

#### IV. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Benjamin Lee Whorf, *Język, myśl, rzeczywistość*, przeł. Teresa Hołowska, KR, Warszawa 2002, ss. 364.

Benjamin Lee Whorf zajmuje poczesne miejsce w almanachach historii zarówno językoznawstwa, jak i zajmujących się człowiekiem i kulturą nauk humanistycznych. Nie zdobył on jednak wyższych tytułów naukowych i nie był trwale związany z żadnym ośrodkiem akademickim. Pomimo tego, ten specjalista od zabezpieczeń przeciwpożarowych zasłynął jako znawca starożytnego pisma Majów i Azteków. Przede wszystkim jednak dał się poznać jako współtwórca koncepcji relatywizmu językowego, znanej również pod nazwą hipotezy Sapira i Whorfa. Głosi ona, mówiąc w największym skrócie, że nasze postrzeganie rzeczywistości i obraz świata zależą od struktury naszego języka i zaznacza równocześnie, że wszystkie języki są na równi racjonalne.

Tytuł recenzowanej pracy *Język, myśl, rzeczywistość* zaczerpnięty jest z książki, którą Benjamin Lee Whorf zamierzał napisać i której krótki zarys odnaleziono w jego papierach. Zamierzał dedykować ją dwóm osobom, które szczególnie wpłynęły na jego sposób myślenia: Edwardowi Sapirowi i Antoine'owi Fabre'owi d'Olivetowi — francuskim dramaturgowi, filologowi i mistykowi z początku XIX wieku, którego, niewiele znacząca z punktu widzenia dzisiejszego językoznawstwa, koncepcja rdzenia-znaku, fascynowała Benjamina Lee Whorfa w początkowych latach jego kariery naukowej. W zamierzeniu miał to być podręcznik, w którym miały się również znajdować pytania kontrolne oraz krótki zarys na temat języków, między innymi łaciny, greki, hebrajskiego, rosyjskiego i hopi.

Podobne poglądy jak Benjamin Lee Whorf, jakoby w każdym języku zawarty był pewien określony pogląd na świat czy też obraz świata, głosił już w XIX wieku niemiecki filozof Wilhelm von Humboldt. Trzeba jednak zaznaczyć, że Benjamin Lee Whorf nie znał pism tego myśliciela. Na jego przekonania wpłynęły natomiast silnie etnolingwistyczne badania amerykańskiej szkoły antropologicznej Franza Boasa, a szczególnie prace Edwarda Sapira. To właśnie autor *Language* sformułował ogólną tezę, że język jest „przewodnikiem po rzeczywistości społecznej” natomiast Benjamin Lee Whorf przeprowadził na jej podstawie konkretne badania nad językami Indian.

Po raz pierwszy *Język, myśl, rzeczywistość* została wydana w języku polskim w 1982 roku nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego. Obecne wydanie różni się od poprzedniego jedynie tym, że pominięto w nim wstęp do polskiego wydania autorstwa Adama Schaffa, który analizował hipotezę Sapira-Whorfa z pozycji filozofii marksistowskiej.

Od prac Benjamina Lee Whorfa powinien rozpocząć studia każdy, kto zainteresowany jest problemem związku języka z kulturą i sposobem myślenia. Kwestia ta nie jest przedmiotem analiz wyłącznie językoznawczych i lingwistycznych. Wiele uwagi poświęcają jej bowiem również inne dyscypliny, jak np.: socjologia, psychologia, antropologia czy niezwykle ostatnio modna interdyscyplinarna analiza dyskursu. Warto nadmienić w tym miejscu, że dla Benjamina Lee Whorfa jednym z istotnych celów jego badań było popularyzowanie językoznawstwa i lingwistyki. Znajdował on zawsze czas, by wygłosić krótkie pogadanki o językach starożytnych Majów i Azteków w bibliotekach, klubach i towarzystwach historycznych, i uważał ponadto, że badania językoznawców powinny dotyczyć problemów

bliskich każdemu człowiekowi. Jednym z takich zagadnień była, jego zdaniem, treść i sposób naszego myślenia.

Według Benjamin Lee Whorfa dokładniejsze przyjrzenie się zjawisku relatywizmu językowego stwarza nadzieję, że uświadamiając sobie, iż struktura języka wpływa na nasze postrzeganie świata, umożliwimy dialog między kulturami, realne staną się szanse na uniknięcie wielu konfliktów. Wierzył on również, że jego badania przyczynią się do rewizji mniemań o rzekomej wyższości języków europejskich (a co za tym idzie zachodniego sposobu myślenia) nad innymi językami etnicznymi i do stworzenia „ogólnoludzkiego braterstwa myśli”, również dzięki uświadomieniu sobie własnych nawyków myślowych.

W recenzowanej książce czytelnik znajdzie osiemnaście artykułów autorstwa Benjamin Lee Whorfa. Siedem z nich: *Momentalny i odcinkowy aspekt czasowników w hopi*, *Niektóre kategorie czasownikowe w hopi*, *Model uniwersum Indian*, *Rozważania lingwistyczne nad myśleniem w społecznościach pierwotnych*, *Czynniki językowe w terminologii architektonicznej u Hopi*, *Technika psychologii postaci w założeniach szawni oraz Związek między nawykami myślenia i zachowaniem a językiem* dotyczy zasady relatywizmu językowego.

Koncepcję relatywizmu językowego Benjamin Lee Whorf sformułował podczas badań nad językiem Indian Hopi prowadzonych od 1932 roku. Zauważył on wówczas istotne różnice pomiędzy językiem hopi a standardowymi językami europejskimi, które manifestują się nie tylko w materiale słownikowym (leksyce), lecz również w strukturze gramatycznej (między innymi w czasach gramatycznych, aspektach czasowników, klasach rzeczowników). W artykule *Momentalny i odcinkowy aspekt czasowników w hopi* np. pokazuje on, iż język hopi znacznie precyzyjniej nazywa zjawiska wibracyjne, co pociąga za sobą bardzo istotne konsekwencje: „Opisane tu fakty językowe nie są tylko zwykłą ilustracją form aspektu gramatycznego. Ich sens jest znacznie szerszy. Pokazują one, jak język organizuje nasze doświadczenie (...). Widzieliśmy, jak język hopi wyznacza pewną dziedzinę, którą moglibyśmy określić mianem pierwotnej fizyki, jak konsekwentnie i z naukową niemal precyzją klasyfikuje wszelkie rodzaje zjawisk wibracyjnych w przyrodzie poprzez powiązanie ich z elementarnymi typami procesów deformacji. Taką analizę fragmentu rzeczywistości można dowolnie rozbudowywać, a jest ona na tyle zbieżna ze współczesną fizyką, że dokonanie pewnej ekstrapolacji być może pozwoliłoby nam na trafne ujęcie rozmaitych zjawisk stanowiących domenę współczesnej nauki i techniki, takich jak na przykład ruchy obserwowane w maszynach i mechanizmach, falowanie i wibracja, procesy chemiczne i elektryczne. Indianie Hopi nic o nich nie wiedzą i nie potrafią sobie tego wyobrazić, nam zaś brakuje adekwatnej terminologii” (s. 72–73). W artykule *Model uniwersum Indian* amerykański językoznawca analizuje natomiast język Indian Hopi pod kątem odmiennego sposobu postrzegania czasu i przestrzeni niż ten rozpowszechniony w zachodnim świecie. Problem racjonalności języka hopi i kształtowanego przezeń świata jest z kolei przedmiotem rozważań w jego tekście pod tytułem *Rozważania lingwistyczne nad myśleniem w społecznościach pierwotnych*. Píše on tam: „Tak więc wiele społeczności niepiśmiennych („pierwotnych”), nie znajdując się bynajmniej w fazie irracjonalnej, potrafi wykazać się bardziej zracjonalizowanym i funkcjonującym na wyższym poziomie sposobem myślenia niż ludzie cywilizowani. Nie wiadomo, czy rzeczywistocie cywilizacja jest synonimem racjonalności. Wśród plemion pierwotnych nie było filozofów; ich pojawienie się wiąże się z dobrobytem ekonomicznym, który w historii osiągnęło niewiele kultur. Być może zresztą zbytnia racjonalność gubi sama siebie albo wytwarza silne czynniki kompensujące” (s. 107–108).

Pozostałe artykuły zamieszczone w książce dotyczą bądź językoznawstwa ogólnego lub też stanowią, jak np. tekst *Inskrypcja środkowomeksykańska zawierająca znaki dni Meksykanów i Majów czy Odszyfrowanie fragmentów językowych w hieroglifach Majów*, studia nad narzeczami środkowoamerykańskimi. Dla czytelnika nie zaznajomionego

z problematyką językoznawstwa Benjamin Lee Whorf napisał trzy artykuły popularnonaukowe, opublikowane w „Technology Review”: *Nauka a językoznawstwo*, *Językoznawstwo jako nauka ścisła* oraz *Języki a logika*, a także artykuł zatytułowany *Język, myśl, rzeczywistość*, zamieszczony w hinduskim czasopiśmie teozoficznym „Theosophist”. Te artykuły również czytelnik odnajdzie w recenzowanej pracy.

Na koniec warto zaznaczyć, iż zasada relatywizmu językowego nie została do tej pory ani dostatecznie obalona, ani wystarczająco potwierdzona. Dlatego też słuszne wydaje się nazywanie jej hipotezą, mimo że sam Benjamin Lee Whorf określał ją mianem prawa. To bowiem, że języki różnią się w swej strukturze, nie ulega wątpliwości. Czy jednak te różnice przyczyniają się do odmiennego sposobu postrzegania i pojmowania świata? Odpowiedź na to pytanie nie jest już tak oczywista. Wynika to między innymi z faktu, że niewiele było prób zweryfikowania tej hipotezy, szczególnie brakuje badań, które dodatkowo uwzględniłyby możliwość występowania pozajęzykowych zachowań mogących wpływać na nasze postrzeganie świata. Analizując różnice językowe, nie należy ponadto ignorować problemu uniwersaliów językowych, czyli elementów wspólnych, pojawiających się we wszystkich językach. Które elementy, wspólne czy odmiennie dla różnych języków, są bardziej znaczące dla percepcji rzeczywistości, oto pytanie, na które jednoznacznej odpowiedzi jak dotąd nie znaleziono.

Magdalena Parus–Jaskułowska

Jeremy Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, ss. 280.

Ten niepokojąco brzmiący tytuł dosyć trafnie odzwierciedla ciągle kształtującą się, niejako na naszych oczach, nową sytuację ekonomiczno–kulturową. Autor w swojej książce analizuje skomplikowane relacje, wzajemne powiązania i zależności pomiędzy sferą kultury i ekonomii — jak ściśle są one ze sobą powiązane, udowadnia na kartach swojej pracy. Książka została podzielona na dwie części. Część pierwszą autor zatytułował: „Następna granica kapitalizmu”. Omawia w niej mechanizmy powodujące zmiany podstawowego układu gospodarczego: konsument — rynek — stan posiadania, który ustępuje miejsca relacjom typu: konsument — sieć dostępu — dzierżawca. Powodzenie ekonomiczne stopniowo przestaje być zależne od rynków wymiany dóbr. Istotne stają się długoterminowe umowy, których długość uzależniona jest od przydatności danej usługi szybko wypieranej i zastępowanej nową — bardziej nowoczesną, prostszą w użytkowaniu i często tańszą. W związku z tym długoterminowe posiadanie traci swoją rację bytu, staje się wręcz uciążliwe i powoduje więcej strat niż korzyści. Niesamowicie szybkie tempo wszelkich innowacji tak oto skomentował specjalista firmy Microsoft: „Nieważne jak dobry jest wasz produkt, za półtora roku będzie już po nim”. Dlatego tak ważny stał się tani i szybki dostęp do danych usług, a czasy rządzące się takimi regułami autor nazwał wiekiem dostępu. Rządzi się on całkiem nowymi zasadami. Rynek zostaje zastąpiony sieciami, sprzedawcy i nabywcy zamieniają się w dostawców określonych usług w obrębie danych sieci, a klienci w użytkowników, chwilowych odbiorców ich oferty. Nowy etap rozwoju ludzkości cechuje także zasada szybkiego obrotu posiadanymi zasobami, a nie zasada akumulacji. To z kolei przyczynia się do łatwego dostępu do wszelkich kredytów. Łatwa ich dostępność przyczynia się do przemiany ludności z osób oszczędzających w dłużników mających do spłacenia pokaźne sumy zaciągniętych długów.

Konkluzja pierwszej części książki sprowadza się do stwierdzenia, że o ile w wieku dwudziestym starano się zapanować nad wymianą dóbr, o tyle w wieku dwudziestym pierwszym

starania idą w kierunku zapanowania nad wymianą koncepcji, a przedmiotem sprzedaży są wszelkie pomysły.

Część druga pracy otrzymała tytuł „Ogradzanie kulturowych pastwisk”. Autor podejmuje w niej próbę wy tłumaczenia tego, co dzieje się w sferze kultury, a przede wszystkim mechanizmu jej „wyprzedaży” w masowej skali. Zamiast naturalnego poruszania się w obrębie wypracowanych przez wieki i przekazywanych z pokolenia na pokolenie wartości i tradycji — traktuje się kulturę na zasadzie konsumpcji. Autor dochodzi do następującego wniosku: „kiedy wszelkie formy komunikacji stają się towarami rynkowymi, wtedy kultura — materia komunikacji — też nieuchronnie staje się towarem”. Dostęp do dóbr kultury przestaje być oparty na tradycji, stopniu pokrewieństwa czy prawie dziedziczenia, narodowości bądź płci, lecz uzależniony jest od ceny rynkowej kształtowanej prawem popytu i podaży. Wiek dostępu nie oferuje stanu posiadania dóbr materialnych, lecz dostęp do przeżyć, coraz to nowych i coraz bardziej absurdalnych doświadczeń mijających się z sensem, ale nie o to przecież chodzi. Chodzi o prześciganie się w zadziwianiu, zaskakiwaniu niedorzeczną licytacją na ilość wrażeń — im bardziej intensywnych i nietypowych, tym lepiej. Wytwarzanie wyrobów zostaje zastępowane przez wytwarzanie wspomnień. Takie nastawienie przyczynia się do powstawania określonych rodzajów przemysłów kulturowych typu turystyka — która dostępna jest dla tych, których stać na zapłacenie za przyjemność doświadczenia czyjejś kultury. Etnolog nie może się powstrzymać przed dodaniem, że jest to doświadczenie zazwyczaj pozorne, pozbawione głębi i często wręcz zafalszowane — chociażby przedstawianiem swej kultury przez tubylców zgodne z wyobrażeniami o niej turystów. Kalkulacja jest prosta, należy sztucznie podtrzymywać tradycje, szczególnie te, których nigdy nie było, które tak naprawdę z dziedzictwem kulturowym niewiele mają wspólnego, ale to nie jest istotne — liczy się fakt, że takie działanie przynosi dochody — wcale niemałe i nie naraża niepotrzebnie podróżnych na rozczarowania. Stan zastany nie różni się od oczekiwanego.

Wszelkie kultury redukowane są do pojedynczych rekwizytów pozbawionych swego znaczenia poprzez wyjęcie ich z określonych kontekstów, a co za tym idzie, nadaje się im coraz to nowe znaczenia, niejednokrotnie nie mające nic wspólnego z ich pierwotnymi sensami. Zjawisko to można zaobserwować chociażby w reklamie, obfitującej w pokaźną ilość skojarzeń nadających nowy wymiar poszczególnym fragmentom określonych kultur. Obecnie przestano poszukiwać sensu. Szuka się raczej zabawy i rozrywki, którą można znaleźć zarówno w cyberprzestrzeni, jak i centrach handlowych. Świat coraz bardziej przestaje być rzeczywisty, a zaczyna być światem nieskończonej ilości rzeczywistości symulowanych. Sytuacja sprzyja ciąglemu wcielaniu się w różne role, dostosowane do danej chwili. „Jesteś tym, kogo udajesz”, oto zdanie odzwierciedlające istotę kondycji współczesnego człowieka.

Autor porusza też kwestie rosnącego, bardzo okrutnego dysonansu pomiędzy tymi, którzy mają dostęp totalny do wszystkiego, czego zapagną — są ograniczeni jedynie możliwościami technicznymi, aktualnym stopniem ich rozwoju, i tych, którzy nie mają dostępu nawet do podstawowych i wręcz zamierzchłych zdobyczy cywilizacji, takich jak elektryczność czy podstawowa edukacja. Jeremy Rifkin przedstawia dane dotyczące dochodów niewielkiej garstki wybrańców losu, które wystarczyłyby na zaspokojenie potrzeb milionów ludzi. „385 miliarderów na świecie dysponuje łącznym majątkiem przekraczającym sumę rocznych dochodów prawie połowy ludności świata”.

Zmiany ekonomiczne nie dzieją się w próżni. Zdecydowanie wpływają także na poważne zmiany w kulturze. Nowe możliwości, jakie daje Internet, przyczyniają się do błyskawicznej sprzedaży wytworów kultury: muzyki, filmów, programów telewizyjnych, usług turystycznych. Słowem: „Wszystko jest na sprzedaż”, wszystko można — za mniejszą bądź większą sumę gotówki kupić. W nowej sytuacji kulturowej nie tylko kupujemy dostęp do interesujących nas usług, ale, co jest dosyć przerażające — kupujemy także czas innych ludzi, pozyskujemy za pieniądze ich uczucia takie jak współczucie, miłość, przyjaźń; bez gotówki nie

chcemy poświęcać im uwagi i jakiegokolwiek zainteresowania. Relacje międzyludzkie zaczynają przypominać coraz bardziej relacje rynkowe regulowane prawem podaży i popytu. Zależą one od stopnia atrakcyjności danej jednostki dla innych mierzonej parametrami typu: modny i często młody wygląd, niezależny od metryki, odpowiednia zasobność portfela i zapewne sprawa najważniejsza — zasobność potencjału, jakim ktoś dysponuje, czyli znajomość osobników wpływowych, tych, którzy decydują o ważnych sprawach, tych, którzy dużo mogą.

Kondycja poszczególnych kultur zaczyna być zagrożona narzucanym przez wielkie firmy, choćby w dziedzinie tego, co jemy np. u McDonalds'a — ujednoceniem. Wirtualna edukacja nie stwarza najlepszych warunków do powstawania w sposób naturalny i spontaniczny więzi emocjonalnych pomiędzy rówieśnikami. Współczesna, mocno zagmatwana kultura rodzi wiele pytań i wątpliwości. Powinniśmy znaleźć na nie odpowiedzi, nim będzie za późno. Mam nadzieję, że przynajmniej na niektóre z nich czytelnik znajdzie propozycje rozwiązań zawarte w prezentowanej książce.

Anna Torobińska ODIE PTL — Łódź

*Po co nam rzeczywistość? Ekran, mit, rzeczywistość*, red. Wojciech Józef Burszta, Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl”, Warszawa 2003, ss. 259.

Żyjemy i działamy w czasach zasadniczych zmian. Owe zmiany postawiły współczesnego człowieka w obliczu wielu wyborów i dylematów. Książka pod redakcją Wojciecha Burszty *Po co nam rzeczywistość? Ekran, mit, rzeczywistość* to kilkanaście szkiców i esejów traktujących o rzeczywistości i świecie, w którym przyszło nam żyć. Główny nurt dyskusji zawartej w tej publikacji dotyczy próby odpowiedzi na pytania: Na czym polega istota przemian we współczesnym świecie? Kim w tym świecie jestem ja? Gdzie jest moje miejsce w kalejdoskopie zdarzeń, przedmiotów i ludzi, którzy mnie otaczają? (s. 6).

W *Zaproszeniu do lektury* autor charakteryzuje cztery części książki. O pierwszej, zatytułowanej *Kłopoty z tożsamością*, mówi, że dotyczy niepewności, „jaka towarzyszy naszemu dzisiejszemu życiu, życiu, w którym prawie wszystkie dotychczasowe pewniki kulturowe — tożsamość, ciało, piękno, płęć, edukacja, dzieciństwo, kultura, tolerancja — poddane zostały swoistej wiwisekcji, a niekiedy wręcz zanegowane” (s. 8). Aby się przekonać o słuszności słów Wojciecha Burszty, musimy zatopić się w lekturę tej części.

Zbiór otwiera tekst Ewy Krzyżaniak *Nie ma tożsamości darowanej, czyli poszukiwanie siebie w Innych*. Autorka niemal prosi — powiedz kim jesteś? Ale znalezienie odpowiedzi na to pytanie nie jest wcale takie proste. „Niegdyś człowiek przychodził na świat jako członek określonego plemienia — opiekuńczy pasterz, zręczny myśliwy czy spolegliwy rolnik, zachowując i pielęgnując tę rolę przez całe życie” (s. 14). Współczesność z jej wielowymiarowością i wirtualnością pozwoliła na „przywdziewanie różnych masek”. Tożsamość to rezultat identyfikacji z wieloma zbiorowościami. *Inni* odgrywają doniosłą rolę w kształtowaniu obrazu nas samych.

Według Magdaleny Tomaszewskiej, autorki *Melting pot proszę!* „wszyscy ludzie są twórcami lub posiadaczami jakiejś kultury, a rozmaite kultury kształtują odmiennych ludzi” (s. 21). Ta myśl może służyć za motto analiz różnic kulturowych. Autorka poddaje logicznej interpretacji relatywizm normatywny i etnocentryzm. Przychyla się do opinii, że rewolucja informacyjna, a zwłaszcza rozwój Internetu, odcisnął piętno na kulturze.

W trzecim tekście, zatytułowanym *Dziecko, wychowanie i ponowoczesność. Antropologia maluje obraz* Tarzycjusz Buliński porusza zagadnienie pedagogiki konserwatywnej, liberalnej i radykalnej. W ciekawy sposób, posługując się „figurami symbolicznymi” Strażnika, Ogrodnika i Rewolucjonisty, kreśli historię i współczesność wychowania. Zastanawia się nad sposobem pojmowania w różnych okresach dziejowych zwrotu „kochać swoje dziecko”. Snuje refleksje nad dzieckiem w świecie ponowoczesnym.

Następne dwa teksty — pierwszy autorstwa Andrzeja P. Kowalskiego *Archeologia ciała* i drugi — Joanny Łagody *Dworzec Główny w Poznaniu, czyli niezobowiązujące refleksje na temat ciała* koncentrują się na cielesności. „Ciało to temat kuszący” (s. 49) — tak rozpoczyna Andrzej P. Kowalski swój esej. Wraz z autorem obserwujemy wpływ żywiołu Erosa i Tanatosa na kształtowanie stosunku do ciała. Przenosimy się w zamierzchłe czasy, kiedy człowiek przyjmował postawę wyprostowaną i oswajał ogień, poznajemy modelowe ciało w klasycznej Grecji i groteskowe w kulturze archaicznej. Często na co dzień posługujemy się słowami: gorąca namiętność, płomienne uczucia, pocałunek, kosmetyka. Czy wiedzą Państwo, jakie one mają znaczenie? Jeśli nie, to koniecznie trzeba sięgnąć po tekst Andrzeja P. Kowalskiego.

Przebiegająca się kobieta przed wejściem na Dworzec Główny w Poznaniu stała się inspiracją dla Joanny Łagody do rozważań na temat piękna i brzydoty ludzkiego ciała. „Szaleństwo piękna i brzydoty opanowuje nieszczęsnych uczestników naszej kultury, która ceni tylko ciała wzorcowe” (s. 65). W modzie są dziś wszelkiego rodzaju poradniki: jak być pięknym, sławnym i bogatym, jak się kreować, aby odnieść sukces towarzyski i zawodowy. Pewno niebawem pojawią się anonse matrymonialne typu: „wyjątkowo brzydki, gruby, w dodatku prostak i cham poszukuje zjawiskowo pięknej i inteligentnej partnerki życiowej”. Coś, co nie demonstrowuje piękna lub brzydoty, nie istnieje. Nie ma miejsca na normalność i przeciętność.

Część pierwszą publikacji kończy spacer po berlińskich zaułkach. Maciej J. Dudziak *W pejzażu berlińskim* pokazuje nam życie industrialnego i wielokulturowego miasta. Berlin jawi się jako miasto bywalców, czyli ludzi bez mocnych korzeni, ale też nie czujących „nieznośnego fetoru człowieka znikąd” (s. 72), *Love Parade*, największej manifestacji ponowoczesnej żądzy wspólnoty” (s. 75), uniseksu, różnic między częścią wschodnią i zachodnią.

Oddajmy znowu na chwilę głos Wojciechowi Burszczie, który mówi, że „tytuł części II — *Rzeczywistość ekranu* — wyjaśnia właściwie wszystko” (s. 8). I tak jest niewątpliwie, bo przecież współczesny człowiek jest zawieszony między światem rzeczywistym i medialnym. Ale co z tego wynika? Może schizobajka? Może doświadczenie *simulacrum*? Może zamiast *face-to-face* pojawi się *inter-face* itp.?

Monika Łukasiewicz, posługując się przykładami Cher, Michaela Jacksona i Zsy Zsy Gabor, pokazuje ich stosunek do siebie i do innych ludzi. Jej bohaterowie ujawniają trendy epoki. Lustro i zinternalizowane standardy wyglądu, chęć bycia kimś innym, potrzeba akceptacji przez określoną grupę etniczną, religijną itp. skłaniają do zmian za pomocą skalpela chirurgicznego. Nawet miłość ma charakter warunkowy „...można kogoś kochać ze względu na to, że..., lub nie kochać z uwagi na brak pewnej cechy” (s. 90). Jeżeli ktoś nie jest *sprawny* — *wysportowany* — *szczypty* — *seksowny* — *zadbany* — *młody*, to zrobi wszystko, by posiadać te walory cielesne, często nie licząc się z konsekwencjami zdrowotnymi czy finansowymi.

„Śmierć (...) stała się pornografią: tematem, którego się nie porusza w przyzwoitym, szanującym się towarzystwie”<sup>1</sup> — twierdzi Zygmunt Bauman w książce *Razem osobno*, jednak nie dotyczy to mediów. Paweł Majchrzak w esej *Media w objęciach Tanatosa* dowodzi, że śmierć jest główną bohaterką programów informacyjnych, filmów, gier komputerowych. Mówi się o niej w następstwie katastrof, klęsk żywiołowych, wypadków, wojen, zamachów terrorystycznych, przestępstw. Tworzy się fabułę filmu wojennego, sensacyjnego czy hor-

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Razem osobno*, Kraków 2003, s. 21.

roru ukazującego różne jej oblicza. Śmierć w filmie „jest magnesem przyciągającym przed ekrany tłumy chętnych do obejrzenia jej kolejnego ekranowego oblicza” (s. 101). Śmierć w mediach jest odrealniona i odległa, nie dotyka człowieka bezpośrednio, dlatego fascynuje i pociąga.

Piotr Zwierzchowski, w swojej pracy *Bohater, który nie może umrzeć*, analizuje tematykę śmierci w kontekście kina popularnego. Stwierdza, że „kino popularne kocha swoich bohaterów i niechętnie się z nimi rozstaje, nie pozwala im więc umrzeć” (s. 118). Zorro, Obcy, Superman, Rambo, Batman to bohaterowie, którzy ciągle stykają się ze śmiercią, sami giną, ale pomysłowość scenarzystów przywraca ich do życia. Śmierć w tego typu filmach jest czymś odwracalnym, widzowie mają do czynienia ze swego rodzaju zmartwychwstaniem czy odradzaniem się herosów.

Dwa ostatnie teksty części drugiej opisują zagadnienia związane z reklamą. Adam Pomiećński zatytułował swój szkic *Odczytać reklamę — zrozumieć kulturę*, co sugeruje, że komunikaty reklamowe to ważny element kultury współczesnej. Autor zwraca uwagę na zależność między muzyką, sportem, reklamą i globalizacją. Omawia reklamy niektórych znanych produktów i pokazuje, jak motywy regionalne, głównie kultura podhalańska, funkcjonują w świecie reklamy. Waldemar Kuligowski w tekście *Natura a reklama, czyli gepard w trampkach* snuje refleksje na temat roli zwierząt w reklamie. Pies, kot, lew, żubr, pingwin, foka i inna menażeria jest złączona z wytworem człowieka. „Świat zwierząt przekształcony został w spektakl, natura uległa zawłaszczeniu przez kulturę...” (s. 152).

Trzecia część *W sieci cyberprzestrzeni* oscyluje wokół problematyki przestrzeni wirtualnej. Cytując słowa z *Zaproszenia do lektury*, „... rzeczywistość wirtualna fascynuje i poddawanie się urokowi bycia *on line*, prowokuje do pytania o życie *off line*” (s. 8). Życie „przy włączonym i wyłączonym komputerze” starają się pokazać Wojciech J. Burszta, Remigiusz Szczechowicz, Katarzyna Butkiewicz i Joanna Wołyńska.

Antropologiczne wyjaśnienie zaniku elementów społeczeństwa tradycyjnego i rodzenia się nowej rzeczywistości znajdziemy w *Internetowej polis w trzech krótkich odsłonach* Wojciecha Burszty. Te tytułowe trzy odsłony to po pierwsze, pokazanie nowych tendencji w relacjach międzyludzkich. Rodzina, narodowość, religia nie wszystkim wystarczają do pełni szczęścia, powstają „neoplemiona — a to miłośników fantasy, a to antyglobalistów, to znów zwolenników tego i owego — są przykładem poszukiwania więzi z innymi, nawet jeśli są to więzi nietrwałe, oparte na powierzchownej fascynacji, zmieniane zależnie od nastroju” (s. 161). Po drugie, analiza wpływu innowacji technicznych na udział w życiu obywatelskim i politycznym — mowa tu o demokracji elektronicznej. I po trzecie, autor opisuje specyfikę komunikowania internetowego i surfowanie w sieci. Hiperteksty, „linki”, przeskoki, skrót, żargon komputerowy to język wirtualnej rzeczywistości.

Remigiusz Szczechowicz w artykule *Po drugiej stronie lustra, czyli w cyberprzestrzeni* wprowadza czytelnika w świat Globalnej Sieci Komputerowej. Stajemy się Alicją w krainie wirtualnych czarów, wędrującą przez cyberprzestrzeń i oglądającą odbicie realnego świata i fikcyjną rzeczywistość. Dzięki kamerom internetowym możemy „...ogłądać niebo nad Antarktydą, bezkresne pustkowia Doliny Śmierci, sprawdzać pogodę na Mazurach lub upewnić się co do braku korków w centrum stolicy” (s. 179), na podstawie domen internetowych identyfikować państwa. Możemy też oglądać nierealną rzeczywistość w grach *on-line*, wymagowanych państwach, księstwach i miastach oraz delektować się sztuką net artu.

Esaj *Tożsamość. Halloween przez 365 dni w roku* Katarzyny Butkiewicz moglibyśmy streścić jednym zdaniem — narodziny człowieka w cyberprzestrzeni lub „czatoprzestrzeni”. Wchodząc do tego nowego świata, wybieramy *nick*, czyli swoje nowe imię. „Im ciekawszy *nick*, tym więcej osób będzie chciało z nami rozmawiać” (s. 192). Po samoochrzczeniu zaczynamy „czatowe” życie. Odpowiadając na pytania: skąd jesteś?, kim jesteś?, jesteś kobietą czy mężczyzną?, ile masz lat?, czym się zajmujesz?, co lubisz?, zaczynamy tworzyć swoją

nową postać, mniej lub bardziej odbiegającą od rzeczywistości. Możemy mieć tyle tożsamości i osobowości, ile nasza wyobraźnia zdoła wykreować. Jesteśmy stwórcami samych siebie. Autorka zwraca uwagę na to, że anonimowość i brak wizualnych relacji neutralizuje lęk przed konsekwencjami mówienia nieprawdy.

Część trzecią kończy tekst Joanny Wołyńskiej zatytułowany *Baśnie, czyli o grach fabularnych*. Któż z nas nie pamięta różnych bajek i baśni z dzieciństwa. Budziły one tyle emocji, radości i wzruszeń. Ale nie o tym pisze autorka. W kręgu jej zainteresowań są gry fabularne, czyli swoista ucieczka od rzeczywistości w świat fantazji. Gra fabularna to połączenie opowieści z przeżyciami. To bycie kimś innym, wcielanie się w inną postać i uczestnictwo w wymyślonej fabule. Ten tekst jakby troszkę odbiega od poprzednich „cyberprzestrzeniowych” esejów.

Ostatnia część książki zatytułowana jest *Codziennosc mitu*. Wojciech Burszta nie uważa, „że mit to coś typowego dla kultur archaicznych i prymitywnych. Mit i mitologiczna wyobraźnia przenikają także świat początków XXI wieku; trzeba tylko trochę głębiej poszperać w naszej codzienności, aby się o tym fakcie przekonać” (s. 8).

Pierwszym „szperaczem w rzeczywistości” jest Krzysztof Piątkowski kierujący swą uwagę na Bałkany. *Wokół mitu kosowskiego* to spojrzenie na wydarzenia w Kosowie z perspektywy historycznej, politologicznej i etnograficznej. Ingerencja wojsk NATO w 1999 roku w Jugosławii obudziła „stary panslawistyczny mit, będący nośnikiem idei jedności Słowian” (s. 217), ale też zapatrzenie w świetlaną przeszłość historyczną Serbii. „Narodził się mit Wielkiej Serbii, który... wypierał ze świadomości narodu poczucie przynależności do wspólnoty jugosłowiańskiej. Jego miejsce zajął serbocentryzm” (s. 218). Autor serwuje nam krótką powtórkę z historii Serbów i Albańczyków w rejonie Kosowa oraz opis stereotypów narodowych. Zwraca uwagę, że bez mitów i pewnych idei drzemających w świadomości ludzi nie byłyby możliwe społeczne działania.

Esaj Marcina Rychlewskiego intryguje czytelnika tytułem *Sex, drugs & rock 'n' roll. Wokół mitu muzyka rockowego*. Zastanawiamy się, który z muzyków jest dla autora mityczną postacią. Szybko okazuje się, że żaden rockman nie jest apoteozowany. Padają nazwiska ilustrujące w rocku „rozprężenie wszystkich zmysłów” (s. 232), ale i „ekstraklasę” tego gatunku. Cały tekst jest polemiką z Allanem Bloomem, który dostrzega tylko ciemne strony kultury rockowej. A w rocku, jak w życiu, nie wszystko jest białe i czarne. Istnieje jeszcze cała gama szarości.

W poszukiwaniu współczesnego mitu Ludwik Stomma „wybrał” się na Tour de France. Przedstawia życie peletonu — zależności, relacje, mobilność, to tak samo jak w „strukturze społecznej Republiki”. „Po pierwsze hierarchia jest zdefiniowana i mobilność pionowa minimalna, sprowadzona właściwie do rotacji pokoleniowej” (s. 240). Mityczną sławę może zyskać kolarz, który przez chwilę zaistnieje, taki, co trochę „namiesza” w systemie. Tour, zdaniem Stommy, niewiele ma wspólnego z rywalizacją sportową, jest świętem Francji i jej systemu społecznego.

Książkę kończy artykuł Krzysztofa Jaskułowskiego i Magdaleny Parus-Jaskułowskiej pt. *Nie zginie naród, który w piłkę gra*. Wszystkim kibicom futbolu, którzy przeczytają ten tytuł, urosnie serce z dumy, że dzięki piłce są wielkimi patriotami. Autorzy uważają, że piłka nożna jest przykładem manifestacji narodowych uczuć, różnic i gloryfikowaniem własnej nacji. Relacje z zawodów dzięki mediom docierają do masowego odbiorcy, są tak prezentowane, żeby podkreślić nacjonalizm. Przejawy *polonocentryzmu* autorzy skrzętnie odnotowują w różnego rodzaju relacjach sportowych. „Zadziwia łatwość, z jaką potrafimy się identyfikować z jedenastką mężczyzn, których głównym atutem są mięśnie czwórgłowe uda, a następnie przenosić tę lojalność na «naród», i *vice versa*” (s. 258).

Książka pod redakcją Wojciecha Burszty stanowi zbiór niezwykle ciekawych obserwacji i refleksji z zakresu tak zwanej „antropologii codzienności”. Trudno jest uwydatnić najbar-



dziej istotne zagadnienia podnoszone w tej publikacji. Każda z jej czterech części analizuje problem ważny, dopełniający się z kolejnym i tworzący harmonijną oraz interesującą całość. Oryginalność tego głęboko humanistycznego przedsięwzięcia polega na wykorzystaniu różnych znanych tematów do snucia naukowych refleksji.

Współczesność niesie ze sobą przemiany we wszystkich dziedzinach życia. Metaforycznie rzecz ujmując, tworzy się Wieża Babel, gdzie wszystko jest wymieszane. *Po co nam rzeczywistość? Ekran, mit, rzeczywistość* to pozycja pozwalająca na komunikację wewnątrz- i międzykulturową. Kiedyś Ralf Dahrendorf napisał: „Wspólny język, którym teraz mówimy, to przecież nie jest język Zachodu przyjęty przez Wschód; to głęboko uniwersalny język, który nie należy do nikogo, a tym samym jest własnością wszystkich”<sup>2</sup>. Teksty zawarte w prezentowanym tomiku mają właśnie taki uniwersalny charakter. Odnoszą się do szeroko rozumianej kultury. Poruszają ważką problematykę kondycji człowieka uwikłanego w wielość światów. Z jednej strony mamy do czynienia z nowoczesnymi urządzeniami komunikacji — telewizją, internetem, filmem, które przełamują bariery czasu i przestrzeni, a nawet barierę języka. Tworzą globalną wioskę, w której porusza się człowiek. Skutkiem globalizacji jest upodabnianie się kultur do siebie, czyli unifikacja zwana przez G. Ritzera *mcdonaldyzacja*<sup>3</sup>. Rzeczywistość nie jest dla człowieka obca, bo może spotkać w niej znane sobie z mediów przedmioty i tak samo je interpretować. Z drugiej strony pojawiają się problemy — czy człowiek żyje *on line*, czy *off line*?, kim jest?, jaka jest jego tożsamość?, jakie są mechanizmy związków z innymi?, itp.

Autorzy szkiców i esejów zebranych przez Wojciecha Bursztę udowadniają czytelnikowi, że żyje w różnych światach. W tym rzeczywistym, w którym pracuje, spaceruje, kocha i w tym medialno-wizualnym, gdzie nowoczesne mass media nadają prawdziwość i realność wszelkim prezentowanym obrazom. Zacierają się wszelkie granice, pojawiają się dwuznaczności, a nawet wieloznaczności. Wiele „na pierwszy rzut oka” oczywistości wymaga ponownego zdefiniowania i nowej refleksji. Bywa też, że to, co przywdziewa ponowoczesny strój, prezentuje w istocie idee i pytania towarzyszące ludzkości od setek lat. Autorzy artykułów zgrupowanych w tej pracy ukazują wątek nowego myślenia nad zagadnieniami celebrytów, tożsamości, sposobów wychowania, śmierci, itp.

Na marginesie warto dodać, że w *Ekranie, micie, rzeczywistości* język mający pozór, a może lepiej powiedzieć — wygląd języka potocznego ułatwia zrozumienie szkiców i esejów. Z analiz dokonanych przez autorów zbioru wyłania się współczesna rzeczywistość, z jej wadami, zaletami i problemami. Książka trafia w sedno rozterek człowieka XXI wieku. Jest zaledwie wierzchołkiem góry lodowej tekstów humanistów o życiu w postindustrialnym świecie. Możemy na koniec zadać pytanie: O co w tych wszystkich tekstach chodzi? — Otrzymamy odpowiedź: **O przyszłość!**

Małgorzata Dziura

Marek Zaleski, *Formy pamięci, słowo/obraz, terytoria*, Gdańsk 2004, ss. 240.

Przedstawiania przeze mnie książka Marka Zaleskiego wpisuje się w niezwykle żywy w humanistyce (zwłaszcza na przestrzeni ostatniej dekady) nurt zainteresowań pamięcią, rozumianą jako szczególna kategoria psychologiczna, społeczna i kulturowa. W warstwie treściowej nie jest to rzecz całkiem nowa, lecz zmieniona wersja pierwszego wydania tej pra-

<sup>2</sup> R. Dahrendorf, *Rozważania nad rewolucją w Europie*, Warszawa 1991, s. 36.

<sup>3</sup> G. Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1997.

cy (które ukazało się w 1996 roku nakładem Wydawnictwa Instytutu Badań Literackich PAN). W stosunku do pierwowzoru autor wprowadził trzy znaczące modyfikacje. Przede wszystkim wyłączył z całości szkic *Piosenki niewinności i doświadczenia*, w którym analizował wypowiedzi poetyckie stanowiące repetycję z „pamięci gatunkowej” wierszy–piosenek (esej ten został zamieszczony pod nowym adresem, a mianowicie w książce Zaleskiego poświęconej twórczości Czesława Miłosza). Zaistniała na skutek tego przesunięcia luka została wypełniona dwoma innymi tekstami: *Ludzie ludziom...?*, *Ludzie Żydom...?*, *Świadek literatury?* (zaprezentowanym na zorganizowanej w listopadzie 1999 roku przez Żydowski Instytut Historyczny i Instytut Badań Literackich PAN konferencji naukowej „Literatura polska wobec Zagłady” i mającym swój pierwodruk w „Res Publice Nowej” ze stycznia i lutego 2000 roku), oraz — współbrzmiającą z podejmowaną w wielu miejscach pracy kwestią powtórzenia — rozprawą *Nuda powtórzeń?* (wygłoszoną w marcu 1998 roku na sesji naukowej „Nuda w kulturze” na Uniwersytecie imienia Adama Mickiewicza w Poznaniu i opublikowaną w „Res Publice Nowej” z maja tegoż roku).

Powstała w ten sposób całość składa się z ośmiu odrębnych tekstów, spiętych klamrą wspólnego tematu, którym jest pamięć — rządzące nią prawa, mechanizmy oraz właściwa jej dynamika i różnorodne formy ekspresji. Kwestie te rozważa Zaleski z pozycji literaturoznawcy (którym jest z zawodu). Obszarem, jaki penetruje w poszukiwaniu tytułowych form pamięci, jest więc przede wszystkim (choć nie wyłącznie) teren narracji literackiej, dziedzina pisarstwa o ambicjach wysokoartystycznych.

W umieszczonym na początku zbioru eseju *Świat powtórzony* autor porusza temat nostalgii będącej jednym z możliwych sposobów przeżywania rzeczywistości — takim mianowicie, który za najwyższą wartość uznaje przeszłość, co z jednej strony prowadzi do nałogowego jej rozpamiętywania, z drugiej zaś — do idealizowania jej obrazu, jego upiększania i uwznioślenia. Historia literatury (zwłaszcza XX-wieczna) oferuje niezliczone bogactwo tekstów żywiących się wrażliwością nostalgiczną. *Dolina Issy* Miłosza, *Dziura w niebie* Tadeusza Konwickiego, *Pamiętnik statecznej pani* Simone de Beauvoir, *Posłaniec* Leslie P. Hartleya to tylko niektóre z nich. Jak pisze Zaleski (powołując się na innych badaczy tego zagadnienia), zawrotna kariera myślenia i obrazowania nostalgicznego w pisarstwie ubiegłego wieku jest zapewne „następstwem porażki, jaką poniosła zbiorowa wiara w impuls modernizacji. Stanowi też efekt zmęczenia upowszechnionym wzorem kulturowym, który zalecał, by «żyć na fali» i czuć się z tym jak w domu. Zmęczenia wzmagającego poczucie zamętu, w jaki wprowadzało zawrotne tempo zmian cywilizacyjnych i politycznych. Widoczna gołym okiem różnica między tym, jak wyglądał świat w roku 1988 i w roku 1930, jest większa aniżeli ta zakreślona datami 1938 i 1888. Nostalgiczne wycieczki w przeszłość były manifestacją tęsknoty za wartościami trwałymi, myśleniem, które nie uznawało zmiany za jedyny trwały komponent rzeczywistości” (s. 19).

Na kartach literatury postawa nostalgiczna manifestuje się wielorako. Jej „wyrazicielkami” są m.in. pamięć epifanijna oraz ejdetyczna — jak ją nazywa Frances A. Yates — „pamięć widząca miejsca”. Ta pierwsza swój najsłynniejszy wyraz artystyczny znalazła w cyklu powieściowym Marcela Prousta, gdzie smak umoczonej w herbacie magdalenki wywołuje u bohatera utworu całą lawinę wspomnień, pozwalając mu na ponowne doświadczenie przeszłości. Ta druga natomiast związana jest ze specjalną strategią narracyjną, jaką jest „przywoływanie zdeponowanego w pamięci fragmentu rzeczywistości jako chwili powracającej pod postacią przedmiotu, krajobrazu, sceny rodzajowej, fragmentu zapisanego w literackiej stop–klatce, niczym na fotografii” (s. 34). Ten rodzaj przedstawiania upowszechnił się w literaturze u progu XX wieku pod wpływem nagłego rozwoju technik służących reprodukcji i dokumentacji rzeczywistości. *Nowolipie* Józefa Hena czy *Zagłada* Piotra Szewca stanowią *exempla* dzieł, w których zastosowana została ta właśnie forma relacji o przeszłości.

W następnym szkicu *Niekończąca się opowieść: spowiedź dziecięcia wieku w literaturze ostatnich lat* autor rozpatruje (gorąco dyskutowany obecnie w całej humanistyce) problem referencyjności tekstów, w których dochodzi do głosu postawa autobiograficzna — postawa intymisty, pamiętnikarza, świadka. Interesują go zwłaszcza wypowiedzi stanowiące syntezę doświadczeń biograficznych ich twórców, tym samym zaś tworzące świadectwa epoki, w której przyszło im żyć. Chodzi tu o takie m.in. utwory jak: *Mój wiek* Aleksandra Wata, *Dziennik myślowy* Miłosza czy *Hanba domowa. Rozmowy z pisarzami* Jacka Trzaskaldy. Pogląd Zaleskiego na kwestię autentyczności (rozumianej jako pełna zgodność z faktami obiektywnymi) biografii jest zbieżna z założeniami — wywodzącej się z nurtu post-strukturalistycznego — teorii konstruktywizmu. Uważa on zatem, iż narracja autobiograficzna nie jest wiernym odwzorowaniem przeżyć osoby wspominającej, lecz jedynie swobodną ekspresją jej wyobrażeń na ten temat. Wynika to z jednej strony z naturalnych właściwości ludzkiej pamięci (jej niekompletności i selektywności), a z drugiej — z naszej wrodzonej predylekcji do literaturyzacji życia, „ubarwiania” składających się na nie zdarzeń i epizodów. Ta druga okoliczność ma niewątpliwie związek z naturą języka, który nie jest neutralnym medium poznania, odbijającym niczym zwierciadło rzutowane nań obrazy i sytuacje. Niewspółmierność porządku empirycznego i językowego powoduje wszak, iż żywe zdarzenie oddziela zawsze od jego słownej reprezentacji dotkliwa i głęboka luka.

Od rozważań dotyczących pamięci autobiograficznej Zaleski przechodzi do analizy pamięci literatury — zakorzenionych w niej struktur, form i trybów komunikowania. Czyni to w eseju zatytułowanym *Czarna dziura*, w którym przedstawia własną, oryginalną próbę interpretacji powieści Pawła Huellego *Weiser Dawidek*. Powieść ta — będąca artystyczną rekonstrukcją mitu dzieciństwa — zbudowana jest na powtórzeniach, naśladuje wzorce fabularne i gatunkowe odsyłające do bogatych pokładów tradycji literackiej, przywołuje zadowomowie w niej na stałe tropy, metafory i symbole. Stąd też widoczne pokrewieństwo *Weisera Dawidka* z takimi choćby tekstami jak: *Blaszany bębenek*, *Kot i mysz* Güntera Grassa czy *Mój przyjaciel Meaulnes* Alain-Fourniera.

Dalszym przedmiotem refleksji jest w książce pamięć historyczna. Autor poświęca jej trzy kolejne rozprawy. W pierwszej z nich *Zagubiona szansa* tropi — warunkowane wpływami polityki i ideologii — przemiany, jakim w ciągu ostatniego półwiecza podlegała pamięć jednego z najdonioślejszych wydarzeń w dziejach narodu, a mianowicie klęski wrześniowej z 1939 roku. Zagadnienie to rozważa w dwóch planach: z punktu widzenia tradycji lokalnej, polskocentrycznej oraz europejskiej, uniwersalnej. Dochodzi do wniosku, że jakkolwiek na rodzimym gruncie pamięć Września udało się ocalić oraz oczyścić z — nawarstwionego na nią przez okres komunizmu — nalotu kłamstw i przeinaczeń, to próba wpisania klęski 1939 roku w ponadnarodowy porządek symboliczny nie powiodła się. Dla Europy i świata pamięć o polskim Wrześniu jest wciąż pamięcią nieprzyswojoną, zapadłą w piasek niewiedzy i milczenia.

Dwa następne studia *Różnica* oraz „*Ludzie ludziom...?*”, „*Ludzie Żydom...?*”, *Świadectwo literatury* są polemiką, jaką Zaleski nawiązuje z Henrykiem Grynbergiem w kwestii Zagłady. Przedmiotem sporu jest tutaj teza Grynberga, iż nie można stawiać znaku równości pomiędzy ofiarą poniesioną przez Żydów i nie-Żydów w czasie II wojny światowej, albowiem sytuacja tych pierwszych była ze wszech miar wyjątkowa i nieporównywalna z sytuacją żadnego innego narodu. „Sprzeciw Grynberga — pisze Zaleski — sprowadza się do sprzeciwu wobec prób uniwersalizacji Holocaustu. (Zdaniem Grynberga, Nałkowska i Tadeusz Borowski w imię prawdy artystycznej dokonują uniwersalizacji Holocaustu, tymczasem od prawdy artystycznej ważniejsza jest «prawda nieartystyczna» i w imię ocalenia tej prawdy Holocaustu uniwersalizować nie wolno). W swoich wcześniejszych esejach, jak również w drukowanym na łamach «Res Publik Nowej» eseju *Nowoczesne wielkie zło*, polemizując z Zygmuntiem Baumanem i innymi, Grynberg powiada, że Holocaustu nie moż-

na sprowadzać do ludobójstwa, zbrodni przeciwko ludzkości, i nie wolno czynić go metaforą cierpienia ludzkości, gdyż takie stawianie sprawy «odbiera Holocaustowi jego unikalność i jego żydowskość». Holocaust «przydarzył się» Żydom dlatego, że byli Żydami” (s. 141). Namysł, jaki autor *Form pamięci* podejmuje nad tym stwierdzeniem, prowadzi go do zakwestionowania możliwości ostatecznej interpretacji Zagłady, albowiem jej unikatowość polega właśnie na tym, iż opiera się ona wszelkim wysiłkom intelektualnego opanowania i oceny, włączenia w określony porządek narracyjny. Każda próba jej racjonalizacji, wyrażenia za pomocą języka dyskursywnego, jest z góry skazana na niepowodzenie. W obliczu złożoności i tragizmu tego wydarzenia okazuje się zawsze czymś nad wyraz nieudolnym i ułomnym, niezdolnym do wyczerpania całości. Według Zaleskiego zasadnicza niewyraźność doświadczenia Holocaustu swój najpełniejszy wyraz osiąga na polu literatury. Dzieje się tak, gdyż „ontologia literackiego doświadczenia jest ontologią niemożności przedstawienia, ontologią nieobecności (przedmiotu przedstawienia, znaczenia, sensu). (...) z powodu właściwego dla literatury spóźnienia, w przedstawianiu czegoś, co się wydarzyło (pismo, literatura zawsze jest «po fakcie»), niemożliwe jest przedstawienie teraźniejszości i tym samym niemożliwe jest znalezienie się w sercu rzeczywistości. Literatura stanowi domenę aporii, paradoksu, jakim jest przedstawianie teraźniejszości (jako niemożliwe) — istnieje jako wirtualna przestrzeń, w której zachodzi przedstawienie. Literatura w swej próbie odzyskania tego, co niewyraźne czy nieobecne, utrwała owo nieobecne (ale jako nieobecne właśnie), tak że pozostajemy ze świadomością języka jako wcielenia czegoś, co jest pustką, miejscem pustym” (s. 173). A zatem literatura nie jest żadnym świadectwem epoki Masowej Zagłady, nie odślania ona bowiem rzeczywistości, lecz jedynie ociera się o nią, nie dosięgając nigdy jej istoty i sensu. Tym samym jak żadne inne medium uzmysławia wyjątkowość i jedyność tamtego Zdarzenia, bolesną niemożność zamknięcia go i powtórzenia w słowie.

W przedostatnim rozdziale *Naprzód w przeszłość* uwaga autora koncentruje się na tekstach, które opowiadają o przeszłości z myślą o przyszłości. Zawarta w nich wizja historii podlega w ten sposób swoistej funkcjonalizacji — staje się źródłem inspiracji i projektem działania. W konsekwencji teksty te ustanawiają wzór ciągłości obowiązujący w kulturze, usiłują one bowiem uchronić od zapomnienia to, co bezpowrotnie minione, z kształtu przeszłości pragną uczynić pożądaną model dla przyszłości. Przykładami tego rodzaju wypowiedzi są m.in. utwory sytuujące się w kręgu tzw. literatury kresowej (pisane przez Andrzeja Kuśniewicza, Józefa Wittlina, Stanisława Vincenza, Włodzimierza Paźniewskiego i wielu innych). wszystkie one kreują mityczny obraz Kresów jako baśniowej krainy, w której różne narodowości i wyznania wiodą zgodny żywot na tle malowniczych pejzaży niczym z Mickiewiczowskiego opisu. Wizerunek ten odbiega dalece od prawdy historycznej, obfitujący w konflikty i dramaty społeczne; materiał dziejowy w wielu miejscach poddawany jest tu upiększającemu retuszowi i celowym przemilczeniu. Wynika to z faktu, iż przeszłość nie jest w tym wypadku przedmiotem dokumentacji czy archiwizacji, lecz przedstawiana jest jako wzór do naśladowania. Siłą rzeczy więc uwypukla się to, co w jej obrazie dobre i pozytywne, pomijając ciężące nań rysy i skazy.

Zamykające zbiór rozważania *Nuda powtórzeń* podejmują kwestię, przechowywanych w pamięci kultury oraz nieprzerwanie aktualizowanych i uobecnianych przez nią, form i przedstawień. Zjawisko to jest szczególnie widoczne na gruncie literatury współczesnej, bezustannie powielającej znane tropy i figury językowe, uciekającej się do sprawdzonych po wielokroć rozwiązań poetyckich i prozatorskich. Na pytanie, czy owa — utkana z powtórzeń i cytatów przeszłości — literatura zachowuje swą wartość, Zaleski odpowiada twierdząco. Za Jacquesem Derridą podważa on bowiem ten wzór myślenia, który deprecjonuje kopię jako coś wtórnego i drugorzędnego względem oryginału. „(...) co powtórzone — pisze — zależy od wcześniej istniejącego oryginału — to wydaje się oczywiste, ale również da się pomyśleć, że to, co oryginalne w równym stopniu zależy od siebie istniejącego w po-

wtórzeniu. Jeśli warunkiem powtórzenia jest uprzednie istnienie czegoś, co skończone i obecne, to równie dobrze można powiedzieć, że obecności oryginału nie można uchwycić, dopóki nie zaistnieje on w powtórzeniu, jako kopia właśnie” (s. 194). Taki sposób rozumowania dowartościowuje kopię, przyznaje jej status równy oryginałowi.

Jeśli chodzi o literaturę, to Zaleski dodaje, iż — widoczna w jej obrębie — tendencja do odtwarzania zastanych stylów, poetyk i konwencji językowych nie daje się sprowadzić do pustego naśladownictwa. Działanie to nie wypływa bowiem z braku inwencji artystycznej, lecz jest przejawem w pełni świadomej gry intelektualnej, jaką jej twórcy nawiązują z dziedzictwem przeszłości.

W podsumowaniu tego krótkiego przeglądu warto zaznaczyć, iż praca Marka Zaleskiego, choć pisana jest z perspektywy literaturoznawcy, mieści także wiele cennych uwag i analiz z zakresu innych dziedzin wiedzy: psychologii, filozofii, historiozofii, antropologii kultury. Autor nie ogranicza się w swej refleksji do warsztatu krytyka i historyka literatury, lecz umiejętnie oraz konsekwentnie korzysta z dorobku poznawczego rozmaitych gałęzi humanistyki. Taki tryb postępowania przynosi liczne pożytki: owocuje intelektualną głębią i treściowym bogactwem konstruowanego wywodu, a także zapobiega ugrzęźnięciu *Form pamięci* w okowach jednej dyscypliny, czyniąc tę książkę interesującą i atrakcyjną nie tylko dla filologów, lecz wszystkich tych, którzy w swej praktyce naukowej, w taki czy inny sposób, zajmują się problemem pamięci i zapomnienia w kulturze. Szczególną wartość pozycja ta przedstawia dla tych spośród humanistów, którzy (podobnie jak ja) zgłębiają to zagadnienie w oparciu o materiał językowy: wspomnienia, pamiętniki, listy, opowieści „zwykłych” ludzi. Bo choć — w przeciwieństwie do literatury — teksty te (niejako z założenia) mają charakter niefikcyjny, a także pozbawione są na ogół jakichkolwiek walorów i ambicji artystycznych, to — jak przekonują badacze narratywiści — tworzone są w myśl tych samych co ona zasad i schematów konstrukcyjnych, przy użyciu jednakowych sposobów i środków artykulacji sensu. Warto zatem w procesie analizy tych wypowiedzi sięgać do lektur takich jak ta — po to, by czerpać z nich nowe idee i ożywcze pomysły interpretacyjne.

Aleksandra Rzepkowska

Jarosław Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura. Rasa i grupa etniczna w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych*, Universitas, Kraków 2002 ss. 360.

W myśli socjologicznej i politologicznej pojawia się od paru dziesięcioleci prognoza stopniowego spadku znaczenia więzi o charakterze etnicznym, a także wagi kryteriów i podziałów rasowych w globalizującym i unifikującym się świecie. Wydarzenia tych samych ostatnich dziesięcioleci zarazem wskazują na coś przeciwnego — dowodzą, że emocje biorące za początek więzi etnicznej czy rasowej ciągle są ważnym źródłem tożsamości, nabierając niekiedy charakteru burzliwych wybuchów zbiorowej nienawiści owocującej zbrodniami czasem o wielkiej skali. Etniczność i rasa — oczywiście rozumiane w kategoriach społecznych, a nie biologicznych — nie tracą znaczenia w całym świecie. Dlatego ze wszech miar społecznie ważny wydaje się temat rasowych i etnicznych podziałów społeczeństwa amerykańskiego podjęty przez Jarosława Rokickiego w jego ostatniej książce.

O ile dotychczasowe opracowania autora dotyczyły przede wszystkim etnicznych problemów mniejszości polskiej w Stanach Zjednoczonych, o tyle *Kolor, pochodzenie, kultura...* zakres zainteresowania Rokickiego rozszerza na wszystkie grupy etniczne zamieszkuja-

ce Stany Zjednoczone. Tym razem autor wprowadza także problematykę społecznego sensu podziałów rasowych w Stanach Zjednoczonych. Pracę swą autor opiera przede wszystkim na bogatej literaturze, choć także odwołuje się do własnego badania empirycznego. Problematykę, którą autor się zajął, lokowałabym na pograniczu dwóch dyscyplin: socjologii i antropologii społecznej.

Książka zawiera fragmenty zarówno teoretyczne, jak i empiryczne; składa się z ośmiu rozdziałów, z których jeden ma charakter sprawozdania z empirycznych badań, przeprowadzonych w latach 1995–96 w Stanach Zjednoczonych, pozostałe rozdziały powstały w oparciu o literaturę zastaną. Ta niespójność książki bynajmniej nie jest wadą, a rozdział empiryczny, do którego autor wydaje się przywiązywać stosunkowo niewielkie znaczenie, uznaję za wyjątkowo ciekawy i inspirujący, mimo że zgłaszam do niego sporo uwag merytorycznych i metodologicznych. Osobiście byłabym za postawieniem tego rozdziału bardziej w centrum opracowania i rozbudowaniem go.

Swoją refleksję nad książką J. Rokickiego ujmę w kilku punktach:

1. Nikt nie ma wątpliwości, iż zjawiska więzi rasowej i etnicznej wykazują specyfikę lokalną i regionalną. Można by zatem stwierdzić — odrzucając oczywiście sens oceniający — że etniczność etniczności nie równa, rasizm nie równy zaś rasizmowi. Jarosław Rokicki wybrał — zgodnie ze swoją długoletnią linią rozwoju intelektualnego i doświadczeniami badawczymi — przypadek społeczeństwa amerykańskiego i kształtowania się kategorii etniczności i rasy w obrębie tego społeczeństwa. Przyjmując jako przedmiot badania problem etniczności w Stanach Zjednoczonych, siłą rzeczy ograniczył swoje zainteresowanie do pewnego typu zjawisk etnicznych, które mogły się zdarzyć tylko w sytuacji społeczeństwa imigracyjnego. Zarazem omawiając różne teorie etniczności, korzysta on głównie z autorów amerykańskich, lecz również w kręgu jego zainteresowania pozostają teorie badaczy europejskich, np. wybitnego norweskiego antropologa Fredrika (a nie Frederika) Bartha. Refleksja amerykańska nad etnicznością z natury rzeczy skupia się na innego typu zbiorowościach niż badania uczonych zajmujących się społecznościami nieimigranckimi. Wydaje się, że koncepcja Bartha, którą zresztą bardzo sobie cenię i traktuję jako inspirację w różnych analizach mojego materiału badawczego, jest stosunkowo mało przydatna do badania imigranckiego społeczeństwa amerykańskiego. Dotyczy to również wielu innych rozważań teoretycznych, które znajdujemy w pracy Jarosława Rokickiego. Rozważania te mają oczywiście walor informacyjny, pozwalają czytelnikowi nabrać rozeznanie w szerszym kontekście problematyki etnicznej, lecz nie pomagają zrozumieć struktury etnicznej tego społeczeństwa, które leży w centrum zainteresowania autora książki.

Uwaga ta wymaga głębszego wyjaśnienia. Otóż skłonna byłabym wyróżniać trzy sposoby rozumienia grupy etnicznej:

- 1) jako zbiorowości opartej na poczuciu wspólnoty kultury, pochodzenia, historii, terytorium i czasem też typu osobowości (wchodzą w grę zatem ukształtowane narody, jak i zbiorowości zorganizowane słabiej politycznie, czasem rozmiarami mniejsze, czasem cywilizacyjnie odbiegające od standardów zachodnich — zarówno np. Buriaci, Jakuci, Nawahowie, jak i Polacy czy Anglicy);
- 2) jako autochtonicznej zbiorowości o nienarodowym charakterze, która ma poczucie kulturowej odrębności i więcej niż regionalnego statusu, np. Łemkowie, którzy nie optują za tożsamością ukraińską, czy Kaszubi;
- 3) jako grupy oderwane od własnych narodowych całości i daleko od nich bytujące np. Polacy lub Grecy w Australii czy USA. W grubych zarysach te trzy sposoby pojmowania grupy etnicznej wyczerpują spotykane w literaturze rodzaje ujęć tego pojęcia. Wśród różnych sposobów rozumienia etniczności wydaje się, że tylko jeden (trzeci) ma zastosowanie do społeczeństwa amerykańskiego. Jarosław Rokicki wydaje się ignorować to rozróżnienie.

2. Polityczno-administracyjny punkt widzenia, który przyjmuje Jarosław Rokicki, narzuca stosowanie kategorii emicznych, czyli obowiązujących w społeczeństwie badanym — w tym przypadku amerykańskim. Prowadzi to w konsekwencji do spojrzenia umożliwiającego niejako na jednej płaszczyźnie rozważanie zbiorowości traktowanych jako grupy tego samego rzędu grup zasadniczo odmiennych: imigranckich społeczności Włochów, Polaków czy Greków, Afro-Amerykanów, jak również rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej — Indian i Inuitów (Eskimosów). Afro-Amerykanie to zbiorowość, której autor sam boi się traktować jako grupę, zaś zbiorowość rdzennych Amerykanów stanowi jeszcze inny, zupełnie swoisty przypadek. Ze zbiorowości plemiennych (nie wahałabym się nazwać ich etnicznymi) tworzą w ostatnich dziesięcioleciach etniczność wyższego rzędu w postaci wspólnoty ogólnoindiańskiej.

Podziały rasowe czy etniczne w społeczeństwie amerykańskim, które dla zewnętrznego obserwatora nie są oczywiste, Rokicki traktuje więc zarazem — chyba niezupełnie świadomie — jako przedmiot badania, jak i jako narzędzie analityczne.

Autor zdaje sobie sprawę, że niektóre używane przez niego pojęcia są w zastosowaniu do społeczeństwa amerykańskiego w ogóle wątpliwe lub bardzo swoiste co do zakresu; nie bez przyczyny pisze we wprowadzeniu: „Jeżeli więc w jakimś miejscu tej pracy pojawi się pojęcie narodu amerykańskiego, to należy je rozumieć jedynie w znaczeniu politycznym (społeczeństwa zorganizowanego w formę państwa), a pojęcie procesu narodotwórczego oznaczać będzie proces przemian stosunków rasowych i etnicznych zachodzących w obrębie tego państwa” (s. 17).

3. Kilka uwag bardziej szczegółowych nasuwa mi się w związku z problematyką zbiorowości czarnych Amerykanów, którą zajmowałam się kiedyś bardzo intensywnie. Pisząc o kulturowej odrębności ludności murzyńskiej, czyli Afro-Amerykanów, autor książki mówi słusznie o całkowitym zerwaniu z afrykańską kulturą. Ciągłość w zasadzie została zerwana, ale trzeba zarazem pamiętać, co Rokicki nietrafnie ignoruje, że ze strzępów afrykańskich kultur plemiennych, elementów chrześcijaństwa i kultury białych powstała, przede wszystkim na niewolniczym Południu, odrębna kultura murzyńska, która zawiera w sobie elementy afrykańskie, a która staje się symbolem w obrębie różnych ruchów społecznych — albo negatywnym albo pozytywnym, w zależności od orientacji polityczno-kulturowej ruchu czy ideologii.

Kategoryzowanie Murzynów czy raczej Afro-Amerykanów jako zbiorowości etnicznej jest oczywiście nieporozumieniem z punktu widzenia analiz socjologicznych, ale taka kwalifikacja obecna jest w myśleniu amerykańskim, co mogłoby być interesującym przedmiotem zabiegów badawczych; zachęcałabym autora recenzowanej pracy do podjęcia w przyszłości tego tematu, a raczej tej perspektywy badawczej.

Sądzę, że autor mógłby się bardziej zagłębić w niuanse podziałów rasowych w Stanach Zjednoczonych, sięgające korzeniami do XIX wieku; sprawiają one, że możemy mówić o rasowej obsesji w tym społeczeństwie. Podział nie dotyczył tylko „mieszkańców” drugiego pokolenia, czyli Mulałów, byli także kwarteroni i oktoroni, a zasada, która rozdzielała białych i Murzynów, to — zasada jednej kropli krwi.

Stosunek do odmienności rasowej nie jest w USA zdumieniem, zaskoczeniem, podziwem dla nieznanego, z którym zetknąć się możemy w Europie Wschodniej, gdzie bliskich kontaktów między osobami różnych ras praktycznie do niedawna nie było. Bliskość, styczności o określonym wymiarze społecznym, spowodowała w społeczeństwie amerykańskim wytworzenie się fenomenu świadomościowego — nadania znaczenia niuansom pochodzenia rasowego. Natręctwo, zarówno szczegółowego niegdyś wnikania w rasowe pochodzenie, jak i obecnie całkowitego unikania tego rodzaju rozważań w duchu poprawności politycznej, jest wyrazem tej swoistej obsesji. Nie jest też prawdą, że kategoria rasy została

z dokumentów wycofana. Kiedy we wrześniu 1994 roku zapisywałam mojego syna do piątej klasy Elementary Public School w Kencie, Ohio, otrzymałam długi formularz, w którym pojawiła się kategoria rasy mojego dziecka, zgodnie z klasyfikacją, którą autor recenzowanego opracowania stosował we wcześniejszych rozważaniach. Poprawność polityczna jeszcze tak głęboko nie sięgnęła.

Pisząc o zjawisku asymilacji Jarosław Rokicki wskazuje na odwrotny proces w przypadku amerykańskich Murzynów — tworzenia się świadomości wspólnoty rasowej w oparciu o poczucie odrzucenia i wspólnoty interesów. Sądzę, że ten mechanizm można zauważyć w przypadku wszystkich grup, które pochodzą z Europy, Azji czy Ameryki Łacińskiej; zaobserwować go można wszędzie tam, gdzie pojawiają się zjawiska wykluczania i dyskryminacji oraz stopniowej integracji; powrót do dawnej tożsamości lub nawet budowanie jej od nowa stanowi reakcję na różne formy społecznego wykluczenia.

4. Rozważania w wielu miejscach książki są z konieczności powierzchowne, gdyż autor zdecydował się na temat o ogromnym zasięgu. Pojawiło się też wiele drobnych nieścisłości, których nie miejsce tu śledzić. Osobiście dotknęło mnie przypisywanie Tańcowi Duchów roli prekursorskiej wobec Amerykańskiego Kościoła Tubylczego; wszak są to zupełnie odrębne ruchy religijne, które typologicznie zaliczyłam do osobnych kategorii; reprezentują zarówno psychologicznie, jak i historycznie odrębne nurty myśli i obrzędowości indiańskiej. Pisałam o tym w książce *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur a ruchy społeczne*. W ogóle historia Indian w pigułce wydaje mi się nazbyt skrótowa, schematyczna i chyba niepotrzebna. Dobór faktów, które autor podaje, jest dość przypadkowy, bo nawet o *termination policy* — tak ważnej dla kształtowania się współczesnej etniczności indiańskiej — w ogóle nie wspomina. Poza tym chętnie przyznawanie się do pochodzenia indiańskiego tłumaczone „modą na indiańskość” uznałabym za unik badawczy.

5. Rozdział empiryczny, poświęcony badaniu ważności kategorii etnicznej przynależności u osób identyfikujących własne pochodzenie, odebrałam jako bardzo ożywczy i interesujący. Narzucają się tu oczywiście pewne zastrzeżenia, z których do pewnego stopnia zdaje sobie sprawę autor badania.

— Przy bardzo skromnej próbie podział na kategorie wewnętrzne i ich krzyżowanie prowadzi do tak małych podzbiorowości, że posługiwanie się odsetkami wydaje się nieporozumieniem, dostarcza jedynie pewnej orientacji. Doradzałabym tego rodzaju materiał traktować jako bliższy jakościowemu; odsetki zaś podawane nawet z jednym miejscem po przecinku w takim ujęciu wydają się zbędne.

— Jeszcze jedno zastrzeżenie metodologiczne — identycznie, jak się zdaje, autor traktuje i „razem zlicza” wyniki pochodzące z badania techniką audytoryjną i wywiadu ankieterskiego. Jak wiadomo, kontakt bezpośredni twarzą w twarz z badanym bardzo poważnie wpływa na odpowiedzi, zwłaszcza jeśli stosunek badacza do tematu jest nieobojętny — w tym przypadku jest Polakiem z Polski. Nie mam wątpliwości, że na efekty mojego badania jakościowego na Syberii, wśród Jakutów czy Buriatów, istotny wpływ miał fakt mojej narodowej przynależności. (Mógłby się też autor zdecydować na terminologię — pochodzenie pojedyncze i wielokrotne czy złożone).

— Ponadto trochę naiwnie brzmią ciągle zapewnienia, że sfera przekonań i poglądów należy do zjawisk subiektywnych. To chyba nawet wie nie nauczony socjologii czytelnik.

— Zarazem muszę też autora książki uspokoić, że nie tylko on jeden niechętnie reagował na badanie dotyczące postaw etnicznych; mój kwestionariusz dotyczący dystansów społecznych o charakterze etnicznym i rasowym, przeprowadzany wśród młodzieży niemieckiej w Bielefeldzie, został wielokrotnie określony przez moich badanych jako rasistowski.



— Najciekawszy fragment rozdziału empirycznego relacjonuje część badania dotyczącą zjawiska, które określiłam w jednej z publikacji jako „obcość odzwierciedloną”, czyli przekonania o wyobrażeniach grupy obcej na nasz temat.

Mam przekonanie, że interesująca byłaby kontynuacja badań podjętych przez Jarosława Rokickiego i ich pogłębienie. Sądzę, że obok materiału ilościowego, który autor zebrał, przydałyby się dane jakościowe, które poszłyby w głąb badanego problemu. Wywiady pogłębione z wybranymi osobami z różnych grup etnicznych (jakkolwiek by tę etniczność rozumieć) byłyby, w moim przekonaniu, właściwą drogą kontynuowania interesującej ścieżki badań podjętych przez Rokickiego.

6. Zastosowana w rozdziale podsumowującym przez autora koncepcja kultury Mary Douglas (której nazwiska zresztą nie znajdujemy w bibliografii) w tej formie jest wybrana dość przypadkowo; w gruncie rzeczy obecna jest w różnych kierunkach antropologii współczesnej, jak i dość starej. Cała szkoła francuska z przyległościami, choćby polskimi, od Durkheima poprzez Huberta, Maussa, potem Levi–Straussa, a u nas Czarnowskiego, angażuje się w analizę kultury pod kątem jej roli klasyfikacyjnej i porządkującej świat społeczny.

7. Książka dr. Rokickiego posiada pewną zaletę, która jest zarazem jej wadą; zawiera ogromną ilość syntetycznie i systematycznie podanych informacji, które mają spory walor dydaktyczny; nadaje to jednak książce charakter bardziej encyklopedyczny niż problemowy. Pytania badawcze, na które autor chciałby odpowiedzieć, czy też problemy, które chciałby rozwiązać, gubią się często w dużej masie materiału sprawozdawczego. Sprawia to, że zaprezentowane podejście ma charakter raczej opisowy niż problemowy. Chwilami poetyka pisarska przybiera też postać publicystyki naukowej; autor nie stroni od wartościowania; czasem odwołuje się do poważnych ocen, np. kiedy pisze o obszarach skradzionych przez USA Meksykowi. W sumie traktowałabym książkę Rokickiego bardziej jako głos w dyskusji nad ważnymi społecznie i doniosłymi teoretycznie kwestiami niż jako ich rozwiązanie.

Książka: *Kolor, pochodzenie, kultura* zawiera obszerną bibliografię, która początkującemu studentowi może dostarczyć informacji i orientacji w temacie etniczności; dlatego recenzowana praca — w moim przekonaniu — będzie stanowiła cenną pomoc naukową przy nauczaniu problematyki etnicznej oraz wszelkich przedmiotów amerykanistycznych.

Ewa Nowicka

Zbyszko Melosik, *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Wolumin, Poznań 2002, ss. 182.

Nie jest zaskoczeniem, że problematykę kondycji męskości w otaczającym nas świecie podejmuje Zbyszko Melosik, od lat zajmujący się analizą kultury współczesnej w kontekście zmian, jakie wprowadza ona w obrębie tożsamości cielesnej i płciowej. *Gender studies* to jednak nie jedyny obszar zainteresowań, w którym porusza się wspomniany autor. Będąc kierownikiem Zakładu Socjologii Edukacji na Wydziale Studiów Edukacyjnych UAM, pracuje on na pograniczu różnych nauk — socjologii, politologii, filozofii, pedagogiki i antropologii. Interdyscyplinarny charakter ma zatem większość jego prac. Wśród najbardziej znanych można wymienić: *Tożsamość, kultura, edukacja — migotanie znaczeń* (napisana wspólnie z Tomaszem Szkudlarkiem), *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji, czy Ciało i zdrowie w społeczeństwie konsumpcji*. *Kryzys męskości w kulturze współczesnej* jest jed-

nak przede wszystkim kontynuacją rozważań autora z wydanej w 1998 roku książki *Tożsamość, ciało i władza*.

Główna teza omawianej pracy przeziiera do czytelnika już z okładki książki. Umieszczony na niej rysunek przedstawia kobiecą dłoń przesuwającą po szachownicy pionka — w tym przypadku symboliczne wyobrażenie mężczyzny. Można się zastanawiać, czy za chwilę zostanie on usunięty z gry, czy jest jedynie marionetką w ręku kobiety; w każdym razie utracił swą władzę. Widniejący pod spodem tytuł dopowiada — we współczesnej kulturze mamy do czynienia z kryzysem męskości. Autor wyjaśnia we wstępie, że kryzys ów zawiera się przede wszystkim w trudności odpowiedzi na pytanie — co oznacza dziś bycie mężczyzną. Kolejne dziewięć rozdziałów stanowi próbę ukazania różnych kontekstów przejawiania się tytułowego kryzysu i reakcji, jakie on wywołuje. Autor podkreśla, że jego „książka dotyczy codzienności, codziennych sytuacji, drobiazgów (które wyznaczają rytm naszego życia), poczucia naszej tożsamości płciowej, poczucia ciała, miejsca wśród innych, miejsca w społeczeństwie” (s. 8). Nie jest to zatem wywód teoretyczny, lecz analiza konkretnych zjawisk występujących w otaczającym nas świecie. Tekst dotyczy czterech grup zagadnień.

Pierwsza grupa to rozważania na temat współczesnej męskości w odniesieniu do kobiecości. Mowa tu zarówno o różnych obliczach kobiecej emancypacji i jej wpływu na poczucie męskiej tożsamości, jak też o feminizacji teje w wielu przejawach. Jednym z przykładów feminizacji mężczyzny jest przyjmowanie przez niego roli nieodpowiedzialnego konsumenta. Do tej pory, jak twierdzi autor, była to rola zarezerwowana dla kobiet, jednak współczesna, wszechogarniająca kultura konsumpcyjna zawładnęła również mężczyznami, nakazując im nieustanne poszukiwanie przyjemności i realizowanie chwilowych pragnień. Mężczyzna-konsument, nastawiony na maksymalizację wrażeń, traci swą dawną stabilność, racjonalność i niezłomność, upodabniając się do labilnej emocjonalnie kobiety. Kolejny objaw feminizacji to medykalizacja życia mężczyzn. Dawniej mężczyzna był symbolem siły, odporności i niewrażliwości na ból. Obecnie — w dobie rosnącego wpływu medycyny na naszą codzienność, również i jego ciało (jak do tej pory ciało kobiety), okazuje się kruche i słabe. Za główny znak owej przemiany autor uznaje fakt, że coraz więcej mężczyźni sięga po Prozak — tabletkę szczęścia, dotychczas stosowaną przede wszystkim przez kobiety. Uzależnienie własnego samopoczucia od chemii pozbawia mężczyznę samokontroli — jednego z głównych dotychczas wyznaczników jego tożsamości. Feminizacja tytułowego bohatera przebiega dalej na płaszczyźnie ciała, które upodabnia się do ciała kobiecego. Autor wiąże to zjawisko z narastającą, ogólną tendencją do fascynacji ciałem i redukcji doń tożsamości. Wskazuje również, że emancypacja kobiet w sferze erotycznej sprawiła, że ciało męskie stało się, jak nigdy dotąd, obiektem seksualnym. Mężczyzna, mniej lub bardziej uświadamiając sobie, że jego ciało jest poddawane ocenie, szuka sposobów na uatrakcyjnienie go. Siega zatem po chirurgię plastyczną i perfumy, jak kobieta — stroi się i depiluje. W ten oto sposób, w obliczu ekspandującej feminizacji kultury współczesnej, zacierają się granice wyznaczające męską tożsamość. Tyle mówią czytelnikowi pierwsze trzy rozdziały książki.

Kolejne cztery części pracy koncentrują się wokół zagadnień męskiej seksualności i potencji jako głównych wyznaczników rozróżnienia płciowego, czyli wyodrębniania czegoś takiego jak męskość w ogóle. Pojawia się tu problematyka mniejszości seksualnych i ich rosnącego znaczenia w kulturze, jak też związany z tym temat zacierania różnic płciowych, czyli upłynniania granicy pomiędzy byciem mężczyzną i byciem kobietą. Autor wykazuje, że heteroseksualność we współczesnym świecie przestaje być jedyną obowiązującą normą, a staje się jedną z wielu możliwości budowania własnej tożsamości seksualnej. Pojawia się wręcz moda na „seksualny pluralizm” i „płciową ambiwalencję”. Zdaniem autora ten stan rzeczy sprawia, że współczesnemu mężczyźnie, dawniej heteroseksualnemu i dominującemu z związku, coraz trudniej jest jasno określić własną tożsamość. Powraca tu kwestia wyzwolenia seksualnego kobiet. Tym razem rozważana jest w kontekście zanegowania

schematu mężczyzny — dominującego zdobywcy i pasywnej, uległej niewiasty. Kobiety świadome własnej seksualności i zdecydowane na osiągnięcie maksymalnej rozkoszy w ramach tej sfery wysuwają coraz większe oczekiwania w stosunku do swoich partnerów. To sprawia, że „w umysłach przerażonych mężczyzn pojawia się (...) obraz «seksualnie żarłocznej kobiety», która staje się «źródłem pełnej przerażenia fascynacji». Jej nienasyconie kwestionuje męskość każdego, kto «wpadnie w jej ręce»” (s. 57). Ponieważ potencja seksualna jest, jak twierdzi autor, jednym z głównych kryteriów oceniania męskości, wśród panów daje się zaobserwować dwie skrajne postawy wobec zaistniałych w tej sferze kobiecych wymagań. Jedną z nich jest wycofanie, czyli całkowita rezygnacja z życia seksualnego, które budzi niepokój. Druga to próby maksymalizowania własnej potencji. W tym kontekście wiele stron autor poświęca tematowi Viagry. Jest ona, jego zdaniem, jednym z trzech głównych symbolów „kultury instant”, opisywanej skrótowo metaforą: *fast food, fast sex, fast car*. Viagra, choć z założenia jest jedynie lekarstwem dla mężczyzn z problemami erekcji, w istocie stała się magiczną tabletką zapewniającą natychmiastową, skondensowaną przyjemność, stosowaną nie tylko przez osoby chore, lecz — coraz częściej przez te, które poszukują silnych, szybkich wrażeń. Viagra jest również spełnieniem mitu o wiecznej młodości oraz mitu *American Dream*. Pozwala bowiem zatuszować objawy starzenia się czy niedomagania organizmu i osiągać „sukces” na zawołanie, niezależnie od naturalnych możliwości. Wszystko to sprawia, że zamierzone lekarstwo staje się w wielu przypadkach rodzajem narkotyku, a mężczyzna, chcący zapewnić sobie sprawność seksualną, od której w znacznym mierze zależy jego poczucie własnej wartości, uzależnia się od „seksu w pigułce” — w znaczeniu dosłownym i przenośnym.

Kontynuacją rozważań nad męską potencją seksualną jest rozdział ósmy książki, który wyodrębniłabym jako trzecią grupę zagadnień — skoncentrowanych wokół problematyki męskości „białej” i „czarnej”. W tej części autor wykazuje, że o ile czarne kobiety starają się za wszelką cenę upodobnić do białych, internalizując mit o dominującym pięknie białego ciała, o tyle biali mężczyźni pragną mieć potencję czarnych mężczyzn i ich „czarnego fallusa”. Pojawienie się tego typu pragnień było niejako nieuniknioną konsekwencją ideologii rasizmu. Wywodząca się już z czasów niewolnictwa tendencja do postrzegania czarnego mężczyzny jedynie w kategorii wydajnego ciała, sprawiła, że został on zredukowany do własnej cielesności. Odmówiono mu inteligencji i duchowości, ograniczając jego wizerunek do wyobrażenia istoty o niepohamowanych popędach, ale w związku z tym także o nieograniczonych możliwościach w sferze seksualnej. Tak skonstruowany obraz czarnego mężczyzny stał się przedmiotem odrazy, lecz jednocześnie fascynacji i zazdrości ze strony mężczyzny białego. Kultura konsumpcyjna znakomicie wykorzystuje ową fiksję na punkcie czarnej potencji. W mediach wizerunki czarnych mężczyzn są maksymalnie seksualizowane, a na ich bazie kreuje się image mężczyzny typu macho, władczego „twardziela” emanującego zwierzęcą siłą i seksualnością. I oto w dobie kryzysu męskości, czarny mężczyzna staje się symbolem odrodzenia męskiej dominacji, heteroseksualizmu i nieograniczonej, naturalnej seksualnej potencji. Biały mężczyzna staje natomiast wobec paradoksalnego pragnienia zachowania swego białego ciała — symbolu inteligencji i wyższości w człowieczeństwie, pragnąc jednocześnie posiadać czarnego fallusa — symbol prawdziwej męskości.

Ostatni rozdział książki ukazuje dyskursy męskości dominującej, czyli sposoby współczesnych mężczyzn na przełamywanie dotykającego ich kryzysu. Z. Melosik omawia tu między innymi stanowisko krytyków feminizmu i zwolenników „powrotu do tradycji”, którzy propagują przywrócenie męskiej dominacji w kulturze. Dalej prezentuje próby „ocalenia” wizerunku męskości takie jak kreowanie image'u mężczyzny sukcesu czy mężczyzny kulturysty, którego umięśnione ciało, tak jak ciało czarne, samo w sobie jest symbolem siły i seksualności. Kolejne analizy dotyczą wzorów męskości typu Rambo, macho i playboy, które, każdy na swój sposób, zakładają nadrzędność mężczyzny wobec kobiety i dążą do uprzedmiotowienia płci pięknej. Inną próbą przywrócenia męskości jej dawnego znaczenia

jest seksturystyka, która białym mężczyznom pozwala na nowo odnajdywać w postaciach Azjatek i Afrykanek ideał kobiety podporządkowanej i uległej. Ostatnim przykładem odzyskiwania przez mężczyzn pozycji dominującej jest dążenie do trywializacji i komercjalizacji feminizmu. W wyniku takich działań przestaje on być traktowany jako krytyczna idea o istotnym znaczeniu, staje się zaś jedną z propozycji kultury konsumpcyjnej. Ta część książki pokazuje zatem, że mężczyźni, świadomi, czy też nie, kryzysu, jaki ich dotyka, nie pozostają biernymi jego ofiarami.

Po krótkiej prezentacji zawartości pracy, przejdę teraz do jej krytycznego omówienia. Z. Melosik jest niewątpliwie znawcą *gender studies* i czuje się to, czytając jego książkę. Z jednej strony *Kryzys męskości* zawiera bowiem wiele odwołań do innych, ważnych autorów z tej dziedziny, takich jak np. L. Luciano, T. Gmerek czy C. Lasch, z drugiej zaś strony Melosik dzieli się z czytelnikiem szeregiem własnych, dojrzałych przemyśleń. Opierają się one na analizie współczesnych reklam, zawartości stron internetowych lub popularnych czasopism, co skłania czytelnika do refleksyjnego i zdystansowanego przyjrzenia się elementom otaczającej go kultury. Co więcej, odwołują się do badań autora nad postrzeganiem różnych zagadnień związanych z męskością i płciowością w ogóle. Niemal pół rozdziału poświęconego tematowi konsumpcji seksu i Viagry to prezentacja różnych sposobów postrzegania przez osoby badane roli „niebieskiej tabletki” w budowaniu relacji pomiędzy mężczyznami i kobietami. W rozdziale dotyczącym feminizacji ciała męskiego zapoznujemy się natomiast z wynikami eksperymentu, testującego, w jaki sposób zapach wpływa na konstruowanie tożsamości płciowej. Tego typu odniesienia do doświadczeń i poglądów innych ludzi poszerzają ogląd tematyki i czynią pracę ciekawszą. Ograniczający jest natomiast fakt, że autor bazuje jedynie na ankietach wypełnionych przez studentów — grupy posiadającej niewątpliwie interesujący sposób postrzegania rzeczywistości, lecz niereprezentatywnej dla ogółu społeczeństwa. Wynik to zapewne wygodnictwa autora, dla którego, jako pracownika uczelni, najłatwiejszym sposobem zbierania danych było rozdanie ankiet swoim słuchaczom.

O ile nie mam podstaw przeczyć, że zjawiska opisywane przez Melosika, a dotyczące mężczyzn, rzeczywiście mają miejsce we współczesnej kulturze, o tyle uważam, że błędnie zdiagnozował je on lub też przyjął do ich opisu nieadekwatną definicję. Kryzys, rozumiany jako trudność odpowiedzi na pytanie „co oznacza dziś bycie mężczyzną”, nie może bowiem, moim zdaniem, dotyczyć tylko jednej z płci. Określanie każdej ze stron binarnego podziału opiera się bowiem na odwołaniu do drugiej jego strony. Jeśli nie umiemy określić, czym jest jasność, nie będziemy potrafili zdefiniować ciemności, jeśli rozmywa nam się granica między pięknem a brzydotą, trudno będzie nam opisać jakkolwiek rzecz w tych kategoriach, każda będzie niedookreślona. Jak zatem, nie mając pojęcia o tym, co oznacza dziś bycie mężczyzną, można określić, co oznacza bycie kobietą. Gdy utraciliśmy jasne kategorie, niepokój definicyjny zapanował po obu stronach. Złudzenie, że kryzys dotyka jedynie mężczyzn, wynika moim zdaniem z faktu, że to oni znajdują się na pozycji defensywnej. Kobiety, upomniawszy się o swoje prawa, zaczęły przejmować coraz więcej, dotychczas zastrzeżonych dla mężczyzn, ról i cech. Co więcej, o czym szeroko pisze Melosik, mężczyźni w wielu sferach podlegają feminizacji, taki bowiem, feminizujący charakter, ma otaczająca nas wszystkich kultura konsumpcyjna. I w tym znaczeniu, w znaczeniu wypierania męskich wartości z kultury, można mówić o kryzysie męskości. Jednak będąc w ofensywie kobiety mają, moim zdaniem, takie same problemy w określeniu standardów swej kobiecości, co strona przeciwna w przypadku męskości. Gdy zanikły jasne kategorie, każdy sam poszukuje odpowiedzi na pytanie o kształt i tożsamość własnej płciowości. Czy bycie kobietą to bycie matką, businesswoman, wrażliwą i uległą niewiastą czy wampirem seksu? Czy bycie mężczyzną to dominacja i niewzruszoność, a może więcej empatii i czułości? W społeczeństwie konsumpcyjnym, jak to zresztą doskonale opisał Melosik poprzez metaforę Kaczora Donalda, każdy z nas może być tym wszystkim po trochu lub co jakiś czas zmieniać opcje. Społeczeństwo

konsumpcyjne bowiem, cytując za autorem, „opiera się na zasadzie: żadnych zasad, jedynie wybory, każdy może być każdym” (s. 15).

W takim kontekście zaproponowana przez autora definicja kryzysu męskości traci zasadność. W rzeczywistości książka Melosika opowiada raczej o kryzysie płciowości jako takiej, z intencją szerszego uwzględnienia problemów mężczyzn, jakie z owego kryzysu wynikają. Sama struktura pracy wskazuje tymczasem, że z głównymi jego bohaterami nie jest jeszcze najgorzej. Ponad 1/3 objętości książki to bowiem opis tzw. „dyskursów męskości dominującej”, a dodać do tego można również przeszło 20 stron na temat dominacji czarnej męskości. Okazuje się zatem, że ci sami mężczyźni, którzy na początku lektury jawili nam się jako zniewieściali i pozostający w defensywie kulturowej, w końcowym wrażeniu stają się „twardzielami”, aktywnie dążącymi do dominacji i uprzedmiotowienia kobiet. Proporcje tekstu podważają zatem niejako główną tezę autora.

Usilne udowadnianie, że to właśnie mężczyźni przeżywają kryzys w naszej kulturze, wydaje mi się wynikać z ogólnej tendencji autora do binarnego postrzegania rzeczywistości i przypisywania symbolicznych znaczeń wyróżnionym przeciwnościom. Choć bowiem omawiana książka prezentuje szerokie spojrzenie na problematykę płciowości, rozważaną w różnych kontekstach i z wielu płaszczyzn (kulturowa, psychologiczna, pedagogiczna), można zauważyć, że Melosik dąży do ścisłego rozgraniczania prezentowanych zjawisk, zawężając tym samym ich interpretację. Mamy zatem mężczyznę, który się feminizuje i kobietę coraz bardziej wyzwoloną. Mamy czarną męskosc jako bastion męskosci esencjalnej i zakompleksioną męskosc biala. Gdzieś w tle analogicznie pojawia się czarna, zakompleksiona kobiecość, będąca zastępczym obiektem fascynacji białych mężczyzn, szukających sposobów na wyzbycie się kompleksów, oraz biała kobiecość jako wzór esencjalnej kobiecości. Obok tradycyjnego podziału na czarne i białe oraz na Wenusjanki i Marsjan, autor umieszcza bardziej wyszukane binaryzmy. Nawiązując do Freuda, odnajduje analogie pomiędzy Viagrą a Erosem, popychającymi ludzkość do korzystania z uciech życia i usuwającymi strach przed AIDS — Tanatosem. Takie symboliczne porównania czynią pracę niewątpliwie ciekawszą w odbiorze, dostarczają czytelnikowi obrazów, poprzez które łatwiej jest rozumieć rzeczywistość. Są jednak nacechowane uproszczoną, czarno-białą kategoryzacją, której umyka różnorodność współczesnego świata.

Tematyka płciowości i seksualności, stosunkowo niedawno pozbawiona znamion tabu, dopiero kształtuje własny język. Melosik w tym zakresie wykazuje tymczasem swoisty kunszt i wysoce zindywidualizowany styl. Jego sformułowania, odważne, a jednocześnie nietuzinkowe, jak np. „ona zaprasza męskie oko do inwazji”, czy „mężczyzna powraca do fallusa jako ostatecznego insygnium męskości”, ubarwiają lekturę książki i przykuwają uwagę do jej treści. Jest to niewątpliwie zaleta.

*Kryzys męskości...* wywalczył już sobie w Polsce miano jednej ze sztandarowych pozycji z zakresu *gender studies* i tej nie zamierzam podważać. Bez wątpienia książka Melosika pozwala przyrzeć się bliżej zjawisku przemian dokonujących się w sferze płciowości w naszych czasach, z uwzględnieniem różnorodnych jego kontekstów. Dodatkowo wspomniane przemiany są analizowane na szerszym tle problematyki współczesnej kultury konsumpcyjnej, której autor jest znawcą i fascynatem. Lektura zatem jest niezwykle inspirująca do indywidualnych przemyśleń na temat chociażby własnej kondycji w świecie zacierających się granic i nieskończonych możliwości samokształtowania. Z zastrzeżeniem, że na wstępie odrzucimy wszelkie szufladkujące koncepcje autora, z główną tezą książki włącznie, i skupimy się na prezentowanych przez niego faktach i, potraktowanych z dystansem, przemyśleniach. W taki sposób czytana, książka Melosika staje się niezwykle ciekawą refleksją nad kondycją współczesnego człowieka w kontekście jego tożsamości cielesnej i płciowej.

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, „Studia Ethnologica”, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Wydawnictwo DiG 2002, ss. 200.

Jednym z potocznych sądów dotyczących naszej współczesności jest stwierdzenie, wedle którego wszyscy interesujemy się polityką: ona ma być pretekstem dla rozmów, powodem spędzania długich godzin nad lekturą gazet czy śledzeniem telewizyjnych newsów, a także zarzewiem gorących towarzyskich sporów. Część obserwatorów wspólnotowego życia Polaków skoryguje ten jednoznaczny sąd, przekonując, że rozpolitykowanie ustąpiło obecnie miejsca *désintéressement* wobec kwestii politycznych, społecznej apatii bądź zaangażowaniu w niezwykle ekspansywną rzeczywistość kultury popularnej (to ikony teje „nadają” imiona tysiącom malutkich obywateli — a nie postaci znane z mównic sejmowych).

Anna Malewska-Szałygin wychodzi jednak z założenia, że „Wszyscy mówimy o polityce” (s. 9). Tak brzmi pierwsze zdanie jej książki *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*.

Praca ta składa się z dwóch zasadniczych części. „Założenia i konteksty badania wiedzy potocznej o sprawach publicznych” to najpierw analiza najistotniejszych dla całej pracy pojęć, dalej zaś zbiór podstawowych informacji na temat idei samorządności w Polsce oraz rodzajów społeczności wiejskich. W końcu następuje prezentacja terenu badań, jakie przeprowadziła autorka, czytelnik dostaje także coś na kształt politycznego inwentarza tegoż terenu.

Część druga — trzykrotnie obszerniejsza — to „Wioskowe opowieści o władzy gminnej”. Zapoznajemy się w jej ramach z owocami badań prowadzonych w dwóch mazurskich gminach w latach 1993–1994 i 1995–1996. Spośród ponad trzech setek przeprowadzonych w terenie rozmów („nie był to klasyczny kwestionariusz... używaliśmy dyspozycji do badań... staraliśmy się jak najrzadziej przerywać naturalny tok relacji” — s. 57), autorka zdecydowała się na przedstawienie ośmiu z nich. W rezultacie mamy do czynienia z dążącym do wierności zapisem pytań i odpowiedzi, których zasadniczym przedmiotem jest wiedza o strukturach i funkcjonowaniu władzy politycznej w jej lokalnym wydaniu. Każda z rozmów opatrzona została autorskim komentarzem, który podsumowuje jej wyniki i zwraca uwagę na najbardziej intrygujące wątki. Ostatnie strony *Wiedzy potocznej o sprawach publicznych* zawierają wnioski autorki, jej diagnozę kwestii zasygnalizowanych w tytule pracy.

Malewska-Szałygin proponuje zestawienie dwóch pojęć, a szerzej i poprawniej mówiąc, dwóch zjawisk kulturowych, dwóch rodzajów nastawień, postaw. Z jednej zatem strony autorkę zajmuje to, co nazywa ona zamiennie „gminnym punktem widzenia”, „wiedzą lokalną”, „zdrowym rozsądkiem” lub „wiedzą podręczną”. Są to określenia omawiające potoczne rozumienie rzeczywistości, przekonania i oceny zwyczajnego mieszkańca codzienności. Gdyby rzecz dotyczyła tradycyjnej społeczności wiejskiej, należałoby posługiwać się kategorią wiedzy ludowej, omawiana praca prezentuje jednak realia wsi współczesnej, stąd — oznajmia autorka — mówić należy o wiedzy nieprofesjonalnej.

Drugim kluczowym terminem dla omawianej pracy jest *civility*, element republikańskiej refleksji nad funkcjonowaniem państwa. Najczęściej zwykło się rozumieć ten termin jako cnotę obywatelską, pewien idealny wzorzec zainteresowania wspólnymi sprawami wraz z imperatywem zaangażowania w służbę lokalnej społeczności. Malewska-Szałygin deklaruje wysoki stopień sympatii wobec ujęcia *civility* przez Edwarda Shilsa. W tym wariancie jest to nade wszystko „zbiorowa samoświadomość”, z którą związana jest „sieć instytucji, działań i podzielanych przekonań” (s. 20). Ostatecznie przyjmuje ona, że będzie traktować ów termin w kategoriach „zaangażowania obywatelskiego (...) wiążącego się bardziej ze sferą działań niż przekonań” (s. 23).

Zapewne uzasadnionym działaniem, mającym zbliżyć autorkę do potocznego myślenia o sprawach publicznych (politycznych), było zwrócenie się ku społeczności lokalnej, podjęcie rozmów z jej przedstawicielami, pochycenie się nad „małą” rzeczywistością i jej „małymi” wymiarami. Przekonuje o tym lektura rozmów, owych „wioskowych opowieści”, które snują: Wójt, Przewodniczący Komitetu Obywatelskiego, Zwolennik Wójta, Opozycjonista, Radny–Stronnik Wójta, Nauczyciel, „Ukrainka” oraz Rolnik. Malewska–Szałygin kilkakrotnie wyjaśnia powody, dla których jej narracja rozgrywa się w „jednej z mazurskich gmin” (w rzeczywistości w dwóch gminach), dlaczego nazwy pobliskich miejscowości są starannie wykropkowane, a jej pierwszoplanowi bohaterowie skryci zostali za bezosobowymi maskami. „Wyrażenie zgody na rozmowę było dowodem zaufania, że nie wykorzystamy tych materiałów, aby im zaszkodzić — czytamy. — Było to w znacznej mierze zaufanie do Uniwersytetu, jako instytucji niezaangażowanej w walkę polityczną” (s. 59). Dostajemy tym samym pierwszą ważką informację tyczącą lokalnego wymiaru myślenia o polityce: kto cicho siedzi, ten jest roztropny. Afery, nadużycia i koleśiostwo na każdym kroku, wszyscy to wiedzą, ale — jak w wyśpiewanym refrenie przeboju ostatnich miesięcy o cudownie tautologicznym tytule — „Jest, jak jest”. Tego należy się trzymać.

Jakie inne wnioski wyciąga autorka? Jej zdaniem *civility* jest w lokalnym środowisku polskiej wsi tak naprawdę pieśnią odległej przyszłości. Brak odpowiedniej „infrastruktury społecznej i kulturowej” (s. 190) powoduje, że większość członków lokalnej społeczności nie angażuje się w sprawy publiczne. Tłumaczą to niedostatkami własnych kompetencji, ale także zawłaszczeniem tej sfery przez „nich”, iluzorycznością wpływu na działania podejmowane przez władze. Wiele elementów *civility* jest co prawda realizowanych przez „stronnicstwo Wójta”, małą grupę osób aktywnych w przestrzeni publicznej, reszta społeczności postrzega ją jednak jako środowisko hermetyczne, które świadomie separuje się od większości. Nadziei na zmianę tej niekorzystnej tendencji upatruje Malewska–Szałygin w rozwoju systemu wolnorynkowego i idącego za nim wzrostu poszanowania własności prywatnej. Jeśli jednak, jak chce autorka, wiedza potoczna stanowi jeden z poziomów Braudelowskiej struktury długiego trwania, to należy liczyć się, że „zmiany w niej zachodzą bardzo powoli i wymagają dziesięcioleci, by stały się zauważalne” (s. 191).

Temat badawczy podjęty przez autorkę *Wiedzy potocznej o sprawach publicznych* zasługuje na uznanie. Niezbyt często przecież podejmuje się u nas kwestię świadomości politycznej i potocznych wyobrażeń dotyczących państwa, jego organów i ich funkcjonowania. Badacze pracujący w warunkach współczesnej wsi nadal zwyczajowo zajmują się powtarzalnym wachlarzem problemów: tożsamością, rudymentami świata ludowego, a ostatnio także zjawiskiem biedy. W tym sensie omawiana książka stanowi interesujące urozmaicenie. Na tym wszelako atrakcyjność tej pracy, w mojej opinii, się wyczerpuje. Niestety.

Skoro kluczowym — tak dla badań terenowych, jak i pracy pisarskiej — terminem, na którym skupia się Malewska–Szałygin, jest wiedza potoczna, warto byłoby na pewno poświęcić jej więcej miejsca. Na dwóch stronach pracy dowiadujemy się zaledwie, że problem myślenia potocznego był przedmiotem studiów o wielowiekowej tradycji, ale zajmowali się nim głównie filozofowie (jako dowód otrzymujemy wyimki z prac Teresy Hołównki i Józefa Niżnika; przynajmniej, że niezwykle skromne jest to *pars pro toto*). Wspomina się ponadto nazwiska socjologa Durkheima i antropologa Geertza. A gdzież podziela się bogata tradycja socjologii wiedzy, etnometodologii, gdzie *Lebenswelt* Husserla, dlaczego pomija się Gadamera, Schütza, Diltheya — którego słowa mogłyby stanowić świetne motto dla recenzowanej książki: „życie oznacza coś każdemu z nas najlepiej znanego, rzeczywistość najintymniejszą, ale równocześnie i najciemniejszą (...) Najważniejsze pojęcia, z pomocą których pojmujemy świat, są kategoriami życia”<sup>1</sup> — z jakiego powodu zapomina się o tym, że ku „folklorowi życia codziennego” zwracał się też jakże często Edward T. Hall?

Autorka informuje czytelnika, że „zasadniczym problemem była forma prezentacji zebranych materiałów” (s. 58). Poszukując jej, Malewska-Szałygin zwróciła się ku metodom stosowanym w badaniach nad dyskursem potocznym. Zaowocowało to przytoczeniem pełnej treści wybranych rozmów, które zajmują lwia część książki. Nie jest to oczywiście żadna rewolucyjna nowość, ale nikt też nie zapowiadał, że staniemy w obliczu interesujących eksperymentów. Uderzające jest za to co innego: lektura ośmiu zamieszczonych rozmów okazuje się monotonna. Wrażenia tego wcale nie wywołuje jednak forma, ale treść. Jakie bowiem płyną z nich nauki? Ano takie, że społeczeństwo obywatelskie to idea nadal bardzo mglista, że władza kojarzy się Polakom z nadużyciami, powracającym podziałem na „nas” i „nich”, wiecznym oczekiwaniem na lepsze czasy. Odkrywcze nie są też wynurzenia przedstawicieli władzy lokalnej, którzy po swojemu definiują samorządność, obowiązki poszczególnych organów i instytucji, generalną kategorię demokratyczności.

Ciekawiej brzmią na tym tle wypowiedzi szeregowych mieszkańców gminy, więcej w nich bowiem lokalnego kolorytu, opowieści barwnych, silniej ukrwionych. Dlaczego, na przykład, ludzie decydują się na kandydowanie na radnych? „Jedni może mają zaszczyt, że tam idą na tą sesję... na przykład nauczyciel — to on nie musi wtedy na lekcji być, bo on idzie na sesję, on ma zapłacone lepiej niż tam w szkole, i co innego usłyszysz, coś się dowie może” (s. 163). Nauczyciele do samorządów!, chciałyby się zakrzyknąć. Jak wygląda kampania wyborcza na Mazurach? „W jednej wsi taki jeden gość, nie będę wymieniał nazwiska, zrobił taką biesiadę...” (s. 173). A jak należałoby poprawnie zdefiniować samorządność? „Sam wszystko porobi, sam wypłaci się i sam wszystko utrzyma, trzy razy S” (s. 170).

*Wiedza potoczna o sprawach publicznych* wydana jest bardzo dobrze, praca edytorska również zasługuje na pochwałę (brakuje jedynie w bibliografii cytowanego na stronie 192 Weitmana). Zasadne wydaje się wszelako pytanie o to, dlaczego praca ukazała się dopiero po sześciu latach od zakończenia badań? Jak należy przypuszczać, decyzja w tej sprawie nie leżała wyłącznie w gestii autorki, ale jednak warto wyrazić żal z tego powodu. W połowie lat 90. ubiegłego wieku książka mogła stanowić gorący zapis stanu potocznej świadomości, dzisiaj jest wyraźnie spóźnionym dokumentem. Nie ulega bowiem dla mnie wątpliwości, że książka nie przynosi czytelnikowi nowej, zaskakującej wiedzy, jest nieuchronnie przewidywalna. (Być może podskórnie zdawała sobie z tego sprawę także autorka, generalne wnioski z badań pomieściła bowiem z powodzeniem na siedmiu stronach.) Doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że raczej żadnemu współczesnemu badaczowi kultury swojego społeczeństwa nie będzie dane mienić się pysznym tytułem odkrywcy, ale ta świadomość wcale nie wyklucza oczekiwania na oryginalne ujęcia, zaskakujące perspektywy, interpretacje, które „zmuszają do myślenia”.

Czy rzeczywiście potrzeba było aż czterech intensywnych sezonów badawczych, by potwierdzić powszechne intuicje, naszą — no właśnie — wiedzę potoczną? Do obiegowych prawd należy wszak przekonanie o tym, że samorządność rodzi się w Polsce w bólach, że często interes prywatny bierze górę nad publicznym, a w warunkach lokalnych wciąż doskonale mają się towarzyskie sitwy i załatwianie spraw „po znajomości”. Skoro, powtórzmy, „Wszyscy rozmawiamy o polityce”, są to dla każdego truizmy czystej wody. Oponent może zauważyć, że jeśli jednak ktoś nie interesuje się polityką, to omawiana pozycja może stanowić dla niego cenne źródło wiedzy. Może to i racja, obawiam się jednak, że osoba taka po książkę Malewskiej-Szałygin po prostu nie sięgnie.

Waldemar Kuligowski

<sup>1</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybrał i przełożył G. Sowiński, Kraków 1993, s. 87.



Izabella Bukraba–Rylska, Edward Majewski, Krystyna Łapińska–Tyszką, Barbara Perepeczko, Maria Wieruszewska, *Polska wieś w świadomości społecznej. Wiedza i opinie o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2004, ss. 215.

Obejmujący dwa ostatnie stulecia gwałtowny rozwój cywilizacyjny pociągnął za sobą liczne przeobrażenia w obrazie polskiej wsi. Przede wszystkim stał się przyczyną rozpadu jej tradycyjnej kultury, zwanej chłopską. Bezduszny materializm oraz zapatrzenie w przyszłość napierającej cywilizacji technicznej okazały się wszak nie do pogodzenia z „duchem” tej kultury: głęboko metafizycznej, przepojonej *sacrum*, za najwyższe autorytety mającej przeszłość i tradycję, osadzonej w słowie, a nie w piśmie. Postępujące za opisywanymi zmianami: stopniowe bogacenie się wsi, powojenna (podbudowana ideologicznie) reforma rolna, kolektywizacja oraz masowe migracje jej rdzennych mieszkańców do miast spowodowały zanik stanu chłopskiego, a co za tym idzie, nieuchronny kres wytworzonej przez tę formację kultury — z jej specyficznym światopoglądem, aksjologią i kodem komunikacyjnym. Nie znaczy to, rzecz jasna, iż ów świat starych chłopskich pojęć, wierzeń i wartości zaginął bez śladu. Wiele z jego obfitego dziedzictwa przechowało się do dziś — w ramach tego, co zwykło się określać mianem kultury ludowej, powstałej w wyniku otwarcia się oraz emancypacji wsi tradycyjnej. Wywołany przemianami kulturowymi fakt przełamania samotności i izolacji tego obszaru sprawił bowiem, iż rozmaite jego wytwory (społeczne, materialne oraz duchowe) wydostały się z zamkniętego kręgu rodzimej wspólnoty i stały własnością całego społeczeństwa.

Zakodowana w świadomości współczesnych Polaków wiedza oraz poglądy na temat środowiska wiejskiego (jego historii, kultury, mieszkańców, kondycji ekonomicznej, a także kierunków i szans rozwoju) są głównym tematem przedstawianej przeze mnie pracy. Wybór takiej, a nie innej problematyki badawczej miał — o czym przekonują jej autorzy — wielorakie uzasadnienia i motywacje. Pisze o tym we „Wstępie” Izabella Bukraba–Rylska: „Socjologowie i badacze kultury pozostają zgodni w swych diagnozach, kiedy określają społeczeństwo polskie jako społeczeństwo chłopskie, i to nie tylko ze względu na charakterystyki demograficzne czy ekonomiczne, ale przede wszystkim etosowe. Od początku lat 90. kwestia wiejska zdecydowanie zyskała na aktualności, stając się poniekąd główną osią sporu o przyszłość Polski w zjednoczonej Europie. Temat wiejski zdominował także dyskurs publiczny okresu transformacji, co przełożyło się — z jednej strony — na ilość wypowiedzi, a z drugiej — na ich ton i ogólną temperaturę dyskusji. Wszystkie zasygnalizowane okoliczności czynią zasadnym pytanie o stosunek polskiego społeczeństwa do całego kompleksu spraw kojarzonych ze wsią, a więc o samą wieś, jej kulturę, polskich rolników i rolnictwo” (s. 11). Podstawowym zadaniem, jakie stawiają przed sobą twórcy publikacji, jest zatem prezentacja (wraz z próbą typologii) rozmaitych sposobów percepcji polskiej wsi, zbadanie: czym jest ona dla współczesnych Polaków, jak ją widzą i oceniają, skąd czerpią wiedzę o niej, a także — co równie ważne — jakiego rodzaju czynniki i przyczyny wpływają na takie, a nie inne jej postrzeganie. Innymi słowy, chodzi tu o ukazanie wymiaru świadomościowego zjawisk odnoszących się do wiejskiego *milieu* (w jego rozmaitych kontekstach i uwarunkowaniach). W każdym z (pięciu łącznie) zamieszczonych w książce tekstów problematyka ta ujmowana jest przy tym z nieco innego punktu widzenia, podlega odmiennej konceptualizacji i teoretyczno-metodologicznemu naświetleniu.

W otwierającym tom rozdziale autorstwa Marii Wieruszewskiej przedmiotem uwagi są wartości środowiskowe polskiej wsi, a więc takie, które w przekonaniu jej mieszkańców „wyznaczają «pożądane, godne, słuszne cele działań»” (s. 38). Badaczka ta rozpatruje je w kontekście sytuacji związanych z obrzędami rodzinnymi, dorocznymi oraz regułami etykiety i współdziałania, uznając, iż w sytuacjach tych manifestują się normy postępowania

(szerzej wartości) regulujące sposoby zachowań charakterystyczne dla szczególnych, węzłowych momentów życia jednostkowego i zbiorowego. Z zagadnieniem tym autorka wiąże też kwestię kompetencji w zakresie kultury ludowej, którą rozumie jako „umiejętność rozpoznania czy też skojarzenia przez osoby badane konkretnych sytuacji obrzędowych, zwyczajowych na podstawie proponowanych w ankiecie formuł słownych” (s. 23). Poziom owej kompetencji mierzy w odniesieniu do zmiennych takich jak: miejsce zamieszkania, miejsce wychowania, wykształcenie, płeć, wiek, poglądy polityczne oraz religijność. Rozważania swe Maria Wieruszewska poszerza o analizę zabarwionych emocjonalnie wyobrażeń oraz asocjacji wywołanych u respondentów hasłami: „wies”, „kultura ludowa”, „chłopi”.

W następnym rozdziale Krystyna Łapińska–Tyszka podejmuje próbę zbadania współczesnego stereotypu rolnika w relacji do jego miejsca i pozycji społecznej oraz wybranych cech zawodu. Refleksji tej towarzyszy namysł nad pochodzeniem oraz konsekwencjami owych przekonań. Zastosowany tu został nader interesujący oraz oryginalny metodologicznie pomysł rekonstrukcji zawartości poznawczej stereotypu poprzez analizę opinii, jakie uczestnicy badania wyrażali na temat aktualności przysłów i wyrażeń przysłowiowych, których bohaterami są chłopci. Wykorzystane przysłowia (jak np. *Chłop potęgą jest i basta; Chłopi żywią i bronią* itp.) należą do najbardziej znanych oraz najsilniej zakorzenionych w tradycji językowej narodu.

Autorzy dwóch kolejnych rozdziałów, Edward Majewski i Barbara Perepeczko, poświęcili swe rozważania kwestii poglądów Polaków na temat rozległego kompleksu spraw związanych z wsią i rolnictwem. Komentowane przez nich opinie stanowią odpowiedzi respondentów na następujące pytania: „Komu żyje się teraz lepiej w naszym kraju (ludziom na wsi czy ludziom w mieście?)”; „Jakie czynniki decydują o sile/słabości rodzimego rolnictwa?” oraz „Jaki jest wpływ rolników na polską gospodarkę i politykę?”. Na skutek wyraźnego zróżnicowania oraz niekoherencji uzyskanych odpowiedzi w celu analizy „posłużono się syntetycznymi wskaźnikami, określającymi zbiorowość na skali od protekcjonizmu do zwolenników gospodarki rynkowej oraz na oznaczeniu obciążenia tych poglądów rolniczymi mitami i stereotypami” (s. 113).

W wieńczącym tom rozdziale Izabella Bukraba–Rylska stara się odtworzyć stan wiedzy polskiego społeczeństwa w zakresie dziedzictwa kulturalnego wsi. Narzędziem służącym do testowania owej wiedzy był dla niej kwestionariusz, w którym umieściła pytania o najważniejsze dla kanonu kultury ludowej elementy, m.in.: stroje, narzędzia pracy, formuły obrzędowe, pieśni i tańce. Jej wywód obejmuje też próbę wskazania czynników odpowiedzialnych za stopień kompetencji kulturalnej respondentów (w sygnalizowanej dziedzinie), a także próbę oszacowania zależności zachodzących między ich sferą poznawczą a nastawieniami emocjonalnymi wobec środowiska wiejskiego.

Z prezentowanych tekstów wynika, iż — wbrew formułowanym często tezom — kultura ludowa nie jest wcale tworem martwym, nieistniejącym już (lub co najwyżej trwającym biernie w przestrzeni sal muzealnych czy skansenów) zbiorem kodów i artefaktów. Tworzące ją treści i pierwiastki są nadal silnie obecne w świadomości współczesnych Polaków, konstytuując tym samym istotną część ich tożsamości (choć — przyznać trzeba — nie zawsze podlegają one pełnej i wyczerpującej artykulacji, stanowiąc w wielu wypadkach składnik tzw. „wiedzy cichej”, niedyskursywnej).

Nieprawdą jest też, jak dowodzą autorzy tomu, iż rozpowszechniony w dzisiejszym społeczeństwie obraz wsi oraz jej typowych reprezentantów jest obrazem negatywnym, budzącym ujemne skojarzenia i emocje. Przeciwnie, jest to wizerunek pozytywny, a przy tym zaskakująco złożony i zniuansowany, przekraczający ramy klasycznie pojętego stereotypu.

Wszystkie te fakty świadczą o niezwykłej sile i żywotności kultury ludowej, która pomimo licznych prób anektowania i deprecjonowania jej tradycyjnego dorobku (czy to przez władzę socjalistyczną, czy to przez kulturę masową, zwłaszcza zaś folklorizm), wciąż „ma się

całkiem dobrze”. Potwierdzają one również wartość oraz potrzebę publikacji takich jak ta — umożliwiających zbiorowe samopoznanie, a także pozwalających na obiektywną ocenę własnej sytuacji w obliczu różnorodnych wyzwań i szans przyszłości.

Aleksandra Rzepkowska

*Kosznajderia — kraina i ludzie między Chojnicami a Tucholą (XV–XX w.)*, materiały z międzynarodowej konferencji naukowej, Tuchola 5–6 września 2003, red. Włodzimierz Jastrzębski, Bydgoszcz–Tuchola 2003, ss. 240.

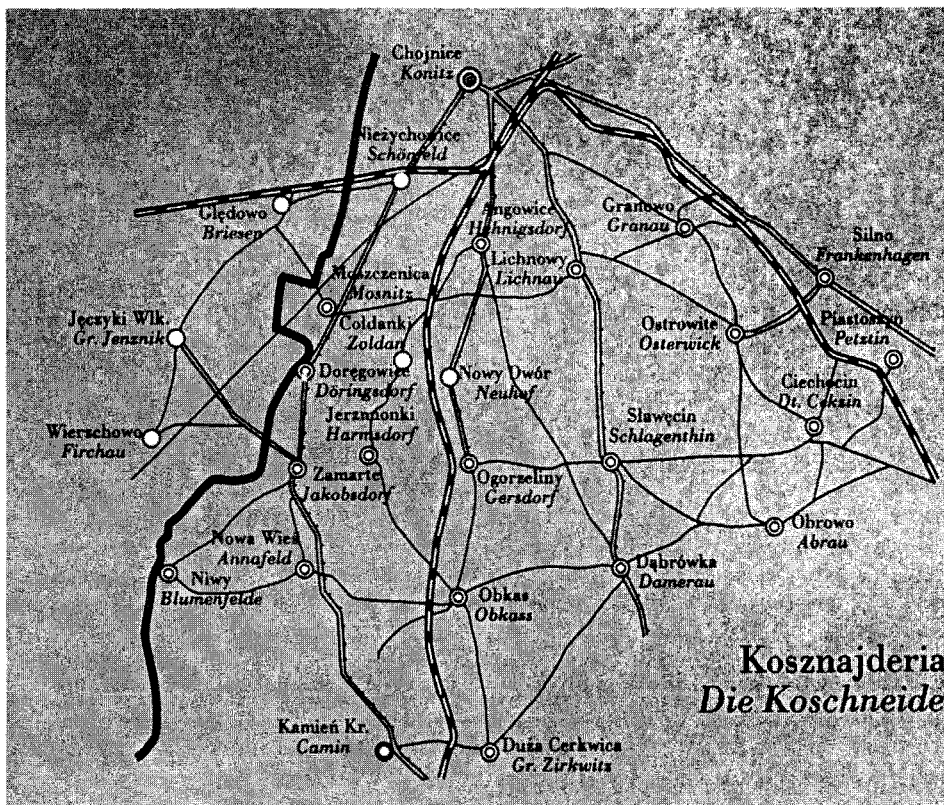
Gdyby przeprowadzić wśród współczesnych etnografów krótką, „uliczną” sondę i zadać pytanie „Z czym kojarzy ci się Kosznajderia?”, zapewne w większości przypadków otrzymalibyśmy odpowiedź „Z niczym”, nieliczni miotaliby się pomiędzy skojarzeniem „koszerności” z „maszoperią”, albo gorączkowo kartkowali w myśli strony z Geertza lub Levi–Straussa... I nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyż nazwa ta, odnosząc się do krainy mało raczej znanej, niewielkiej terytorialnie, i co najważniejsze — krainy już w zasadzie nie istniejącej, podpada bardziej pod zakres badań historyka aniżeli antropologa kultury. Kraina ta bowiem — nie istniejący już „niemiecki region Polski” z okolic Chojnic i Tucholi o wielowiekowej, splątanej historii pogranicza, odeszła wraz z nimi — kosznajderskimi uciekinierami/ wygnańcami czasów powojnia — w nieodwracalną już, milczącą przeszłość. By temu milczeniu jakoś zaradzić, zarazem by przypomnieć ten niezwykle ciekawy wątek pomorskiej kultury, zwołano przed rokiem w Tucholi konferencję naukową na temat „Kosznajderia — kraina i ludzie między Chojnicami a Tucholą (XV–XX w.)”. Jej pokłosiem jest warta odnotowania publikacja o tym samym co konferencja tytule, bodaj pierwsza na temat Kosznajderii w języku polskim tychże rozmiarów i treści.

Całość składająca się z 15 wystąpień, poprzedzona słowem wstępnym Starosty Tucholskiego Andrzeja Wegnera oraz wstępem prof. Włodzimierza Jastrzębskiego, *spiritus movens* konferencji, została przedstawiona w dwóch częściach:

- I. Kosznajderia/Kosznajdrzy — dzieje — historia, oraz
- II. Kosznajderia/Kosznajdrzy w literaturze, edukacji i biografistyce.

W części pierwszej, zakreślającej szersze dzieje tejże społeczności etnicznej, znalazły się teksty ukazujące poszczególne etapy jej rozwoju, od genezy tejże po jej zanik, włącznie jednak z dniem dzisiejszym jej potomków. Są to: Józefa Borzyszkowskiego, *Grupy etniczne Pomorza*, Sławomira Zonenberga, *Powstanie i dzieje wsi kosznajderskich do 1466 roku*, Jacka Knopka, *Znaczące osobowości Kosznajderii w XIX i I połowie XX wieku*, Bogusława Brezy, *Życie codzienne Polaków i Niemców na terenie Kosznajderii w okresie międzywojennym*, Włodzimierza Jastrzębskiego, *Kosznajdrzy i Kosznajderia w latach 1920–1945*, Witolda Stankowskiego, *Pozbawieni swojej małej Ojczyzny — ucieczka, wysiedlenie/wypędzenie Kosznajdrów w latach 1945–1950*, Jana Dorawy, *Zarys dziejów trzech wiosek kosznajderskich: Dąbrówki, Dużej Cerkwicy i Obkasu*, Danuty Wróbel, *Kosznajdrzy w świetle spisu ludnościowego z 3 grudnia 1939 roku*.

W części drugiej więcej jest tekstów studyjnych, odnoszących się do literatury, wątków biograficznych i etymologicznych. Mamy tu więc: Edwarda Brezy, *Nazwiska Kosznajdrów*, Lidii Łuniewskiej, *Etymologia nazw wybranych wsi kosznajderskich*, Jerzego Szwanowskiego, *Obraz Kosznajderii w serii wydawniczej „Koschneiderbücher” ks. dr. Josepha Rinka*, Marii Pająkowskiej-Kensik, *Kosznajderia w twórczości Günтера Grassa*, Aliny Kilian, *Świadomość/tożsamość regionalna i czynniki ją kształtujące na przykładzie Kosz-*



najderii w XX wieku, Marka Sassa, *Kosznejderia a edukacja regionalna pogranicza pomorsko-krajeńskiego*, oraz Barbary Rosentreter, *Losy rodziny Rosentreter*.

We wstępie Włodzimierz Jastrzębski pisze: „Historią Kosznejderii zajmowali się głównie badacze niemieccy — ks. dr Joseph Rink [absolwent Pelplina, autor serii wydawniczej „Koschneiderbücher”, liczącej 30 pozycji, z bodaj najcenniejszą z nich *Die Geschichte der Koschneidererei* z roku 1932; przyp. RB.] i ks. dr Paul Panske, i to w odległej przeszłości, bo w latach trzydziestych XX wieku. Wówczas Kosznejdrów traktowano jako mniejszość niemiecką zamieszkałą w II Rzeczypospolitej i mało kto zastanawiał się nad ich związkami z polskością. Te ostatnie nie budzą żadnych wątpliwości, bowiem Kosznejdrzy żyli pod polskim panowaniem 300 lat w Rzeczypospolitej szlacheckiej i 20 lat w Polsce międzywojennej, a przez cały okres służenia na Pomorzu Gdańskim i otoczeni byli miedzywojennym żywiołem. Stąd mieliśmy do czynienia z wzajemnym przenikaniem się kultur oraz wchodzeniem przez obie strony w związki małżeńskie. Obecnie, kiedy sytuacja sprzyja polsko-niemieckiemu pojednaniu, aktualne staje się pytanie stawiane przez wielu Polaków i Niemców — czy i w jakiej mierze są oni potomkami Kosznejdrów?”

Pragnąc przybliżyć czytelnikowi tę „egzotyczną”, pomorską grupę etnograficzną, pozwolę sobie sięgnąć do swojego starego, spisane go przed niemal dwudziestu laty, szkicu Kosznejdrom poświęconego (na podstawie własnych badań terenowych i kwerendy archiwalnej, prowadzonych w roku 1985 wraz z Marianną Nawrocką [ob. Bąk]); szkicu, który sam również „dorobił” się „historii”. Zgłoszony jako propozycja na konferencję skansenologiczną w Kielcach w 1986 roku, nie wszedł, bo jeszcze zapewne „nie mógł” wejść, do programu

konferencji. Przedstawiony mimo to w wolnych głosach, wywołał wówczas pewne poruszenie (zwłaszcza w kontekście powstającej w Silnie „kaszubskiej izby regionalnej”). Nie znalazł się jednak w materiałach pokonferencyjnych.

Pierwsze wzmianki o wsiach leżących pomiędzy Tucholą a Chojnicami pojawiają się w dokumentach XIII-wiecznych. Były one własnością książąt pomorskich — księcia świeckiego Grzymisława, później gdańskich — Świętopełka, Warcisława i Mściwuja II. W 1294 roku przeszły wraz z całym Pomorzem Gdańskim w ręce księcia wielkopolskiego, króla Polski Przemysła II. Do tego czasu należały one bezpośrednio do kasztelanii w Raciążu (k. Tucholi), zaś wsie leżące bliżej Chojnic do kasztelanii w Szczytnie.

W 1309 roku, podobnie jak całe Pomorze Gdańskie, dostały się one w ręce Zakonu Krzyżackiego. Nastąpiły przy tym zmiany administracyjne: w miejsce kasztelanii powstały komturstwa, odpowiednio — Tuchola w miejsce Raciąża, Człuchów w miejsce Szczytna. Granice pozostały bez zmian. Już ok. 1319 roku Zakon sprowadził tutaj pierwszych osadników z Niemiec. Zasiedlonych zostało wtedy niemieckimi kolonistami siedem wsi. Była to jedna z dwóch (obok Żuław) planowych, zwartych akcji osiedleńczych Zakonu. Że nie były to nowe wsie, świadczą choćby — oprócz pomorskich dokumentów — ich nazwy, które nawet w języku niemieckim pozostały bliskie brzmieniowo nazwom polskim. Były to: Sławęcín (Schlagenthin), Ostrowite (Osterwick), Piastoszyn (Petztin), Ciechocin (Deutsch Zekzin), Granowo (Granau), Lichnowy (Lichtnau) i Silno — o wyjątkowo inaczej brzmiącej nazwie niemieckiej (Frankenhagen).

Proces stuletniego wtapiania się niemieckich imigrantów w podłoże słowiańskie przezwany został gwałtownie w 1433 roku przez najazd husytów, którzy spustoszyli wymienione wsie. Wkrótce jednak, w latach 1434-38 przybyli tutaj nowi osadnicy z zachodnio-dolnoniemieckiego regionu językowego, z okolic Osnabrück. Do nich najprawdopodobniej odnosić się może dopiero nazwa Kosznajder.

W 1544 roku Kosznajderia przeszła wraz z Pomorzem Gdańskim do Polski. W granicach Rzeczypospolitej pozostała aż do pierwszego jej rozbioru w 1772 roku. W spisach z roku 1565 i 1664 owe siedem wsi — jako królewszczyzny otoczone zewsząd dobrami szlacheckimi (większość), arcybiskupimi oraz miejskimi — tworzyło wyraźnie wyodrębniającą się wspólnotę, powiększoną o Obrowo (Abrau), a to wskutek zasiedlenia go przez rolników z Silna i Lichnowych. Jeśli chodzi o administrację kościelną, cała Kosznajderia znalazła się w dekanacie tucholskim, archidiaconatu kamińskiego, arcybiskupstwa gnieźnieńskiego. W 1772 roku region ten, wraz z innymi ziemiami Pomorza Nadwiślańskiego, przeszedł do Prus. Nadal jednak stanowił klin niemieckojęzyczny wciśnięty w obszar mowy polskiej. Przy tym wsie kosznajderskie od początku swego istnienia aż po rok 1945 nie były nigdy „czysto-niemieckie”. Występowały tutaj, podobnie jak na całym obszarze pogranicza, procesy mieszania się języków i krwi, mieszania się kultur. Dopiero wydarzenia z końca XVIII i I połowy XIX wieku — rozbiory, wojny napoleońskie, powstanie listopadowe, wiosna ludów, coraz bardziej konsekwentna polityka narodowościowa Prus oraz budzące się nacjonalizmy doprowadziły do pewnego rozgraniczenia na „my”-Kosznajdrzy i „oni”-Polacy (i także „oni”-Prusacy, gdyż nazywanie ich tym mianem uważali Kosznajdrzy za obraźliwe).

W 1830 roku w pracy N. Benwitza *Die Komtureien Schlochau und Tuchel* mieszkańców wymienionych już ośmiu wsi nazywa się — i tu uwaga — *Koschenewen* i *Koschenewjen*. Nazwa *Koschneider* pojawia się dopiero w wydanej w 1854 roku pracy F. Schmitta *Topographie des Flatower Kreises*. Jak się okazuje, jest to nazwa w pewnym sensie literacka, tłumaczenie nazwy *Koschenewjen* z plattdeutsch, a więc dialektu, jakim się Kosznajdrzy posługiwali, na *Koschneider* w hochdeutsch. Joseph Rink przytacza różne próby wyjaśnienia tej nazwy. Wywodzono ją już to od słów niemieckich *Kuhschneider*, *Kopfschneider*, *Koschmieder*, już to z polskich tłumaczeń słów niemieckich: *Korbträger* (dosł. tragarz ko-

szy), *Sensenträger* (dosł. niosący kosę). Według Rinka najbliższa prawdy jest interpretacja Panskego, który wywodził nazwę *Koschnewjer* od nazwiska starosty (czy raczej urzędnika starostwa) tucholskiego — Koschnewskiego (Kośniewski, Koźniewski?). W 1484 roku zarządzał on bezpośrednio lub zajmował się niemieckimi osadnikami przybytymi na te ziemie. Odtąd mieszkańcy tychże wsi określani być mieli jako „ludzie Koschnewskiego”, z czego urobiła się nazwa *Koschnewjer*. Mianem tym nazwali ich prawdopodobnie mieszkańcy sąsiednich wsi; nie było to raczej przezwisko, dla Kosznajdrów bowiem miała ona wartość pozytywną, wyróżniającą.

W II połowie XIX wieku za kosznajderskie uchodziły — oprócz ośmiu wymienionych już — kolejne cztery wsie: Dąbrówka, Obkaz, Ogorzeliny i Cerkwica Wielka. Miało to uzasadnienie w silnym powiązaniu rodzinnym i językowym mieszkańców tych wsi. Na przełomie XIX i XX wieku nazwa ta (w wersji *Koschneiderei*) zaczęła stawać się synonimem każdego Niemca-katolika w okręgu Chojnice, Człuchów, Złotów. Można domyślać się w tym jednak działania propagandy pruskiej, na tyle płytkiego, że już po 1920 roku owa „Pankosznajderia” umarła śmiercią naturalną. W lutym 1920 roku Kosznajderia wróciła do Polski. Mimo iż pewna liczba „optantów” opuściła ten teren i na ich miejsce przyszli Polacy — z Borów, Kaszub, Krajny czy Wielkopolski, to nadal przeważali tutaj Niemcy, będący głównie właścicielami gospodarstw. Polacy stanowili większość wśród robotników rolnych. W okresie międzywojennym Kosznajderia obejmowała 19 wsi, przy czym nadal odróżniano stare wsie „koschenewskie”. Do 12 już wymienionych doszło siedem dalszych: Jerzmionki, Zamarte, Doręgowice, Moszczenica, Angowice, Cołdanki, Nowydwór. Granica polityczna (polsko-niemiecka) stała się więc w pewnym sensie również granicą etnograficzną. Powyższe wsie były także w przeważającej części niemieckie, katolickie (w odróżnieniu od pruskich wsi protestanckich), o zbliżonym w brzmieniu dialekcie, miękkim, tak niezwykłym dla niemieckiego języka.

W latach 1945-46, uchodząc przed frontem lub przed ewentualnym odwetem, w końcu zaś i na mocy wiadomych rozwiązań politycznych, niemal wszyscy Kosznajdrzy opuścili tę ziemię. Ich miejsce zajęli przybysze pochodzący głównie ze wschodu (z Polesia, Wołynia, Ukrainy), z Polski centralnej i południowej (Kieleckie, Tarnowskie, Sandomierskie), oraz z najbliższych okolic — z Zaborszczyzny kaszubskiej i tucholskiej oraz z Krajny. Hans Beske pisał: „Ojczyzna nasza, która chcemy, aby naszą dalej pozostała, stała się teraz ojczyzną innych ludzi, bez żadnej z ich strony złej woli i w wyniku twardej historycznej konieczności. Ojczyzna dawniej nasza, teraz także ich ojczyzna, niechaj nie dzieli, ale łączy”.

Ten cytat posłużył mi przed laty jako motto do wspomnianego szkicu *Kosznajderia — zapomniany region Polski*. Szczęśliwie się stało, że dzięki tak cennej bydgosko-tucholskiej publikacji na temat Kosznajderii, którą przedstawiam i gorąco polecam, można dziś o ileż pełniej zapoznać się z jej dziejami. Jeszcze jedna biała plama wydaje się powoli nabierać kolorów.

Roman Bąk

*Zapomniane skarby. Stroje ludowe Polski i Ukrainy w rysunkach J. Głogowskiego i K. W. Kielisińskiego*, informator wystawy, koncepcja wystawy i katalogu, opracowanie Aleksander Błachowski, Towarzystwo Przyjaciół Muzeum Etnograficznego w Toruniu, Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego we Lwowie, Lwów-Toruń 2002, ss. 48, ilustr. 101.

Kiedy ma się przed oczami ryciny Aleksandra Kotsisa, piewcy czy lepiej — kronikarza XIX-wiecznej (II połowa) wsi galicyjskiej, a w szczególności wsi podhalańskiej, z całą jej

L.K. sec  
4 828



K.W. Kielisiński, *Portret Jana Gwalberta Pawlikowskiego.*



Jerzy Głogowski, *Autoportret.*



K.W. Kielisiński, *Autoportret.*

bieda, surowością, „sierocą dolą”, by wspomnieć choćby jego najbardziej znane sceny rodzajowe: *Ostatnią chudobę*, *Kuchareczkę*, *Matula umarli*, *Bez dachu*, *Starego bacę spod Babiej Góry* czy *Kłusownika*, trudno przypuścić, by obraz z nich się wyłaniający mógł być nieprawdziwy. Nędznie odziane postaci, ich odzież wyzbyta zdobień, surowe wnętrza chat... Wszystko, zda się, „tak jak trzeba” — zaprzeczenie idyllicznych wizji romantyków, antypody barwnej XX-wiecznej cepeliady. Pełen realizm, czysta prawda. Bezsprzecznie. A jednak...

A jednak okazuje się, iż nie ujmując nic z wierności przedstawieniom Kotsisa, prawda o dawnej wsi polskiej (z jej granic przedrobiorowych, a więc etnicznie „bogatej”) może być nieco jeszcze inna, pełniejsza, szersza. Przekonuje nas o tym wspólna, lwowsko-toruńska publikacja stu barwnych rysunków Jerzego Grzymały Głogowskiego (1777–1838) i Kajetana Wawrzyńca Kielisińskiego (1808–1849), a więc twórców wcześniejszych od Kotsisa o jedno– dwa pokolenie, ukazujących w formie katalogu — bogactwo ludzkich typów, ich strojów, form i wariacji w dawnej Rzeczypospolitej. Autorem katalogu i zarazem koncepcji samej wystawy, a przede wszystkim „odkrywcą” Kielisińskiego, jest dr Aleksander Błachowski, znawca sztuki ludowej, wykładowca na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, od lat związany z toruńskim Muzeum Etnograficznym. Sprzymierzeńców dla swej idei znalazł zaś we Lwowie, w osobach Romana Czmełyka, dyrektora tamtejszego Muzeum Etnografii i Przemysłu Artystycznego, oraz Ludmiły Bułhakowej–Sytnyk, kustosa tegoż Muzeum.

Choć katalog ukazał się przed dwoma laty, wystawa przezeń zapowiedziana rozpoczęła swoją peregrynację dopiero w lipcu roku bieżącego, 2004, i to — na Ukrainie. Począwszy od Lwowa, odwiedziła czy odwiedzi jeszcze Iwano-Frankowsk (Stanisławów), Kołomyje, Czortków, Czerniowce i inne miejscowości. Do Polski zjedzie dopiero za kilka miesięcy, w lutym 2005 roku, i będzie prezentowana m.in. w muzeach Przemysła, Torunia i Krakowa. Zanim to nastąpi, przyjrzyjmy się jej zapowiedzi — katalogowi.

Na tę starannie wydaną (na papierze kredowym) książeczkę, prezentującą na 48 stronach 101 barwnych niewielkich ilustracji wspomnianych wyżej artystów, składają się dwa duże teksty: Aleksandra Błachowskiego *Jerzy Głogowski i Kajetan Wawrzyniec Kielisiński — romantyczni twórcy źródeł ikonograficznych kultury ludowej* oraz Ludmiły Bułhakowej–Sytnyk *Rola artystycznej schedy Jerzego Głogowskiego i Kajetana Wawrzyńca Kielisińskiego w badaniach ukraińskich ludowych ubiorów* (w tłumaczeniu A. Błachowskiego), poprzedzone wstępem Romana Czmełyka *Spojrzenie w przyszłość przez przeszłość*. Ten ostatni, omawiając kontakty polskich i ukraińskich (zwłaszcza lwowskich) ośrodków muzealnych, przypomniał historię badań nad dziełami obu twórców. Lojalnie przyznał się do błędu powielanego od lat przez badaczy ukraińskich, przypisujących cały wielki, bo liczący półtora tysiąca zbiór drobnych rycin, akwarel, rysunków piórkiem i akwafort lwowskiemu artyście Jerzemu Głogowskiemu. Dopiero bowiem wnikliwe badania i studia porównawcze Aleksandra Błachowskiego, szczególnie na zbiorach Lwowskiej Naukowej Biblioteki im. W. Stefanyka, ale i bibliotek i archiwów polskich (Ossolineum, Kraków, Kórnik) pozwoliły sprostować ów błędny trop i przywrócić autorstwo wielu z nich krakowskiemu malarzowi Kajetanowi W. Kielisińskiemu. To niewątpliwie jedno z większych w polskiej etnologii, a pewnie i historii sztuki, naukowych odkryć ostatnich czasów. Dzięki niemu do świadomości powszechnej ma szansę trafić ta konstatacja, iż posiadamy wspaniały, unikatowy zbiór rycin zapoznanego dotąd artysty, znanego jedynie wąskiemu gronu fachowców zajmujących się sztuką pierwszej połowy XIX wieku.

W swoim głównym tekście Aleksander Błachowski zaznajamia nas kolejno z tropami, które doprowadziły go do zbiorów lwowskich, oraz z patriotyczną genezą pierwszych etnograficznych badań przełomu XVIII i XIX wieku i ich wybitnymi mecenasami: Hugonem Kołłątajem, Józefem Maksymilianem Ossolińskim, Janem Gwalbertem Pawlikowskim i innymi; dalej ukazuje problem identyfikacji rycin obu malarzy, i wreszcie przedstawia odrębne



„szkice do portretu” im poświęcone — pierwszy, Jerzego Grzymały Głogowskiego, drugi, Kajetana Wawrzyńca (Laurentiusa) Kielisińskiego.

Nie przypadkiem pojawiły się tutaj nazwiska trzech wybitnych mecenasów polskiej kultury końca XVIII i początku XIX wieku. Bez nich, a także bez takich postaci jak James Macpherson, „zbieracz” *Pieśni Osjana*, Zorian Dołęga Chodakowski (Adam Czarnowski) czy Ignacy Lubicz Czerwiński, którzy przetarli niejako szlaki swym następcom, zapewne nie byłoby kolekcji Głogowskiego i Kielisińskiego. Kołłątaj, więziony przez Austriaków w czeskim Ołomuńcu, opracował rodzaj manifestu, który stał się ideowym i merytorycznym nakazem dla pokoleń polskich ludoznawców. Program ten, będący wyrazem patriotycznej mobilizacji społeczeństwa polskiego po klęsce 1795 roku, wpisywał się zarazem w rodzące się wówczas w Europie, a wsparte przez oświeceniowe idee „obywatelskich” rewolucji, fascynacje ludem, folklorem, dawnością. Tekst memoriału ukazał się 15 lipca 1802 roku. Autor apelował w nim m.in. o podjęcie badań i dokumentacji, które by objęły „wszystkie ludy tego kraju”. Zalecał wręcz: „...trzeba nam poznać obyczaje pospółstwa we wszystkich prowincjach, województwach i powiatach. Osobliwie zaś: (...) różnicę w ubiorze nie tylko co do kroju, ale nawet co do koloru, żadnego gatunku ich okrycia nie opuszczając...”. Kołłątaj domagał się też, by wykonać „dobre rysunki tych wszystkich obiektów, które nie dość jest opisać, ale trzeba je widzieć i czytelnikom w kopiersztychach przedstawić”.

Pośród świątliwych, ratujących „substancję narodową” osobowości pojawili się również arystokraci, tworzący biblioteki, archiwa, zbiory polskich zabytków i dzieł sztuki. W 1817 roku we Lwowie ufundował bibliotekę Józef Maksymilian Ossoliński, do której w 1823 roku dołączył swoje zbiory Henryk Lubomirski. W Medyce własną bibliotekę i zbiór grafik dawnych i współczesnych stworzył Jan Gwalbert Pawlikowski (1793–1852); to dla niej przez pięć lat pracował Kielisiński, do tego zbioru też trafiły pośmiertnie wszystkie prace Głogowskiego. W Kórniku podobne zbiory kompletował Adam Tytus Działyński (1796–1861), także i tu, tyle że przez dziesięć lat, pomagał mu w tym Kielisiński. Na początku XX wieku 40-tysięczna kolekcja z Medyki, zgodnie z testamentem twórcy, została w 1921 roku oddana w depozyt Zakładowi Narodowemu im. Ossolińskich we Lwowie przez wnuka, również Jana Gwalberta Pawlikowskiego, zaś po wojnie, ocalona, trafiła do Lwowskiej Naukowej Biblioteki im. W. Stefanyka Akademii Nauk Ukrainy.

Aleksander Błachowski, idąc tropem medycznych zbiorów Pawlikowskich, odnalazł w tej ostatniej z placówek zbiór około 600 akwarel, rysunków i akwafort (miedziorytów) Głogowskiego i Kielisińskiego. Niezależnie od tej kolekcji tękę 363 rysunków Kielisińskiego odnalazł on w Lwowskiej Galerii Sztuki; pochodziły one ze zbiorów Włodzimierza Dzieduszyckiego z Poturzycy, a zawierały m.in. ok. 50 rycin z Wielkopolski i Opolszczyzny. W sumie we Lwowie znajduje się ponad 200 akwarel Jerzego Głogowskiego z lat 1802–1834 oraz około 700 prac Kajetana Kielisińskiego z lat 1832–1842 dotyczących się samych tylko strojów; cenne są ponadto akwaforty tego ostatniego przedstawiające krajobrazy oraz wiejską architekturę świecką i sakralną. Inne jeszcze prace Kielisińskiego odnalazł A. Błachowski w Bibliotece Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (notatnik terenowy z 94 szkicami ołówkiem typów ludowych z Galicji wschodniej), w Bibliotece Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie (93 kolorowe rysunki z ubiorami polskimi i ukraińskimi) oraz w Bibliotece Kórnickiej Polskiej Akademii Nauk w Kórniku (17 akwarel i ok. 100 akwafort). Cała pochodząca z powyższych kwerend dokumentacja, licząca ponad tysiąc fotografii i diapozytywów, znajduje się w Muzeum Etnograficznym w Toruniu (fotografie wykonał Stanisław Klimek).

Zamieszczone w niniejszym tomie „Ludu”, za zgodą autora katalogu, ryciny pozwalają wyrobić sobie o nich niejaki zdanie. Istotne wydaje się jednak dopowiedzenie, iż w oryginalach są one niewiele większe od tutaj zamieszczonych: Głogowski malował obrazy o rozmiarach średnio 10 x 22 cm, zaś Kielisiński tworzył miniatury wielkości 6 x 9 cm, a bywało, iż jego akwaforty nie przekraczały 1,5 x 3 cm, zadziwiając precyzją i maestrią. Ich wspólną cechą jest

wierne rejestrowanie ubiorów z wszystkimi ważnymi detalami, jak zresztą chciał w swych postulatach Kołłątaj. „Obaj — pisze Błachowski — każdy stosując indywidualne środki wyrazu — unikali pokusy popisywania się inwencją lub subiektywną interpretacją walorów stroju. Rezygnowali świadomie z ambicji twórczych przez szacunek dla strojów ludu, które uznawali za ważne fakty kultury polskiej. Ta dokumentalna wierność oryginałom stanowi największą, wprost bezcenną wartość dzieł obu artystów”, degradowując ich zarazem właśnie jako twórców...

Jakkolwiek, mimo podobieństw, rysunki ich odróżnić można dość łatwo, do ostatnich czasów ich identyfikacja stanowiła rzeczywisty problem. Zwłaszcza ukraińscy badacze ich twórczości przypisywali uparcie większość prac Głogowskiemu (czy dlatego, że lwowiak?), niemal nie zauważając istnienia Kielisińskiego. Dopiero studia porównawcze prowadzone przez Aleksandra Błachowskiego we Lwowie, a później i we Wrocławiu, Krakowie czy Kórniku, dotarcie do szkicowników i notatek Kielisińskiego, dały podstawy do przypisania mu autorstwa większej części (nie sygnowanych przez niego) rycin. Różnicą zasadniczą prac obu twórców było choćby tło — Głogowski pozostawiał je czyste, białe lub kremowe, zaznaczając jedynie fragment gruntu przy stopach. Kielisiński natomiast, co jest jednym z kolejnych bezcennych walorów jego rycin, odtwarzał również wiernie otoczenie przedstawianych postaci — czy to krajobraz, czy architekturę, czy też przedmioty codziennego użytku.

Nie miejsce tu na omawianie zarejestrowanych przez nich strojów — uczyniła to w drugim z tekstów dla obszaru Ukrainy Ludmiła Bułhakowa-Sytnyk. Warto przecież przybliżyć nieco sylwetki obu twórców.

Jerzy Grzymała Głogowski (1777–1838) urodził się i zmarł we Lwowie. Był architektem i malarzem związanym z tamtejszą Galicyjską Dyрекcją Budownictwa. Jedynie w latach 1802–1809 był rządowym budowniczym w Krakowie, gdzie zajmował się konserwacją bram i baszt średniowiecznych, a także, to już z własnej woli, zaczął rysować typy ludzkie z najbliższych okolic. Jako inspektor rządowych prac budowlanych odbywał sporo podróży po całej Galicji, miał zatem okazję rysować ubiory z natury. Dzięki temu wiele form i wzorów przez niego pokazanych nie występuje już nigdzie indziej, stanowią absolutne unikaty, tym cenniejsze, że przedstawiają świat końca XVIII i początku wieku XIX.

Głogowski uczył się malarstwa we Lwowie u Eustachego Bielawskiego, artysty obeznanego ze sztuką włoską. Tworzył w stylu klasycystycznym, prostymi środkami malarskimi oddawał kolorystyczne walory odzieży z uwzględnieniem rodzaju tkaniny. W 1834 roku zaczął on przygotowania do stworzenia albumu strojów historycznych oraz współczesnych mu ubiorów chłopskich i pospólstwa miejskiego. Wzorem dla niego mogły być w tym względzie miedzioryty M. Stachowicza z 1810 roku oraz litografie z J.P. Norblina zamieszczone w albumie z 1817 roku, z których przejął już to dynamiczne ujęcie postaci ludzkich będących w ruchu, już to traktowanie profilów z manierą wyciągniętej ręki modelu, etc. Głogowski kopiował też dla potrzeb swojego albumu, w zamierzeniu — albumu „wszystkich ludów”, ubiory zawarte w pracach wymienionych wyżej artystów z terenów, do których sam nie dotarł (Mazowsze, Podlasie, Białoruś czy Litwa). Wszystkie oryginalne prace Jerzy Głogowski wyraźnie sygnował, w odróżnieniu od Kielisińskiego.

Kajetan Wawrzyniec Kielisiński urodził się w roku 1808 w Mieronicach koło Jędrzejowa, a zmarł w 1849 roku w Kórniku. Ukończył gimnazjum w Pińczowie w 1828 roku. W latach 1829–1830, do wybuchu Powstania Listopadowego, studiował w Warszawie geodezję i budownictwo, ucząc się rysunku u Jana Piwarskiego. Jako uczestnik Powstania, podporucznik krakowskiego pułku piechoty liniowej, uciekł przed rosyjskim poborem do Krakowa. Pracował tutaj jako kopista dokumentów i rysownik zabytków, numizmatów i pieczęci, a wiele z tych prac zlecał mu lub pomagał w ich zdobyciu Ambroży Grabowski, księgarz, kolekcjoner i historyk, należący do krakowskiej elity patriotycznej. Zapewne to poprzez niego trafił Kielisiński do prac nad ubiorami. W tym celu wyprawiał się na odległe wędrówki po zachod-

niej Małopolsce lub na Mazowsze (do zaboru rosyjskiego, co groziło mu 20-letnim wyrokiem) i wypełniał swoje szkicowniki scenami obrzędów, zwyczajów, życia chłopów i scenami krajobrazowymi. Dzięki A. Grabowskiemu trafił Kielisiński do Medyki, do biblioteki Jana Gwalberta Pawlikowskiego, gdzie od 1834 roku opracowywał i uzupełniał zbiory graficzne. Odbywał też kolejne podróże po Galicji wschodniej po karpackie siedziby Bojków i Łemków. W Medyce artysta poznał technikę akwaforty (miedzioryt). W roku 1839 Kielisińskiego zaprosił do Kórnika Tytus Działyński, który odzyskał był właśnie bibliotekę oraz zbiory obłożone sekwestrem za jego udział w Powstaniu Listopadowym. Artysta spędził tutaj ostatnie dziesięć lat życia. W 1848 roku wziął udział w Powstaniu Wielkopolskim jako kapitan, trafił do więzienia do Poznania, skąd wrócił w sierpniu 1848 roku. Zmarł przedwcześnie.

„Pobieżne nawet porównanie ikonografii — pisze Aleksander Błachowski — stworzonej przez Kielisińskiego ze znanymi materiałami (...) pozwala stwierdzić, że naszą dotychczasową wiedzę o polskich ubiorach należy poważnie zweryfikować. Przede wszystkim trzeba podkreślić, iż tracą rację bytu wciąż powtarzane twierdzenia o prymitywizmie, ubóstwie, szarości i monotonii ubiorów chłopów z okresu pańszczyźnianego. Również wydaje się nieuprawnione przekonanie, że stroje chłopskie nie odznaczały się żadnymi cechami oryginalnymi, i że były jedynie naśladownictwem szat „klas wyższych”. (...) Równocześnie rysunki Kielisińskiego i Głogowskiego przekonują, że nasze stroje ludowe w wielu regionach osiągnęły szczyt swego lokalnego stylu już na przełomie XVIII i XIX wieku, a więc przed zniesieniem pańszczyzny”.

Dokładniej, jakie to stroje, dowiedzieć się będzie można niebawem z samej wystawy. By do jej obejrzenia zachęcić, zamieszczamy w niniejszym tomie „Ludu” niektóre z zaprezentowanych w katalogu ilustracji — tak smakowitych, i tak bogatych. Chwała Kajetanowi Wawrzyńcowi Kielisińskiemu i Jerzemu Głogowskiemu za pozostawiony nam dar! Chwała Aleksandrovi Błachowskiemu za wydobycie tego daru z zapomnienia.

Roman Bąk

Ewa Chmielewska, *Święci na polskich rozstajach — południowa Wielkopolska. Część 1. Słup sakralny Pawła Brylińskiego w Chotowie, Latowice 2002*, ss. 32, ilustr. 40.

Jest jakiś niewątpliwy urok w lokalnie wydawanych książeczkach, broszurach, drukach ulotnych o niewielkim nakładzie, wydawanych częstokroć z pasją lub będących owocem pasji, poświęconych tym — osobom lub miejscom, — dla których brakuje zwykle czcionki w mediach zbliżonych do „centrum”. Taki urok bezsprzecznie znajduję w wydanej prywatnie pracy Ewy Chmielewskiej, nauczycielki z Latowic spod Ostrowa Wielkopolskiego, poświęconej rzeźbie Pawła Brylińskiego, „bożego snycerza” z Masanowa, konkretnie — dziejom słupa z Chotowa jego autorstwa. Oczywiście, Brylińskiego trudno nazwać rzeźbiarzem nieznanym — odkrył go (w 1935 roku) i wielokrotnie opisywał Stanisław Błaszczyk, znakomity badacz i znawca sztuki ludowej Wielkopolski, stąd broszura tu omawiana nie stanowi jakiejś odkrywczej rewelacji, nie powala też edytorsko... Jedno wszak ważne odkrycie trzeba zapisać na konto autorki — dotarła do ksiąg metrykalnych parafii Św. Ducha i Nawiedzenia N.M.P. w Wieruszowie, gdzie 23 czerwca 1814 roku chrzczony był Paweł Bryliński, i odnalazła adnotację jemu poświęconą, z dokładną datą urodzin (21 czerwca 1814 r.), tym samym rozwiązała panujące w tej mierze wątpliwości.

Praca składa się z dwóch części i krótkiego wstępu, w dużej mierze poświęconego Stanisławowi Błaszczykowi. Część pierwsza przedstawia sylwetkę Pawła Brylińskiego oraz jego warsztat rzeźbiarski i zasięg terytorialny działalności snycerza. Część druga skupia się nato-



Ryc. 1. Słup w Chotowie (1849 r.),  
 fot. M. Kostrzewski.

miast już tylko na prezentacji, wymowie i dziejach jednego z jego dzieł — słupa z Chotowa (dziś w Gostycynie). Obie części wzbogacone są sporą liczbą ilustracji.

Paweł Bryliński (1814-1890) to najwybitniejszy twórca ludowy, wędrowny snycerz Południowej Wielkopolski, a zapewne jeden z najlepszych spośród polskich wiejskich rzeźbiarzy w ogóle. Terenem jego działań twórczych były miejscowości (i rozdroża) leżące w dolinach Baryczy, Proсны i Ołoboku, okolice Odolanowa, Ostrowa i Krotoszyna. „Mistrz z Masanowa” urodził się w Wieruszowie. Krótko po ślubie (1835) mieszkał z żoną w Wielowsi Klasztornej, od 1837 roku był już na pewno właścicielem 8-morgowego gospodarstwa w Masanowie, w którym to roku urodził mu się syn Stanisław. Snycerz mało bywał w domu. Wychodził za zarobkiem na wiosnę, wracał jesienią. Pracował w danej miejscowości, gdzie miał zlecenie; za warsztat służyła mu zwykle stodoła. Za wykonanie jednego krzyża, nad którym pracował przez całe lato, otrzymywał ok. 30 talarów. Drobne rzeźby czy przedmioty codziennego użytku, a także skrzypce wykonywał u siebie w domu.

Zasłynął jako twórca monumentalnych krzyży czy słupów przydrożnych, rzeźbionych i płaskorzeźbionych, często wzbogaconych — co dla niego charakterystyczne — piętrzącymi się nad sobą figurami świętych, tworzących całe pasyjne kompozycje. Z 1840 roku pochodzi słup z Ołoboku z Chrystusem Frasobliwym, zaś z 1885 roku monumentalny krzyż z Masanowa z Chrystusem Ukrzyżowanym. Pomiedzy tymi datami stworzył Bryliński w drewnie niezliczoną ilość ewangelicznych opowieści. Jako że był człowiekiem dobrym i wesołym, twarze jego świętych bywają pogodne, pełne zadumy i czułości. Jego niezwykła pracowitość sprawiła, że „obsadził” świętymi słupami, krzyżami i figurami świętych spory „łan” południow Wielkopolskich rozstajów. Sporo z nich dotrwało do naszych dni, w dużej części w muzeach, wiele jednak zniszczyła wojna — wściekłość hitlerowskich sotni. Jednym z tych, które szczęśliwie przetrwały, jest słup z Chotowa z 1849 roku.

Wykonany na zlecenie fundatora Wawrzyńca Olejnika, składa się z górującej figury Chrystusa Frasobliwego i znajdujących się pod nim na konsolach, na czterech poziomach dziesięciu rzeźb świętych: 1. św. Rocha, M.B. Szkaplerznej i św. M. Magdaleny, 2. św. Beno-na, św. Józefa i św. Idziego, 3. św. Walentego, św. Wawrzyńca i św. Antoniego oraz 4. nieznanego świętego (kapłana w ornacie). W 1940 roku słup uniknął zagłady tylko dlatego, że Niemiec Bremer, który przejął folwark chotowski z tymże słupem, był człowiekiem wierzącym; i odważnym — mimo iż groziły za to surowe kary, zlecił ukrycie słupa w wozowni na folwarku, gdzie ten dotrwał do końca wojny. Na wiosnę 1945 roku słup wrócił na swoje dawne



Ryc. 2. Paweł Bryliński, *Św. Józef z Dzieciątkiem Jezus*.

miejsce. Później był kilkakrotnie konserwowany. Niestety, podczas jednej z konserwacji z roku 1977 zniszczeniu uległa część rzeźb. Po ostatniej konserwacji z 2001 roku słup z rzeźbami trafił do Gostyczyny, pod zabytkowe zadaszenie kościoła św. Mikołaja.

Praca Ewy Chmielewskiej jest sygnowana jako część pierwsza opowieści o „świętych na polskich rozstajach”. To każe przypuszczać, że doczekamy się części kolejnych — czy również o arcydziełach Pawła Brylińskiego?

Roman Bąk

*Człowieczy Los. Dumki i wiersze Jana Raka*, opacowanie, słowo wstępne, objaśnienia i posłowie Józef Bar, Husów 2003, ss. 172.

Na rynku wydawniczym ukazała się skrupulatnie przygotowana praca, która winna zciekawic nie tylko historyków literatury i zbieraczy dawnych utworów ludowych, ale również działaczy kulturalno-oświatowych. Wymieniona publikacja ukazała się w strojnej szacie graficznej i z ilustracjami. Szkoda tylko, że jedynie w 500 egzemplarzach. Mowa tutaj o książce *Człowieczy Los. Dumki i wiersze Jana Raka*. Rzecz interesująca i na pewno potrzebna, zważywszy, jakim bogatym dorobkiem poetyckim może poszczycić się Jan Rak — należący do najstarszych poetów chłopskich. Za kilka lat będziemy świętować sto lat dzielących nas od śmierci poety. Przed upływem wieku ukazuje się wybór tekstów, który zasługuje na miano summy jego poetyckiego dzieła.

Nieczęste to zjawisko — pióro w garści chłopca pańszczyźnianego spod Łañcuta. Pióro w ogóle, zwyczajne, wiejskie gęsie pióro, niewielkim zabiegiem przemieniane w rodzaj magicznego instrumentu.

W skład zespołu redakcyjnego tej książki wchodziły następujące osoby: Janusz Babiarcz, Józef Bar, Andrzej Kisała i Eugeniusz Szal. Natomiast głównym pomysłodawcą tego dzieła jest Józef Bar, który pracę przygotował do druku, napisał słowo wstępne, jak również przygotował objaśnienia i posłowie. Zaczynem dla podjętej przez Bara pracy jest zaangażowanie osobiste, wręcz fascynacja Husowem (wsią rodziną). Gromadząc materiały do tej książki, dokonać musiał pracochłonnej kwerendy, zaś o wielkości związanego z tym trudu świadczy staranne zestawienie wykorzystanej literatury.

Czytając wiersze Jana Raka, wiemy, że mamy do czynienia z osobą o dojrzałej świadomości kunsztu pisarskiego. Każda sztuka, w tym poezja, musi się realizować poprzez swoiście zobiektywizowaną logikę artystyczną, nacechowaną oryginalnością twórcy, który w ten sposób objawia światu swą nietuzinkową, wyjątkową urodę stylu. Czy z czymś podobnym spotkaliśmy się w czasie lektury poetyckich tekstów Raka? Odpowiedź brzmi — tak. Dzieło literackie jest obiektywnie istniejącą rzeczywistością i jako rzeczywistość tekstowa podlega literaturoznawczemu opisaniu, by móc później podjąć próbę zobiektywizowanej odpowiedzi na pytanie, jaką ma wartość dla indywidualnego odbiorcy.

Poezja to także zachwyty, „małe ziarenka zachwyty, zmieniające smak świata” — jak powiedział w *Obronie żarliwości* Adam Zagajewski.

Jest ten zbiór aktem odwagi i swoistego wyzwania wobec tendencji panujących w literaturze chłopskiej. Jest to prowokacja, znak sprzeciwu, czy — jak powiedział Miłosz — „próba buntu”. Głównie wobec wielkiej wyprzedzaży rozpaczy w dzisiejszej sztuce (może zwłaszcza poezji).

Przed związłym omówieniem tej pracy najpierw parę zdań o Janie Raku oraz liczącym się w nauce i kulturze artystycznej jego dorobku pisarskim.

Zył w latach 1830–1910; urodził się, całe życie przeżył i zmarł w rodzinnym Husowie (wieś w pow. łañcuckim, gmina Markowa w woj. podkarpackim) zajmował się pisarstwem i rzeź-

biarstwem ludowym. Chwytał się wszystkich możliwości zarobkowania. Po pańszczyźnie był wolnym najmitą: orał, siał, rąbał lasy, młócił, gdzie się dało. Malował obrazy na szkle, wyrabiał kapelusze oraz laski z drewna wiśniowego, jaworowego i szakłakowego. W późniejszych czasach był również oglądaczem bydła i oglądaczem zwłok.

Chłopski poeta z Husowa do szkoły nie uczęszczał, nie miał zatem wykształcenia szkolnego. Bardzo lubił czytać, był zamiłowanym bibliofilem, zbierał książki. Na podstawie tej lektury zdobył szeroki zasób wiadomości. Dzięki czytelniczemu zamiłowaniu zdobył sporą kulturę ogólną i literacką.

Długo, jak na stosunki wiejskie, pozostawał Rak w stanie bezżennym. Dopiero w 35 roku życia ożenił się „bogato”, wzięwszy za żonę kurną chatę i dwie morgi, w tym jedną nieużytków, na których rosły tylko krzaki. Zostawił wspomnienie zapobiegliwego żywiciela rodziny. Ale życie rodzinne ułożyło mu się nieszczęśliwie: żona wpadła w obłąkanie, podobny stan udzielił się również dzieciom.

Jan Rak pisał wiersze do późnej starości. Zachowany dorobek poetycki liczy ogółem sto dwadzieścia utworów, których rękopisy (również rzeźby) są przechowywane w Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Warto by otworzyć i zapoznać się z zeszytem leżącym we wspomnianym muzeum, gdyż stanowi ciekawe, chłopskie *silva rerum*.

Utwory Raka ilustrują różne nurty twórczości poety. Pierwszy nurt reprezentują utwory odnoszące się tematycznie do „minionych czasów” w życiu poety. Drugi nurt twórczości ludowego poety z Husowa reprezentują wiersze życzeniowe, związane z ludową tradycją, z ludowością. Trzeci nurt twórczości poetyckiej Jana Raka obejmuje liryki miłosne. Kolejna grupa to dumki (dumania), które powstały w kulminacyjnym okresie twórczości poetyckiej Raka. Utwory tej grupy reprezentują tzw. „lirykę starczą”, która jej autorowi ustaliła przydomek — „poeta starości”. Warto jeszcze odnotować wiersze o charakterze satyrycznym.

Jan Rak w powszechnej opinii jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli samorodnej poezji chłopskiej. Jego wiersze są dziś cennym dokumentem ilustrującym poziom życia, stan kultury środowiska husowskiego.

Wydaje się, że w poezji Raka zogniskowały się najważniejsze cechy pańszczyźnianej pieśni chłopskiej i poprzez jego twórczość — w pełni samorodną, indywidualną i oryginalną — otrzymały pełne oblicze literackie. „Poezja Jana Raka — pisała Anna Kamińska — nawet na tle współczesnej literatury jest rewelacją. Ten poeta świetny, a ościsty jak chleb razowy, powinien znaleźć należne miejsce w historii polskiej literatury”<sup>1</sup>.

Prezentowana książka skomponowana jest w sposób logiczny i przemyślany. Cały materiał ujęty został w następujące części:

- wierszowane wspomnienia „minionych czasów” dzieciństwa i młodości,
- wiersze okolicznościowe,
- liryki miłosne,
- dumki (dumania) o starości i śmierci człowieka („liryki starcze”),
- dumki (dumania) o różnej tematyce,
- wiersze o charakterze satyrycznym.

Przedstawię w skrócie niektóre części pracy, które znalazły u mnie szczególne uznanie: Omawianą pracę rozpoczyna utwór pt. *Wiersz*, którego tematem są wspomnienia rodzinnej chaty i czasów dzieciństwa Jana Raka. Autor, „nędzny chłopak z wioski”, wspomina rodzinną „dymną chatę” i jej umeblowanie, potrawy spożywane w rodzinnym domu, muzykę i tańce w szynku. W zakończeniu utworu autor stwierdza:

Teraz wszystko już nie tak, lud zupełnie inny,  
Zmienny na lepsze przemysł, w strojach nowe mody,

<sup>1</sup> A. Kamińska, *Wiersze podróżnika książkowego* (w:) Pragnąca literatura. Problemy pisarstwa ludowego i nurtu ludowego poezji współczesnej. Warszawa 1964, s. 111.

Ziemia tylko ta sama i te same wody.

W lirykach miłosnych zamieszczony jest wiersz *Śpiewka*, w którym poeta ze wzruszeniem wyznaje:

Póki złota wiosna  
Dla kochanki zbieraj kwiatki  
Na dolinie zbieraj róże  
Bzy tymianki  
Splataj wieniec dla kochanki  
Bo za późno splatać wianki...

Tematem „liryk starczych” są cierpienia, osamotnienie przeżywającego schyłek życia autora, rozpamiętywanie zbliżającej się śmierci i przyszłych pośmiertnych losów człowieka—chrześcijanina.

Oto fragment wiersza pt. *Pożegnanie*:

Żegnam się z tobą, wiosko rodzinna,  
Dla mnie sędziwa, młodem dziecinna.  
Żegnam się z wami ludzie wiekowi,  
Starcy, staruszki, chorzy i zdrowi.  
Żegnam się z wami lata minione,  
Ósmy krzyżyku, chwile sprzykrzone.  
Żegnam się z wami wiejskie zagrody,  
Stare zwyczaje i nowe mody....

„Nie na jednej strunie — pisał Stanisław Czernik — wyśpiewał swą pieśń o śmierci. Najbardziej może prostym okazał się w odpowiedzi poetyckiej na wezwanie śmierci, które w chłopskim języku brzmi — Pójdź Kuba, do wójta”<sup>2</sup>.

Jednym z wierszy okolicznościowych jest *Pamiętka stoletniej rocznicy Adama Mickiewicza*:

Królu poetów, wielki Mickiewiczu!  
Ozdobo krain polskich, dzieł wielkich dziedzicu,  
Natchniony twórco boży, pragnący pociechy,  
By twe pisma prześliczne trafiły pod wieśniacze strzechy [...]  
Wiekopomny poeto, rodaku nam drogi  
Pamięcią ach, serdeczną czci cię lud ubogi.

W końcowej części książki znajdujemy szkice: Józefa Bara, *Jan Rak — poeta i rzeźbiarz ludowy z Husowa* i Eugeniusza Szala, *Z przeszłości Husowa*. Pracę uzupełnia wkładka z kolorowymi zdjęciami.

Po tej krótkiej refleksji dotyczącej dorobku poetyckiego Jana Raka można by rzec, że dla tego poety pojawiła się możliwość powtórnych narodzin — co prawda *verba volant* (słowa ulatują), ale *revocare grave* (odwołać trudno), a przy tym *scripta manent* (napisane pozostanie).

Tomasz Michalewski

<sup>2</sup> S. Czernik, *Chłopskie piarstwo samorodne*, Warszawa 1954, s. 84.



Helena Krasowska, *Bukowina. Mała ojczyzna — Pietrowce Dolne*, Pruszków 2002, ss. 225.

Wielkim wydarzeniem wśród Polonii Bukowiny Północnej stało się pojawienie książki Heleny Krasowskiej — doktorantki w Instytucie Slawistyki PAN w Warszawie. Zainteresowania naukowo-badawcze autorki oscylują wokół problematyki regionu pogranicza kulturowego. H. Krasowska z racji swej profesji szczególnie bacznie śledzi aspekty językowe badanych przez siebie zjawisk, nie stroniąc od typowo etnograficznych rejestracji. Regionem skupiającym uwagę badaczki jest Bukowina — kraina historyczno-geograficzna podzielona dziś rumuńsko-ukraińską granicą przebiegającą w poprzek niej. Autorka, która związana jest nie tylko naukowo, lecz również rodzinnie z Bukowiną Północną, z dużym zaangażowaniem podejmuje skomplikowaną tematykę tego regionu. Także jej wcześniejsze prace dotyczą tych zagadnień<sup>1</sup>.

Książka powstawała przy okazji badań językoznawczych prowadzonych przez autorkę w tym środowisku już od 1994 roku. Jednak nie tylko interesujące z naukowego punktu widzenia teksty gwarowe, zbierane przez Helenę Krasowską, zainspirowały ją do napisania tej książki; istotnym czynnikiem (jak sama przyznaje) była jej fascynacja Bukowiną, ludźmi tam mieszkającymi, urokiem tamtejszej mowy, kultury i przyrody.

Lekturę warto rozpocząć od zamieszczonego zaraz po kartkach tytułowych wiersza autorstwa Heleny Krasowskiej. Czterostrofowy utwór *Bukowina kraina*, napisany w Warszawie w 2001 roku, przedstawia intencje autorki i kontekst powstania pracy. Wiersz oddaje specyficzny charakter Bukowiny, nostalgii autorki za bukowińskimi krajobrazami przyrodniczymi i kulturowymi, za tamtejszym życiem społecznym. Przywołana tu też została idea „misji” przypisywanej temu regionowi — fenomenowi „wspólnoty w kulturze” (fragment zaczerpnięty z wiersza) *wzbogacającego narody, uczącego współżycia, szacunku i bycia*. Jednakże — jak stwierdza autorka — Bukowina nadal kryje *wiele słodkich tajemnic*. Książka ta, jak się zdaje, ma odsłaniać rąbek tajemnicy, przedstawiając jeden ze współczesnych mikroświatów bukowińskich — tytułową *małą ojczyznę — Pietrowce Dolne*.

Jak pisze autorka we *Wstępie*, okazją dla przygotowania do druku zebranych materiałów jest przypadająca w roku 2003 rocznica przybycia polskich górali na Bukowinę. „Rok 2003 dla Górali zamieszkałych w Bukowinie będzie rokiem szczególnym i wyjątkowym, życzę więc, aby to wydanie towarzyszyło im przez cały rok, przypominając o historii, kulturze, języku” (s. 17).

Książkę otwiera krótki tekst *Z bukowińskich kręgów* (s. 11–15) napisany w języku polskim, ukraińskim, rumuńskim i niemieckim przez Eugeniusza Kłoska i Zbigniewa Kowalskiego — znanych w środowisku bukowińskim etnografów zajmujących się zawodowo problematyką tego regionu.

W pierwszej części, zatytułowanej *Bukowina — wspólnota kulturowa* (s. 23–42), autorka nakreśla obraz Bukowiny — jej wielonarodową i wielokulturową sylwetkę. Przedstawia krótko historię regionu i miejsce Polaków w jego kształtowaniu. Szczególne miejsce — osobny podrozdział, *Wędrowni Górali Czadeckich do „egzotycznej krainy”* (s. 30–35) — pozostawia głównym bohaterem swej pracy — grupie górali przybyłych na początku XIX wieku na Bukowinę z okręgu czadeckiego. Część z nich po 1945 roku opuściła Bukowinę, wyjeżdżając do Polski. W rozdziale tym przedstawione zostało funkcjonowanie migrantów bukowińskich

<sup>1</sup> Wymienić można: *Język polski na Bukowinie* (praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. L. Bednarczuka, Rzeszów 1996); *Teksty z Panki na Bukowinie*, w: *Studia nad polszczyzną kresową*, (red.) J. Rieger, t. IX. Warszawa 1999; *Teksty ze Starej Huty na Bukowinie Północnej*, w: *Czadecka Ojcowizna*, (red.) K. Nowak, Lublin 2000; K. Feleszko, *Bukowina — moja miłość*, *Język polski na Bukowinie karpackiej do 1945 roku*, (red.) A. Żor, (H. Krasowska — współpraca redakcyjna), t. 1, Warszawa 2002.

w powojennej Polsce. Następny rozdział poświęcony został „Spotkaniom Bukowińskim” — festiwalowi folklorystycznemu rewitalizującemu ideę dawnej multietnicznej i tolerancyjnej Bukowiny. Jastrowie — miejsce Spotkań jest również miejscem zamieszkania większej grupy Bukowian, którzy rodzinnie i mentalnie wciąż powiązani są z Piotrowcami (tytułowe *Piotrowce Dolne* to forma gwarowa celowo używana w tekście, a należąca do „językowego krajobrazu” opisywanej małej ojczyzny). I tak autorka dochodzi do głównego tematu swej pracy.

Piotrowce Dolne i ich mieszkańcy przedstawione są w trzech rozdziałach zatytułowanych: *Daleko od ojczyzny* (s. 43–60), *Dziedzictwo kulturowe* (s. 61–90), *Pieśni* (91–172).

W pierwszym z nich scharakteryzowany został sposób zorganizowania polskiego życia kulturalnego w Piotrowcach. Zamieszczony jest tu opis funkcjonowania polskich instytucji formalnych i nieformalnych oraz organizacji polonijnych (Kościoła katolickiego, Towarzystwa Kultury Polskiej im. Adama Mickiewicza, zespołu folklorystycznego „Wianeczek”).

W rozdziale poświęconym dziedzictwu kulturalnemu omówiono różne aspekty zachowań kulturowych. Autorka zawarła tu opis języka, którym posługują się mieszkańcy Piotrowiec, stroju, cyklu obrzędowości dorocznej i rodzinnej. Zamieszczone są tu także przysłowia i porzekadła, które udało się zanotować autorce w trakcie prowadzenia badań.

Dużą część pracy zajmują *Pieśni*; jest to pierwsza próba zebrania tekstów śpiewanych w Piotrowcach. Autorka pogrupowała je według tematyki i proveniencji. Zbiór zawiera przeszło 60 utworów zróżnicowanych tematycznie.

W tytule pracy zawarte jest „przejście” od regionu (Bukowiny) do społeczności lokalnej (najmniejszej wymiarem ojczyzny usytuowanej geograficznie w Piotrowcach Dolnych). Autorka sygnalizuje tym samym, że praca ta traktuje nie tylko o miejscowości, w której prowadzone były bezpośrednio badania, lecz poprzez społeczność lokalną stara się przedstawić całą krainę — Bukowinę. Jest to znane w socjologii działanie: społeczność lokalna potraktowana jest jako soczewka, w której skupiają się trendy istniejące w szerszym społeczeństwie. Analiza wybranej niewielkiej z reguły społeczności ma przynieść wówczas wiedzę na temat uwarunkowań pojawiania się pewnych faktów, czy kształtowania się pewnych procesów społecznych. Element jest znaczący, ma mówić o całości; Piotrowce Dolne — o Bukowinie. Piotrowce pełnią funkcję reprezentatywną. Czy ten wybór był słuszny? Oczywiście, trudno udzielić odpowiedzi, ale zdaje się, że były przesłanki do dokonania takiego właśnie wyboru: po pierwsze Piotrowce są umiejscowione na Bukowinie, po drugie są związane z Jastrowiem — a to jest miejsce ważne dla kształtowania się wspólnoty bukowińskiej w postaci jeszcze większego tworu społeczno-kulturowego niż region bukowiński w sensie geograficznym. Bukowina w tym szerszym wymiarze to nowoczesna wspólnota o charakterze transgranicznym. Jej członkowie przebywają w rozproszeniu przestrzennym, nie są skupieni w sensie terytorialnym, a jedynie odwołują się do pewnej przestrzeni geograficzno-kulturowej.

Czytelnik przyzwyczajony do lektury tekstów teoretycznych, ciężkiego, hermetycznego stylu, może się łatwo przekonać, iż nie jest to praca problemowa, analityczna. Ale też nie takie były intencje autorki. Książka ta w jej zamysłach ma stanowić „pierwszą próbę pokazania bogactwa kultury i tradycji Polaków w wybranej społeczności lokalnej północnej Bukowiny” (s. 21). Jej charakter przybliża ją do monografii etnograficznej, mającej na celu zebranie i usystematyzowanie w pewnym porządku materiałów pozyskanych w terenie.

Etnografowie i socjologowie zauważają, że książka odbiega jednak od klasycznej, tradycyjnej monografii terenowej; obejmuje tylko wybrane dziedziny kultury i języka, pomijając wiele podstawowych informacji o życiu codziennym Piotrowczan. Widać, że praca powstała „na marginesie” badań językoznawczych (a nie na podstawie intensywnych badań terenowych, mających doprowadzić do systematycznego opisu całokształtu wielowymiarowego życia społeczno-kulturowego społeczności lokalnej — na taką monografię współczesnej Bukowiny środowisko nadal czeka). Życie codzienne mogło wydawać się zbyt oczywiste dla autorki i jako takie mogło zostać przez nią pominięte.

Ważną cechą książki jest fakt, iż jest ona dwujęzyczna. Część pierwsza jest w języku polskim, część druga w ukraińskim — są to dwa języki, które pojawiają się i często przeplatają w codzienności piotrowieckiej. Dwujęzyczność książki stanowi odwołanie się do wielokulturowych tradycji Bukowiny, wpisuje książkę w multietniczny wymiar Bukowiny, sprawiając, że na zasadzie metonimii dzieło to przynależy do regionu, który opisuje. Tekst polskojęzyczny oddzielony jest od ukraińskiego materiałem pieśniarskim (pieśni w języku polskim) oraz fotografiami oddającymi klimat życia toczącego się w opisywanej przez H. Krasowską przestrzeni; zdjęcia te przedstawiają ludzi wykonujących swe codzienne prace, krajobrazy, architekturę, miejsca ważne w sensie symbolicznym. Autorami 42 fotografii zamieszczonych w pracy są Zbigniew Kowalski i Jakub Sucharski; zdjęcia wykonane są z wielkim kunsztem, jakość fotografii jest również dobrym świadectwem dla wydawcy — są one kolorowe i czytelne, co niezbyt często trafia się w książkach naukowych. Oprócz fotografii w tekście pojawiają się również mapki przedstawiające miejsca, o których książka traktuje.

Książka jest ważna z kilku powodów. Ukazanie się jej jest istotne dla całego środowiska bukowińskiego. Zdaje się ona otwierać cykl opracowań dotyczących poznawanych przez polskich naukowców terenów Bukowiny Północnej (autorka zapowiada całą serię wydawnictw o polskich skupiskach na Bukowinie Północnej). Szczególnie doniosłe jest dla samych mieszkańców opisywanych przez autorkę Piotrowiec Dolnych oraz dla ludności stamtąd się wywodzącej. Jednakowoż opracowanie jest również cennym zapisem dla wypełniania luki w wiedzy na temat skupisk polskich na Wschodzie: ich sentymentów, sposobów wyrażania swej tożsamości narodowej w nowych warunkach politycznych. Praca ta wpisuje się również w tematykę tzw. Ziemi Odzyskanych — spina dwie społeczności: Piotrowce (stara ojczyzna na Bukowinie) i Jastrowie (nowa ojczyzna na „Ziemiach Odzyskanych”), które nawiązują ze sobą kontakty przyczyniające się do utrzymywania się w młodszych pokoleniach, urodzonych i ukształtowanych już w Polsce, świadomości i wiedzy o małej ojczyźnie ich dziadków.

Magdalena Pokrzyńska

*Gieroj ili zbojnik? Obraz rozbojnika w folklorie Karpackiego regiona / Heroes or Bandits: Outlaw Traditions in the Carpathian Region*, ed. by V. Gašpariková and B.N. Putilov, European Folklore Institute, Budapest 2002, ss. 456.

„W każdym czasie istniały i będą istnieć grupy osób, które żyją poza granicami prawa i społeczeństwa. Typowym reprezentantem takich społeczności w czasach nowożytnych jest zbójnik, którego postać jest upamiętniona w całej Europie w bogatych zasobach tradycji ludowej. Poza ludowymi legendami, pieśniami, balladami, popularnymi wierzeniami i przekazami folklorystycznymi, ogromna liczba prac z zakresu literatury, teatru, filmu i sztuk pięknych skupiała się na «wolnym» życiu prowadzonym poza granicami prawa, i na zbójniku, który, co charakterystyczne, był równocześnie postrzegany jako społeczny, a nawet narodowy bohater walczący o prawa ucisnionych” (s. 443). W ten sposób Imola Küllös (Węgry), współredaktor publikacji *Bohater czy bandyta? Obraz zbójnika w folklorze regionu Karpat*, uzasadnia zainteresowanie międzynarodowego zespołu badaczy zbójnikami i motywuje podjęcie starań nad opracowaniem syntezy folkloru zbójnickiego.

Pomysł stworzenia monografii folkloru zbójnickiego narodził się w 1979 roku, gdy zespół badawczy złożony z folklorystów i etnologów w ramach Międzynarodowej Komisji do Badania Kultury Ludowej w Karpatach i na Bałkanach (International Commission for the Study of Popular Culture for the Carpathians and the Balkans — ICCB) postanowił zebrać mię-

dzynarodowy materiał z tego obszaru, w którym zbójnik jest symbolem antyfeudalnych i narodowych zmagañ. Zespół specjalistów pracował pod przewodnictwem Borysa N. Putiłova (Rosja) we współpracy z Vierą Gašpariková (Słowacja), a w jego skład wchodził badacz z Czech, Moraw, Słowacji, Mołdawii, Węgier, Rosji, Ukrainy i Polski. Koordynatorem prac ze strony polskiej była Dorota Simonides z Uniwersytetu Opolskiego (wówczas WSP), a w pracach uczestniczyli również Teresa Smolińska, Zdzisław Piasecki, Ewa Bocek–Orzyszek. Patronat nad tymi badaniami sprawował Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Pracownia w Krakowie oraz Komitet Nauk Etnologicznych PAN. W latach 80. powstały już pierwsze wersje naukowych opracowań, które następnie poddawano międzynarodowej konsultacji i synchronizacji. Wspólne działania w ramach tak prowadzonych prac doprowadziły do przygotowania bibliografii przedmiotowej folkloru zbójnickiego wydanej w Brnie w 1984 roku w ramach serii „Bibliographia Ethnographica Carpatobalcanica”.

Tradycja zbójnicka nie jest bynajmniej cechą jednego regionu ani zjawiskiem ograniczonym terytorialnie do regionu Karpat, a sam „temat” zbójnictwa nie jest jednolicie traktowany we wszystkich kręgach kulturowych. Cechą charakterystyczną polskiego folkloru zbójnickiego jest to, że odzwierciedla on nie tylko wyidealizowany obraz zbójnika, lecz ukazuje, choć w mniejszym stopniu, także negatywne wymiary zjawiska i nie waha się nazwać go „rozbojem”. Wizerunek zbójnika jest uzależniony od gatunku folkloru i podporządkowany jego strukturze, poetyce i funkcji konkretnego gatunku. Swoistą cechą polskiego folkloru jest również to, że tradycyjne przekazy o tej tematyce nie wychodzą poza region Podhala i Beskidów, gdy np. na Słowacji są charakterystyczne dla całego narodu. Świadomość narodowa w Polsce w tym zakresie jest ukształtowana pod wpływem sztuki wysokiej, czyli filmu, literatury, muzyki, a więc za pośrednictwem przekazów o cechach innych niż folklor. Aby więc odnaleźć powiązania i zależności interesujące w tradycji zbójnickiej, należało przeprowadzić badania w wielu krajach i wyznaczyć ich wspólny mianownik. Międzynarodowa Komisja do Badania Kultury Ludowej w Karpatach i na Bałkanach ustaliła, iż główne zagadnienia, wokół których będą koncentrowały się międzynarodowe poszukiwania badawcze, to: rola i miejsce tradycji zbójnickiej w folklorze różnych krajów regionu Karpat i Bałkanów, główne tematy i motywy folkloru zbójnickiego (cechy ogólne i analiza porównawcza), bohaterowie i charakter, zagadnienia poetyki, analiza muzyczna i ewaluacja folkloru zbójnickiego, jego szczególne formy (np. dramaty, sztuki mimetyczne, taniec), a także związki z rzeczywistością historyczną oraz wpływ folkloru zbójnickiego na kulturę narodową (literaturę, teatr, film, sztuki piękne).

Synteza folkloru zbójnickiego została ukończona w 1988 roku (zamknięcie prac autorskiego kolektywu nastąpiło oficjalnie w Dolnej Krupie 27 października 1988 r.) i jako praca zbiorowa miała zostać opublikowana najpierw przez Rosyjską Akademię Nauk w Sankt Petersburgu, a następnie przez Ukraińską Akademię Nauk. Ostatecznie jednak, po wielu perypetiach związanych z rozpadem Związku Radzieckiego, śmiercią B.N. Putiłowa oraz problemami finansowymi, Europejski Instytut Folkloru w Budapeszcie wydał tę monografię w 2002 roku.

Publikacja naukowa, która trafiła do rąk zainteresowanego problematyką zbójnicką czytelnika, przedstawia szerokie *spectrum* ujęć tematu. Część historyczna dotyczy przyczyn powstania zbójnictwa w regionie Karpat oraz jego narodowej specyfiki. Proces powstania i rozwoju zbójnictwa w Polsce opracował Z. Piasecki. Część folklorystyczna dotyczy ogólnej charakterystyki folkloru zbójnickiego na Ukrainie, w Czechach i na Słowacji, na Węgrzech, w Mołdawii oraz Polsce. Zagadnienie tradycji zbójnickiej w polskiej kulturze ludowej oraz bohaterów zbójnickich w różnych gatunkach rodzimego folkloru opracowane zostało przez D. Simonides, T. Smolińską, E. Bocek–Orzyszek była współautorem części o pieśniach ludowych. Kolejny człon syntezy stanowią studia nad odzwierciedleniem „świata” zbójników w sztukach profesjonalnych, opracowania podjął się w gronie polskich badaczy Z. Piasecki. Znaczną część syntezy stanowi porównawczo–typologiczny przegląd tradycji narra-

cyjnej związanej ze zbójnictwem, czyli legend, fabulatów, memoratów, wierzeń, opracowany przez B.N. Putiłova oraz jego typologia poezji zbójnickiej.

Chociaż prace badawcze prowadzone były przez zespół międzynarodowy i poszczególne szkice opracowywane zostały w językach narodowych, to językiem publikacji jest rosyjski, co wynika głównie z pierwotnego przygotowania do druku w krajach byłego Związku Radzieckiego. Monografię opatrzone wstępem i epilogiem w języku angielskim, bibliografią prac tematycznie związanych ze zbójnictwem, uporządkowaną według krajów, których reprezentanci współpracowali w ramach Komisji prowadzącej badania, a także indeksem nazwisk zbójników wymienionych w tomie.

Prace Międzynarodowej Komisji do Badania Kultury Ludowej w Karpatach i na Bałkanach, chociaż zwieńczone zostały sukcesem w postaci wydania syntezy, na tym się nie kończą. Spotkanie z okazji promocji książki, które odbyło się 19 czerwca 2003 roku w Bratysławie, stało się okazją do zaplanowania prac kontynuujących przedsięwzięcie, m.in. przetłumaczenia i wydania monografii w poszczególnych krajach. Akces opieki naukowej i organizacyjnej w pracach nad przetłumaczeniem i wydaniem monografii w Polsce zgłosiła T. Smolińska.

Katarzyna Marcol

Olga Goldberg-Mulkiiewicz, *Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, „Łódzkie Studia Etnograficzne” t. XLII, Łódź 2003, ss. 238.

Aleksander Hertz, wybitny socjolog, wywodzący się ze spolonizowanej rodziny żydowskiej, w swojej pracy *Żydzi w kulturze polskiej*, wydanej w latach 60., wyraził przekonanie, iż nareszcie nadszedł czas, by podjąć pracę nad gruntownym i wszechstronnym zbadaniem roli Żydów w kulturze polskiej. Niewielu naukowców podjęło się tego trudnego zadania, z pewnością najlepiej wywiązała się z niego Olga Goldberg-Mulkiiewicz, a dowodem na to jest cały jej dorobek naukowy i prezentowana publikacja.

Obszarem zainteresowań Pani Profesor są Żydzi polscy i ich kultura. Zarówno ci Żydzi, którzy tak licznie zamieszkiwali nasz kraj do wybuchu II wojny światowej, ci, którzy w różnych okolicznościach i czasie opuścili nasz kraj i zamieszkują w Izraelu, jak i ci, którzy przeżyli Holocaust i tworzą niewielką społeczność żydowską w Polsce. Wśród licznych prac poświęconych tzw. problematyce żydowskiej, z pogranicza historii czy polityki, z zakresu dziejów judaizmu, specyfiki kultury żydowskiej, ciekawych, ale często pozbawionych szerszego kontekstu kulturowego, ta zdecydowanie wyróżnia się odmiennym ujęciem tematu. Autorka postawiła sobie bowiem za główny cel badanie styku kulturowego, wzajemnych powiązań i zapożyczeń pomiędzy ludową kulturą polską a żydowską, będących wynikiem długotrwałych kontaktów kulturowych.

Książka jest wynikiem wieloletnich badań Pani Profesor, prowadzonych nad kontaktami polsko-żydowskimi jeszcze w trakcie jej pracy w Instytucie Sztuki PAN w Krakowie w latach 1955–1961, następnie po objęciu asystentury w Katedrze Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego w latach 1961–1967, a wreszcie kontynuowanych w Katedrze Folkloru Żydów na Uniwersytecie Hebrajskim. Jak pisze sama autorka, ważne było dla niej znalezienie choćby niewielkiej liczby tekstów, które powstały przed Zagładą Żydów (s. 12); podjęła również próbę przedstawienia szerszemu gronu materiałów, dotyczących tradycyjnej kultury Żydów polskich, które do tej pory były mało znane, albo wręcz nie odkryte dla literatury etnograficznej. Są to nie tylko teksty polskich i żydowskich autorów publikowane np. w przedwo-

jennej prasie, ale jeszcze mniej znane polskim odbiorcom „Księgi pamięci”, wydawane przez ziomkostwa Żydów polskich w Izraelu.

Każdy rozdział książki stanowi oddzielną, zamkniętą całość. Niektóre poruszają jakiś aspekt kontaktów polsko-żydowskich, inne odnoszą się do sytuacji żydostwa polskiego w Izraelu i ich postaw wobec swej duchowej i sentymentalnej ojczyzny, jaką pozostała dla nich Polska. Znalazło się tu również miejsce na tropienie śladów kultury żydowskiej we współczesnej przestrzeni polskich miast i miasteczek, a także na konstatacje na temat pewnych form odradzania się pamięci o tradycyjnej kulturze żydowskiej w warunkach polskich. Niektóre z wykorzystanych materiałów były już wcześniej publikowane na łamach różnych czasopism, m.in. w „Łódzkich Studiach Etnograficznych”, „Polskiej Sztuce Ludowej” i „Etnografii Polskiej”.

Pierwszy z tekstów, „Stara ojczyzna w nowej ojczyźnie...”, rozwija pojęcie ojczystego miejsca w tradycji Żydów polskich. Ustosunkowuje się do mitu Ziemi Obiecanej, jako ojczyzny narodu wybranego i roli w nim Jerozolimy. Przeciwwstawia mu życie w diasporze, naznaczone uporczywym poczuciem wygnania i tymczasowości. Autorka proponuje, aby ze względu na specyficzną pojęcie ojczyzny w tradycji Żydów polskich, w stosunku do Polski stosować zamiast niego takie terminy, jak miejsce urodzenia, zamieszkania czy pochodzenia. Posługuje się tu hebrajskim słowem *moledet*, utworzonym od czasownika *rodzić*. Mimo ciągłej tęsknoty za Ziemią Izraela, Żydzi oswajali jednak zamieszkiwaną przez siebie przestrzeń, uwiadamiało się to m.in. w próbach powiązania losów własnych z lokalnymi dziejami, stąd np. opowieści o romansie Kazimierza Wielkiego z Esterką. Autorka przedstawia, w jaki sposób przejawia się sentyment Żydów z Izraela do swoich miejsc zamieszkania, jakie działania podejmują, by ocalić od zapomnienia świat, który przestał istnieć, w jaki sposób realizuje się jego mit, w końcu — jakie znaczenie mają dla nich powroty do miejsc dzieciństwa.

Kolejny ze szkiców, „Miejsce, którego nie ma”, przeprowadza analizę „Książ pamięci” powstających w izraelskich ziomkostwach. Za pośrednictwem autorki zostajemy zabrani w nie istniejący już świat żydowskich *sztetl*, odzwierciedlony na stronach ksiąg w formie narracji ocalałych z Zagłady członków ich społeczności, wycinków map najbliższej okolicy, na których umiejscowiono miasteczko, a wreszcie planów konkretnych miejscowości, odtworzonych z pamięci. Zwyczaj tworzenia takich itinerariów ma odległe tradycje. Plany takie podzielić można na dwie grupy, jedna z nich prezentuje tylko obiekty należące do świata żydowskiego, druga — uwzględnia istnienie obok świata nieżydowskiego, instytucje służące użyteczności obu społeczności: siedzibę gminy, pocztę czy dworzec, a czasem takie obiekty, które stanowiły ważny punkt orientacyjny miasteczka, jak choćby kościół parafialny czy pomnik któregoś z polskich bohaterów narodowych. Charakterystyczne jest stosowanie znaków ikonicznych, np. gwiazdy Dawida na oznaczenie synagogi i cmentarza żydowskiego, menory — oznaczającej synagogę lub dom modlitwy czy płonącej świecy, umieszczonej obok żydowskiej szkoły religijnej. Co ciekawe, kościoły i cmentarze chrześcijańskie zaznaczano krzyżem, mimo iż w kulturze żydowskiej unikano jego przedstawień. Jak podkreśla autorka, istotnym elementem przekazywanego kodu miasteczka była nie tylko przestrzeń, ale i czas, przedstawiający *sztetl* przed Zagładą, w jej trakcie oraz moment, w którym gmina żydowska przestawała istnieć.

„Wzajemne wpływy i zapożyczenia” autorka rozpatruje na płaszczyźnie rzemiosła i sztuki ludowej oraz obrzędów. Stawia sobie pytanie o prawdziwość hipotezy sugerującej, że obie społeczności żyły w całkowitej izolacji kulturowej. Podkreśla, iż wzajemne kontakty polsko-żydowskie były znacznie ograniczone, m.in. przez obowiązujące Żydów tabu jedzeniowe i sprowadzały się w zasadzie do kontaktów zawodowych i przypadkowych spotkań. Nie oznacza to jednak, iż kontakty takie w ogóle nie miały miejsca, a ich wynikiem są pewne wpływy i zapożyczenia w polskiej kulturze ludowej, udokumentowane wieloma ciekawymi przykładami przytoczonymi przez prof. Goldberg-Mulkiewicz.

Rozdział „Przetrwanie tradycyjnej żydowskiej sztuki w terenie i w polskich muzeach” jest odpowiedzią na pytanie, czy rzeczywiście ślady obecności ludności żydowskiej i jej kultury na ziemiach polskich zostały całkowicie zniszczone wraz z jej eksterminacją podczas II wojny światowej, czy zachowały się w pejzażu miast polskich? Autorka przeprowadza analizę artefaktów zachowanych jeszcze w powojennej polskiej rzeczywistości, zwracając uwagę na ich aktualną funkcję. Wyjaśnia, w jaki sposób wartościowane są zachowane obiekty, synagogi i cmentarze, przez dzisiejszych mieszkańców miast i miasteczek, często nie pamiętających żydowskiego świata, oraz jak wartościowane są one w tradycji żydowskiej. Zwraca uwagę na coraz liczniejsze inicjatywy młodzieży, fundacji i muzeów, mające na celu opiekę nad cmentarzami, ale także przygotowywanie ekspozycji, zapoznających z czasem przed Zagładą.

Tekst „Odradzanie się pamięci o zgładzonej społeczności żydowskiej”, na przykładzie współczesnej rzeźby ludowej i wycinanki, dokumentuje proces pojawiania się tematyki żydowskiej u powojennych twórców polskich. W przypadku rzeźby autorka stara się odpowiedzieć na pytanie, jaka jest jej tematyka i funkcja, kto jest jej odbiorcą, a także jaka była motywacja samych twórców, wybierających taki, a nie inny temat. Istotny jest również przekazywany przez nią stereotyp Żyda i to, jak zmieniał się kod wizualny Żyda na przestrzeni kilkudziesięciu ostatnich lat. Rzeźba początkowo nie rozwijała się spontanicznie, nadzorowana była i promowana przez instytucje państwowe, takie jak muzea czy Cepelia, narzucające twórcom tematy, podporządkowane wymogom aktualnej ideologii. Postać Żyda pojawiała się zwykle podczas konkursów na temat tradycyjnego życia wsi, niektórzy twórcy sięgali po nią, czując potrzebę sportretowania znanych sobie osób, sąsiadów. Nieliczni potraktowali taką możliwość wypowiedzi jako rozrachunek z trudną do zrozumienia przeszłością, Zagładą Żydów. Obok grupy artystów sięgających do własnej pamięci i przeżyć, mniej więcej w latach 60. XX wieku pojawili się rzeźbiarze, którzy wiedzę na temat świata żydowskiego czerpali najczęściej ze źródeł pośrednich, literatury, fotografii, rodzinnych opowieści. Autorka zastanawia się, jak ten fakt wpłynął na zmianę obrazu Żyda, w jaki sposób realizował się teraz stereotyp, jakie znaki ikoniczne charakterystyczne dla kultury żydowskiej stosowano. Osobną grupę artystów stanowią ci, którzy, pozbawieni łączności z kulturą żydowską, tworzą nie mając znajomości znaków ikonicznych oraz ci, którzy wiedzę na temat kultury żydowskiej czerpią ze środków masowego przekazu.

Prof. Olga Goldberg–Mulkiewicz śledzi również losy tradycyjnej wycinanki żydowskiej, tworzenie której po wojnie kontynuowano zarówno w amerykańskich środowiskach Żydów polskich, jak i w Izraelu, a która odrodziła się także w Polsce, m.in. w twórczości Anny Małeckiej–Beiersdorf, Marty Gołąb i Moniki Krajewskiej. Charakterystyczne, że wykonywaniem współczesnej wycinanki w Polsce zajmują się osoby spoza społeczności żydowskiej, co jest ewenementem. W tradycyjnej społeczności była ona poza tym domeną mężczyzn. Interesującym zagadnieniem dla autorki jest motywacja towarzysząca wycinankarkom, a także to, w jaki sposób współczesna wycinanka nawiązuje do tradycyjnej, czy zmienił się przekaz żydowskiej tradycji, stosowane motywy, jaka jest jej funkcja, kto jest jej odbiorcą?

Całości dopełniają ciekawe ilustracje, dobrane w sposób przemyślany do każdego z rozdziałów, przedstawiające m.in. plany żydowskich *sztetl*, zabytki żydowskiej sztuki kultowej, powojennych rzeźb i wycinanek żydowskich. Mniej zorientowanym w tematyce żydowskiej lekturę ułatwia słownik wybranych terminów żydowskich. Książka ta jest niezwykle cenną pozycją nie tylko dla etnologów, ale dla wszystkich, którzy chcieliby dowiedzieć się czegoś więcej o Żydach polskich i ich roli w kulturze polskiej.

Ewa Banasiewicz–Ossowska

Magdalena Śniadecka-Kotarska, *Być kobietą w Ekwadorze*, Studia i Materiały Centrum Studiów Latinoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego CESLA nr 25, Warszawa 2003, ss. 324, fotografie, mapy.

Cel pracy *Być kobietą w Ekwadorze* autorka przedstawiła we *Wprowadzeniu*. Jest nim „próba określenia tożsamości kobiet metyskich i indiańskich w ważnym okresie zmian zachodzących w Ekwadorze na przełomie wieków” (s. 14). Do celu pracy szerzej powraca w *Podsumowaniu* i jest nim tam mechanizm kształtowania się relacji płci w dwóch grupach etnicznych Ekwadoru — Metysów i Indian oraz procesów formowania tożsamości kobiet metyskich i indiańskich, uszczegółowiony poprzez szereg pytań: „jakie były w przeszłości i jakie są dzisiaj możliwości samorealizacji kobiet...”; „do jakiego stopnia różnice kulturowe rzutowały w przeszłości na obecność kobiet w życiu społeczno-politycznym kraju oraz czy i w jakim stopniu warunkują ich współczesne możliwości samorealizacji”, wreszcie „czy różnice te zmieniają się i zacierają, czy i jakie elementy pozwalają na zbliżenie się kobiet z obu grup, co zaś je oddala od siebie (s. 281)? Tożsamość, której określenie stało się ważnym celem pracy, traktowana jest przez badaczkę nie tylko jako zespół wyobrażeń kobiet o sobie, ale również jako zespół cech identyfikowanych z zewnątrz na podstawie ich zachowań znanych z obserwacji i literatury. Przedmiotem pracy natomiast uczyniła autorka kobiety metyskie i indiańskie z klasy średniej, zamieszkałe w mieście. Jako główną metodę gromadzenia materiałów badaczka zastosowała wywiad biograficzny oraz własne obserwacje; sięga także do materiałów zastanych, uzyskanych z pomocą różnego rodzaju źródeł, zgromadzonych także za pośrednictwem literatury. W trakcie analizy M. Śniadecka-Kotarska konfrontuje z sobą różne kategorie źródeł, te wywołane w trakcie badań własnych, szeroko wykorzystane głównie w rozdziałach *Autoprezentacje Metysek* i *Autoprezentacje Indianek* oraz *Strategie adaptacyjne Metysek* i *Strategie adaptacyjne Indianek*, stanowiących rdzeń pracy, z zastanymi, uzyskując w ten sposób trwalsze podstawy wnioskowania. W ocenie sytuacji kobiet autorka przyjmuje koncepcję praw człowieka ugruntowaną przez Deklarację Praw Człowieka i umowy międzynarodowe; czyni to konsekwentnie, odrzucając pokusy relatywizmu, tak częste w myśleniu antropologicznym, znajdując dla swego stanowiska poparcie w postawach i zachowaniach społeczności indiańskiej. Zarówno wybór głównego zagadnienia pracy, którym jest tożsamość indywidualna i grupowa oraz metody — metody biograficznej, powiązać można z socjologicznymi i etnologicznymi tradycjami ośrodka łódzkiego. Autorka nie tylko potrafiła umiejętnie wykorzystać materiały i wnioski z przeprowadzonych przed nią badań, ale również umieścić je na tle studiów innych badaczy i interesująco je scharakteryzować, wskazując na dokonujące się w nich zmiany.

Do zalet pracy zaliczam: 1. Umiejętność przedstawienia relacji między kobietami i mężczyznami i sytuacji kobiety nie w izolacji, a w szerokim kontekście społeczno-kulturowym: obyczajowości, obejmującej także życie rodzinne z jego ideologiami, stosunków politycznych, w tym porządku prawnego, struktury etnicznej, działalności ekonomicznej, ruchów społecznych, a również religijności z jej zróżnicowaniem. Analizę pogłębia i wzbogaca sięgnięcie do historii oddziałującej przeciw na teraźniejszość i jednocześnie pomagającej w jej wyjaśnianiu; 2. Dotarcie, dzięki zastosowanej metodzie biograficznej, wielokrotnym pobytom w Ekwadorze i umiejętności nawiązywania kontaktów oraz prowadzenia rozmowy, do ważnych materiałów osobistych, pozwalających poznać nie tylko koleje życia kobiet, ale również przyjmowany przez nie świat wartości. Badaczka jednocześnie nie jest naiwną słuchaczką opowieści biograficznych. Świadoma swoich ograniczeń (brak znajomości języka kiczua, pochodzenie z innego kręgu kulturowego), cech stosowanej metody i natury ludzkiej, potrafi uniknąć niebezpieczeństw, m.in. celowej indywidualnej i zbiorowej dezinformacji; 3. Niekoncentrowanie się na krzywdach kobiet, tak częstym w pracach poświęconych



tw. kwestii kobiecej, krzywdach zresztą oczywistych, szczególnie w przypadku Indianek (m. in. wstrząsająca opowieść matki o umierających na jej plecach dzieciach w czasie pracy w polu). Autorka traktuje kobiety nie tylko jako podporządkowane mężczyznom i bierne, ale również jako podmioty potrafiące zmieniać swoją sytuację, analizuje ich działania, w tym społeczne ruchy kobiece, omawia przyjmowane przez kobiety strategie adaptacyjne, które zresztą nie mają charakteru tylko przystosowawczego, ale zmieniają same kobiety i świat je otaczający; 4. Odślonięcie ważnych mechanizmów prowadzenia i społecznych skutków różnych rządowych i pozarządowych programów pomocy i wartościowe propozycje działań, które pozwolą uniknąć ich negatywnych konsekwencji, cenne nie tylko w odniesieniu do Ekwadoru i Ameryki Łacińskiej, ale również dla innych kontynentów. Takie i inne fragmenty pracy, skoncentrowane na rzeczywistych i dobrze rozpoznanych problemach społecznych, czynią z niej studium o dużych wartościach aplikacyjnych, wreszcie 5. Odkrycie, że być Metyską z klasy średniej w Ekwadorze oznacza być kobietą zależną, tradycyjną, pasywną, cierpiętniczą, natomiast być Indianką z tej samej klasy oznacza być kobietą silną, samodzielną, nowoczesną. Autorka jest świadoma tego, że teza o tradycjonalizmie (lepiej „tradycyjności” — Z. J.) Metysek i nowoczesności Indianek „wydaje się niemal nieprawdopodobna” (s. 207). Przekonywająco ją jednak uzasadnia, nie tylko dzięki znajomości dawnych i obecnych warunków bytowania tych dwóch grup kobiet, w tym działalności gospodarczej Indianek i ich pozycji we wspólnotach, ale również dzięki wiedzy o przeszłości i teraźniejszości ruchów kobiecych. Teza ta, w dostępnej literaturze dotąd z taką wyrazistością nie sformułowana, jest bardzo poważnym osiągnięciem badawczym.

Pozytywna ocena pracy, dla której podstawę, obok cech wskazanych wyżej i realizacji głównych przyjętych w niej celów, stanowi także jej klarowna konstrukcja, dołączony, pożyteczny słownik terminów z języka hiszpańskiego i kiczua oraz bogaty zestaw fotografii wykonanych przez autorkę, o dużej wartości poznawczej, nie oznacza, że nie ma w niej ujęć i sformułowań dyskusyjnych, a nawet wywołujących sprzeciw. Spośród postawionych celów zbiorczego ujęcia nie doczekało się omówienie tego, co zbliża, a co oddala od siebie Indianki i Metyski. Przeciwwstawienie społeczności, rodziny, a także sytuacji i cech kobiet metyskich i indiańskich tworzy opozycyjne modele, przejaskrawiające chyba negatywne cechy pierwszych i pozytywne drugich. W pewnym sensie modele te korygowane są przez informacje z wywiadów mówiące o przemocy wobec kobiet, rozwodach i pozostawieniu kobiet bez opieki oraz kradzieżach w kręgach rodzinnych również wśród Indian. Badaczka nie zastanawia się nad konsekwencjami silnych więzi rodzinnych i wspólnotowych u Indian, które, obok skutków pozytywnych, w postaci nepotyzmu muszą mieć także negatywne skutki w życiu społecznym. Klasa średnia, która tworzy platformę porównania Metysek i Indianek, u tych ostatnich traktowana jest jako kategoria głównie ekonomiczna, bez zwrócenia uwagi na różnice, wynikające m.in. stąd, że Indianie są nowymi jej członkami, z innym wyposażeniem kulturowym. Niejasno sformułowane i w gruncie rzeczy chyba niepotrzebne są ogólne rozważania nad istotą i kategoriami ruchów społecznych. Co to znaczy, że pole poczynań ofensywnych tych ruchów jest „wyznaczone przez przecięcie płaszczyzny ideologicznej i poziomu społeczeństwa globalnego” (s. 278)? Nieprzekonywające jest wyłączenie z tych ruchów grup kobiet organizujących pomoc sąsiadom, a także licznych kobiecych organizacji metyskich, nawet jeżeli nie są skuteczne i często pozorują swoją działalność. Niekonsekwentnie stosowana jest terminologia etniczno-narodowa, sprawiająca zresztą kłopot wielu autorom: „grupa etniczna”, „narodowość”, „naród” a nawet „nacja”. Nie jest jasne, czy postawa i działanie, jakim jest „samorealizacja”, ceniona przez autorkę, dotyczy wartości przyjętych w badanych środowiskach, czy też została zaproponowana z zewnątrz. Podział na religijność metyską — bliską modelowi iberyjskiemu i religijność ludową Indian *sierry* (s. 23), wyłącza cechę ludowości z religijności Metysów. Bibliografia, zresztą niesłychanie

cenna w swej części dotyczącej Ameryki Łacińskiej, jest chyba nadmiernie rozbudowana. Znalazły się w niej prace, m.in. sześć tomów *Młodego pokolenia chłopów* Józefa Chałasińskiego czy *Pisma zebrane* Floriana Znanieckiego, w pracy nie cytowane.

Książka Magdaleny Śniadeckiej–Kotarskiej nie tylko odpowiada na tytułowe pytanie, co to znaczy być kobietą, Metyską i Indianką, w Ekwadorze, ale ponadto przedstawia rozległą panoramę stosunków społeczno–kulturowych i ich dynamiki w tym kraju. Przygotowana została na podstawie przeprowadzonych kilkakrotnie badań terenowych, zapoczątkowanych w latach 70. XX wieku, za pomocą właściwie dobranej metody i z wykorzystaniem rozległej literatury przedmiotu. Jest wartościowa nie tylko poznawczo, ale wiele jej ustaleń może zostać zastosowanych w praktyce życia społecznego. Książka ta wnosi wartościowy wkład w rozwój badań, nie tylko zresztą w zakresie tzw. *gender studies* — badań kulturowych konstrukcji płci, a także studiów latynoamerykańskich, ale również przemian społeczno–kulturowych w krajach modernizujących się na różnych kontynentach, w przeszłości kolonialnych, o przewadze gospodarki rolnej, wieloetnicznych i wielokulturowych.

Zbigniew Jasiewicz

Jocelyne B o n n e t, en collaboration avec Jose da Silva Lima, Bronisława J a w o r s k a, Marcin P i o t r o w s k i, *Dimanche en Europe*, Collection „En quête de recherche”, Éditions du Signe, Strasbourg 2003, ss. 112, fot. 68, bibliogr.

Claude Madeleine O u d o t, Michèle S i m o n s e n, *Noël en Europe*, Collection „En quête de recherche”, Édition du Signe, Strasbourg 2003, ss. 112, fot. 86, bibliogr.

Prezentowane książki są pierwszymi z antropologicznej serii „En quête de recherche”, redagowanej i opracowywanej przez członków francuskojęzycznego międzynarodowego stowarzyszenia interdyscyplinarnego F.E.R. EURETHNO\*, działającego pod egidą Komisji Europejskiej w Strasburgu.

Pozycje są wartościowe z tego względu, że po kilku latach poszukiwań wydawnictwa przyjaznego (także pod względem finansowym) tego typu publikacjom, F.E.R. EURETHNO, może nareszcie zaprezentować materiały przedstawiane przez swoich członków podczas corocznych konferencji (w tym roku we wrześniu planowane jest kolejne, już osiemnaste, spotkanie). Książki te nie mają jednak charakteru typowych publikacji pokonferencyjnych — nie są zbiorem referatów czy komunikatów. Są to prace jednorodne, zredagowane przez wybranych spośród członków stowarzyszenia autorów, którzy na bazie zgromadzonych materiałów, konsultując się z pozostałymi kolegami, dokonali ich zbiorczego opracowania. Celem jest popularyzacja wiedzy na temat współczesnej antropologii europejskiej i zagadnień, jakie ją interesują, na przykładzie wybranych zjawisk kulturowych (w tym przypadku publikacje dotyczą obchodzenia świąt Bożego Narodzenia oraz niedzieli w Europie). Pomyślowawcy kolekcji zaznaczają także w słowie wstępnym, że interesuje ich zachowanie równowagi pomiędzy szukaniem i odkrywaniem znaczeń a ich analizą, wyjaśnianiem i interpretacją. Według nich ważne jest także, aby tyle samo miejsca pozostawić obserwacji, co świadectwu uzyskanemu w toku wywiadu, podczas badań empirycznych, nie tracąc z oczu wartości, jaką niesie za sobą każda praca porównawcza, a niewątpliwie z takimi mamy do

---

\* F.E.R. EURETHNO: Fédération Européenne des Réseaux de Coopération auprès Réseau de coopération scientifique et technique en ethnologie et historiographie européennes (Conseil de l'Europe).

czynienia w przypadku wyżej wymienionych pozycji. Poza tym, badania porównawcze, zarówno na poziomie diachronicznym, jak i synchronicznym w odniesieniu do wybranego zjawiska, oddają przyjęty i akceptowany sposób szukania płaszczyzny porozumienia przez badaczy i naukowców zrzeszonych w F.E.R. EURETHNO. Prezentują oni nie tylko perspektywę etnologiczną, ale historyczną i psychologiczną, które także różnią się między sobą. Oczywiście jest również, że to samo zjawisko, które jest w określonym momencie wspólnym punktem zainteresowania, przejawia się w odmiennych formach i może być obdarzane innymi kulturowymi treściami. Publikacje te zatem są dowodem, że istnieje możliwość naukowego kompromisu (szczególnie jeśli praca ma służyć popularyzacji wiedzy i jej uporządkowaniu), zachowując przy tym to, co jest wartością bezwzględną kultury europejskiej — jedność w różnorodności. Jest to idea przyświecająca zarówno spotkaniom naukowym, jak i tym publikacjom, co wynika z głównego przedmiotu zainteresowań F.E.R. EURETHNO, którym jest kultura europejska. Choć tematyka zainteresowań jest „tradycyjna” (najwięcej miejsca poświęca się zagadnieniom potocznie uważanym za przypisane tzw. antropologii symbolicznej bądź kulturowej, jak obrzędowość, rytuał czy religijność w rozmaitych kontekstach współczesnych), prace te zachowują godną podziwu równowagę w prezentowaniu materiału historycznego, w tym odnoszącego się do ludowych korzeni wybranych zjawisk. Każda z tych pozycji zawiera rozdział niezbędny do zrozumienia historii określonego zagadnienia, ale zarazem pozostały materiał ułożony jest tak, aby czytelnik mógł prześledzić przemiany, jakie przeszło ono do czasów współczesnych. A zatem, książka o Bożym Narodzeniu w Europie składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest świętom i kalendarzowi rytualnemu (tradycyjnemu — ludowemu i liturgicznemu), które wyznaczają rytm i charakter świętowania, począwszy od Adwentu po święto Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny. Druga część poświęcona jest specyficznym europejskim wierzeniom, praktykom, tradycjom (w tym kulinarnym), znanym od dziś i kultywowanym, wiążącym się ściśle z legendami, magią, osobami, życzeniami, widowiskami itp. bożonarodzeniowymi. Z podobnym układem mamy do czynienia w przypadku pracy o niedzieli w Europie. Na początku autorka również odwołuje się do źródeł, które wpłynęły na wyjątkowy charakter tego dnia (zachowany do dziś, pomimo jego desakralizacji). Następnie prezentowane są materiały opisujące sposoby świętowania i wykorzystywania czasu wolnego z okazji niedzieli w portugalskim Alto Minho (materiały autorstwa prof. José da Silva Limy), począwszy od okresu międzywojennego, po czasy obecne. Jako drugi przykład posłużyły materiały z badań prof. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej o spędzaniu niedzieli w mieście robotniczym — Łodzi. Został wybrany okres sprzed I wojny światowej, przez okres komunizmu, aż do epoki współczesnej, kiedy to charakter niedzieli zmienia się wraz ze zmianą charakteru miasta (w wyniku transformacji gospodarczej i społecznej, jaką przeszło ono w tym czasie). Trzecia część książki poświęcona jest swoistej kulturze „niedzielnej” i sposobom spędzania czasu wolnego (pomocą służył tutaj dr Marcin Piotrowski specjalizujący się w tych zagadnieniach).

Popularyzacji sprzyja niewielki format książek oraz bogata szata graficzna — reprodukcje licznych rycin, fotografii itp., spełniają ważną rolę dopełniającą tekst. Planowane są kolejne tytuły z tej samej serii: „Pâques en Europe” i „Cloches et sonnaillles” (które mają ukazać się jeszcze w tym roku) oraz „Masques et rites nouveaux” i „L’Europe est-elle chrétienne?” (planowane na 2005 rok).

*Inga Kuźma*

Aagot Noss, *Frå tradisjonell klesskikk til bunad i Vest-Telemark*, Novus forlag, Oslo 2003, ss. 262, il. nb. czarno-białe i kolorowe, mapki, rysunki, tabele statystyczne.

Urodzona w 1924 roku Aagot Noss, niezmordowana badaczka i autorka licznych opracowań na temat norweskich strojów ludowych i ich zdobnictwa, poza różnymi artykułami, opublikowała ostatnio dziewiątą z kolei, wspaniale wydaną książkę<sup>1</sup>. Poświęciła ją strojom zachodniego Telemarku, tj. regionu w południowej części kraju, dokumentując szczegółowo całość zagadnień związanych z tą problematyką. Rozwija w oparciu o najstarsze źródła pisane i ikonograficzne, pochodzące z połowy XVII wieku oraz muzealne kolekcje i własne badania terenowe prowadzone w latach sześćdziesiątych, a zamyka na latach dwudziestych XX wieku. Używane wówczas stroje określa jako tradycyjnie klasyczne, aczkolwiek przeszły kilka zmian, np. od drobno fałdowanych spódnic (ok. 1600–1800), spódnic marszczonych (1800–1880) do spódnic marszczono-kloszowych (po 1800) i innych. Natomiast, kiedy w latach 1910–1920 tradycyjny strój ludowy zarzucono, zastępując go ubiorem mieszczańskim, rodzi się ogólny ruch społeczny powrotu do rodzimych tradycji. W zachodnim Telemarku zainteresowania w tym względzie zaczynają się przejawiać dopiero po 1920 roku. Jednak nowe formy stroju to już tzw. *bunad*, nawiązujące wprawdzie do tradycyjnych, świątecznych, lecz bez uwzględniania specyficznych, okazjonalnych odmian, jakie były istotne w dotychczasowej obyczajowości. Pozostają wprawdzie podobne nakrycia głowy (nie zawsze używane), staniki, pasy, spódnice, biżuteria oparte o pierwotne wzory, ale wzbogacone ornamentyką i urozmaicone kolorystyką, jak w haftach, bądź o zmodyfikowanym kroju, jak zapaski czy suknie. W zasadzie *bunad* uwzględnia wszystkie części tradycyjnego stroju kobiecego (o męskim autorka nie pisze), do którego należały: nakrycie głowy noszone w domu i przy wyjściu, koszula, halka, spódnica ze stanikiem, czyli suknia, pas i zapaska zakładane przy wyjściu do kościoła, chustka naramienna, obuwie oraz biżuteria, jak broszki, klamerki, zapinki, guziki, naszyjniki. Wyjściowym, rzadko używanym okryciem, była welniana chusta oraz rękawiczki i mitenki. Ubiór dzieci był podobny do dorosłych, lecz mniej kosztowny. Starsze formy strojów charakteryzowało używanie prostych, nie przykrawanych tkanin, natomiast nowsze były mniej lub bardziej modelowane. Również zdobnictwo, początkowo znacznie ograniczone, w miarę upływu czasu wzbogaca się o nowe tkaniny, pod względem kolorystycznym, haftów i pasamonów. Zgodnie z panującym obyczajem obowiązywało kilka zestawów odzienia, tj. ubiór codzienny, strój przeznaczony wyłącznie do kościoła, specjalny zaś na święta, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zielone Święta oraz ślub i chrzest, nadto ubiór niedzielny koło domu, strój wyjściowy z gorszego materiału i mniej ozdobny, podobny w zimie i w lecie. Poza tym strój konfirmacyjny, oznaczający przejście z lat dziecięcych w dorosłe, służył potem przez wiele lat aż do zamążpójścia, kiedy to panna młoda ubierała się w strój specjalnie przysługujący jej na tę okazję. Ubiorem trumiennym był zestaw biały, bieliźniany albo osobno uszyty. Wyróżniającym elementem mężatki od niezamężnej, starszych i młodszych kobiet, panien i wdów, było nakrycie głowy. Właśnie nakrycie głowy i suknia (spódnica zeszyta ze stanikiem) stały się dla autorki podstawowym wyznacznikiem zmian, jakie zachodziły w tradycyjnym stroju na przestrzeni wieków. W najstarszych źródłach wzmiankowana jest przede wszystkim spódnica-suknia, rozmaicie nazywana, przy czym stanik, zapewne też kaftan, wzmiankowane są też jako osobna część ubioru. Ich szczegółowa analiza dotyczy ogólnego wyglądu, formy, kroju, zastosowanego materiału, zdobnictwa ukazywanych w kolejnych przedziałach czasowych od 1665 roku. W podobny

<sup>1</sup> Recenzje niektórych poprzednich książek: B. Bazieli, „Etnografia Polska” 1975, XIX, z. 2, ss. 265–267 i 267–269; 1983, XXVII, z. 2, ss. 194–196 i 199–202; „Lud” t. 75, 1992, ss. 266–267; t. 81, 1997, ss. 287–299.

sposób ujęte zostały pozostałe części odzieży. Niepoślednie przy tym miejsce zajmuje opis biżuterii oraz zdobnictwa w postaci wyszyc i haftów. Początkowo były one białe mereżkowe, łańcuszkowe i krokiewkowe, z czasem coraz bardziej kolorowe, wykonane innymi jeszcze ściegami, co nasiliło się w strojach typu *bunad*. Współcześnie hafty te zastępuje się różnymi elementami, jak wstążki, pasmanteria. Przewaga czerwonego koloru wskazuje na przejście stroju tradycyjnego w *bunad*.

Omówiona praca ma wyraźnie charakter klasycznego dokumentu, w którym posłużono się przede wszystkim metodą historyczną oraz statystyczną. Podstawą tutaj jest szczegółowy opis przeprowadzony według przyjętej przez autorkę systematyki. Brak natomiast danych dotyczących wytwórców i wykonawców, miejsc powstania lub pochodzenia, nade wszystko zaś porównań chociażby tylko ze strojami najbliższych regionów, w których autorka również prowadziła badania. Sięgnąwszy do literatury przedmiotu innych jeszcze krajów europejskich, np. rosyjskiej<sup>2</sup>, a nie tylko skandynawskiej w samym zakończeniu, którego tutaj brak, można by się dopatrzeć wielu analogii oraz kierunku przenikania i wzajemnego oddziaływania. Niemniej, praca jako wzorowa monografia godna jest uwagi, zwłaszcza autorów zajmujących się opracowaniem strojów określonego regionu. Dorobek autorki w tym względzie został wysoko oceniony kilkoma nagrodami krajowymi, w tym królewskiej akademii Gustawa Adolfa, a w 2000 roku najwyższym odznaczeniem krajowym — Królewskim Orderem Świętego Olafa.

Barbara Bazielić

„Okolice – Kwartalnik Etnologiczny”, Koło Naukowe Studentów Etnologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003–2004.

Niewiele jest w Polsce czasopism godzących problematykę naukową z popularnonaukową, ponadto tworzonych przez studentów z myślą o studentach. Do takich chlubnych — jak się wydaje — wyjątków należy pismo „Okolice. Kwartalnik Etnologiczny”, wydawane od 2003 roku przez Koło Etnologów, działające przy Katedrze Etnologii UMK w Toruniu.

Inicjatorami tego ambitnego przedsięwzięcia, zapoczątkowanego w 2002 roku, byli trzej studenci III roku toruńskiej etnologii — Robert Piotrowski, Sebastian Dubiel i Rafał Iwański. Stworzyli oni koncepcję pisma otwartego w tym sensie, że jako redaktorzy nie stawiają autorom ograniczeń tematycznych i formalnych, poza oczywiście kryterium merytorycznym i językowym. Teksty, które chciano zamieszczać w czasopiśmie adresowanym głównie do studentów, miały odznaczać się różnorodnością, odzwierciedlającą wielość poglądów, postaw i zainteresowań poznających świat młodych ludzi. Plan został zrealizowany w pełni, o czym przekonują nas wydane dotychczas trzy numery czasopisma pod znaczącym tytułem „Okolice”.

Swoisty program czasopisma, napisany przez głównego inicjatora przedsięwzięcia — wspomnianego już Roberta Piotrowskiego, zamieszczono na wstępie pierwszego numeru kwartalnika:

„Słowo od...

Pierwsze słowo dla... Oto otrzymujecie pierwszy numer studenckiego czasopisma etnologicznego «Okolice». Okolice znane z opowiadań, miejsca magiczne, zatopione w słowach pejzaże codzienności. Okolice strachu i śmierci, podróży do kresu i na kresy...

<sup>2</sup> I.J. Bogustawska, *Russkaja narodnaja wysziwka*, Moskwa 1972; G.S. Masłowa, *Ornament russkoj narodnoj wysziwki*, Moskwa 1978.

Czasopismo etnograficznych dociekań i zapis naszych spotkań z odmiennością i codziennością.

W «Okolicach» ukazywać się będą teksty z zakresu folklorystyki, problematyki etnicznej i narodowościowej, jak również z antropologii symbolicznej, antropologii codzienności, a także opisy z podróży, eseje i felietony etnologiczne...» („Okolice”, 2003, nr 1, s. 3).

Zawartość dotychczas wydanych numerów pisma (dotąd, jak już wspomniano, ukazały się trzy, w tym dwa są o podwójnej numeracji) przekonuje, że wyżej cytowany program konsekwentnie jest realizowany. Potwierdza to kompozycja poszczególnych numerów, w których układ działów tematycznych prezentowany jest w mniej lub bardziej zmienionej kolejności w stosunku do pierwowzoru. Na przykład pierwszy numer „Okolic” otwierał dział *Horyzonty etnologiczne*, poświęcony etnologicznym fascynacjom studenckim, zaś w kolejnym „witały” czytelnika *Torunalia*, przedstawiające różne oblicza Torunia, natomiast trzeci numer inicjował *Folklor i okolice*, dział zawierający teksty o tradycyjnym i współczesnym folklorze oraz interesujące zjawiska folklorystyki i folkloryzacji. Dalsza kolejność sekcji tematycznych, a przede wszystkim sam fakt ich pojawiania się w piśmie, uzależniony jest nie tylko od woli redaktorów, ale przede wszystkim od materiałów dostarczonych przez studentów, którzy są współtwórcami całego przedsięwzięcia.

Obok wspomnianych działów, w „Okolicach” można znaleźć także części monograficzne w pewnym sensie, poświęcone np. sztuce filmowej, internetowej i muzycznej (*Obraz – dźwięk – słowo*), kwestiom etnicznym i narodowościowym (*Problemy etniczne i narodowościowe*), problematyce regionu i regionalizmu (*Okolice małych ojczyzn*) i wreszcie prezentujące, z perspektywy studentów, sprawy dyskusyjne czy kontrowersyjne (*Sądy i opinie*). Dodać wypada, że redaktorzy „Okolic”, choć skupiają się w swej pracy przede wszystkim na aktualnych problemach związanych z szeroko pojętą etnologią, nie zaniedbują tradycji i przeszłości. Świadectwem tego faktu jest dział o charakterze wspomnieniowym (*Zapamiętane*). Z kolei bieżące wydarzenia omawiane są w części zawierającej wyłącznie recenzje lektur etnologicznych (*Recenzje*). Oczywiście, w piśmie o takim charakterze, jak „Okolice”, nie może zabraknąć relacji z dalekich i całkiem bliskich wypraw (*Podróże*) oraz żartobliwych felietonów (*Felietony etnologiczne*), które są często mimowolną prezentacją prawdziwych talentów pisarskich.

Jak można wywnioskować z dotychczas proponowanego przez redaktorów „Okolic” układu tematów, kolejne numery, które trafią do rąk Czytelnika, zawierać mogą działy nowe, a stare zaczną przechodzić do historii. To wymaga całościowej wizji pisma i jasno określonej roli, jaką ma spełniać nie tylko w życiu intelektualnym studentów Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Redaktorzy mają nadzieję pozyskiwać czytelników z innych ośrodków akademickich w Polsce, a tym samym stać się periodykiem o ogólnokrajowym zasięgu.

„Okolice”, powtórzmy, to pismo wyłącznie studenckie, a więc tworzone przez ludzi studiujących, którym bliskie są problemy etnologiczne. Niekiedy tylko, w wyjątkowych wypadkach, publikują specjalnie zaproszeni przez redaktorów goście, jak np. Augustyn Baran – pisarz i dziennikarz związany z regionem podkarpackim. Ograniczenie dotyczące osób prezentujących teksty w „Okolicach” ma swoje dwojakie wytłumaczenie. Po pierwsze, wpływa to w pewnym stopniu na ujednoczenie poziomu pisma, co jest ważne ze względu na studenckiego odbiorcę, który chętniej sięgnie po czasopismo tworzone przez jego rówieśników niż periodyk specjalistyczny i *stricte* naukowy. Po drugie, umożliwia druk osobom bez tytułów naukowych, co pozwala młodym ludziom osiągnąć umiejętność dostrzegania i opisanego problemu badawczego. Ponadto w związku z tym, że cała procedura selekcjonowania tekstów dzieje się w „oswojonym” gronie etnologicznym, łatwiej o odwagę tych, którzy nie mają pewności, co do wartości swych pomysłów i ich realizacji.

A jakiego typu teksty młodzi autorzy prezentują na łamach czasopisma? Odpowiedź w zasadzie jest jedna – różnorodne, i w zakresie formy, i treści. Bywają solidne teksty nauko-

we, z przypisami, a obok nich klasyczne rozprawki i bardziej subiektywne w tonie wywiady, felietony, wspomnienia, opisy czy recenzje, o wartościach bardziej literackich niż naukowych. Problematyka śmierci, kryzysów kulturowych, globalizacji (zob. „Okolice” 2004, nr 1/2) przeplata się z wypowiedziami o literackich obliczach miasta (2003, nr 2/3) bądź pustelnictwa (2004, nr 1/2), o przesądach dotyczących osób rudowłosych (2004, nr 1/2) czy w końcu o dawnych wierzeniach wpisanych w przekazy tradycyjnych bajek i podań ludowych (zob. „Okolice” 2003, nr 1/2; 2003, nr 2/3) sąsiadując z tematami „dalekimi”, na swój sposób egzotycznymi, jak kultura Kurdów (2004, nr 1/3), codzienne życie na Kubie (2003, nr 2/3), tradycja tańców hinduskich (2004, nr 1/3) czy realia amerykańskiego więzienia (2003, nr 1). Wszystkie odzwierciedlają złożoność świata, a przede wszystkim bogactwo studenckich przeżyć, doświadczeń i przemyśleń. I taki właśnie szeroki zakres pisma pod szyldem etnologii będzie nadal obowiązywał, nawet jeśli nastąpi zmiana redakcji, a co stanie się w najbliższym czasie z racji wymiany pokoleniowej. Obecni jej członkowie, już tegoroczni absolwenci toruńskiej etnologii, choć będą w pewnym stopniu patronować kolejnemu numerowi pisma, wdrażają już do pracy swych następców, by pismo zachowało swój w pełni studencki charakter. To przecież studenci pismo wymyślili, stworzyli, postarali się o uniwersyteckie dotacje, umożliwiające wydawanie „Okolic”, a w końcu to oni zajęli się zbieraniem, selekcjonowaniem i redagowaniem artykułów, przechodzących także merytoryczną i językową kontrolę rady redakcyjnej, w której skład wchodzi pracownicy UMK — dr Wojciech Olszewski (Katedra Etnologii) i dr Violetta Wróblewska (Zakład Folklorystyki i Literatury Popularnej ILP).

Kończąc tę krótką recenzję, warto dodać, że immanentną cechą tego studenckiego pisma etnologicznego, oryginalnego na polskim rynku wydawniczym, jest odkrywanie znaków codzienności. Piszą o tym redaktorzy w ostatnim numerze w sposób następujący:

„Po raz kolejny stajemy na rozdrożu — magicznym miejscu i momencie wędrówki. Etnologiczne dylematy i ścieżki prowadzące Donikąd. Drogi zaczynające się tuż za progiem i bez końca... Odpowiedzi rodzące nowe pytania i pytania bez odpowiedzi. Zatopieni w codzienności pielgrzymujemy do miejsc ciszy, do początku, by jeszcze raz odpowiedzieć sobie... (2004, nr 1/2, s. 4).

*Violetta Wróblewska*

„(op.cit.) maszyna interpretacyjna. Pismo kulturalno-społeczne” wydawane przez Stowarzyszenie Etnografów i Antropologów Kultury „Pasaż Antropologiczny” z siedzibą w Warszawie, 2002–2004.

*W naszym pogmatwaniu tkwi nasza siła.*

Clifford Geertz

Już w trakcie studiów większość z nas myślała o tym, że pewnie nie pójdziemy do żadnej „normalnej”, dobrze płatnej pracy. Już po studiach, gdy większość z nas całkiem poważnie myślała o doktoratach, zaczęliśmy wydawać pismo. Pierwszy numer ukazał się w marcu 2002 roku. W ramach „Opocitu” każdy z nas znalazł przestrzeń dla swoich pasji i dla tego, co uważał za najważniejsze, a pismo stało się niezwykle różnorodne pod względem formy i treści. Gdybyśmy mieli wydać wspólnie manifest — skończyłoby się to pewnie wielką awanturą. Ale ta wielogłosowość stanowi, naszym zdaniem, a mówimy po dwóch i pół roku działalności, podstawowy atut pisma, nadaje mu wyjątkowy charakter. Zanim jednak przyjrzymy się pismu i jego różnorodności, parę słów o kontekście: o redaktorach, naszych studiach, sytuacji, w której żyjemy.

Prawie wszyscy studiowaliśmy w Instytucie, wtedy jeszcze Katedrze, Etnologii i Antropologii Kulturowej UW. To, czego nauczyliśmy się na studiach, w trakcie zajęć prowadzonych przez warszawskich profesorów oraz w trakcie stypendiów zagranicznych, na które część z nas się wybrała, przekonało nas, że nasza przygoda z antropologią nie skończy się na magisterce.

Jednocześnie to, czego się nauczyliśmy, staraliśmy się traktować krytycznie. Do serca bierzemy sobie to, co w ostatnio udzielonym nam wywiadzie powiedziała Joanna Tokarska-Bakir: „Tylko młodzi, którzy nie oglądają się na nas, starych, biorą się do roboty, mogą coś zmienić”. Pismo jest próbą realizowania tego. Jest próbą innego niż tradycyjne w Polsce spojrzenia na etnologię/antropologię. Daje wyraz naszej potrzebie mówienia innym głosem. Przede wszystkim „(op.cit.)” wyrasta z potrzeby refleksji nad otaczającą nas rzeczywistością: miejską, globalizującą, wielo- lub monokulturową. Tradycyjna polska etnologia wydała nam się tu niewystarczająca. Dlatego szukamy inspiracji też poza murami naszych uczelni, poza etnologią polską: za granicą i w ramach innych dyscyplin intelektualnych i artystycznych.

Część redakcji nie ma wykształcenia antropologicznego, para się literaturą, kulturą różnych części świata, teatrem i muzyką (w teorii i praktyce). Antropolog wiele może się nauczyć od absolwentki Ośrodka Praktyk Teatralnych Gardzienice. To nadaje pismu interdyscyplinarnego charakteru, powoduje, że różne rodzaje refleksji nad rzeczywistością przenikają się nawzajem, bawią się ze sobą. Zależy nam bowiem na nienaukowej formie wyrazu, co związane jest również z innym naszym celem, jakim jest popularyzacja myślenia antropologicznego. Dlatego staramy się, aby „(op.cit.)” można było kupić nie tylko w księgarniach naukowych i w szkołach wyższych, ale też galeriach, salonach sieci Empik oraz modnych ostatnio kawiarnio-księgarniach.

Większość z nas, jak wspominaliśmy, to absolwenci IEiAK (staramy się ciągle utrzymywać kontakty z Instytutem), dziś w większości na studiach doktoranckich (m.in. w Szkole Nauk Społecznych przy IFiS PAN i w Instytucie Kultury Polskiej UW). Część osób pracę naukową łączy z zaangażowaniem społecznym — współpracuje z sektorem pozarządowym (Polska Akcja Humanitarna, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, Wschodnioeuropejskie Centrum Demokracji).

Staramy się też śledzić rozwój antropologii na Zachodzie. Ostatnio część naszej redakcji uczestniczyła w zjeździe Europejskiego Stowarzyszenia Antropologów Społecznych. Pewne nurty współczesnej antropologii reprezentowane na kongresie dobrze ilustrują kręgi naszych inspiracji. Niezwykle istotne dla nas są też eksperymenty z zakresu antropologii wizualnej. Coraz częściej antropologowie sięgają po inne środki wyrazu niż tekst, odchodząc jednocześnie od tradycyjnego filmu etnograficznego. Dlatego w „Opcie” mówimy nie tylko tekstem, ale też zdjęciami i, bardziej ogólnie, opracowaniem graficznym, projektowanym i wykonywanym przez część redakcji — format A3, czerń i biel dają duże możliwości. W tym miejscu warto zaznaczyć, że wszyscy pracujemy za darmo.

To wszystko kształtuje nas i kształtuje „(op.cit.)”.

Oprócz redaktorów i autorów jest jeszcze jeden głos, a może raczej grupa głosów, które przemawiają przez „Opcit”. Są to głosy naszych rozmówców. W każdym numerze drukujemy wywiad etnograficzny, „zatem nieautoryzowany, bez redakcyjnej ingerencji zapis żywej mowy”, jak głosił redakcyjny komentarz. Ale też bez interpretacji. Badany, ten „obcy”, mówi sam. Już nie my w jego imieniu, ale on/ona. I tak usłyszeliśmy konwertytę, tatuatora i kobietę, która nie je. Usłyszeliśmy też ludzi, których omija bądź ominęła historia: graficyści; dziewczynę z Birmy, która przyjechała do Polski na dwa tygodnie i już nie mogła wrócić do domu, i powstańca, który upił się w czasie walki i dzięki temu przeżył. Podstawowym założeniem „Opcit”, jak pisałyśmy, jest bowiem różnorodność. Widoczna jest ona zarówno na poziomie treści, jak i formy. W zasadzie każdy temat może zostać poddany antropologicznej refleksji.



**Ogłoszenie na płocie:** „Ocieplamy pustkę... międzyścienną”. Czy to znaczy, że pustka była zimna? Czy po prostu chłodna? A więc pustka nie jest bez właściwości, może być ciepła, rozgrzana do białości albo wymrożona i oszroniona... Ocieplamy pustkę, malujemy pustkę, wykładamy płytkami, tynkujemy. Pustka jako pusty dom, przestrzeń do zagospodarowania, wypełnienia, wykorzystania, nadania sensu... Słowa wyjęte z kontekstu, z ciepłych objęć *praxis* bezwładnie unoszą się w pustkach semantycznych, są sierotami, brzydkimi kaczątkami. Tymi, co później mogą obrócić się w pięknego łabędzia. Mogą, nie muszą. **ha**

W piśmie przeważają te związane z kulturą miejską i współczesnym społeczeństwem, co wynika z kilku powodów. Przede wszystkim z tendencji dzisiejszej antropologii kultury, ponadto z zainteresowań badawczych autorów, a także — trzeba przyznać — z dostępności materiału. Większość naszych autorów to po prostu mieszkańcy dużych miast.

Rozwijające się miasto poszukuje coraz to nowych terenów dla ekskluzywnych osiedli mieszkalnych. Powstają więc: Eko-Park, Zielone zacisze, Winnica, Pod dębem. Oczywiście na żadnym z nich nie uświadczysz ani dębu, ani winnej latorośli, tak jak na natolińskiej ulicy Brzozowy laszek brzozy rosną co najwyżej w karłowatej formie gdzieś na dachach piętnastopiętrowych bloków. Park rzeczywiście był „eko”, dopóki nie zainteresował się nim ekspansywny inwestor.

Czy to dziwne? Ależ skąd! Już osady zakładane w średniowieczu nosiły nazwy, które upamiętniały bory wycięte pod zabudowę. Być może w ten sposób, zastępując naturę kulturą, człowiek podkreślał swój tryumf. Pytanie, czy dzisiaj wciąż chodzi właśnie o to, czy raczej o dość fałszywy sposób przyciągnięcia klienta. A może to po prostu nostalgia? **ek**

Miasto jako temat pojawia się na łamach „Opcitu” często. W pierwszych numerach pisma miało swój osobny dział (architektura). Numer 6(13)/2003 niemal w całości poświęcony był metropoliom (m.in. teksty: *Jak przeżyć w miejskiej dżungli*, *Sky is the Limit?* — o Empire State Building, *4 strony palmy* — o dziele Joanny Rajkowskiej, czy *O spacerowaniu po ulicy* — o kobiecym odpowiedniku flaneura).

Autorami są więc przede wszystkim mieszkańcy miast, a zarazem konsumenci — w większym lub mniejszym stopniu — kultury popularnej. Dlatego też często tekstem kultury dla naszych autorów są media. Opcitowa notka okazuje się świetnym miejscem do refleksji nad często ignorowaną przez antropologów telewizją.

**TVN, czerwiec, zapowiedź programu „Superwizjer”.** „Ta historia zaczyna się jak *Romeo i Julia*”, niepokojącym głosem obwieszcza lektor. „Biznesmen z Sosnowca i jego żona próbują popełnić samobójstwo...” Dotąd historię opowiedzianą przez Szekspira traktowaliśmy jako uniwersalną opowieść miłosną. Dziś okazuje się, że jest to dla niektórych historia kryminalna, w której najważniejszy jest akt śmierci. Nieważne, że Romeo był nastolatkiem (wyobraźmy sobie na jego miejscu typowego polskiego „biznesmena”) i pochodził z romantycznego włoskiego miasteczka... To, że niezbadane są ścieżki mitu, a mitotwórcza maszyna przekształca na swój użytek historie w przeróżny sposób, jest niezaprzeczalne. W tym przypadku jednak mamy chyba do czynienia nie z przekształceniem mitu, lecz z gwałtem na nim. Może to i dobry pomysł, niech stare historie w końcu zaczną nowe życie. Opowieść o Edypie niech będzie opowieścią o chuliganach wydlubujących oczy napotkanym nastolatkom, a legenda o Wandzie, co nie chciała Niemca, zachęta do zapisywania się na basen. Przy odrobinie wysiłku Dzieje Apostolskie okażą się prefiguracją serialu *Klan*. **mag**

Notki, jak nie trudno zauważyć, mają charakter lekki i niezobowiązujący. Podobnie jak — przynajmniej na pierwszy rzut oka — nasze pismo. Nie działa tu jednak zasada dekorum. Tematy lekkie (piłka nożna, fast foody, święty Mikołaj czy rozpustny Heliogabal) poddawane są krytycznej analizie, a poważne problemy i trudniejsze skojarzenia mogą mieć swój wyraz w formach krótkich i łatwych.

Gra Internetu polega między innymi na tym, że udawanie kogoś innego jest nie jej sensem, ale warunkiem. Nigdy do końca nie wiadomo, kto kryje się za określoną internetową tożsamością. *Nigdy nie wiadomo, kto jest po drugiej stronie*. Można się nigdy tego nie dowiedzieć. Gorzej, jeśli wraz z demaskacją przychodzi tragedia. Fundacja Dzieci Niczyje w trosce o dzieci nieświadome zasad kieruje do rodziców swoje przesłanie: ogłasza „pobite gary”, obnaża sensory i warunki gry Internetu. Likwiduje tę grę. Na reklamie społecznej sygnowanej przez fundację widzimy obleśnego, grubego faceta w podartym podkoszulku i gaciach odsłaniających dużą część tyłka. Ten człowiek, podszywając się pod 12-lletniego Wojtka, zamierza zawrzeć przez Internet „przyjaźń” z 11-lletnią Anią. Jego intencje są jasne. Zbrodnicze.

Autorzy kampanii reklamowej wpadają jednak w pułapkę wyjaśniania. Niejasną tożsamość konkretyzują za pomocą stereotypu: zło jest brzydkie, seksualni zbrodniarze są obleśni. W ten sposób śmiertelnie niebezpieczni gracze zakazanych gier pozostają nierozpoznani, wciąż mogą udawać porządnych obywateli. Obok reklamy z obleśnym Wojtkiem widzimy w newsach ze świata zdjęcie Marca Dutroux. Inteligentna, spokojna, dość sympatyczna twarz. Ten bezrobotny elektryk jest oskarżony o kilkanaście morderstw, porwania i gwałty nieletnich. ck

Dzięki takiej formule unikamy uniwersyteckiego żargonu i zamknięcia w naukowości. Chcielibyśmy docierać bowiem także do osób niezwiązanych z antropologią, do każdego zainteresowanego otaczającą go rzeczywistością, bez względu na rodzaj i poziom wykształcenia. Wprawdzie pojawiają się tematy bezpośrednio związane z etnografią (np. w numerze 6–7(19–20)/2004 zamieściliśmy obszerny wywiad z prof. Joanną Tokarską-Bakir na temat sposobów i celów uprawiania antropologii, recenzję książki Michała Buchowskiego oraz wspomnienia o zmarłych w tym roku ważnych etnografach: Jacku Olędzkiem i Piotrze Szackim), nie jesteśmy i nie chcemy być pismem branżowym.

Nie zwalnia nas to jednak z obowiązku tropienia przejawów ksenofobii czy nietolerancji:

Mój typ urody można uznać za semicki — o ile komuś wystarczy po temu skręt ciemnego włosa i czerń oczu. Często wystarczy — i jest to dla mnie okazja to gromadzenia ciekawych doświadczeń z pola ulicznych relacji międzyludzkich. Stoję oto niedawno na dworcu centralnym z parą przyjaciół. W dłoni dzierzę brazylijski instrument — berimbau — kij z metalową struną, którą napina się lekko go wyginając. Nagle mijający nas starszy mężczyzna (wnioskując z garderoby — „tutejszy”, dworcowy rezydent) zatrzymuje się i poczyną wpatrywać we mnie, a na jego twarzy maluje się wysiłek. Po chwili przedłużającego się milczenia mówi w końcu z niedowierzaniem: — Żydówka z łukiem??? — i kręcąc głową odchodzi. Oto pocziwy polski ksenofob porażony blahym, trzeba przyznać, dysonansem poznawczym odchodzi z opuszczonymi rękami, rozbrojony od wewnątrz — przez własny umysł. Być może rysuje się tu przed nami nieoczekiwane rozwiązanie problemów wszystkich „obcych” zagubionych w naszym kraju. Recepta wygląda tak: bierzemy stereotypowy portret Murzyna, Indianina, Żyda, Azjaty i każdemu dobieramy egzotyczny dla niego rekwizyt. Zabezpieczonego w ten sposób przedstawiciela innej kultury już bez obaw możemy wypuścić na miasto, którego koloryt wzbogacą od tej pory pytające okrzyki: Japończyk z sankami? Murzynka z wiertarką? Indianie z szafą (wersja dla wycieczek)??? az

Nie zwalnia z podejmowania tematów niezmiernie ważnych dla etnologów współcześnie. Numer 2(9)/2003 poświęcony był islamowi. Pokazaliśmy tę religię i kulturę z bardzo różnych stron — była mowa o żuciu liści katu w Jemenie, o hidżabach projektowanych specjalnie z myślą o lekcjach wuefu, o muzyce RAI i isma'ilitach, był też szkic miasta Harer z postacią Rimbauda w tle. Z kolei nr 3(16)/2004 to numer o religijności — pojawiły się tu m.in. teksty prof. Zbigniewa Mikolejki i prof. Tokarskiej-Bakir. Nie uciekamy też od spraw ostatecznych:

**1 listopada.** Wychodzimy z cmentarza. Został nam jeden znicz. Zapalmy go gdzieś. O! — tutaj; biedactwa! nikt wam lampki nie postawił, wiązaneczki nie położył! (kuriozalna jednostka pamięci: zniczokwiat). Podpalamy. „Zaraz zaraz, oni jeszcze żyją”. No tak: „Zbigniew Nowak 1932 — \_\_\_\_” i „Anna Nowak 1939 — \_\_\_\_”.

W popłochu gasimy. Dlaczego w popłochu? Bo gdy Zbigniew i Anna przyjdą z kwiatami na swój grób i zobaczą znicz, to zmartwią się (a nie chcemy ich martwić), że rodzina ma ich dość? Chyba nie o to chodzi. Bo czujemy się tak, jakbyśmy przyszli na imieniny do wujka i chcieli wręczyć prezent cioci? Też nie. Bo nie lubimy kujonów? (z naostrzonymi ołoweczkami czekają na Egzamin i jeszcze gotowi naskarżyć na nas Panu). Nie.

Nawet nie zdajemy sobie sprawy, jak bardzo wierzymy w moc gestów. Pierwsza odpowiedź była dobra. Nie chcemy ich ZMARTWIĆ. **jb**

Staramy się jednak nie zapominać o tradycyjnej etnografii. Chodzi tu zarówno o podejmowanie tematów, mówiąc w uproszczeniu, ludowych, jak i korzystanie z osiągnięć ojców założycieli do wytłumaczenia zdarzeń napotkanych współcześnie:

**Beskid Wyspowy. Czerwiec 2003.** Z grupą studentów etnologii wybrałam się na badania. Udaliśmy się do miejscowego baru. Wchodzę ostatnia.

— Piwo proszę.

— A dowodzik jest? — pyta pani z baru, wzbudzając powszechną wesołość — pewnie znowu usłyszę, że już od roku...

— Od dziesięciu lat — wyznaję.

— W imię Ojca i Syna... — zaczyna modlić się sprzedawczyni i wykonuje znak krzyża.

„Według mniemania ludu, diabeł dopomaga człowiekowi do nadzwyczajnego powodzenia, dostatku, jak i do wszelkiej umiejętności i wydoskonalenia” — pisał Kolberg. Cóż, widać duszę diabła sprzedałam za wieczną młodość. **ag**

Nie sposób oczywiście wymienić tu wszystkich tematów, jakie podjęliśmy w już dwudziestu numerach „Opcitu”. Różnorodność tematyczna, co chciałybyśmy podkreślić szczególnie, idzie w parze z różnorodnością formy i obrazu — grafika bowiem nie jest tylko dodatkiem, ozdobnikiem treści, lecz wchodzi z nią w dialog, dorzuca swoje trzy grosze tam, gdzie słowa tracą moc. Nasza eksportowa i nowatorska forma, jaką są notki — okrucy rzeczywistości ubrane w refleksję, sondy sensu, drogowskazy do głębszego znaczenia — została już zaprezentowana dosyć obszernie. Wspomnijmy jeszcze, że notkom właśnie poświęcona była wystawa w Pałacu Kazimierzowskim w lipcu ubiegłego roku, a ostatnio rozpoczęły nowy żywot w świecie wirtualnym. Już dawno zauważyliśmy bowiem, że opcitowe notki mają strukturę internetowego bloga. Dlatego właśnie na stronie [www.opcit.blox.pl](http://www.opcit.blox.pl) można przeczytać wiele z nich. Czytelnicy mogą więc na bieżąco komentować nasze spostrzeżenia. „Opcit” tym samym staje się gazetą interaktywną. Wzmocnieniu tej interaktywności służyć ma także opcitowe forum internetowe, które rozpocznie działanie w październiku tego roku.

Naszemu blogowi nadaliśmy nazwę „Życie seksualne dzikich”. Tytuł książki Malinowskiego wykorzystujemy także w akcji fotograficznej. To wizualny, a zarazem w pełni antro-

pologiczny komentarz do współczesnej rzeczywistości: grupa młodzieży przy grillu jak żywcem wyjęta z obrazu Leonarda da Vinci *Ostatnia wieczerza*, sprzedawca w warzywniaku podaje młodej kobiecie jabłko, drwiąc z biblijnej sceny kuszenia, współczesny Syzyf dźwiga po schodach telewizor, a rozmawiający przez komórkę na moście świętokrzyskim mężczyzna zastyga w obiektywie jak postać z *Krzyku* Muncha. Na razie zdjęcia z tego cyklu (wszystkie autorstwa Artura Siennickiego) prezentujemy na łamach „Opcitu”, kilka z nich można było też oglądać na wystawie pt. CodzienNiecodziennie zorganizowanej przez redakcję w ramach Festiwalu Nauki w IEiAK UW. W przyszłości chcielibyśmy je zaprezentować szerszej publiczności — na wystawach w galeriach lub akcjach plenerowych, czy nawet na billboardach. Tym sposobem zostanie zrealizowane jedno z podstawowych założeń „Opcitu”: wyjście z tematyką antropologiczną poza styl wysokoakademicki i krąg odbiorców literatury fachowej.

Temu służą też opcitówki, imprezy promujące kolejne numery pisma. Na naszej stronie internetowej ([www.opcit.jaaz.pl](http://www.opcit.jaaz.pl)) można przeczytać: „Organizowanymi przez nas imprezami — OPCITÓWKAMI — tworzyliśmy most pomiędzy Uniwersytetem a Clubbingiem. Opcitówki nie były występami gadających głów, a raczej okołonaukowymi spektaklami. Nie wykładami, a raczej wykładADAMi. Pokazywaliśmy slajdy, puszczaaliśmy muzykę, karmiliśmy, poiliśmy, okadzaliśmy mongolskim kadzidłem, badaliśmy rozmiar głowy. Na Opcitówce cielesnej tańczyły Długonogie Tancerki Wudu”. Na jednej z opcitówek pokazaliśmy zrealizowany przez nas we współpracy ze studentem łódzkiej szkoły filmowej krótki film *Naukowcy i kuglarze* będący zarówno reklamówką samego pisma, jak i pastiszem etnografii jako nauki. W filmie tym m.in. Bronisław Malinowski bawił się potajemnie konikami z chleba, kucharz w czapce znalezionej na śmietniku w Brazylii po przejściu karnawałowych szkół samby robił sałatkę z psa i tekstów z „Opcitu”, a sobowtór Marii Janion czytała fragmenty „Przeglądu prasy etnograficznej”.

Skoro już jesteśmy przy kolejnym eksportowym dziale „Opcitu” warto powiedzieć o nim kilka słów. Oddajmy głos Jerzemu Rohozińskiemu, który w portalu [www.witrynaczasopism.pl](http://www.witrynaczasopism.pl) pisał o przeglądzie prasy: „Zwłaszcza pozbawiony jakiegokolwiek komentarza, za to pomysłowo pogrupowany wybór cytatów z polskich periodyków etnograficznych zasługuje na uwagę i przykład. Oto naukowe spostrzeżenia jednego z tuzów polskiej antropologii kulturowej zamieszczone na łamach «Etnografii Polskiej» w 1980 roku: «Informatorki wyraźnie wykazywały indywidualne preferencje, mówiąc, że wolą doić krowy niż owce, kobyły niż krowy»”.

W piśmie swoje stałe miejsce ma też: komiks, publikowana była powieść w odcinkach, jest krótka VIPowiedź, fotoreportaż „klisze” i „fatamorgana” — dziennik z podróży tajemniczego profesora Schwarzenfussa, który dzieli się z czytelnikami „Opcitu” spostrzeżenia na temat nieodkrytych dotąd ludów o dziwnych nazwach: Godgabdbowie, Manemonenannie czy Faaowie.

I tymi właśnie sposobami próbujemy pokazać, jak fascynującą wiedzą (a może sztuką?) może być antropologia kulturowa. I że może mieć *cojones* — o których pisał w numerze 3(16)/2004 „Opcitu” Wojciech Burszta za Tomem Robbinssem.

Magdalena Radkowska  
Agnieszka Kościańska

*Collectanea Eurasiatica Cracoviensia. Zrozumieć Eurazję. Od starożytności do czasów współczesnych*, red. Jadwiga Pstrusińska, Piotr Stalmaszczyk, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, ss. 422.

Skąd wzięła się nazwa „Europa”, znajomość medycyny arabskiej na naszym kontynencie do XVII wieku, średniowieczne kontakty językowe ludów słowiańskich i tureckich, apokryficzna legenda o św. Tomaszu, naftowe kraje Orientu jako źródło awansu materialnego dla polskich robotników i inżynierów — to tylko niektóre z tematów poruszanych w prezentowanej tu pracy zbiorowej. Wydawnictwo powstało na marginesie działalności Pracowni Interdyscyplinarnych Badań Euroazjatyckich w Instytucie Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Główną inicjatorką przedsięwzięcia była prof. Jadwiga Pstrusińska, która od lat stara się grupować wokół swojego ośrodka pracowników naukowych z różnych pokrewnych dyscyplin humanistycznych. Obok najliczniej rzecz jasna reprezentowanych filologów znaleźli się w tym gronie także historycy, literaturoznawcy, badacze kultury i etnologzy.

Ci ostatni znajdują tu interesujący szkic obyczajowy Marka Tracza na temat zderzenia dwu wizji Betlejem w oczach przybywających do Ziemi Świętej polskich pielgrzymów w XIX wieku. Wyniesiony przez nich z lat dziecińczych jasełkowy obraz betlejemski nie przystawał do realiów ekologicznych, obyczajowych i politycznych, w jakich egzystowało w tym czasie owo centrum pątnicze chrześcijaństwa. Dwa teksty Joanny Bar poruszają z kolei inną problematykę. W pierwszym autorka zwraca uwagę na dorobek Mateusza Gralewskiego, polskiego zesłańca i zarazem badacza dziewiętnastowiecznego Kaukazu. Pomijając naiwne i kompilatorskie partie prac Gralewskiego, dotyczące odległych dziejów regionu, Joanna Bar wskazuje na wartość jego rozważań w co najmniej czterech aspektach. Są nimi znane zesłańcowi z pierwszej ręki opisy metod, jakimi Rosja podbiła Kaukaz, natrafiając na opór górali, informacje na temat kultury i życia codziennego miejscowych plemion, dane dotyczące przebywających w tej części carskiego imperium Polakach i ich roli cywilizacyjnej, wreszcie obraz pracy duszpasterskiej polskich księży, sprawujących opiekę nad rodakami. Drugim tekstem jest zawarta w dziale recenzyjnym obszerna prezentacja wywodów tureckiej etnologki, Ayse S. Caglar z Berlina, na temat prób zmiany popularnego obrazu Turka w Niemczech. Służyć ma temu zmiana sztafażu reklamy i sprzedaży popularnego, orientalnego placka faszzerowanego, zwanego *Dönerkebab*. Zabawne, że w dobie rosnącej popularności egzotyki orientalnej producenci tureckiego przysmaku ulicznego zaczęli kamuflować jego bliskowschodnią proveniencję, zachwalając co najwyżej jego walory zdrowotne z reklamowego arsenału „zdrowej żywności”. W kręgu współczesności pozostaje też rozdział Leszka Dziegla dotyczący aspektów obyczajowych prac polskich robotników i inżynierów na zbiorowych kontraktach w bliskowschodnich i północnoafrykańskich krajach naftowych. Autor uwzględnił w tych pobytach specyfikę prawną i polityczną epoki komunistycznej, w której zawierały kontrakty i werbowano kadry pracownicze.

Niektóre z rozdziałów omawianej pracy przetłumaczono na język angielski, a jeden z nich wydrukowano w wersji niemieckiej. Teksty polskie uzupełniono angielskimi streszczeniami, niestety na ogół bardzo krótkimi. Problematyka Eurazji jest tak rozległa i różnorodna, że trudno byłoby oczekiwać w tego typu wydawnictwie jakiegokolwiek próby syntezy czy podsumowania. Książka daje czytelnikowi co najwyżej wgląd w rozległość tematyki i zachęca do refleksji nad różnymi aspektami kultur tych obszarów. Prezentuje przykłady zainteresowań badawczych poszczególnych autorów. Szkoda, że redakcja nie zaopatrzyła całości w krótkie informacje biograficzne osób biorących udział w przygotowywanym dziele.

*Leszek Dziegiel*

K.W. Kiełsiński, *Międlenie Inu*,  
Jazłowiec (Podole).

