać konstruktywnych wyborów. Pomoc w tym powinien Kościół katolicki poprzez posługę kapłanów. Kapłani powinni zdać sobie

² Na przykład jedno z czytań jest po polsku, drugie po rosyjsku, Ewangelia jest czytana w dwóch językach – po polsku i w języku rosyjskim, kazania są głoszone albo po rosyjsku, albo po polsku z tłumaczeniem na rosyjski (przede wszystkim na mszy św. dla dzieci).

³ „Trasianką” na Białorusi mówią ludzie mieszkający języki białoruski i rosyjski, natomiast język prosty jest połączeniem polskiego i białoruskiego. Coraz częściej język prosty jest uważany za mieszankę polsko-białorusko-rosyjską. I. Kabzińska, w swojej książce pt. *Wśród „kościelnych Polaków”*, Warszawa 1999, opisuje to zjawisko.

sprawę z wpływu, jaki wywierają na młode pokolenie. Nic nie ujdzie uwagi dzieci i młodzieży, która jest na drodze poszukiwania i samostanowienia. Kapłani powinni także uszanować decyzje rodziców, np. w jakim języku prowadzić katechezy, a nie według własnego pojęcia *dobra dla dziecka*; powinni nieustannie pamiętać o swoim nadrzędnym powołaniu – służbie Bogu i ludziom, które wymaga pokory, przemyśleń, miłości.

Opracowanie ks. E. Walewandra jest kolejną, istotną pozycją, wskazującą na to, że los człowieka i jego duchowe i kulturowe potrzeby nie są spychane na margines we współczesnym, zmaturalizowanym świecie. Świadczy o wszechstronnym zainteresowaniu Polonią i Polakami poza granicami kraju. Praca stanowi cenne źródło, niezbędne, moim zdaniem, dla edukacji kapłanów, którzy podejmują pracę w środowiskach emigracyjnych. Z tego powodu uważam, że ta niewielka, ale w sposób lapidarny i celny ujmująca problematykę praca może w sposób istotny uświadomić kapłanom wagę odpowiedzialności za tych, wśród których pracują, dlatego poświęciłam jej omówieniu tyle miejsca. Obok waloru poznawczego, praca ma znaczenie jako wskazówka metodologiczna dla wszystkich duszpasterzy podejmujących wieloaspektową pracę w podobnych środowiskach.

Helena Giebień

Walter Żelazny, *Francja wobec mniejszości narodowych. Etniczność, etnopolityka, etnosocjologia*, Tyczyn, 2000: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, ss. 339

Dawno już na rynku wydawnictw naukowych nie gościła pozycja tak zajmująca, jak książka Waltera Żelaznego. Skierowana do szerokiego audytorium, acz spełniająca wszelkie wymogi pracy naukowej – dotyka sfery trudno dostępnej i jak dotąd niezbadanej. Autorowi udało się dotrzeć do wszystkich mniejszości narodowych Francji, stworzyć ich kompleksowe portrety socjologiczne oraz rozszerzyć teoretyczne pole rozważań nad etnicznością.

Praca Waltera Żelaznego, oparta na bardzo bogatym materiale faktograficznym, uzyskanym w trakcie kilkuletnich badań, daje wyczerpujący obraz współczesnych stosunków etnicznych Republiki Francuskiej. Odsłania polskiemu czytelnikowi drugie oblicze państwa, które dwieście lat temu zaszczepliło w Europie idee „wolności, równości i braterstwa”. Żelazny stawia śmiałą tezę, iż Francja jako jedyne państwo demokratyczne neguje istnienie na swym obszarze mniejszości narodowych. Obok takich państw jak Turcja czy Iran prowadzi politykę przymusowej asymilacji i dyskryminacji mniejszości. Ze zrozumiałych względów ta książka nie mogła więc powstać w środowisku badaczy francuskich. Sam Żelazny miał problemy zarówno z dotarciem do wielu danych statystycznych, jak i ze zdobyciem informacji od członków mniejszości narodowych.

Materiały zebrane w tej książce posłużyły do realizacji dwóch celów badawczych. Pierwszy z nich ma być próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego państwo francuskie zaprzecza istnieniu mniejszości narodowych na swym terenie oraz zwalcza je metodami często na granicy legalności. Dodatkowo, jakie te mniejszości implikują problemy społeczno-polityczne i jak obecna etnopolityka Francji wpływa na jednoczącą się Europę. Druga część książki w całości poświęcona jest sytuacji poszczególnych mniejszości narodowych: Bretończyków, Okcytańczyków, Korsykanów, Basków, Katalończyków, Sabaudczyków, Flamandów, Alzacyków i Lotaryngów frankońskich.

Przestrzegając ścisłych rygorów metodologicznych Żelazny podaje własne definicje podstawowych pojęć użytych w rozprawie. Na szczególną uwagę zasługuje oddzielenie terminu „mniejszość narodowa” (grupa ludzi odseparowana od swojego narodu, zamieszkująca w obcym państwie) od „narodu bez państwa” (społeczeństwa, które z różnych powodów nie wybiło się na niepodległość). Autor posługuje się również popularnym w literaturze etnicznej pojęciem „państwa–narodu”, używanym na określenie społeczeństwa zorganizowanego przez naród dominujący w państwie.

Francuskie *etat-nation* (państwo narodowe) zmierza do przymusowej asymilacji bądź unicestwienia narodów „drugiej kategorii”. Podstawowym narzędziem dyskryminacji jest niedopuszczanie do rozwoju języków poszczególnych regionów. W tak zorganizowanym społeczeństwie panuje jedność instytucji państwa i narodu, czym tłumaczy się narzuconą unifikację językową i społeczną. Dla wyjaśnienia specyfiki francuskiej etnopolityki, Żelazny posłużył się teorią przemocy symbolicznej Pierre’a Bourdieu. Jego zdaniem, odzwierciedla ona działania Francji, zmierzającej do narzucenia obowiązującego modelu kultury oraz reprodukcji przywilejów klasy rządzącej poprzez oświatę. W części poświęconej poszczególnym mniejszościom zgromadził ogromną listę dowodów na poparcie swego twierdzenia.

Republika pozostaje wierna jakobińskiej koncepcji państwa od ponad dwustu lat. Idea „państwa–narodu” wsparta jest na solidnych filarach francuskich modeli filozoficznych i socjologicznych. Zaskakujące jak w dobie miążdzącej wręcz przewagi naukowych koncepcji wielokulturowości oraz tendencji regionalistycznych we współczesnych demokracjach, Francja nadal dąży do narodowej homogenizacji. Zwłaszcza, że według szacunków Żelaznego około 20% ludności należy do jednej z siedmiu mniejszości narodowych Francji, ponad pięć milionów obywateli posługuje się (obok francuskiego) jednym z języków regionalnych. Kolejne cztery miliony „Francuzów” to imigranci, których poczucie tożsamości narodowej trudno ustalić ze względu na brak tego rodzaju badań.

Oficjalnie państwo francuskie daje swoim obywatelom możliwość zrzeszania się, tworzenia regionalnych partii politycznych, nauki języka regionalnego i kultywowania własnych tradycji. Nie mniej jednak w statucie żadnej partii nie może być mowy o żądaniach autonomii terytorialnej. Nauczyciele mogą uczyć języka regionalnego, jednakże nie mogą w żaden sposób uaktywnić świadomości narodowej młodzieży. W szkołach państwowych brakuje wysoko wykwalifikowanej kadry. W praktyce dzieci mają możliwość nauki języka jedynie w szkołach prywatnych, powstałych z inicjatyw obywatelskich. Państwowe *mass media* poświęcają na programy lokalne poszczególnych mniejszości do kilku minut dziennie. Zdaniem Żelaznego, owo minimum językowe służy wyłącznie propagandzie zewnętrznej. We Francji ma miejsce swoista dyskryminacja lingwistyczna, przejawiająca się w ogromnych subwencjach oraz promocji języka francuskiego, przy jednoczesnym zaniżaniu liczby lektorów języków regionalnych.

Szczególnie interesująca dla polskiego czytelnika może okazać się druga część książki, w której z niezwykłą starannością odtworzono sytuację poszczególnych mniejszości narodowych, narodów bez państwa, departamentów oraz terytoriów zamorskich Francji.

Etnopolityka państwa rodzi tam liczne konflikty. Szczególnie silne napięcia mają miejsce na Korsyce, gdzie prawdziwym *faux-pas* byłoby nazwanie wyspiarza Francuzem. Korsykanie, uważający się za oddzielny naród, uciekają się do ataków terrorystycznych skierowanych przeciw narodowym symbolom Francji (budynkom administracji publicznej, posterunkom policji itp.). Tendencje separatystyczne ujawniają również Baskowie, Bretończycy oraz Sabaudzycy. Mniej radykalne mniejszości: Katalończycy i Flamandowie, domagają się autonomii w ramach Republiki i poszanowania kulturowej odrębności. Nawet takie mniejszości językowe jak Alzacczycy i Lotaryngowie poczuwają się do podwójnej przynależności narodowej i bronią swojej odmienności lingwistycznej.

Renesans świadomości etnicznej ma również miejsce w niektórych terytoriach zamorskich Francji. Jedyną zaporą dla wzrostu orientacji narodowych wśród terytoriów zamorskich są subwencje unijne. Powoli Francja godzi się jednak z faktem, że nie wszędzie bycie Francuzem jest opłacalne. Największą wolnością kulturowo-językową cieszy się Polinezja Francuska, która jako pierwsza zyskała autonomię. Tendencje antyfrancuskie nasilają się również w Nowej Katalonii. W związku z żądaniem niepodległościowymi Kanaków, Republika zmuszona jest do ciągłych ustępstw, aby nie utracić całkowicie panowania w Oceanii.

Analizując zjawisko ciągle słabnącej więzi Francji z poszczególnymi mniejszościami, Żelazny prognozuje zmierzch idei państwa–narodu. Jego książka wpisuje się niewątpliwie w nurt socjologii wartościującej. Jednakże perspektywa mniejszościowa została tutaj użyta w sposób wyważony. Znajdujemy w niej również miejsce na argumenty strony przeciwnej (m.in. teorie

uzasadniają koncepcję *etat-nation*). W rozważaniach można by pójść jeszcze dalej. Warto zastanowić się nad przyczynami lęku Francji przed regionalizacją i zagrożeniem integralności. Czy jakobinizm w wystarczający sposób tłumaczy swoistość Republiki na arenie międzynarodowej? Otwiera się również kilka nowych perspektyw badawczych, m.in. zagadnienie stosunku społeczeństwa francuskiego do mniejszości narodowych oraz problematyka imigracji w kontekście przemocy symbolicznej.

Mimo iż główne tezy zawarte w książce mogą być zaskakujące i kontrowersyjne, powinna ona stać się lekturą obowiązkową dla osób zajmujących się problematyką etniczną. Jej największym walorem jest stworzenie wyczerpujących zestawień etnosów, ich umiejscowienia w historii Francji, wskazanie wartości naczelnych, instytucji, literatury, pism oraz implikacji społeczno-politycznych wynikających z budzenia się ich świadomości narodowej.

Joanna Cukras

Z kraju nad Leną. Związki polsko-jakuckie dawniej i dziś, Antoni Kuczyński (red.), Wrocław 2001: Wydawnictwo „Atla 2”, ss. 246, il.

Na polskim rynku wydawniczym ukazało się jak dotąd niewiele opracowań poświęconych kulturze Jakutów. Z dużą satysfakcją należy więc przyjąć fakt pojawienia się książki *Z kraju nad Leną*. Jest ona bowiem publikacją, która nie tylko szeroko ujmuje to zagadnienie, ale też prezentuje najnowsze, związane z nim ustalenia badawcze uczonych polskich i jakuckich.

We „Wstępie” Antoniego Kuczyńskiego czytamy, że pomysł wydania monotematycznego tomu poświęconego folklorowi jakuckiemu z ukazaniem wkładu Polaków w dzieło jego poznania powstał podczas międzynarodowej konferencji „Rosja i Polska. Historyczno-kulturowe kontakty – syberyjski fenomen” (1999). Realizacji zadania podjął się Ośrodek Badań Wschodnich Uniwersytetu Wrocławskiego przy współpracy dwumiesięcznika literacko-naukowego *Literatura Ludowa*.

Zawarte w książce artykuły zostały zgrupowane w dwóch częściach. Pierwsza nosi tytuł „Ze skarbniicy jakuckiego folkloru”, druga – „Związki polsko-jakuckie dawniej i dziś”.

Autorami opracowań poświęconych kulturze mieszkańców ziemi Sacha są wybitni uczeni wywodzący się z tamtych obszarów. Zawarte w tomie artykuły zostały wcześniej opublikowane w *Literaturze Ludowej* (6:2000) i, jak pisze Antoni Kuczyński, zeszyt ten „był pierwszą w naszej humanistyce, po znakomitym dziele W. Sieroszewskiego, tak obszerną publikacją dotyczącą jakuckiego folkloru, życzliwie przyjętą przez badaczy obu krajów” (s. 5). Zamieszczone teksty dotyczą etnogenezy ludu Sacha, jego pierwotnej struktury politycznej, śladów dawnych wierzeń i obrzędów zachowanych w folklorze, jak też przenikania elementów kultury rosyjskiej oraz innych subetnosów zamieszkujących polarne obszary Syberii. Kilka artykułów zawiera ocenę polskiego wkładu w poznanie jakuckiego folkloru.

Wzrost zainteresowań badaczy historią i tradycyjną kulturą autochtonów z byłych republik ZSRR wiąże się z procesem ich „odrodzenia narodowego”. Warto przypomnieć, że od czasów carskich rdzenni mieszkańcy włączonych do imperium obszarów azjatyckich ulegali stopniowej asymilacji, powodującej m.in. odchodzenie od własnych tradycji. W efekcie tracili oni poczucie przynależności do konkretnej grupy narodowej. Proces ten nie ominął Jakutów, którzy stawali się powoli obywatelami rosyjskimi, z wszystkimi kulturowymi konsekwencjami takiego stanu rzeczy.

Dzisiejsze elity intelektualne i polityczne Republiki Sacha próbują budować tożsamość narodu opartą na elementach dawnej kultury, takich jak rodzimy język, tradycyjna obyczajowość, religijne obrzędy czy wierzenia, zaś największą skarbnicą zapomnianych treści jest folklor. Zdaniem Władimira M. Nikiforowa „wielki ładunek informacyjny zawierają wyrazy–klucze, [...] tradycyjne utarte epitety, *loci communes*, formuły, liczne archaizmy leksykalne i semantyczne [...]”. Tym bardziej przyciągają one uwagę badaczy, którzy wyczerpali możliwości określonej

dziedziny nauki (historii, etnografii) w celach odtwarzania ustroju społecznego, a także rozwikłania problemu etnogenezy oraz rekonstrukcji kultury materialnej i duchowej, zwłaszcza ludów przedpiśmiennych” (s. 17).

„Zagubione” lub szczątkowo zachowane w folklorze treści poszukiwane są tu w tekstach XVII-wiecznych podań i legend (Andrian A. Borisow), archaizmach językowych (Władimir M. Nikiforow), heroicznym utworach o czynach bohaterów zwanych *oloncho* (Nikołaj W. Jemielianow) oraz w obrzędach dzieciństwa (Jekaterina N. Romanowa).

Materiały zgromadzone w drugiej części książki pozwalają spojrzeć na związki polsko-jakuckie co najmniej z dwóch punktów widzenia. Pierwszy ujmuje to zagadnienie w perspektywie czasowej, sytuując je bądź w kontekście historycznym, bądź współczesnym. Dzięki temu poznajemy specyfikę przemian polskich kontaktów z Jakucją, poczynając od działalności kolonizacyjno-gospodarczej pierwszych jeńców wojennych, po ożywioną współpracę naukową, charakteryzującą czasy najnowsze.

Artykuły można też rozpatrywać pod kątem zawartych w nich problemów. Do najważniejszych należą dziewiętnastowieczne polskie badania kultury Jakutów na tle osiągnięć uczonych rosyjskich oraz przykłady aktualnie prowadzonych prac. Ciekawe są też wątki poboczne, jak chociażby stosunek zesłańców do autochtonów, nastawienie Jakutów do przebywających na ich ziemiach obcokrajowców czy wpływ przedstawicieli narodów słowiańskich na kształtowanie się kultury ludu Sacha.

Wszystkie, wymienione tu kwestie znalazły swoje odbicie w obszernym artykule Antoniego Kuczyńskiego „Między Jakucją a Polską – Przestrzeń i pamięć”. Sięgając do wielu materiałów źródłowych oraz dzięki własnym obserwacjom i dyskusjom z naukowcami specjalizującymi się w różnych dziedzinach wiedzy, autor stworzył syntetyczny obraz skomplikowanych związków łączących nasze kraje na przestrzeni kilkuset lat.

Początki tej historii sięgają siedemnastego wieku, kiedy miało miejsce kolonizowanie i zagospodarowywanie Jakucji. Nieco później na ziemie te zaczęli przybywać coraz liczniejsi zesłańcy, zaś niektórzy z nich pozostawili po sobie pisemne świadectwa własnych doznań. Pierwszy polski opis jakuckiej ziemi i kultury jej mieszkańców, autorstwa Adama Kamińskiego-Dłużyka, pochodzi z końca XVII wieku. W następnym stuleciu powstały ważne relacje Ludwika Siennickiego i Józefa Kopcia. Jednak najwięcej polskich opisów Jakucji sporządzono w XIX wieku. Na szczególne wyróżnienie zasługuje monografia etnograficzna Wacława Sieroszewskiego, *Dwanaście lat w kraju Jakutów* oraz słownik języka jakuckiego, opracowany przez Edwarda Piekarskiego. Ważne pod względem poznawczym są też ludoznawcze teksty S. Jastrzębskiego, F. Kona i M. Witaszewskiego. Natomiast w dziedzinie geografii znaczne osiągnięcia mieli wówczas A. Czekanowski i J. Czerski. Inny Polak, A. Szymański, zawarł swoje zesłańcze refleksje w interesujących tekstach literackich.

W latach czterdziestych XX w. Jakucja stała się miejscem stalinowskich zesłań, które dziś są jednym z najważniejszych tematów badawczych podejmowanych przez polskich i rosyjskich historyków. W ostatnich latach, wraz z odradzaniem się świadomości etnicznej narodów byłego ZSRR, prowadzone są też intensywne prace nad lokalnymi społecznościami i wkładem badaczy w dokumentowanie różnych przejawów ich kultury.

W książce *Z kraju nad Leną* osiągnięcia XIX-wiecznych zesłańców omówiło w różnym zakresie kilku autorów. Pisał na ten temat Igor S. Jemielianow („Folklor ludów Jakucji w utworach beletrystycznych Wacława Sieroszewskiego”), Agafia J. Zacharowa („Mikołaja Witaszewskiego opis szamanizmu u Jakutów”), Andrzej Sieroszewski („Słowo i czyn. Życie i twórczość Wacława Sieroszewskiego”) oraz Zbigniew Wójcik („Polscy przyrodnicy zesłani na bezdroża Ziemi Sacha”). Ostatni z wymienionych tu autorów omówił w szerokim kontekście dokonania Polaków zajmujących się florą, fauną i geologią w Jakucji. Jednym z nich był mało znany w naszym kraju badacz szczątków mamuta, Konstanty Wołosowicz i jemu właśnie poświęcona jest znaczna część tego tekstu.

Spośród prac Polaków opisujących kulturę ludu Sacha najczęściej wymieniana jest książka Wacława Sieroszewskiego *Dwanaście lat w kraju Jakutów*. Wszyscy omawiający tę publikację

autorzy podkreślają jej pionierski charakter i ciągłą aktualność, choć sama zawartość dzieła nie stanowi zasadniczego przedmiotu rozważań żadnego z nich.

Kolejnym tematem, który został w tomie zasygnalizowany, są losy Polaków przebywających w Jakucji. Zamieszczono tu tekst Stanisława Palińskiego, działacza socjalistycznego z przełomu XIX i XX wieku, skazanego na dziesięcioletni pobyt w Srednie-Kołymsku; w opublikowanej relacji autor opisał swoją ucieczkę z zesłania.

Artykuł Antoniego Kuczyńskiego „Chciałem się pana zapytać czy Waclaw Sieroszewski żyje jeszcze?” poświęcony jest spotkaniu polskiego łągiernika z jakuckim działaczem, wydawcą i historykiem, Serafinem Potapowem, które miało miejsce w obozie na dalekiej Północy. Jego kanwę stanowi fragment wspomnień Anatola Krakowieckiego, wydanych po raz pierwszy w Londynie pod tytułem *Książka o Kołymie*.

Kwestię pobytu naszych zesłańców nad Leną kończy artykuł Ewy Ziółkowskiej „Polski pomnik w Jakucku”, relacjonujący historię wzniesienia tego monumentu. W opracowaniu, niejako na marginesie, zamieszczona jest informacja o postrzeganiu zesłańczej rzeczywistości przez dzisiejszych mieszkańców Jakucji o polskim rodowodzie. Autorka przytacza tu treść listu prezesa Polskiego Stowarzyszenia Społecznego „Polonia” w Republice Sacha, Walentyny Szymańskiej argumentującego potrzebę wzniesienia pomnika. W piśmie tym znajduje się stwierdzenie, że projektowany monument powinien upamiętnić Sieroszewskiego, Piekarskiego oraz zesłańców z czasów ostatniej wojny. Można więc przypuszczać, że właśnie oni zapisali się najbardziej w świadomości potomków Polaków. Ostatecznie, po konsultacjach z naszymi uczonymi, na pomniku znalazły się również nazwiska Czekanowskiego i Czarskiego.

Ważną pod względem poznawczym grupą artykułów są opracowania polskich badaczy omawiające wyniki prowadzonych przez nich prac nad kulturą Jakutów. Dotyczą one nieco innych problemów niż zagadnienia przedstawione przez uczonych jakuckich w pierwszej części książki. Podczas gdy teksty tamtych autorów kładą większy nacisk na odnajdowanie korzeni miejscowej kultury, polskie badania w szerszym zakresie koncentrują się na zachodzących w niej procesach asymilacyjnych oraz czynnikach konsolidujących obecnie naród Sacha. Problematyka tych opracowań została precyzyjnie określona w tytułach: Maria Magdalena Koško pisze o „wpływie chrześcijaństwa na światopogląd Jakutów”, Paweł Trzeciński o „odradzaniu religijności wśród współczesnych Sacha”, Robert Wyszyński natomiast o „typach więzi w społeczeństwie jakuckim”. Wszystkie wspomniane tu artykuły dotyczą kwestii światopoglądowych, zaś podane w nich ustalenia poprzedzone są analizą źródeł pisanych bądź terenowych.

Wyjątkowy charakter ma tekst Alfreda Jahna, „Idziemy w tajgę...”. Jego autor, znakomity geograf i podróżnik, barwnie odtwarza atmosferę swoich pobytów w Jakucji, pisząc z nutką nostalgii o „pionierskiej” wyprawie w 1968 roku i mniej entuzjastycznie o przemianach, które zaobserwował tam w następnych latach. W opracowaniu profesora Jahna zawarte są także gorzkie refleksje o politycznym jarzmie ZSRR, nadal dławiącym miejscową ludność.

Książkę zamyka artykuł Antoniego Kuczyńskiego „Dziedzictwo, dominanty, mity w związkach polsko-jakuckich”, opublikowany w języku angielskim, dzięki czemu zagraniczni czytelnicy mogą zapoznać się z syntetycznym ujęciem prezentowanej w tomie problematyki. Warto dodać, że wszystkie pozostałe teksty opatrzone są angielskimi streszczeniami lub krótką informacją dotyczącą ich treści. Być może, ze względu na zakres omawianych w tomie zagadnień, należałoby tu jeszcze dołączyć omówienia w języku rosyjskim.

Ponieważ książka ma charakter interdyscyplinarny warto byłoby zamieścić w niej także notki o autorach. W niektórych tekstach zawarte są opisy postępowania badawczego, co umożliwia poznanie metod stosowanych przez poszczególnych naukowców. Dodatkowe informacje o reprezentowanych przez nich dyscyplinach, ich specjalizacjach oraz zainteresowaniach byłyby pozytywną wskazówką dla czytelników mniej obeznanych z daną dziedziną wiedzy.

Publikacją tą powinny się zainteresować nie tylko osoby zajmujące się w różnym zakresie Syberią, ale też szerokie grono humanistów. Na przykładzie Jakucji można znaleźć wyjaśnienie wielu kwestii związanych z przemianami kulturowymi i poczuciem tożsamości etnicznych mniejszości byłego ZSRR. Wyraziście nakreślony jest problem właściwych im procesów asymilacyjnych

i narodotwórczych. Ciekawie przedstawiony materiał folklorystyczny powinien zainteresować przede wszystkim badaczy literatury, historyków i etnologów, ważne, choć omawiane w wąskim zakresie, są wiadomości dotyczące geografii Jakucji. W książce został też rozbudowany temat Polaków na Syberii; wiele uwagi poświęcono w niej działalności poznawczej zesłańców, zaś wątek ich martyrologicznych doświadczeń na Wschodzie jest w kilku artykułach zasygnalizowany.

Należy podkreślić, że zgromadzenie w tomie tak bogatego materiału było możliwe dzięki bardzo dobrej współpracy między badaczami polskimi i jakuckimi, która przejawiała się w prezentacji ich naukowych osiągnięć na międzynarodowych konferencjach oraz w stworzeniu odpowiednich warunków do podejmowania badań terenowych i poszukiwań archiwalnych na obszarach do niedawna prawie niedostępnych dla cudzoziemców. W ostatnich latach etnografowie, socjologowie i archeolodzy uczestniczyli w kilku ekspedycjach do Jakucji, zaś historycy korzystają z bogatej dokumentacji zgromadzonej w Instytucie Badań Humanistycznych Akademii Nauk Republiki Sacha. Ze słów Antoniego Kuczyńskiego wynika, że współpraca będzie kontynuowana, przede wszystkim w zakresie poszukiwań archiwalno-bibliograficznych, co rokuje nadzieję na poszerzenie i tak już bogatej problematyki naukowych zainteresowań tym obszarem.

Anna Milewska-Młynik

Henryk Zins, *Kupcy i kidnaperzy. Handel niewolnikami w dziejach Afryki i Ameryki*, Lublin 2001: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, ss. 230

Niewolnictwo, w tym handel niewolnikami, w szczególności Afrykanami, było powszechnie akceptowane przez rządzących i panujące religie świata chrześcijańskiego i muzułmańskiego przez wiele stuleci. Nie budziło też protestów ówczesnych filozofów i teologów. W zasadzie do XIX w. obowiązywało stwierdzenie św. Tomasza z Akwinu, że „czarni ludzie mają czarne dusze” (Hammond 1994, s. 97), co m.in. miało usprawiedliwiać handel niewolnikami afrykańskimi. Problematyce tej poświęcona jest monografia Henryka Zinsa. Stanowi ona plon jego wieloletniego pobytu na uniwersytetach w Kenii, Nigerii, Zimbabwie i Botswanie.

Książka ma układ chronologiczno-problemowy i składa się z 13 rozdziałów, przy czym pierwsze 10 rozdziałów ma charakter wybitnie historyczno-geograficzny, zaś trzy ostatnie traktują o konsekwencjach handlu niewolnikami i walce o jego zniesienie. Problem ilustrowany jest poprzez dobór różnorodnych przykładów.

Publikacja została starannie wydana (choć brak spisu ilustracji). Zawiera bogaty materiał ikonograficzny (23 fotografie) i kartograficzny (6 map). Wzbogacona jest także licznymi zestawieniami statystycznymi ukazującymi skalę i kierunki handlu niewolnikami (22 tabel). Dla czytelnika pomocne są indeksy osób oraz nazw geograficznych i etnicznych.

We „Wstępie” Autor dokładnie sprecyzował definicję niewolnictwa, a następnie ukazał genezę niewolnictwa w starożytności. Wówczas, a także w następnych wiekach, wojna była głównym źródłem pozyskiwania niewolników. Obok niej wymieniana się: korsarstwo, porwania ludzi, niewolę za długi i niepłacenie podatków, sprzedaż dzieci i inne. Niewolnictwo w cywilizacjach starożytnych, w szczególności w imperium rzymskim, stanowiło istotną cechę życia społecznego i gospodarczego.

Autor uwzględnił stosunek filozofów i pisarzy do tego zagadnienia. Nawet tzw. cynicy i stoicy, uważający, że niewolnictwo jest sprzeczne z naturą, nie domagali się jego likwidacji (s. 18–19). Chrześcijaństwo nie wysuwało postulatu zniesienia niewolnictwa, a islam popierał jego istnienie. Obie religie zalecały jedynie dobre traktowanie niewolników.

Najwcześniej handel niewolnikami rozwinął się w Afryce w części na północ od Sahary. Autor słusznie przyjmuje tutaj założenie, że niewolnictwo istniało w Afryce już przed przybyciem tam Arabów i Europejczyków (s. 25). Wskazuje też na trudności związane z ustaleniem cezury początków międzynarodowego handlu niewolnikami afrykańskimi.

Ze znanstwem omówiono handel transsaharyjski, którym trudnili się muzułmanie. Dla nich w tym procederze istotną rolę odgrywały względy religijne, np. uzasadnienie brania „niewiernych” w niewolę. Chętnie też brano kobiety i dzieci ze względu na ich podatność na asymilację w społeczności muzułmańskiej. Mężczyźni–niewolnicy okazywali się przydatni zwłaszcza jako żołnierze i osadnicy. Proceder tworzenia z niewolników tzw. gwardii przybocznych przetrwał na kontynencie afrykańskim do czasów współczesnych.

Przed przybyciem Europejczyków do Afryki niewolnictwo funkcjonowało w tamtejszej strukturze społeczeństw, miało jednak charakter ograniczony i nie przebiegało w sposób tak okrutny. Inaczej pojmowano też tam formy osobistej zależności.

W dalszej części książki Autor dużo miejsca poświęcił przyczynom zaistnienia atlantyckiego handlu niewolnikami. Podał krytyce teorię klimatyczną niejako usprawiedliwiającą sprowadzanie do półkuli zachodnią Afrykanów jako niewolniczą siłę roboczą. Odniósł się także krytycznie do innych teorii. W sposób przekonujący ustosunkował się do problemu rozmiarów, organizacji i dynamiki atlantyckiego handlu niewolnikami; rozpiętości w oszacowaniu skali tego zjawiska wahają się np. między 9 a 50 mln niewolników. Autor posiłkuje się tutaj autorytetami w badaniu handlu niewolnikami afrykańskimi (m.in. P.D. Curtin czy P.E. Lovejoy).

Z detalami przedstawiono mechanizmy atlantyckiego handlu niewolnikami. Odbyszał się on w systemie tzw. *triangular trade* – łączącego Europę, Afrykę z Indiami Zachodnimi i Ameryką Północną. Handel ten przyczynił się do znacznego wzrostu produkcji i eksportu państw Europy Zachodniej, a także Stanów Zjednoczonych. Największa liczba niewolników dostarczana była z Afryki Zachodniej, co wynikało nie tylko z dogodnego położenia geograficznego tej części Afryki, ale także z dość gęstego zaludnienia oraz ruchliwości handlowej jej mieszkańców.

Autor uchwycił specyfikę handlu niewolnikami w różnych rejonach Afryki. Wskazał na istniejące prawidłowości, ale przede wszystkim skoncentrował się na cechach specyficznych. Ponadto ukazał zróżnicowany stosunek europejskich kolonizatorów do kwestii niewolnictwa. Europejscy handlarze niewolnikami współpracowali z afrykańskimi władcami i pośrednikami. W sposób umiejętny podsycali konflikty między królestwami i plemionami afrykańskimi – kierowali się przy tym zasadą „dziel i rządź”. Handel niewolnikami przynosił obopólne korzyści, a władcy afrykańscy w zasadzie nie przeciwstawiali się takim praktykom. Jedynie w Dahomeju, przez pewien okres, zabroniono sprzedawania niewolników Europejczykom.

Kolejne rozdziały traktują o obecności Afrykanów w Ameryce Północnej i Ameryce Łacińskiej. Autor ukazuje położenie niewolników, podkreślając, że najbardziej humanitarnie niewolnicy traktowani byli w Ameryce Łacińskiej. Przedstawiony został także stosunek białych mieszkańców, zwłaszcza kolonii amerykańskich, do handlu niewolnikami. Nakreślono ewolucję tego stanowiska poprzez pryzmat wybitnych postaci życia politycznego Stanów Zjednoczonych (m.in. Thomasa Jeffersona i Abrahama Lincolna) oraz aktywności ruchów abolicyjnych. Uwzględniono też mało eksponowaną i poznaną problematykę oporu i powstań Afrykanów przeciwko systemowi niewolnictwa od XVI do XIX w.

Inna, niezmiernie ważna kwestia poruszona w książce dotyczy skutków handlu niewolnikami dla kontynentu afrykańskiego. Zajęcie się tą kwestią jest o tyle ważne, iż w historiografii spotyka się różne, nawet przeciwstawne oceny tego procederu, zwłaszcza odnośnie jego rozmiarów i demograficznych skutków. Autor zaprezentował różne podejścia badawcze, a także sformułował własne wnioski bazujące na wszechstronnej analizie dostępnych danych faktograficzno-statystycznych. Ponadto uniknął pochopnych generalizacji: „[...] dzieje handlu niewolnikami, rozległość geograficzna i różnorodność obszarów rekrutacji niewolników, często brak dokładniejszych dokumentacji źródłowej sprawiają, iż nie jest łatwo przedstawić jednoznacznie bardzo precyzyjnie jego skutków. Były one niejednokrotnie różne w poszczególnych częściach Afryki, przechodziły również pewną ewolucję w czasie, co nakazuje ostrożność w próbach generalizowania i wyciągania globalnych wniosków” (s. 157). Nie ulega jednak wątpliwości, że handel niewolnikami wpłynął negatywnie na sytuację ekonomiczną i społeczną państw Afryki.

Autor w poszczególnych rozdziałach, zwłaszcza w rozdziale piątym, zajął się istotną kwestią, a mianowicie ceną niewolników oraz czynnikami wpływającymi na jej wysokość. Stwierdził, że

handel niewolnikami należał do bardzo intratnych i dochodowych zajęć. Podaje nawet wysokość dochodów z tego procederu w przypadku handlu transsaharyjskiego (500% – s. 34) i atlantyckiego (300% – s. 73). Z drugiej strony, Autor w innej części książki twierdzi, że w handlu atlantyckim zysk był niewielki, rzędu kilku procent (s. 91).

W książce można znaleźć też tzw. wątki polskie. Dotyczą one głównie relacji na temat handlu niewolnikami polskich podróżników odbywających peregrynacje afrykańskie (K. Radziwiłła Sierotki) oraz krytycznego stosunku polityków i pisarzy polskiego Oświecenia do niewolnictwa (m.in. H. Kołłątaja, S. Staszica, I. Krasickiego, J.U. Niemcewicza). Wzmiankowany jest także Adam Gurowski, najbardziej znany polski abolicjonista XIX w., działający w Stanach Zjednoczonych. Nieco inny wymiar posiada prezentacja udziału Polaków w służbie napoleońskiej w tłumieniu powstania ludności tubylczej na San Domingo oraz jego ocena przez ówczesnych i późniejszych polskich pisarzy i publicystów.

Przy interpretacji problemu Autor korzystał w wielu źródłach informacji (cenne źródło stanowiły zwłaszcza relacje urzędników, podróżników i misjonarzy, a także oficjalne dokumenty władz kolonialnych, czy kompanii handlowych). Autor oparł się przede wszystkim na opracowaniach anglojęzycznych. Bibliografia obejmuje ponad 250 pozycji. Autor wskazuje na zaniedbania w badaniach nad tą problematyką oraz wskazuje przyczyny tego stanu rzeczy (m.in. wymiar moralny). Zasygnalizował także osiągnięcia polskich badaczy w tym względzie, chociaż warto przypomnieć, że prace na temat niewolnictwa afrykańskiego opublikował m.in. Bronisław Nowak (1985), a także Andrzej Krasnowolski (1987). W kręgu polskich afrykanistów problematyka ta jest wciąż aktualna, a periodyk Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego pt. *Afryka* dostarcza w ostatnich latach na ten temat wielu informacji.

Autor uwzględnił różne podejścia badaczy, przytacza nawet skrajne opinie, w tym badaczy afrykańskich. Warty podkreślenia jest fakt, iż opatrzył je własnym wyważonym komentarzem. Rysujący się obraz handlu niewolnikami jest bowiem bardzo złożony. W zasadzie każdy region Afryki miał swoją specyfikę obejmującą przyczyny, charakter i formy niewolnictwa.

Do cennych elementów pracy należą polemiki Autora z funkcjonującymi stereotypami dotyczącymi handlu niewolnikami. Po pierwsze, handlarze niewolnikami, ze względów ekonomicznych, starali się dbać o to, aby dostarczać „towar” dla kupujących w relatywnie dobrej kondycji. Autor kwestionuje tutaj szacunki większości badaczy dotyczące poziomu śmiertelności niewolników podczas transportu, zarówno w handlu transatlantyckim, jak i transsaharyjskim, określane na około 20%. Poza tym, według Autora, należy zweryfikować rozmiary wywozu niewolników z Afryki; np. P.D. Curtin oceniał ubytek ludności Afryki Zachodniej na skutek wywozu niewolników jedynie na 1% ogólnego zaludnienia tego regionu (s. 158).

Kolejnego sprostowania wymaga wysokość zapłaty handlarzy europejskich za niewolników. Wbrew panującym do niedawna opiniom, zapłata nie była symboliczna i nie ograniczała się do alkoholu czy kolorowych paciorków. Wśród dostarczanych towarów były tekstylia, miedź, mosiężne sztabki, srebrne monety, a także broń palna i amunicja; np. na przełomie XVIII i XIX w. Wielka Brytania wysłała do Afryki Zachodniej 300 tys. karabinów i 400 tys. kg prochu strzelniczego (s. 71). Eksport broni w te rejony Afryki skutkował bratobójczymi walkami oraz wpływał na większą koncentrację władzy i dominację silniejszych plemion. Inna kwestia dotyczy poglądu o dożywotniej pracy afrykańskich niewolników u jednego plantatora. W rzeczywistości istniał rozwinięty handel niewolnikami w Indiach Zachodnich.

Autor polemizuje z poglądami wielu historyków europejskich dotyczącymi braku oporu Afrykanów przeciwko niewolnictwu. Materiał źródłowy pokazuje, że próby buntu były dość liczne, mimo nikłych szans powodzenia oraz straszliwych represji.

Praca wolna jest na ogół od nieścisłości merytorycznych. Tym niemniej kilka z nich, mało istotnych, wymaga sprostowań: Brytyjski podróżnik John Barrow nie przemierzył Afryki Południowej, ale jedynie Kraj Przylądkowy i miało to miejsce nie pod koniec XIX, ale pod koniec XVIII stulecia (s. 146; por. Barrow 1801–1804). Ponadto, okręg Stellenbosch wchodził w skład Kolonii Przylądkowej (s. 151; por. Boucher 1988, s. 66–67). W pracy występują nie-liczne powtórzenia (np. panowanie w Egipcie dynastii Mameluków (s. 19, 28) i relacje Krzysztofa Radziwiłła Sierotki (s. 23, 35).

Oдноśnie uwag terminologicznych, wydaje się niewłaściwym dowolne i przemienne stosowanie, nawet w tym samym akapicie, pojęć 'Anglia' i 'Wielka Brytania'. Kwestia ta dotyczy także terminów 'Murzyni' i 'Afro-Amerykanie'.

Należy pamiętać, że przedstawiona w książce problematyka jest w dalszym ciągu przedmiotem różnego rodzaju kontrowersji i polemik naukowych. Dotyczą one nie tylko m.in. rozmiarów handlu niewolnikami, udziału w tym procederze Afrykanów, ale także skutków, zarówno dla poszczególnych regionów Afryki, a także dla Europy Zachodniej, Ameryki Północnej i Południowej. Należy zgodzić się z tezą Autora, że handel atlantycki wpłynął znacząco na dzieje świata nowożytnego w okresie od XVI do XIX w. Odegrał dużą rolę w rozwoju ekonomicznym Afryki, a zwłaszcza kilku państw Europy i Stanów Zjednoczonych, i był dla nich źródłem prosperity. Przyczynił się do rozwoju kapitalizmu i imperializmu zachodnioeuropejskiego. Przygotował grunt pod kolonizację Afryki przez mocarstwa europejskie. Potomkowie afrykańskich niewolników, po okresie okrutnego traktowania, stali się pełnoprawnymi obywatelami i wnieśli wkład w różne dziedziny życia nowych ojczyzn, a zwłaszcza w muzykę, taniec i sport.

Całościowa ocena handlu niewolnikami afrykańskimi jest niemożliwa, ale dzięki temu rzetelnemu studium z problemem tym możemy zapoznać się w sposób wieloaspektowy. Książka ta stanowi bowiem współczesne kompendium wiedzy na ten temat w języku polskim.

LITERATURA

- Barrow J. 1801–1804, *Travels into Interior of Southern Africa*, vol. 1–2, London.
 Boucher M. 1988, *The Age of Exploration*, [w:] *An Illustrated History of South Africa*, T. Cameron, S.B. Spies (red.), Cape Town, s. 66–67.
 Hammond E. 1994, *A Brief History of the United States*, Poznań.
 Krasnowolski A. 1987, *Les Afro-Brésillians dans les processus de changement de la Côte des Esclaves*, Wrocław.
 Nowak B. 1985, *Organizacja i dochodowość transatlantyckich wypraw niewolniczych w XVIII wieku (na przykładzie wypraw angielskich i francuskich)*, Warszawa.

Arkadiusz Żukowski

Wstyd w kulturze. Zarys problematyki, Ewa Kosowska (red.), Katowice 1998: „Śląsk”, ss. 170

W Zakładzie Teorii i Historii Kultury Instytutu Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego od kilku już lat prowadzone są badania nad fenomenem wstydu. Niniejszy tom jest efektem pierwszego etapu tych badań zwieńczonego sesją naukową. Wśród uczestników sesji, a więc także autorów artykułów, byli nie tylko kulturologi, ale także językoznawcy, socjologowie, literaturoznawcy szukający, każdy w swojej profesji, obszarów „wstydlivych”.

Fenomen wstydu, o którym wiemy zdumiewająco mało, zważywszy na częstotliwość jego występowania w przyrodzie, poddany został różnorodnym analizom i opisom o różnym stopniu ogólności. Jak niewiele powiedziano we współczesnej humanistyce o wstydzie pokazuje już bibliografia przedmiotowa autorów, którzy wykorzystują i rozwijają na różne sposoby sugestie Jurija Łotmana, dotyczące wstydu i strachu w mechanizmach kultury¹. Autorzy tego przedsięwzięcia, mając świadomość rozległości obszaru niewiedzy na ten temat, bardzo ostrożnie formułują wnioski, bojąc się rozstrzygnięć zbyt pospiesznych, a więc i przedwczesnych. I rzeczywiście, zainicjowane badania pokazują, że sam przedmiot, o którym w ostatnich latach coraz głośniejsze, głównie za sprawą wypowiedzi publicystów, nie poddaje się łatwo ujęciom syntetyzującym.

¹ Zob. J. Łotman, *O semiotyce pojęć “wstyd” i “strach” w mechanizmach kultury (Tezy)*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 171–175. Łotman rozróżnia typy kultur regulowanych przez wstyd i przez strach. Podział ten można by sprowadzić do podziału na moralne i prawne normy zachowań.

W obszernym *Wstępie* autorstwa Ewy Kosowskiej czytamy, że „zebrane materiały stają się [...] dokumentacją pewnego obszaru skojarzeń, jakie wiązać można z pojęciem wstydu. [...] Obecność wybranych nurtów refleksji, na równi z niepodjęciem wielu wątków, traktować należałoby w tym wypadku jako istotny wyznacznik metodologiczny, który sugeruje otwartość asocjacyjną, przyjęcie zasady elementarnej niesprzeczności sądów, swobodę doboru egzemplifikacji oraz akceptowaną wielość metod szczegółowych” (s. 9). Ów wariacyjny charakter tomu jest niewątpliwą jego zaletą, a przy tym, chyba zupełnie niezamierzenie, odpowiedzią na jednokierunkowe ujęcie problemu w publicystyce ostatnich lat.

Czego więc może się spodziewać czytelnik, biorąc do ręki *Wstyd w kulturze?* Odpowiedzi na pytanie lub inspiracji do poszukiwań w obrębie problemów związanych z modą, szeroko rozumianą („Moda a wstyd. Tezy”, Romuald Cudak), czy też wyjaśnienia czym jest gafa i na czym polega jej wstydogenny mechanizm („Gafa a wstyd”, Anna Gomółka), albo odpowiedzi na pytanie: Czego wstydzą się Polacy w Niemczech i Niemcy w Polsce? (artykuł Piotra Wróblewskiego).

W odróżnieniu od ujęć kulturoznawczych, współczesna lingwistyka o wstydzie mówi bez kompleksów i obaw o niekompletność sądów. Praca Ewy Jędrzejko ujmuje wstyd w aspekcie różnych teorii semantycznych, odtwarzając na podstawie informacji zakodowanych w języku (np. badania dotyczące etymologii słów „wstyd” i „srom”) historycznie uwarunkowane aspekty zjawisk kulturowych. Wiesław Banyś z kolei poddaje analizie definicje słownikowe wstydu i hańby, pokazując konteksty użycia tych słów, elementy różnicujące poszczególne użycia i analizę prototypową z uwzględnieniem inwariantu znaczeniowego obu tych form.

Wstyd w epistemologii zajmuje Beatę Wesolek. Wskazując na dwie możliwe postawy podmiotu poznającego, dwa sposoby oglądu rzeczywistości: racjonalny i ponowoczesny, zauważa w każdej innej rodzaju potencjalność zawstydzania. Pomysł to niezwykle interesujący, by badać zjawisko wstydu w obszarach, w których trudno byłoby się go spodziewać, tj. w dziedzinie metafizyki, w dyskursie filozoficznym i metanaukowym, wolnym zdawałoby się od afektywnych uwikłań.

Wstyd w religii to inny mini cykl w tym zbiorze; tworzą go Aleksandra Kunce, Kamilla Termińska i Piotr Dziadek. Pierwsza z autorek zajmuje się miejscem winy i wstydu w dyskursie Kościoła Katolickiego, uwzględniając głównie formację dyskursywną powstałą po II soborze watykańskim. Z kolei wstyd w judaizmie rozpatruje Kamilla Termińska. Badaczka mówi o dwóch rzeczach: „Wstydzie” – „swoistej dla mozaizmu kategorii metafizycznej” i „wstydzie” jako kategorii interpersonalnej. Obydwa rozumienia doktrynalnie opozycyjne współlistnieją ze sobą. Sugestie autorki rysują ciekawe perspektywy dla poszukiwań antropologicznych. Piotr Dziadek natomiast dokonał zestawienia cytatów z *Koranu*, co w przyszłości może stać się materiałem do interpretacji wstydu w kulturze islamu, która, o czym przekonuje choćby niedawno wydana powieść Salmana Rushdiego², jest znacznie bardziej od chrześcijańskiej wstydem nasycona.

Anna Skotnicka-Maj mówi o wstydzie jako motywie literackim. Odnajduje go w wybranych tekstach prozy rosyjskiej: u Czechowa, Szukszyna, Jerofiejewa, za każdym razem odstawiając inną jakość zjawiska.

Spośród badań dotyczących literatury i folkloru białoruskiego na uwagę zasługuje praca Galiny Kutyriowej-Czubali. Autorka wskazuje na różne oblicza wstydu, przejawiające się w obrzędach: „wstyd jako jedna z emocji powstających na skutek łamania norm społecznego zachowania przy odrzuceniu zdezaktualizowanych pryncypiów, takich jak poligamia, kazirodztwo, erotyka obrzędowa [...], naruszenie tabu i uświadomienie sobie nienormatywności zachowania [...], wstyd «za wstyd» jako protest przeciwko kanonom moralności traktowanym również jako anachronizm [...], wstyd jako strach, wstyd z powodu skrupowania i maskowania wstydu poprzez odwagę na pokaz, rozwiązłość, dziarstwo itp., wstyd jako narzędzie wychowania, społecznego potępienia, wstyd jako pokuta, wstyd jako rozgrzeszenie [...]” (s. 135).

Inne teksty dotyczące tego obszaru kulturowego to: Aleksieja Raguli, „Regulacyjna funkcja wstydu w kulturze odrodzenia narodowego (Na podstawie kultury białoruskiej). Tezy” i Galiny Kurylenki, „Funkcja kategorii wstydu w gatunkowej formie wyznania (Na kanwie literatury białoruskiej)”.

² S. Rushdie, *Wstyd*, przeł. M. Ferek, Poznań 2000.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska badała ludową mowę obsceniczną, bezwstydną, czyli, paradoksalnie, taką, której funkcją jest spowodowanie zawstydzenia u odbiorcy. Tego rodzaju akty mowy mają, zdaniem autorki, charakter epistemiczno-etyczny. Zawstydzony zbliża się do stanu „sprzed rozpoznania swej seksualności, uświadamiając sobie równocześnie jego utratę za sprawą złamania zakazu”, do stanu, w którym był „w momencie upadku w człowieczeństwo, w momencie rozpoznania siebie jako bytu odrębnego, autonomicznego, samoświadomego” (s. 149).

Beatę Włodykę interesuje wstyd i wina w psychologii popularnej. Badaczka zwraca uwagę na normatywny aspekt rozmaitych poradników psychologicznych, które uczą „jak zmienić swoje życie”, „jak być asertywnym”, „jak odkryć swoją wartość”. Można by w tym miejscu zajrzeć także do psychologii nie-popularnej, uwzględniając opisowy charakter badań nad wstydem jako regulatorem funkcjonowania społecznego (w polskiej literaturze zwróciłabym uwagę na badania Alicji Keplinger).

W artykule Krzysztofa Łęckiego i Andrzeja Szóstaka mamy próbę spojrzenia na fenomen tzw. polskiej zdrady klerków przez pryzmat Łotmanowskich opozycji wstyd i strach. Autorzy widzą w działaniach intelektualistów polskich aktywnych w czasach stalinowskich dwie prawidłowości: strach, do którego nie chcieli się przyznać wówczas i wstyd z powodu przeszłości, którego też nie mogą ujawnić. Badając ten ciągle jeszcze bolesny i drażliwy problem aparaturą socjologa trudno dojść do innych wniosków. Brakuje mi też bardzo wśród lektur słynnej *Hańby domowej*, Jacka Trznadla, książki, która dla tematu ma kapitalne znaczenie.

Rdzeniem całego zbioru są artykuły Eugeniusza Jaworskiego i Ewy Kosowskiej. Obydwa poszukują teoretycznych uzasadnień fenomenowi wstydu. W artykule Eugeniusza Jaworskiego, „Wstyd jako kategoria typologiczna”, znaleźć można interpretację Arystotelesowej kategorii wstydu, a także uwagi o sposobach przejawiania się tego zjawiska w kulturach greckiej, żydowskiej, rosyjskiej, niemieckiej. Operując kategorią wstydu autor wskazuje na dwa typy kultur. Pierwszą z nich byłaby kultura budowana na poczuciu wstydu i współodpowiedzialności, po drugiej stronie linii demarkacyjnej natomiast – kultura budowana na honorze i indywidualizmie. Pierwsze to kultury proste i europejskie kultury ludowe, aksjologicznie stabilne. Kultury drugiego typu, to kultury aksjologicznie niejednorodne.

Ewa Kosowska wskazuje na różnorakie rozumienie wstydu w tradycji filozoficznej, u Arystotelesa, Kanta, La Rochefoucauld. W każdej z wymienionych koncepcji kategoria ta zajmuje inne miejsce w systemie, pozostając jednak wciąż tym samym wstydem, co pozwala mówić o nim jak o kulturowym inwariancie. Własną koncepcję opiera autorka na interpretacji wstydu w kulturach dworskich, przedstawionej przez Norberta Eliasa. Na wewnętrzne zróżnicowanie kultury składa się pięć sfer: sfera braku, obfitości, aspiracji, kompetencji i ostentacji. W każdej z nich wstyd dotyczy innych obszarów działania człowieka i doznawania, i w każdej na zjawiska wstydogenne spojrzeć można z perspektywy jednostki i zbiorowości. Autorka poszukuje mechanizmów wstydotwórczych i wstydobórczych w kulturze, nie wikła się natomiast w analizę aktualnej rzeczywistości.

O tym jak ważny jest artykuł Kosowskiej, można się przekonać czytając pojawiające się ostatnio coraz częściej głosy o bezwstydzie we współczesnej kulturze, od artykułu Barbary Skargi w *Tygodniku Powszechnym*³ począwszy. Publicyści, ale także filozofowie, którzy próbują odpowiedzieć na pytanie, co dzieje się z dzisiejszym światem, światem bez-wstydu, nie znajdują dobrze rokujących na przyszłość diagnoz. Czuje się wyraźny brak możliwości teoretycznego uzasadnienia aktualnych problemów. Popularna fenomenologia bez-wstydu czeka na diagnozy naukowe, a przedsięwzięcie *Wstyd w kulturze* czeka na swoje odkrycie.

Jadwiga Agnieszka Budzyńska-Daca

³ B. Skarga, O bezwstydzie w naszych czasach, *Tygodnik Powszechny*, nr 46/98, s. 1 i 5. Zob. też późniejszą wypowiedź T. Sławka, Przypisy do eseju Barbary Skargi o bezwstydzie, *Tygodnik Powszechny*, nr 2/99, s. 9.

Maria Paradowska, *Krzysztof Arciszewski. Admirał wojsk holenderskich w Brazylii*, Wrocław – Warszawa 2001, Stowarzyszenie „Wspólnota Polska”, Wydawnictwo DTSK Silesia, ss. 201

Krzysztof Arciszewski jest kolejnym – po Józefie Siemiradzkim¹ – bohaterem monografii, jakie ukazały się w serii „Polacy w dziejach i cywilizacji świata”². Jego losy zostały przedstawione przez Marię Paradowską w sposób pasjonujący, budzący emocje, a jednocześnie zmuszający do refleksji. Książkę tę czyta się jak powieść historyczną, pełną napięcie, niespodziewanych wydarzeń, zaskakujących zwrotów akcji. Nie brak tu ludzkich dramatów, intryg, powikłanych losów osobistych i rodzinnych, powiązanych z sytuacją polityczną kilku krajów (m.in. Polski, Francji i Holandii) XVII-wiecznej Europy. Śledzimy historię człowieka konsekwentnie dążącego do celu, człowieka, który poznał smak sławy, bogactwa, wielkości, ale też doświadczył goryczy poniżenia, porażki, zdrady i manipulacji.

Arciszewski był przede wszystkim wybitnym żołnierzem. Doskonalenie wojskowego rzemiosła było jego pasją, życiowym zadaniem. Los dał mu wiele możliwości rozwijania żołnierskiego kunsztu. Zmuszony do opuszczenia Polski po zabójstwie Kacpra Brzeźnickiego³, w którego ręce przeszła znaczna część rodzinnych dóbr Arciszewskich (nie bez udziału ojca, Eliasza), Arciszewski udał się do Holandii. W drogę do Amsterdamu wyruszył 19 marca 1624 roku. Pobyt w Holandii służył nie tylko zgłębianiu tajników żołnierskiej profesji, Arciszewski bowiem pełnił również funkcję osobistego korespondenta Krzysztofa Radziwiła, któremu już wcześniej służył wiernie na birżańskim dworze. Teraz przysyłał mu informacje o tym, co działo się na europejskiej scenie politycznej. Arciszewski otrzymał także zadanie „prowadzenia pewnych intryg politycznych” (s. 32). Radziwił marzył o buławie hetmańskiej. Aby zrealizować te zamiary, dążył do detronizacji Zygmunta III i wprowadzenia na tron Polski Gastona Orleańskiego. Kiedy spisek został wykryty, główną rolę w nim przypisano Arciszewskiemu. Osamotniony, niesłusznie oskarżony, długo czekał na oczyszczenie z zarzutów.

W lipcu 1625 na krótko przyjechał do Polski, gdzie rodzina starała się o odwołanie nałożonej wcześniej kary wygnania. Już w styczniu 1626 wyruszył do Francji, by zdobywać szlify żołnierskie. Walczył m.in., po stronie kardynała Richelieu i francuskich katolików, przeciwko hugenotom, choć sam pochodził z rodziny hołdującej tradycjom tzw. braci polskich, zwanych w Polsce arianami.

Jak podaje M. Paradowska, *credo* Arciszewskiego stanowiła wierna służba, „obojętnie gdzie i z kim i przeciwko komu” (s. 59). Chciał przede wszystkim uczyć się rzemiosła wojennego i walczyć tam, „gdzie [...] się okazja podawała [...], gdzie się trafiło służyć” (tamże). Autorka wyjaśnia, że takie „postępowanie było powszechne w Europie i uznawane jako właściwe. [...] Zamiłowani wojskowi, których żywiołem była wojna, służyli wiernie i po rycersku u boku tego wodza, któremu wierność zaprzysięgli, bez względu na to, po czyjej stronie bić się wypadło” (tamże).

Doświadczenie wojskowe i sława, jaką okrył się Arciszewski zwróciły na niego uwagę osób związanych z (powstała w 1621 roku) holenderską Kompanią Zachodnioindyjską. Jej celem było ekonomiczne, polityczne i militarne umocnienie Holandii w Brazylii. Służąc interesom Kompanii, m.in. jako autor strategicznych planów podboju terytoriów brazylijskich, mógł jednocześnie Arciszewski obserwować życie mieszkańców kraju, nieznanego wcześniej ani jemu, ani wielu innym osobom. Jego uwagę zwróciły przede wszystkim plemiona Indian Tapuja (mężczyźni należący

¹ Zbigniew Wójcik, *Józef Siemiradzki. Przyrodnik i humanista, badacz Ameryki Południowej*, Wrocław 2000.

² Redaktorem serii jest Antoni Kuczyński. Omawianą pracę redagowała Maria Bożena Kuczyńska.

³ Autorka wyjaśnia, że Arciszewski działał zgodnie z XVII-wiecznym szlacheckim kodeksem honorowym, broniąc dobrego imienia rodziny i własnej godności. Sąd skazał go jednak na banicję (wyrok wydano 6 marca 1624 roku). Należałoby jednak zapytać, czy taki sam kodeks obowiązywał braci polskich?

do tej grupy zasilali oddziały, którymi dowodził). Sporządzone przez Arciszewskiego opisy życia Indian brazylijskich (nie tylko Tapujów), ich wierzeń, obyczajów, stosunków społecznych, obrzędów (z budzącymi szczególne zainteresowanie przykładami nekrofagii, zaklasyfikowanej przez M. Paradowską do kategorii endokanibalizmu; s. 105), były pierwszymi polskimi relacjami z terenów Brazylii, które zdobyły rozgłos w świecie. Zainteresowali się nimi przede wszystkim naukowcy holenderscy (w Polsce z materiałami Arciszewskiego zapoznano się dopiero pod koniec XIX wieku). W 1642 roku Gerard Voss zamieścił w swojej pracy obszernie cytaty ze źródeł, których autorem był Arciszewski. Dzięki temu materiały te – bezcenne dla etnograficznych badań Brazylii – weszły do obiegu naukowego i zostały ocalone od zapomnienia. Wiele opisów sporządzonych przez Arciszewskiego zaginęło jednak bezpowrotnie.

Krzysztof Arciszewski był nie tylko wnikliwym obserwatorem Indian i rejestratorem ich zwyczajów. Dostrzegał on także m.in. błędy Holendrów w sposobie zarządzania terytoriami brazylijskimi i niedoświadczenie władzy, przyczyniające się do zamętu i chaosu. Związany z Kompanią Zachodnioindyjską, głęboko zainteresowany pomyślnością Holandii i realizacją jej planów kolonialnych w Brazylii, Arciszewski sporządził memoriał, w którym przedstawił propozycje naprawy sytuacji. Nie spodziewał się jednak, że podjęte przez niego w dobrej wierze działania przyczynią się do osobistej porażki. Nieoczekiwanie Arciszewskiego pozbawiono naczelnego dowództwa Kompanii, powierzając je hrabiemu Janowi Maurycemu Nassau-Siegenowi. Moment ten był początkiem końca pobytu Arciszewskiego w Brazylii i jego wiernej służby Holandii.

Maria Paradowska znakomicie ukazała rywalizację hrabiego z Arciszewskim, nieukrywaną niechęć Nassau-Siegena do Polaka, lekceważenie, wreszcie intrygi, które doprowadziły do odsunięcia polskiego oficera od służby wojskowej w Brazylii i zmusiły go do powrotu do Holandii w 1639 roku. Ten, którego jeszcze niedawno witano owacyjnie na nabrzeżu amsterdamskiego portu, podziwiano i nagradzano, stał się ofiarą oszustw, oszczerstw i manipulacji, za którymi stał hrabia Nassau i jego poplecznicy. Nie dano mu możliwości złożenia wyjaśnień, udowodnienia niewinności, odsuwając od dalszych działań na rzecz Kompanii. Ile wart był w tym momencie, wręczony niegdyś Arciszewskiemu, medal z napisem „Przyjmij laur zwycięzcy”? Ile znaczyły jego zasługi, które przyczyniły się do umocnienia pozycji holenderskich w Brazylii (jak się później okazało, nie na długo)? Ile znaczyła wierna służba i żołnierska sława?

W 1645 roku Arciszewski wraca do Polski. Znowu czuje się potrzebny. Wierzy, że jego wiedza, doświadczenie mogą się przysłużyć krajowi, gotującemu się do wojny z Turkami, Tatarami i Kozakami. Niestety, stało się inaczej. Nie słuchano jego rad, odrzucano plany, które przedstawiał. Po ugodzie z Chmielnickim, podpisanej w 1649 roku w Zborowie, Arciszewski wycofał się z czynnego życia (w jego oczach ugoda zborowska była haniebna i poniżająca; podpisano ją w momencie, w którym – jego zdaniem – można było walczyć do zwycięstwa). Osiedl w majątku kuzynów, gdzie schorowany, słaby, przeżywający w samotności życiowe porażki, przebywał do śmierci, która nadeszła w 1656 roku.

W relacji o życiu K. Arciszewskiego ukazany został szeroki kontekst społeczno-historyczny. Autorka niezwykle ciekawie scharakteryzowała sytuację rodzinną Arciszewskich, jak też stosunki panujące na dworze K. Radziwiłła. Poznajemy także, jak już wspomniałam, rysy historyczno-politycznego oblicza Europy I połowy XVII wieku, część dziejów Polski, a także – Francji, Holandii, Portugalii i Hiszpanii, wraz z udziałem tych państw w podbojach kolonialnych. W książce znajdziemy również informacje o sytuacji religijnej w niektórych krajach, m.in. we Francji i w Polsce, gdzie przez wiele lat działali bracia polscy. Z tym ruchem religijnym związany był niezwykle mocno ojciec Krzysztofa. On sam, jak pisze M. Paradowska, za A. Krausharem, „nigdy nie był dobrym arianinem” (s. 162). Nie wiadomo jednak, na jakiej podstawie oparte zostało to stwierdzenie.

Autorka wielokrotnie posługuje się terminem ‘arianie’. Jednocześnie wyjaśnia, że „bracia polscy protestowali przeciwko narzucaniu im” tej nazwy i „niesłusznym łączeniu ich poglądów z doktryną Ariusza, a sami określali siebie chrystianami, bądź braćmi i ta ostatnia nazwa wraz z przymiotnikiem «polscy» utrwaliła się dla całego ruchu w naszym kraju. Dopiero w XVII w. na obszarze zachodniej Europy przyjęła się nazwa socynianie [...] bądź unitarianie [...]” (s. 8).

Nasuwa się pytanie, czy wobec wspomnianego sprzeciwu – przedstawiając dzieje Arciszewskiego i jego rodziny – nie należałoby operować nazwą „bracia polscy”?

Według Marii Paradowskiej, wychowanie w domu o tradycjach ariańskich wpłynęło na stosunek bohatera jej książki do osób reprezentujących odmienne wyznanie, kulturę, poglądy, nauczyło tolerancji (s. 13). Autorka wiele razy wraca do tego wątku, m.in. opisując pobyt Arciszewskiego w Brazylii i jego stosunek do Indian – przyjazny, pozbawiony „europejskiej wyższości” (s. 90). Dziwna to jednak tolerancja, dziwna postawa przyjaźni, braku wyższości i „otwartości wobec ludzi, wyrazieli innych wartości od powszechnie akceptowanych w Europie” (tamże), która nie przeszkadzała zabijać Indian, „jeśli stali po drugiej stronie barykady” (s. 90). Chciałoby się zapytać, jakie wartości w rzeczywistości podzielała powszechnie XVII-wieczna Europa? Można też – idąc dalej – zadać pytanie, do jakich wartości odwołujemy się dziś, gdy mówimy o kulturze europejskiej i integracji naszego kontynentu? Arciszewski kierował się zapewne żołnierskimi powinnościami i „wyższymi celami”. Podobnie jak w przypadku zabójstwa K. Brzeźnickiego, gdy – zgodnie ze szlacheckim kodeksem – ponad ludzkie życie postawił honor i dobre imię rodziny.

W odredakcyjnym „Wstępie” Antoni Kuczyński stwierdził, że „istnieje u nas deficyt wiedzy ukazującej dzieje polskiej diaspory i tych jej przedstawicieli, którzy zapisali się na trwałe w kulturze, nauce czy gospodarce krajów ich zamieszkania” (s. 5). Ważna jest więc prezentacja osiągnięć postaci związanych „z historią polskiej emigracji i badaniami w odległych od kraju stronach” (tamże).

Kiedy patrzę na postać Arciszewskiego, tak żywo, barwnie, ze znajomością faktów przedstawioną przez M. Paradowską, myślę, jak często człowiek staje się emigrantem wbrew swej woli. Wiadomo też, że nie zawsze pobyt poza ojczyzną sprzyja realizacji życiowych planów. Nasuwa się również refleksja, jak to się dzieje, że osoby nie mające specjalistycznego przygotowania podejmują prace, które okazują się cenne dla nauki, dla poznania świata, jego mieszkańców i ich kultury? Rodzi się jednak także pytanie, czy każde, nawet największe osiągnięcie, wpisuje się na trwałe w kulturę, naukę lub gospodarkę kraju zamieszkania na emigracji? Czy Arciszewski np. „zapisał się na trwałe” w kulturze Holandii, z którą związał część swego życia i której wiernie służył? Czy został doceniony w Polsce? Czy jego przykład nie jest jednym z wielu, które dowodzą, jak krucho są ludzkie osiągnięcia, zaszczyty, sława?

Arciszewski był z pewnością postacią znaczącą, przynajmniej dla części Europy I połowy XVII wieku. Przyczynił się do budowania potęgi Holandii, jak i do poznania brazylijskich Indian (te zasługi najbardziej interesują etnografów). Był wreszcie prawdopodobnie pierwszym, znanym z nazwiska, polskim nurkiem⁴. Dobrze się stało, że M. Paradowska przypomniała barwną, ważną dla polskiej i europejskiej historii, a zarazem tragiczną postać Arciszewskiego, choć można zapytać, czy ze wszystkich jego osiągnięć możemy być dzisiaj dumni.

Jacy będą kolejni bohaterowie serii „Polacy w dziejach i cywilizacji świata”? Czy staną się oni przedmiotem rozmów rodaków? Czy zachęcą do poznawania historii Polski i krajów, w których działali Polacy – historii ukazanej przez pryzmat dziejów wybitnych jednostek? Czy pobudzą do przemyśleń, np. nad mechanizmami społecznej pamięci, jej kształtowaniem i pielęgnowaniem, nad przyczynami, dla których jedne osoby żyją w tej pamięci przez wieki, inne zaś nie pozostają w niej na dłużej. Dlaczego niektóre postacie zostają po latach przywrócone narodowemu dziedzictwu, inne natomiast odchodzą w niepamięć – jedne na zawsze, inne – być może – czekają tylko na swój czas...

Iwona Kabzińska

⁴ Jak podaje, cytowany przez M. Paradowską, J. Pertek, Arciszewski chodził po dnie morskim w Scheveningen koło Hagi, założywszy skórzany hełm z usztywnioną rurką do oddychania, zakończoną ustnikiem (s. 37).

Wojciech Lipoński, *Encyklopedia sportów świata*, Poznań 2001, Oficyna Wydawnicza Atena

Wydawnictwa encyklopedyczne powstają najczęściej w wyniku współpracy licznego zespołu autorów. *Encyklopedia sportów świata*, zawierająca ponad 3500 haseł, jest natomiast efektem wysiłków jednego człowieka. Wydaje się to wręcz nieprawdopodobne...

Dzieło W. Lipońskiego zwraca uwagę stroną edytorską – przejrzystym układem haseł, piękną, bogatą szatą graficzną (barwne fotografie, reprodukcje dzieł malarskich, plakatów i pocztówek, rysunki), przyciągającą wzrok, znakomitą okładką. Najbardziej imponująca jest jednak baza źródłowa wykorzystana przez Autora. W. Lipoński poszukiwał informacji o sportach świata w setkach bibliotek krajowych i zagranicznych, w licznych antykwariatach. Większość bezcennych materiałów otrzymał jednak dzięki indywidualnym kontaktom z osobami na różne sposoby zajmującymi się sportem¹.

W zbiorach Autora znajduje się obecnie ponad 140 encyklopedii sportów narodowych, regionalnych, występujących w kulturach różnych grup etnicznych. Wśród nich jest m.in. trzynomowa encyklopedia sportów baskijskich, dwuczęściowa encyklopedia sportów uprawianych na terenach Chile, cztertomowa encyklopedia sportów duńskich, encyklopedia sportów Maorysów, encyklopedia sportu chińskich mniejszości narodowych. W. Lipoński jest także posiadaczem wielu innych, unikalnych materiałów pochodzących z różnych krajów świata. Sama korespondencja prowadzona w trakcie prac nad *Encyklopedią* liczy ponad 1400 stron. Można sobie wyobrazić, jak wielkiego wysiłku wymagało przetłumaczenie materiałów źródłowych, choćby z uwagi na brak polskich odpowiedników specjalistycznych terminów z zakresu sportu, występujących w kilkudziesięciu językach. Autor poradził sobie jednak znakomicie z tymi problemami (sam włada 9 językami!), a efekty jego ogromnej pracy – oraz działań wspomagających go osób – są naprawdę niezwykle. Budzą podziw, szacunek i wielkie uznanie.

Encyklopedia sportów świata jest największym wydawnictwem tego typu na świecie. Dla porównania – jak czytamy we „Wstępie” – amerykańska *Encyklopedia of World Sport* zawiera ponad 400 haseł. Znajdują się w niej przede wszystkim hasła dotyczące sportów znanych na terenie Ameryki. Nie ma tu informacji o Europie Środkowo-Wschodniej, bardzo skąpo reprezentowane są sporty azjatyckie. Wojciech Lipoński nie pominął w swej *Encyklopedii* żadnego kontynentu. Myliłby się jednak ten, kto sądzi, że w ponad 3500 hasłach można zawrzeć podstawową wiedzę o sportach uprawianych na kuli ziemskiej dziś i w przeszłości. Autor informuje we „Wstępie”, że „pozostało jeszcze 4–5 tysięcy większych i pomniejszych sportów, zabaw i gier ruchowych różnych egzotycznych krajów”. W tym samym miejscu zwraca również uwagę na brak jednoznacznej definicji sportu i na konieczność precyzyjnego zdefiniowania tego zjawiska. Sam Autor – jak można sądzić na podstawie haseł zamieszczonych w *Encyklopedii sportów świata* – pojmuje sport bardzo szeroko, obejmując tym terminem różne formy współzawodnictw, np. gry ruchowe, niektóre zabawy, akrobatykę i in.²

W *Encyklopedii* zamieszczone zostały informacje o szeroko dziś znanych, popularnych na świecie dyscyplinach sportu, a także – ich odmianach. Pod hasłem ‘boks’ np. możemy znaleźć dane na temat boksu egipskiego, francuskiego, tajlandzkiego, uprawianego przez południowoamerykańskie plemię Mokowitów, jak też przez mieszkańców wsi Badzing, leżącej w chińskiej prowincji Fucien. Pod hasłem ‘zapasy’ – obok opisu zapasów klasycznych i w stylu wolnym – podano przykłady zapasów uprawianych w ponad 40 grupach etnicznych. W *Encyklopedii* znajdziemy kilkanaście

¹ Miałam przyjemność znaleźć się w gronie współpracowników Autora, którego zainteresowały moje prace na temat miejsca i roli współzawodnictw w kulturach ludów Azji, ich związków z obrzędami przejścia, magią oraz symbolicznego znaczenia wielu zachowań.

² W *Encyklopedii* znalazło się m.in. hasło ‘kręcenie ciastem pizzy’. Zawody „polegają na wykonywaniu skomplikowanych ewolucji ciastem pizzy nałożonym na rękę, w celu lepszego jego wyrobienia. Oceniany jest poziom, stopień trudności i szybkość ewolucji”. Współzawodnictwa organizowane są od 1998 roku we włoskiej prowincji Parma (Lipoński, *Encyklopedia sportów świata*, s. 247).

odmian peloty i kilkadziesiąt przykładów wyścigów z udziałem zwierząt (koni, bawołów, strusi, stoni, baranów, osłów) – z jeźdźcami lub bez. Oddzielne hasła informują o gonitwach psich zaprzęgow, wyścigach łodzi, rydwanów, arb. Okazuje się też, że we współczesnym świecie organizowane są nie tylko wyścigi samochodowe, ale też np. wyścigi na muszlach klozetowych³.

Wiele miejsca poświęcił W. Lipoński sportom dawnym, często zapomnianym, jak i tym o zasięgu lokalnym czy regionalnym (raczej nie usłyszymy o nich w telewizji, ani nie przeczytamy w prasie). Z większością egzotycznie brzmiących nazw (np. *aizkolaris*, *cogs*, *het kolven*, *jogo da laranjinha*, *kalari-payat*, *koruru*, *maokiu*, *parokoiba*, *sepak takraw*, *stanto*, *vazh yod*, *varzesh-e pehlivani*, *varma adi* i in.) Czytelnik *Encyklopedii* zetknie się prawdopodobnie po raz pierwszy. Pod każdym hasłem znajdzie jednak wyjaśnienie – opis reguł, informacje o historii, kontekście kulturowym, odniesienia do literatury. Uwzględnienie bogatego materiału historyczno-etnograficznego, pochodzącego niemal z całego świata, stanowi niewątpliwie novum, decyduje o unikalnym i oryginalnym charakterze dzieła W. Lipońskiego.

Wielką zasługą W. Lipońskiego jest przypomnienie około stu, nieznanymi szerzej i niemal zupełnie zapomnianych, sportów staropolskich. Podczas promocji *Encyklopedii* na Międzynarodowych Targach Książki, które odbyły się w maju 2001 roku w Warszawie, Autor ze smutkiem mówił o niewielkim zainteresowaniu rodzimych badaczy (w tym etnologów) sportem jako zjawiskiem kulturowym, jak też o braku zainteresowania popularnymi niegdyś w naszym kraju dyscyplinami, o „zadeptywaniu polskich tradycji” i o tym, że polski sport jest nieobecny „w obiegu narodowym i międzynarodowym”. Zdaniem W. Lipońskiego, nasze społeczeństwo łatwo zapomina o tym, co własne, chętnie natomiast przyjmuje „obce wynalazki”, pozwalając, by wypierały one rodzime tradycje (także sportowe)⁴. Nie zdajemy sobie również najczęściej sprawy z istnienia związku między znajomością własnych tradycji sportowych i zachowaniem narodowej tożsamości (szerzej na ten temat patrz: Lipoński 1996, 2000, 2001; por. Bujak 1988, s. 35; Kabzińska 1999).

Mottem *Encyklopedii* są słowa Josepha Strutta, autora *Sports and Pastimes of the People of England* (1810): „Nie można sprawiedliwie ocenić charakteru jakiegokolwiek narodu bez zbadania, jakiego rodzaju sporty najczęściej uprawiają jego przedstawiciele. Wojna, polityka i inne nieprzewidywalne okoliczności mogą w różnych okresach dziejów wywoływać różnice światopoglądowe, kiedy jednak panuje pokój i naród nie potrzebuje zakładać na siebie żadnej maski, możemy obserwować jego najbardziej prawdziwe oblicze i oceniać naturalne predyspozycje jego obywateli”. Wielu badaczy odnosi się krytycznie do XIX-wiecznych teorii na temat charakteru narodowego, myślę jednak, że nad niektórymi poglądami Strutta warto się zastanowić. Interesująca wydaje się chociażby koncepcja, wedle której w pewnych okolicznościach naród przywdziewa maskę, w innych natomiast ukazuje prawdziwą twarz...

Podczas warszawskiego spotkania W. Lipoński podkreślił, że jego *Encyklopedia* ma charakter etnologiczny. Nie patrzy on na sport wyłącznie przez pryzmat wyników, informacji o regułach i przepisach, lecz ukazuje genezę różnych dyscyplin, miejsce sportu w kulturze, w literaturze

³ Muszle zaopatrzone są w małe koła i kierownicę. Wyścigi odbywają się na torach biegnących wokół restauracyjnych stolików. Pomysłodawcą tej nowej formy współzawodnictw, rozgrywanych od 1999 roku, jest nowozelandzki restaurator, R. Kirkland (Lipoński, *Encyklopedia sportów świata*, s. 562). Wydaje się, że pomysłowość organizatorów różnego typu współzawodnictw nie zna granic. Latem 2002 w Krasnozamiensku pod Moskwą odbyły się pierwsze na świecie mistrzostwa w rzucaniu na odległość klawiaturą komputerową. „Dyscypliną uzupełniającą było kopanie myszki na odległość” (Sport biurowy 2002). W informacji czytamy, że „myszki oraz klawiatury zawodnicy musieli przywieźć ze sobą”.

⁴ W. Lipoński przypomniał, że w Polsce publicznie wykpieno pracę doktorską Zofii Dowgird, poświęconą grze w palanta (Dowgird 1966), a Polski Komitet Olimpijski zrezygnował z promowania tej gry na rzecz baseballa. Z inicjatywy Autora *Encyklopedii*, przy poznańskiej Akademii Wychowania Fizycznego powstała Pracownia Etnologii Sportu i Olimpizmu. Prowadzone w niej badania, mające m.in. na celu propagowanie polskich tradycji sportowych, zainteresują, jak sądzę, rodzimych i zagranicznych etnologów.

i sztuce, jego rolę w kształtowaniu więzi społecznych. Interesują go związki sportu z religią, z tradycjami wojennymi, jak też np. ze sferą uczuć, z miłością, życiem seksualnym. Lektura wybranych hasel świadczy o tym, że cel, jaki postawił sobie Autor *Encyklopedii* został osiągnięty. Szkoda, że niewiele osób potrafi spojrzeć na sport w sposób głęboko humanistyczny i z tak wielką znajomością problemu. Można mieć jednak nadzieję, że *Encyklopedia sportów świata* przyczyni się do choćby częściowej zmiany tej sytuacji, jak również do większego zainteresowania genezą poszczególnych dyscyplin, ich różnorodnością i szerokim kontekstem kulturowym, w jakim można mówić o sporcie.

Encyklopedia sportów świata W. Lipońskiego jest dziełem unikalnym w skali światowej. Dostrzegli to pracownicy UNESCO, którzy zaproponowali Autorowi przygotowanie angielskojęzycznej wersji dzieła⁵. Planowana jest też wersja francuska i hiszpańska, a być może także grecka. O trudnościach z opracowaniem obcojęzycznych wersji *Encyklopedii* wie najlepiej sam Autor (jeden z podstawowych problemów stanowi brak wzorców leksykograficznych, translatorskich). Rzadko się zdarza, by książki polskich naukowców były tłumaczone na języki obce, w dodatku z inicjatywy zagranicznych instytucji. *Encyklopedia sportów świata* z pewnością zasługuje na takie wyróżnienie. Mam też nadzieję, że zostanie przyjęta z ogromnym zainteresowaniem i wejdzie na stałe do światowego obiegu. Życzę tego Autorowi z całego serca.

LITERATURA

- B u j a k J. 1988, *Zabawki w Europie. Zarys dziejów – rozwój zainteresowań*, Kraków.
- D o w g i r d Z. 1966, *Formy palanta na obszarze Polski*, praca doktorska, napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Józefa Gajka, mpis w Archiwum Katedry Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- K a b z i ń s k a I. 1999, Próba wykorzystania zachowań ludycznych w procesie odrodzenia narodowego. Współczesna Białoruś, *Zabawy i zabawki. Materiały z konferencji nt. Humor, zabawa i zabawka na pograniczach kulturowych i etnicznych, 21–22 października 1999, Cieszyn*, Kielce, wyd. Towarzystwo Rozwoju Zabawkarstwa w Kielcach, Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach, Uniwersytet Śląski – Filia w Cieszynie, Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, s. 153–174.
- L i p o ń s k i W. 1996, Still an Unknown European Tradition: Polish Sport in the European Cultural Heritage, [w:] *The International Journal of the History of Sport*, vol. 13, nr 2, s. 1–41.
- 2000, Rola sportów tradycyjnych i ludowych w procesie integracji europejskiej, [w:] *Kultura fizyczna i sport w procesie integracji europejskiej*, Gniezno, s. 25–33.
- 2001, Zignorowane dziedzictwo. Rzecz o wartościach polskich gier ludowych na tle procesu odradzania się sportów tradycyjnych w świecie, [w:] *Aksjologia sportu*, Z. Dziubiński (red.), Warszawa, Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej, s. 286–307.
- Sport biurowy, *Gala*, nr 35, 26.08.2002.

Iwona Kabzińska

⁵ Powinna się ona ukazać na przełomie 2002 i 2003 roku.