

## V. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Janusz Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, seria Anthropos, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, ss. 376, ISBN: 83-23322-93-1.

Książka wpisuje się w przywracane zainteresowanie studiami nad rzeczami – kulturą materialną<sup>1</sup>. Dlatego też, a również ze względu na swoją wartość, jest recenzowana i cytowana<sup>2</sup>. W trakcie lektury książki postanowiłem znaleźć odpowiedź głównie na trzy pytania: jakie cele przyświecały autorowi i co to jest za książka; w jaki sposób i w jakim zakresie odnosi się on do sytuacji w polskiej etnologii/antropologii kulturowej; jaki jest zawarty w książce projekt antropologicznych studiów nad rzeczami i jak się on ma do od dawna prowadzonych badań nad kulturą materialną?

Niektóre z celów książki sformułowane są wprost. Autor stwierdza, że praca jest „próbą przywrócenia rangi i znaczenia dziedziny kultury, która zasługuje na więcej uwagi” (s. 8). Podkreśla równocześnie, że kultura materialna to ważny przedmiot badawczy etnologii/antropologii kulturowej, i że dyscyplina ta posiada kompetencje w badaniu tej dziedziny kultury. Przypomina o odejściu od tej problematyki za sprawą funkcjonalizmu i strukturalizmu – „Świat rzeczy przestał być głównym zasobnikiem służącym ilustracji nowych teorii” (s. 13) – i powrotem do niej na fali zainteresowania kulturą konsumpcyjną. Nie pragnie jednakże przywrócenia dawnego sposobu badania rzeczy, skoncentrowanego na taksonomiach i technologiach ich wytwarzania oraz użyteczności techniczno-adaptacyjnej, który powodował, że dawna etnografia przekształciła się w „historię bardzo specjalnych wycinków kultury człowieka” (s. 7). Przyjmując, że etnologia dotąd koncentrowała się na zbiorowym i historycznym aspekcie kultury, rozwija „antropologię subiektywności”, jednocześnie zdając sobie sprawę z konieczności przewyciężenia w badaniach kultury antynomii tego, co obiektywne (struktura), i tego, co subiektywne (jednostkowe działania sprawcze). Konkluduje, uzasadniając swoje zajęcie się kulturą materialną i jej wybranymi aspektami: „W końcu do specyfiki antropologii zawsze należało badanie całości kultury w rozumieniu sposobów życia człowieka” (s. 16).

Autor nie stawia przed sobą zadania stworzenia ogólnej, pragmatycznej teorii kultury. Uznaje, że na jej przedstawienie jest jeszcze za wcześnie. Praca przynosi „jedy-

<sup>1</sup> Podejmują je m.in. socjologowie, np. artykuł M. Krajewskiego (2008) i praca zbiorowa pod redakcją tego samego badacza (2005).

<sup>2</sup> Por. A. Klonder (2008); powołanie się na książkę m.in. w artykułach umieszczonych w nowym (nr 1, 2009), interesującym czasopiśmie „Etnografia Nowa”, wydawanym przez Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie.

nie próbę zsyntetyzowania ujęć kultury materialnej w obrębie takiej formuły” (s. 31), przedstawia ujęcie znaczenia rzeczy zainspirowane filozofią pragmatyzmu. Janusz Barański jest w swoich analizach krytyczny wobec odnajdywanych w antropologii ujęć modelowych, mitów (w znaczeniu twierdzeń nie mających oparcia w rzeczywistości) oraz aksjologii ingerującej w postawy badawcze. Jednocześnie podkreśla wartość niektórych tradycyjnych kategorii etnologicznych, takich jak rytuał, magia, mit, plemię, fetyszyzm i wyrażanych przez nie treści kulturowych, występujących współcześnie w postaciach uwarunkowanych obecnymi kontekstami.

Podkreślenie kompetencji antropologii do badania świata rzeczy autor uzupełnia uwagą, że „kultura materialna – to dziedzina permanentnie skazana na interdyscyplinarność” (s. 28). Wśród dyscyplin partycypujących w tych badaniach, obok historii i kilku innych dyscyplin, autor wymienia archeologię. To archeologowie „zmuszają” rzeczy do „mówienia”, aby dowiedzieć się czegoś o danej kulturze, a ich metody stały się przydatne w badaniach kultury z różnych okresów. Posłużyły między innymi do stworzenia tak zwanej archeologii współczesnej przeszłości (*archeology of contemporary past*), której szczególnym przykładem jest badanie wysypisk śmieci (s. 28-29).

Badacz jest uwrażliwiony na znaczenie terminów, często i interesująco je definiuje, śledzi zmiany w ich znaczeniu w zależności od kontekstów czasu i miejsca, proponuje formy lepiej je wyrażające. W odniesieniu do współczesności, zamiast terminu „magia” i „rytuał”, woli stosować określenia „magiczność” i „rytualność” dla wyrażenia przekształconych i „rozmytych” obecnie form tych zjawisk. Stosunkowo ogólne są jego uwagi określające istotę tytułowych „rzeczy”. Uproszczeniem wydaje się uznanie używania w języku codziennym takich określeń, jak „istota rzeczy”, „w rzeczy samej”, „w tym rzecz” jako dowodu na znaczenie rzeczy – przedmiotów materialnych w ujmowaniu świata (s. 8). Mówią one przecież o wieloznaczności tego rzeczownika, który zresztą, jako nazwa części mowy, nie obejmuje wyłącznie „rzeczy” materialnych. Autor nie zajmuje się także pochodzeniem, morfologią i systematyką rzeczy, z wyjątkiem systematyki związanej z ich znaczeniem, ich relacjami z nie-rzeczami rodzącymi sytuacje graniczne, na przykład przekształcania ludzi w rzeczy i upodmiotowienia zwierząt, tak istotne współcześnie, choć znane od dawna. Uczynił tak zapewne dlatego, że za ważną uznał nie rzecz wyizolowaną, a umieszczoną w kontekście kulturowym. Dlatego za bardzo istotny uznał termin „kultura materialna”. Przytacza kilka zaczerpniętych z literatury jego definicji, między innymi definicję Jamesa Deetza z roku 1977: „Kultura materialna to ta część fizycznego środowiska człowieka, która w sposób zamierzony została przez niego ukształtowana w zgodzie z pewnym zamysłem kulturowym” (s. 22). Jest świadom długiej historii terminu i pojęcia oraz studiów podejmowanych pod jego nazwą. Przypomina ideologizację i wręcz polityzację terminu „kultura materialna”, które nie były bez znaczenia dla jego stosowania w nauce i odbioru społecznego. Dodajmy do tego instytucjonalizację studiów nad kulturą materialną w ramach historii, związaną z ich ideologizacją, czego wyrazem w Rosji, po rewolucji, było powołanie dekretem Lenina w roku 1918 Rosyjskiej Akademii Historii Kultury Materialnej, przekształconej w roku 1937 w działający do roku 1959 Instytut Historii Kultury Material-

nej<sup>3</sup>, a w Polsce uniwersyteckiego studium historii kultury materialnej (1950-1956) oraz Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN (1953-1992). Chciałbym również zwrócić uwagę na interesującą próbę zdefiniowania kultury materialnej podjętą na gruncie polskim przez historyka gospodarczego Jana Rutkowskiego, w jego tekstach napisanych przed II wojną światową i bezpośrednio po niej, nie dostrzeganych przez etnologów, w których podkreśla on materialne podłoże przejawów kultury duchowej i zdecydowanie stwierdza, że kultura materialna i niematerialna tworzą całość w ramach kultury każdej grupy społecznej<sup>4</sup>. Termin „kultura materialna” zawsze jednak pozostanie, bez względu na jego interpretację, środkiem segmentacji kultury, gdyż jest elementem dwudzielnego: „kultura materialna i duchowa” lub trójdzielnego – dodatkowo „kultura społeczna”, systemu jej podziału.

Poza zakresem zainteresowań autora pozostały także konsekwencje dla studiów nad rzeczami, wynikające z przyjmowanych współcześnie koncepcji kultury. Te, które traktują ją jako „rzeczywistość mentalną” czy „przekonaniową”, a rzeczy jako wytwory kultury, a nie elementy ją współtworzące, odrzucają tym samym możliwość posługiwania się terminem „kultura materialna”. Inne, które nazywam „relacyjnymi”, umieszczają kulturę między szerzej ujętymi przejawami i uwarunkowaniami życia człowieka, takimi jak jego myślenie, zachowania uzewnętrzniane i wytworzone przez niego środowisko, współtworzone przez rzeczy. Ta koncepcja nie przeciwstawia porządku wyobrażeń i porządku zjawisk pozamentalnych, nie tworzy ich hierarchii, a tym samym stwarza badaczowi, jak się wydaje, szersze możliwości analizowania miejsca rzeczy w zespole zjawisk kulturowych.

To właśnie rzeczy – materialne elementy kultury i kultura materialna jako ich system, ale w ich aspekcie pozamaterialnym, są przedmiotem pracy. Autor nie prowadził własnych badań empirycznych, natomiast krytycznie i twórczo wykorzystał obszerną i dobrze dobraną polską, a przede wszystkim zachodnią literaturę z etnologii/antropologii kulturowej i innych dziedzin. Interesowały go głównie stosowane w niej założenia teoretyczne i metodologiczne, interpretujące kulturę współczesną i miejsce w niej kultury materialnej, przydatne dla tworzenia własnego jej ujęcia. Obok tego jednakże przedstawia i analizuje znajduwane w tych pracach opisy faktów kulturowych, między innymi z zakresu subkultury posiadaczy samochodów i praktykujących piercing, w tym intymnych części ciała. Uzupełnia je własnymi, interesującymi obserwacjami rzeczy i „stwierdzeniami zasłyszonymi” (124). Choć trudno określić w sposób jednoznaczny status poznawczy tego rodzaju materiałów, traktuję ich wykorzystanie jako w pełni uzasadnione uczestnictwem autora w kulturze, którą się zajmuje. Na podstawie przypadkowo wybranych przykładów rzeczy i jednostkowych reakcji nie można jednak stwierdzić powszechności rodzajów nadawanych im znaczeń i przyczyn ich pojawienia się. Dla jak wielu ludzi buty damskie, muszka męska i samochód są znakiem erotycznym (s. 292), i czy jest on związany z archetypowymi właściwościami tych przedmiotów, indywidualnymi skłonnościami interpretacyjnymi, czy też przyswojeniem i powtarzaniem jednostkowego pomysłu, na

<sup>3</sup> Patrz m.in. S.A. Arutjunov, red. (1989: 5).

<sup>4</sup> J. Rutkowski (1939-1946: 266 i in.); tenże (1959: 18 i n).

przykład twórcy reklamy? Badaczka nie interesują jednak użytkowe funkcje przedmiotów i statystyka ich znaczeń. Zastanawiając się nad dostrzeżonym przez Daniela Millera paradoksem „skrajnej widzialności i niewidzialności rzeczy”, dochodzi do wniosku, analizując wybrany przez siebie przykład stołu – pamiątki rodzinnej, że „ilość znaczeń w porządku konotacji wydaje się nieskończona” (s. 194).

Podstawą przyjętego w pracy postępowania badawczego był przegląd i analiza odnalezionych w obszernej literaturze rozważań dotyczących kultury materialnej lub przydatnych w jej badaniu. Przegląd ten i analiza zostały podporządkowane przyjętemu przez autora założeniu o szczególnej wartości, dla badania znaczeń rzeczy, filozofii pragmatyzmu rozwiniętej w Ameryce i opartej na niej literatury antropologicznej. Innymi ważnymi źródłami inspiracji była antropologia interpretacyjna Clifforda Geertza z jej zainteresowaniem szczegółem etnograficznym, poddanym procedurze tak zwanego gęstego opisu oraz prace Pierre’a Bourdieu z ich podkreśleniem roli praktyki i koncepcją habitusu. Autor krytycznie traktuje odnalezione w literaturze poglądy i zmierza do rozwinięcia własnej koncepcji pragmatyzmu semantycznego, przydatnej w badaniach kultury materialnej. W kolejnych rozdziałach książki zajmuje się współczesnymi kontekstami rzeczy; miejscem rzeczy w systemie kultury, wykraczającym poza ich funkcje techniczno-użytkowe; „mową” rzeczy; ich znaczeniami dla jednostek (rzeczy subiektywne) i dla zbiorowości (rzeczy obiektywne); wreszcie ich rolą w kulturze konsumpcyjnej.

Za bardzo cenne uważam niepominięcie, w pracy o charakterze teoretycznym i metodologicznym, obejmującej szeroki zakres kultury euroamerykańskiej i korzystającej z literatury światowej, spraw polskich. Autor odwołuje się do historii polskiej etnologii/antropologii kulturowej, wskazuje na miejsce w niej kultury materialnej zarówno w badaniach, jak i uniwersyteckiej dydaktyce (studium historii kultury materialnej, w skład którego wchodziła również etnografia), odnotowuje administracyjne, wywołane przyczynami ideologicznymi, poparcie dla tej problematyki, zmęczenie nią i powrót do niej dopiero w latach 90. XX wieku, cytuje polską literaturę i wskazuje wybrane fakty kulturowe z polskiej rzeczywistości. Jest zaangażowany w dyskusję nad rozwojem etnologii polskiej. Nie jest to jednak próba całościowego ujęcia i podsumowania polskich badań w tym zakresie. Nawiązuje do nich głównie na zasadzie negacji, pomija także rozwinięte studia nad historią kultury materialnej, co wypomina mu w wymienionej recenzji Andrzej Klonder. Nie zajmuje się ponadto interesującymi zjawiskami z naszej rzeczywistości okresu transformacji, jak na przykład wędrówką używanych, *second hand* przedmiotów z Zachodu na głodny rzeczy Wschód. Interesujące są nie tylko szlaki migracji tych przedmiotów i sposoby docierania z nimi do nabywców, ale również rodzaje zaspokajanych przez nie potrzeb, nie tylko materialnych. Przedmioty te przecież pomagają także wyróżnić się, a ich poszukiwanie dostarcza emocji i satysfakcji w przypadku znalezienia pożądanej rzeczy.

Pragnę zwrócić uwagę na niektóre cechy postępowania badawczego właściwe autorowi książki. Są nimi wybór, podporządkowany przyjętemu założeniu, ważnych koncepcji i propozycji odnalezionych w literaturze, krytycznie i wieloaspektowo sprawdzonych i wykorzystanych. Należą do nich między innymi zestawione

systemy semiologiczne Ferdynanda de Saussure'a i Charlesa Sandersa Peirce'a, tego ostatniego wyrażone w triadzie: symbol, znak ikoniczny i indeks, oraz wyróżnione przez Stanleya J. Tambiaha podejścia do świata, jedno związane z przyczynowością, w którym człowiek przeciwstawia się światu i jest mu przeciwstawiany, odpowiadające nastawieniu naukowemu, oraz drugie, określane mianem partycypacji, w którym człowiek uczestniczy w świecie, ma poczucie magicznej współobecności i kosmicznej jedności. Dobrym przykładem krytycznego podejścia autora i twórczego wykorzystania zastanych koncepcji jest tu choćby dyskusja z Grantem Mc Crackenem, który stwierdza, że kultura materialna jest ograniczona jako środek komunikacji przekazujący znaczenia, w odróżnieniu do języka naturalnego (s. 190). Janusz Barański, przeciwstawiając się temu stwierdzeniu, tworzy sugestywny obraz wnętrza domu wymienionej przez Mc Crackena ciotki z Winnipeg, który poprzez stan znajdujących się w nim przedmiotów formułuje komunikat informujący o kondycji zamieszkałej w nim i przewiezionej do szpitala osoby. Jest to także przeciwstawienie się modelom ujmowania rzeczywistości traktowanym jako zamknięte, takim jak podział okresów i kultur na przednowoczesne, nowoczesne i ponowoczesne oraz relatywizowanie kategorii traktowanych jako dychotomiczne i opozycyjne, na przykład daru i towaru. Badacz jest zwolennikiem tezy, że kultura jest w znacznej mierze odtwarzaniem, przetwarzaniem i dostosowywaniem się, i opiera się raczej na kontynuacji niż radykalnej zmianie. Tego rodzaju stanowisko, z którym się zgadzam, nie powoduje odrzucenia wartości ujęć modelowych. Pisząc o dychotomicznym potraktowaniu zjawisk, wskazuje na to, że pomija ono sytuacje i wartości pośrednie. Godne uwagi jest ponadto podkreślenie wartości i dobra prezentacja faktów kulturowych, szczegółów etnograficznych, wyłowionych z literatury i wziętych z własnych doświadczeń badacza, żyjącego w dwóch epokach o wyraziście różnym nasyceniu rzeczami i stosunkiem do nich: socjalistycznego, chronicznego niedostatku rzeczy i konsumpcyjnej kultury gospodarki rynkowej. Dobór tych faktów i sposób ich opisu sprawiły, że przestały być one jedynie ilustracją dla twierdzeń ogólnych, przejętych z literatury lub formułowanych na jej podstawie, ale uzyskały autonomiczną wartość w ramach pisanej, w części w przypisach, „etnografii” rzeczy.

Tworzony w książce projekt studiów nad współczesną kulturą materialną został oparty na pragmatycznej koncepcji interakcjonizmu symbolicznego i antropologii interpretacyjnej. Skoncentrowany jest on na poszukiwaniu znaczeń subiektywnych, dotąd niedocenianych; książka dotyczy bowiem niematerialnych aspektów kultury materialnej, co jednak nie oznacza pominięcia zobiektywizowanych znaczeń zbiorowych. Ważną cechą opracowywanego projektu, wskazującą na jego powiązania z pragmatyzmem, jest przyjęte przez autora założenie, że rzeczy podlegają kulturowej konstrukcji raczej za pośrednictwem praktyki kulturowej, a nie poprzez konceptualizację językową, i że praktyka ta wymusza dostrzeżenie równowagi i dokonywanie syntezy tego, co subiektywne i obiektywne.

Książka jest wartościowym studium teoretycznym i metodologicznym, rekonstruującym, porządkującym i oceniającym przyjmowane w literaturze światowej założenia badań nad współczesną kulturą materialną i przedstawiającym własną propozycję takich badań. Jest równocześnie interesującym opisem etnograficznym wy-

branych elementów kultury współczesnej, skoncentrowanym na jednym z ważnych jej przejawów, jakim jest kultura materialna w warunkach rozwijającej się konsumpcji, korzystającym z własnych obserwacji badacza. Tworzy oryginalny projekt badań, ograniczony jednak do sfery znaczeń, który zapewne zostanie wykorzystany i będzie miał wpływ na rozwój studiów nad kulturą materialną w Polsce.

Zbigniew Jasiewicz

## LITERATURA

- Arutjunov S.A. (red.)  
1989 *Material'naja kul'tura. Svod etnografičeskich ponjatij i terminov*, vyp. 3, Moskwa: Nauka.
- Klonder A.  
2008 *Drogi równolegle. Refleksja historyka na marginesie pierwszego polskiego antropologicznego zarysu świata rzeczy*, „Etnografia Polska” 52: 1-2, s. 159-165.
- Krajewski M.  
2008 *Przedmiot, który uczłowiecza*, „Kultura Współczesna” 3, s. 43-54.
- Krajewski M. (red.)  
2005 *W stronę socjologii przedmiotów*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rutkowski J.  
1939-1946 *Historia gospodarcza a historia kultury materialnej*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych” 8:2, s. 259-273.
- 1959 *Historia kultury i próba systematyzacji jej zagadnień*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1, s. 3-61.

Krzysztof Nawratek, *Miasto jako idea polityczna*, Kraków: Korporacja Ha!art. 2008, ss. 230, ISBN: 978-83-89911-47-6.

Przekonanie o kryzysie miasta jest coraz powszechniejsze, a dyskusja o nim przybiera na sile. Biorą w niej udział praktycznie wszyscy – teoretycy i praktycy, politycy, naukowcy, ludzie kultury i mediów oraz zwykli mieszkańcy. Ich debata dotyczy różnorodnych problemów, różne także można w niej usłyszeć opinie. W dyskusji na temat przyczyn i skutków kryzysu miasta oraz sposobów jego rozwiązywania ciekawie zabrzmiał niedawno głos Krzysztofa Nawratka, architekta-urbanisty, autora książki *Miasto jako idea polityczna*. Sądzę, że warto poświęcić jej nieco więcej uwagi. Przemawia za tym kilka powodów. Po pierwsze, Nawratek jest znakomitym znawcą tematu, doświadczonym praktykiem-specjalistą. Po drugie, umiejętnie łączy w swej pracy refleksję teoretyczną z bogatym materiałem empirycznym. Po trzecie

wreszcie, kontrowersyjne tezy i radykalizm niektórych poglądów sprawiają, że obok książki tej trudno przejść obojętnie.

Książkę opublikowało wydawnictwo Korporacja Ha!art w ramach serii „Linia radykalna”. Programowo prezentuje ona prace autorów idących „pod prąd”, kontestujących zastaną rzeczywistość. W przypadku Nawratka jest nią kondycja współczesnego Miasta (konsekwentnie pisanego z dużej litery). Autor wyklada swoje stanowisko jasno: nie podoba mu się świat, w którym żyje. Nie podoba mu się zwłaszcza to, że Miasto toczy dziś śmiertelna choroba. Książka, która jest głosem w obronie miasta, składa się z dwóch powiązanych ze sobą części. Pierwsza to poruszające studium tanatologiczne, opis postępującej agonii Miasta, ostatecznego upadku koncepcji, które legła u jego powstania. Jednak w tym wypadku śmierć nie oznacza końca historii, jest raczej warunkiem zmartwychwstania, odrodzenia się Miasta jako idei politycznej. Przedstawieniu tej wizji poświęcona jest druga część książki.

Zgodnie z tytułem swojej pracy, Krzysztof Nawratek rozumie miasto przede wszystkim jako ideę polityczną. Odwołuje się w ten sposób do źródłowej koncepcji greckiej *polis* – wspólnoty obywateli zamieszkujących określone terytorium, ludzi świadomych i wolnych, współodpowiedzialnych za własny los i wspólnie nim kierujących. Dzieje miast to proces postępującego rozpadu tak rozumianej wspólnoty, erozja idei samorządzącego sobą organizmu. Choroba, która dotąd postępowała stopniowo, obecnie wkroczyła w fazę terminalną. Nawratek nie ma wątpliwości, co jest tego przyczyną. Winny okazuje się neoliberalizm, dominująca we współczesnym świecie doktryna polityczna i ekonomiczna, potężna siła, która wkracza we wszystkie dziedziny naszego życia, redefiniuje je i ustanawia nowy porządek. W kontekście miejskim jej ofiarą pada przede wszystkim rudymetarna idea wspólnotowości. Miasto jako idea, spójnia wartości swoich mieszkańców, legło w gruzach. Proces ten ma swój wymiar społeczny, kulturowy i przestrzenny.

Jednym z symptomów choroby jest zmiana statusu mieszkańca miasta. Z Obywatela, pełnoprawnego uczestnika wspólnoty politycznej, przeobraził się on w Obywatela-Konsumenta, zredukowane ogniwo systemu neoliberalnego. Transformacja ta skutkuje dezintegracją więzi społecznych. Egoistyczne jednostki, kierując się głównie własnymi potrzebami konsumpcyjnymi, coraz bardziej oddalają się od siebie, a wartości, które niegdyś były przez nie podzielane, coraz wyraźniej się różnicują. Co zatem łączy mieszkańców miasta? Nic, odpowiada Nawratek. Wprawdzie żyjemy obok siebie, ale nie ze sobą. Miejsce osobistych, intymnych relacji Ja-Ty zajęły bezosobowe transakcje, w których jesteśmy raczej kontrahentami niż partnerami. W skomercjalizowanych stosunkach międzyludzkich ztraca się kapitał społeczny, bez którego funkcjonowanie miasta jako wspólnoty idei jest praktycznie niemożliwe. Rozbieżność interesów poszczególnych grup mieszkańców powoduje utratę wzajemnego zaufania, w miejsce którego wkracza nieufność, podejrzliwość i skłonność do separacji. Podziały, od zawsze obecne w życiu miasta, wyostrzają się, a solidaryzm i współuczestnictwo są wypierane stopniowo przez partykularyzm i rywalizację.

Miasto neoliberalne jest miastem silnie spolaryzowanym, w którym dystans pomiędzy różnymi kategoriami mieszkańców coraz bardziej się zwiększa. Różnicowanie statusu społecznego, politycznego i majątkowego prowadzi do narastania

podziałów kulturowych, czego przejawem jest wyrastanie obok siebie odmiennych, niekiedy wręcz antagonistycznych stylów życia. Ich uczestnicy respektują całkowicie inne wartości, pomiędzy którymi nie ma punktów stykowych. Całość nie istnieje, zastępują ją coraz bardziej odseparowane części. Przypomina to nieco społeczeństwo agrarne z właściwym mu poziomym rozwarstwieniem kulturowym i trwałym podziałem społecznym.

Analogia ta odsłania jeszcze jedną właściwość współczesnych miast. Otóż charakterystyczną ich cechą jest malejące znaczenie terytorialności. W zglobalizowanym świecie więz z miejscem zamieszkania słabnie, a lokalność traci swoją wartość. Mieszkańcy miast zostają włączeni do sieci powiązań szerszego zasięgu, co sprawia, że relacje wewnątrzgrupowe są często słabsze niż związki zewnętrzne. Sytuacja ta dotyczy przede wszystkim członków elit, tworzących ponadlokalną, horyzontalnie powiązaną wspólnotę kulturową. Na przeciwległym biegunie znajdują się natomiast przedstawiciele biedoty miejskiej. Ludzie, którzy co prawda żyją zwykle w zamkniętych skupiskach, ale ich zakorzenienie w strukturze miasta jest bardzo słabe. Decyduje o tym logika powiązań sieciowych. Ograniczona konsumpcja skazuje ich na marginalizację i wykluczenie, pozbawia wpływu na władzę, odbiera zdolność do zarządzania samymi sobą. W neoliberalnym świecie pozycja społeczna jest pochodną udziału w globalnej gospodarce. Ci, którzy w niej uczestniczą, są zwycięzcami, nieobecni tworzą grupę przegranych. Dystans dzielący współczesną elitę od przedstawicieli *underclass* nigdy jeszcze nie był tak duży. Nie chodzi przy tym o różnice w statusie ekonomicznym, ale o przynależność do odmiennych wspólnot kulturowych. Związana z nią trwała niekoherentność społeczna jest dla Nawratka koronnym dowodem na upadek miast. Ich mieszkańcy, stając się ofiarami działania globalnych sił i struktur, tracą zdolność do zarządzania własnym losem. Utrata władzy nad miastem oznacza w istocie klęskę projektu wspólnoty politycznej.

W ślad za przemianami społeczno-kulturowymi postępuje polaryzacja i dezintegracja przestrzeni. Dla Nawratka jest to kolejny przejaw rozpadu wspólnoty politycznej, symptom choroby trawiącej organizm miejski. O zjawisku tym świadczy wiele przykładów. Jednym z nich jest atrofia przestrzeni publicznej. Niegdyś stanowiła ona esencję miasta politycznego, była obszarem wspólnym, własnością wszystkich mieszkańców. Jej istnienie symbolizowało to, co dla miasta najważniejsze – ideę współuczestnictwa i solidarnej troski o dobro powszechne. Obszary publiczne pełniły funkcję poznawczą, ekspresyjną i integracyjną. Budowały poczucie przynależności do grupy i odpowiedzialności za jej los. Współczesne Agory zatraciły te właściwości. Ich znaczenie zostało zredukowane do wymiaru komercyjno-rozrywkowego. Służą one głównie zaspokajaniu potrzeb konsumpcyjnych (centra handlowe), zabawie (kina) bądź rekreacji (parki wodne). Jakkolwiek miejsca te są potencjalnie dostępne dla wszystkich, to w praktyce z możliwości tej korzystać mogą wyłącznie ludzie o określonym statusie majątkowym. W ten sposób dokonuje się prywatyzacja przestrzeni miejskiej, która jest zawłaszczana przez grupy uprzywilejowane. Słabsi ekonomicznie nie mają do niej dostępu lub jest on bardzo ograniczony i reglamentowany.

W książce znajdziemy znacznie więcej przykładów świadczących o postępującej erozji przestrzeni miejskiej. Wszystkie one dowodzą, że postępuje proces zatracania

się jej całościowego i wspólnotowego charakteru. Miasto przeradza się w zatamizowaną strukturę, zlepek luźno powiązanych ze sobą części. Staje się, jak to nazywa Nawratek, miastem coraz bardziej subiektywnym. *Polis* zamienia się w obszar zurbanizowany.

Diagnoza choroby miasta neoliberalnego oraz opis jej przebiegu i najważniejszych symptomów nie wyczerpują treści książki. Jej autor stawia przed sobą ambitniejsze zadanie. Jest nim próba przepisania kuracji, która mogłaby agonię pacjenta powstrzymać i przywrócić go do zdrowia. Problem w tym, że sam Nawratek ma wątpliwości, czy proces ten można jeszcze powstrzymać, czy nie jest za późno. Cóż zatem pozostaje? Wiara w zmartwychwstanie! Nadzieja na to, że miasto zdoła się odrodzić, że możliwe jest jego życie po śmierci. Zdaniem Nawratka, zmartwychwstanie miasta będzie możliwe tylko wówczas, gdy zdołamy przywrócić je jego mieszkańcom, kiedy stanie się ono na powrót wspólnotą polityczną, zintegrowaną strukturą zdolną do sprawowania suwerennej władzy nad samą sobą. Jak można to osiągnąć? Przyznam, że odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. O ile bowiem rozważania autora na temat kondycji współczesnego miasta cechuje klarowność i spójność, o tyle znaczną trudność sprawia mi zrozumienie jego wizji miasta przyszłości.

Krzysztof Nawratek nazywa postulowany przez siebie projekt miastem a-androgynicznym (a-a). U jego podstaw leży przekonanie autora, że sieciowość świata jest faktem, któremu nie jesteśmy w stanie zaradzić. Globalne powiązania stanowią główną siłę i istotę neoliberalizmu, są zarazem źródłem i przyczyną słabości miasta i jego mieszkańców. Otwarta walka z siecią jest skazana na niepowodzenie. Człowiek, uwikłany w zależności zewnętrzne i pozbawiony władzy nad samym sobą, nie jest w stanie pokonać Systemu. W tej sytuacji, radzi Nawratek, zamiast podejmować bezsensowną walkę, skuteczniej jest wykorzystać siłę sieci dla własnych celów. Proponowana przez niego strategia ma w sobie coś z wrogiego przejęcia. Skoro sieci nie można pokonać, należy przejąć nad nią kontrolę, przeformatować, a następnie zmusić, by służyła naszym celom. Wniknięcie w sieć, jej „zhakowanie”, umożliwi odwrócenie negatywnych skutków jej dotychczasowego istnienia. Pozwoli odbudować to, co zniszczone, zintegrować, co podzielone i załagodzić, co wyostrzone. „Miasto androgyniczne” to takie, w którym cechy przeciwstawne nie pozostają w sprzeczności. Androgynia łączy, a nie dzieli, z różnic i przeciwieństw tworzy jakość, w której owe przeciwieństwa harmonijnie i równoprawnie współwystępują. Miasto a-a dąży do tego, by przezwyciężyć podziały społeczne i przestrzenne oraz przywracać utraconą wspólnotowość. Czyniąc tak, nie znosi jednak istniejących różnic, ale je dowartościowuje, stwarza warunki do interakcji, bliskich relacji i wymiany.

Wizja miasta a-a zakłada całkowicie nowatorską koncepcję obywatela. Jego mieszkańcy, nazywani przez autora Obywatelami *plug-in*, potrafią wnikać w system i wykorzystywać go dla własnych celów. Kluczowa jest tu zdolność „wpinania się”, rozumiana jako dostęp do istniejących w mieście struktur społecznych, między innymi władzy, gospodarki i kultury. Mieszkaniec działa jak haker – łamie zabezpieczenia systemu, przenika do niego, dostosowuje do własnych potrzeb i wykorzystuje. Obywatel *plug-in* zasadniczo różni się zatem od Konsumenta – to on posiada bezpośrednią władzę nad miastem, ma dostęp do wszystkich jego zasobów i zdolność do

nawiązywania relacji z innymi. Miasto a-a staje się dzięki temu elastyczną strukturą odpowiadającą na potrzeby swoich mieszkańców. Oni zaś zyskują możliwość jego kreatywnego współtworzenia i współzarządzania. Tak odradza się duch miasta politycznego.

Takiej perspektywie chętnie bym przyklasnął, gdyby nie zasadnicze wątpliwości odnośnie do możliwości jej urzeczywistnienia. Kreśląc model miasta a-a, Krzysztof Nawratek niewiele uwagi poświęca drodze, jaka prowadzić ma do jego realizacji. Nie dowiadujemy się zatem, jak obywatel-konsument może stać się obywatelem *plug-in*, jak w praktyce ma wyglądać „wpięcie się” w strukturę miasta, jak obecni wykluczeni mieliby przejść nad nim władzę. Podobne pytania pozostają bez odpowiedzi. Trudno bowiem uznać, że są nimi słabo czytelne tropy, na jakie autor kieruje naszą uwagę. Przywołane w pracy przykłady kilku miast europejskich, rozważania dotyczące istoty demokracji bezpośredniej czy nawiązania do katolickiej koncepcji człowieka nie rozwiewają moich wątpliwości. Być może nie mam dość wyobraźni, nie posiadam natury rewolucjonisty, jestem ofiarą neoliberalizmu, ale wobec propozycji Nawratka pozostaję nieufny. Projekt zmartwychwstałej *polis* nie jest dla mnie realną alternatywą dla miasta neoliberalnego. Traktuję go raczej jako projekcję poglądów politycznych autora, zarys idei, której daleko jeszcze do kompletności. Zbyt wiele w niej białych plam, niedopowiedzeń i wątpliwości. Sam Nawratek podziela chyba te wątpliwości, gdy stwierdza, że jest to projekt niedokończony, raczej szkic niż gotowy program. Pozostaje zatem potraktować jego propozycję jako miejską utopię. Bez wątplenia pociągającą, ale czy możliwą do zrealizowania?

Pomimo przedstawionych zastrzeżeń uważam, że *Miasto jako idea polityczna* jest książką ważną i inspirującą. Dotyczy spraw, wobec których nie powinniśmy pozostawać obojętni – przyszłość miasta jest przecież w znacznej mierze przyszłością nas wszystkich. I nawet jeśli nie podzielamy wszystkich przekonań autora, to jednak należy docenić to, co stanowi o sile Nawratka – jego pasję i zaangażowanie. Ci, którzy je dzielą, mogą przyłączyć się do hakowania Systemu. Reszcie pozostaje *plug-out* lub szukanie innego rozwiązania.

Wojciech Dohnal

Gabriela K i l i a n o v á, Eva K o v a l s k á, Eva K r e k o v i č o v á (red.), *My a tí druhí v modernej spoločnosti*, Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV 2009, ss. 722, ISBN: 978-80-224-1025-0.

Praca zbiorowa napisana przez pracowników Słowackiej Akademii Nauk interesująca, a zarazem ważna, nie tylko dla Słowaków i słowackiej nauki, ale także dla innych Środkowoeuropejczyków i nauki środkowoeuropejskiej. Książka jest efektem kilkuletniej pracy badaczy reprezentujących różne dziedziny wiedzy, skupionych w interdyscyplinarnym zespole badawczym, który pod nazwą CE PROCESY

powstał przy Instytucie Etnologii SAN. Głównym przedmiotem realizowanych od 2003 roku badań są zbiorowe tożsamości różnych grup tworzących nowoczesne społeczeństwo, poznawane na poziomie mikro- i makrosocjalnym. Słowaccy badacze włączyli się tym samym do toczącej się w ostatnich latach dyskusji na temat istoty, niespotykanego dotąd tempa przemian, rekonstrukcji i powstawania nowych form tożsamości współczesnych społeczeństw i tworzących je jednostek.

W pracy znajdujemy sześć przyczynków, które wspólny wątek, jakim jest tożsamość, pokazują w kontekście zjawisk społeczno-kulturowych, takich jak płeć, język, religijność, naród, mniejszość i konflikt. Niektóre z nich mogą wzbudzić szczególne zainteresowanie etnografa czy antropologa, i na nich skupiam uwagę.

We wprowadzeniu Gabriela Kilianová rozpatruje wieloznaczny termin „zbiorowa tożsamość”. Pisze o jego bliskości z terminem „tożsamość społeczna”. Ten drugi oznacza tożsamość jednostki wynikającą z przynależności do różnych grup społecznych. Do najważniejszych kategorii społecznych, które opisują tę tożsamość, należy wiek, etniczność, klasa czy warstwa społeczna, zawód, wyznanie, przynależność narodowa, przynależność regionalna, rodzina, rodzeństwo itp. Zbiorowa tożsamość w takiej perspektywie, przyjętej na potrzeby omawianej publikacji, jest koncepcją tożsamości wynikającej ze społecznych interakcji aktorów związanych poczuciem „my”, które nas oddziela od „innych”. To poczucie silniej zaznacza się w grupie niż w świadomości jednostek (s. 19-20). Kilianová dokonuje krótkiego przeglądu definicji i koncepcji tożsamości w pracach krajowych, ale przede wszystkim zagranicznych autorów, uznanych za wybitnych znawców tego zagadnienia. Pisze także o drugiej, ważnej – obok zbiorowej tożsamości – kategorii, która stała się przedmiotem badań zespołu PROCESY. Jest to trudno przetłumaczalna „grupowość”, czyli przejawy przynależności do różnych grup, charakter więzi w grupie i między grupami. W tym kontekście wyróżniono bardziej szczegółowe problemy badawcze, wśród których na uwagę zasługuje pamięć zbiorowa (zdefiniowana przez M. Halbwachsa), łączona przez badaczy z innymi kategoriami: pamięć społeczna i pamięć kulturowa. Poszukują oni związków pomiędzy procesami powstawania zbiorowej tradycji, zbiorowych wyobrażeń o przeszłości oraz sposobami ich wykorzystania w procesie konstrukcji zbiorowych tożsamości. Terenem badań, po którym poruszają się autorzy pracy jest Słowacja, ale zawsze umiejscowiona w kontekście środkowoeuropejskim czy szerzej europejskim, a czasami – pozaeuropejskim. Śledząc procesy powstawania zbiorowych tożsamości, sięgają dosyć głęboko w przeszłość, do XVII, XVIII wieku, a niekiedy głębiej, odnosząc wiedzę historyczną do nowoczesnych społeczeństw.

W pierwszym rozdziale, *Identita a rod*, autorki (Vera Bačová, Gabriela Dudeková, Tinde Lengyelová) piszą o tożsamości w kontekście płci kulturowej (gender), która nie stanowi w nauce słowackiej ważnego i częstego przedmiotu badań. Także w świadomości Słowaków kwestia tożsamości płciowej ustępuje miejsca tożsamości narodowej, identyfikacji z grupami rówieśniczymi, środowiskiem i religią. Autorki ujmują płeć jako konstrukt psychologiczny, który zasadza się na fenomenologicznym doświadczeniu bycia osobą męską czy kobiecą. Podstawą świadomości i manifestowania przynależności płciowej jest wewnętrzna recepcja norm, uznawanie stereotypów i ich wartościowanie (s. 42). Wyróżnione przez autorki trzy płaszczyzny

badawcze obejmują kwestię pozycji społecznej kobiet i mężczyzn (w prawie, w rodzinie, dostępie do wykształcenia itp.); normy i stereotypy dotyczące ról płciowych oraz autoidentyfikacje kobiet i mężczyzn. Głównym celem badań była analiza relacji płciowych w perspektywie historycznej (monarchia austro-węgierska, pierwsza dekada XX wieku) oraz psychologicznej. Szczególnie interesującym fragmentem przy czynku jest analiza norm w prawie habsburskim, określających różną pozycję wobec tego prawa kobiet i mężczyzn oraz analiza przemian w tym zakresie. Na uwagę etnologów zasługuje także szkic historyczny o odmiennym posłannictwie społecznym kobiet i mężczyzn i stereotypowych wyobrażeniach idealnego mężczyzny i idealnej kobiety.

Punktem wyjścia w rozważaniach autorów drugiego rozdziału *Identita a jazyk* (Slavomir Ondrejovič, Viktor Krupa) jest uznanie tożsamości etnicznej jako tożsamości zbiorowej i języka jako jednego z jej głównych wskaźników. Piszą o języku jako oznace przynależności etnicznej oraz o ważności języka dla tożsamości etnicznej, a refleksje te odnoszą do analizy językowych podstaw kształtowania się narodu słowackiego. Na uwagę zasługuje fragment poświęcony triadzie: język – tożsamość – konflikt, kończący się konkluzjami wzbogacającymi dziedzinę wartą głębszej uwagi: lingwistykę konfliktu (s. 122). W rozważaniach autorów współczesność jawi się jako szczególna mozaika wieloetniczności zbudowanej między innymi na bazie wielojęzyczności, do czego przyczynia się niezwykła mobilność ludzi. Ondrejovič i Krupa pokazują też, jak wśród Słowaków na pograniczu słowacko-austriackim oraz słowacko-węgierskim przebiega proces „przepinania”, przemiany kodów językowych, czyli swoistego transferu z jednego języka do drugiego w zależności od kontekstu społecznego i kulturowego. W wyniku tego procesu rozmywa się etnoidentyfikacyjna funkcja języka, co wydaje się znakiem szczególnym współczesnych procesów etnicznych. Jest to fragment podrzdziału godny szczególnego zainteresowania.

Jak każdy rozdział w omawianej pracy, także rozdział trzeci *Identita a religiozita*, którego autorkami są Tatiana Podolinská i Eva Kovalská, rozpoczyna się od historycznych refleksji na temat kształtowania się różnych tożsamości religijnych rozumianych jako pewne identyfikacje konfesyjne, kościelne, ale także duchowe, niezwiązane z jakąkolwiek religijną strukturą. Interesującym wątkiem jest rozwinięcie tezy, iż poczucie zagrożenia w przeszłości, jak i współcześnie prowadzi do radykalizacji postaw religijnych. Autorki odwołują się do przykładu trzech grup o specyficznej tożsamości religijnej, żyjących w poczuciu zagrożenia: są to słowaccy protestanci, Żydzi i Romowie. Dyskusyjną tezą jest, że grupy te tworzą swój własny świat – świat „na opak”, który ma swoje zasady, a głównymi wartościami są zróżnicowanie, wyjątkowość i niepowtarzalność. Tu grupa mniejszościowa, zmarginalizowana jawi się jako grupa większościowa, centralna. Badaczki, opisując trzy takie „mikroświaty”, stawiają pytanie, jaką strategię stosują te grupy („ziarenka piasku w morzu”), żeby przetrwać, i jaką rolę odgrywa w tej strategii religia – w historii i współcześnie. Rozdział zawiera interesujące studium nowoczesnej duchowości żydowskiej (słowacka wersja judaizmu kulturowego), której słowaccy Żydzi poszukują we wspólnotach żydowskich, odcinając się od judaizmu jako religii. Autorki zajmują się także „nową” romską, duchową – nie religijną – tożsamością. Przypadek Romów

omawiają w kontekście działalności romsko-słowackich ruchów charyzmatycznych. Analiza skomplikowanej pobożności romskiej jest ważnym przyczynkiem do naukowej dyskusji i badań nad współczesnymi romskimi dylematami, z którymi boryka się także państwo słowackie. Badaczki twierdzą, że istnieje „tradycyjna” romska tożsamość duchowa, która przejawia się w swoistej interpretacji i rozumieniu chrześcijańskich norm i przykazań – niektóre z nich Romowie respektują, niektórych nie. Zestawienie wskaźników tej romskiej duchowości (s. 187) jest przekonujące i klarownie podsumowujące analizowany wątek. Równie interesujący jest fragment dotyczący współczesnej wielowarstwowej konfesyjności słowackich Romów. Z jednej strony mamy tu do czynienia z duchową drogą jednostki, która poszczególne konfesje postrzega jako stopnie własnego rozwoju duchowego, a drugiej strony objawiają się konwersje łańcuchowe, czyli wielowarstwowe, wielokrotne. Romowie wybierają z różnych konfesji te pierwiastki, które uznają za ważne dla siebie. Ten problem autorki ukazują w kontekście tożsamości etnicznej słowackich Romów i wzorów ich życia społecznego.

*Identita a národ* to obszerna, czwarta część recenzowanej książki, w której kluczowym pojęciem jest nacjonalizm, ujmowany przez autorów (Andrej Findor, Gabriela Kiliánová, Dušan Kovač, Peter Macho, Tibor Pilcher) jako fenomen europejski. Rozważania autorów układają się w schemat: powstawanie narodowych tożsamości w przestrzeni środkowoeuropejskiej, geneza nacjonalizmu i jego warianty, transformacja nacjonalizmu na początku XX wieku i współcześnie. Są to znane w literaturze socjologicznej i politologicznej kwestie, ale przyczynkiem do rozpadzie państw dwu- lub wielonarodowych na przykładzie Jugosławii i Czechosłowacji zasługuje na wnikliwą lekturę. Przypadek Czechosłowacji jest tu zanalizowany z dystansu i rzetelnie, na podstawie szerokiego wachlarza źródeł zastanych i wywołanych przez badania empiryczne. Autorzy pokazują pewne „konieczności dziejowe” – powstanie Czechosłowacji jako szansy dla Słowaków, którzy po rozpadzie monarchii austro-węgierskiej nie mieli warunków i potencjału do wytworzenia własnej państwowości, infrastruktury gospodarczej, politycznej i kulturalno-oświatowej. Nie mieli ponadto tradycji własnej państwowości. Czesi łatwiej niż Słowacy przyjęli tę nietypową czechosłowacką tożsamość, pojmując ją jako rozszerzenie własnej, czeskiej tożsamości narodowej. Słowacka elita polityczna i kulturalna opowiedziała się co prawda za rozwiązaniem czechosłowackim, ale w nowych ramach państwowych szybko zaczęła wytwarzać się i umacniać słowacka tożsamość etniczno-kulturowa, głównie na gruncie języka i kultury. Natomiast na płaszczyźnie politycznej powstał szczególny twór – „dwunaród” o specyficznym poczuciu narodowym, którego echa słychać do dziś, choć autorzy przyczynku stawiają tezę, iż idea „czechosłowakizmu” nie miała szans na przetrwanie. Ten fragment omawianego rozdziału poleciłabym badaczom współczesnych procesów w Europie Środkowej jako lekturę o szczególnej ważności.

Piątą część, *Identita a menšina*, rozpoczyna porządkujący, interesująco skomponowany wstęp autorstwa Jozefa Tancera, dotyczący etniczności i tożsamości etnicznej rozpatrywanych w kontekście mniejszości narodowych i etnicznych. Fragment ten jest dobrym punktem wyjścia do dalszych analiz, które w przyczynkach pięciu autorów (Ivan Kamenec, Ewa Krekovičová, Arne B. Mann, Elena Mannová, Štefan

Šutaj) prowadzą od problemów zmiany świadomości Niemców żyjących na Słowacji od XVIII wieku, przez zagadnienia sytuacji społecznej i tożsamości mniejszości węgierskiej po 1918 roku, do kwestii usilnego poszukiwania tożsamości narodowej, obywatelskiej i religijnej przez ludność żydowską żyjącą na ziemi słowackiej w przeszłości i obecnie. Celem tego obszernego opracowania było zweryfikowanie tezy, iż proces kształtowania się świadomości zbiorowej nie wynika z „psychicznej specyfiki” członków jakiejś grupy narodowościowej czy etnicznej, ale ze społeczno-politycznych uwarunkowań. Etniczność była i jest w tym procesie jednym z kodów komunikacyjnych. Autorzy poszczególnych podrozdziałów skupili szczególną uwagę na relacjach – w przeszłości i obecnie – pomiędzy mniejszościami a większościami społeczeństwami w przestrzeni środkowoeuropejskiej. Piszą o formowaniu się tożsamości zbiorowych w kontekście rozróżnienia „swoich” i „tych innych”, „tych obcych”. Są to ważne przyczynki do toczącej się wśród badaczy procesów etnicznych debaty nad relatywnością takich rozróżnień w sytuacji etnicznych i kulturowych pograniczy.

Ostatni, szósty rozdział pracy, *Identita a konflikt*, Juraj Podoba rozpoczyna od stwierdzenia, że w nowoczesnej Europie szeroko pojmowany rozwój jest jej siłą napędową, ale i przekleństwem (s. 499). Przekleństwem dlatego, że rozwój niesie ze sobą i nasila społeczne konflikty. Ich podłożem jest między innymi zderzenie nowoczesności z tradycją oraz konieczność adaptowania się jednostek i grup społecznych do coraz to nowych warunków społecznych, kulturowych, a przede wszystkim ekonomicznych. Autor opisuje, jak postępowo zmieniał struktury europejskich społeczeństw od XIX wieku – ku integracji, ale też dyferencjacji, zróżnicowaniu. Tworzyły się nowe formy zbiorowych tożsamości, a proces ten przynosił różnorodne konflikty. Juraj Podoba uzasadnia w swoim przyczynku tezę, że w Europie Środkowo-Wschodniej każda zmiana struktury i stosunków społecznych powodowała i powoduje napięcia prowadzące do konfliktów pomiędzy wielkimi grupami społecznymi, a siłą napędową tych konfliktów są konkurujące ze sobą tożsamości zbiorowe.

Podobne zadanie postawili sobie autorzy trzech podrozdziałów (Roman Holec, Juraj Podoba, Marína Zavacká), analizując problematykę relacji pomiędzy powstawaniem tożsamości zbiorowych a konfliktami społecznymi w trzech różnych sytuacjach historycznych: w dobie tworzenia się nowoczesnej przedsiębiorczości w Bratysławie (od XIX wieku, poprzez początki państwa czechosłowackiego, do 1948 roku), na przykładzie przedsiębiorstwa Dynamit Nobel z niemiecko-żydowskim zarządem (konflikt narodowo-ekonomiczny); w czasach umacniania się systemu totalitarnego (konflikt polityczny) oraz w okresie formowania się nowych relacji etnicznych po 1989 roku (konflikt etniczny). Ostatni fragment zasługuje na szczególne zainteresowanie ze względu na jego duże znaczenie dla interpretacji współczesnych procesów etnicznych w nowych realiach środkowoeuropejskich, a przede wszystkim w kontekście dynamizowania się życia społecznego w tym regionie. Te ogólne analizy autor (J. Podoba) odnosi do Słowacji, prezentując strukturę etniczną tego kraju po 1989 roku, wraz z konfliktogennymi procesami etnicznymi.

Podsumowując recenzję pracy *My a tí druhí v modernej spoločnosti*, warto podkreślić, że jest to rozprawa od początku do końca konsekwentnie skomponowana:

każdy rozdział, stanowiąc zadatek odrębnej monografii, zawiera analizę problemu – od kwestii definicyjnych (nie powielających tych przedstawionych we wprowadzeniu), poprzez szkice historyczne, najczęściej odwołujące się do realiów Europy Środkowo-Wschodniej, a szczególnie Słowacji, do prezentacji najnowszych studiów i wyników badań jako empirycznej egzemplifikacji omawianych zagadnień i narzędzia weryfikacji hipotez. Dla badaczy współczesnych procesów społecznych, kulturowych, etnicznych i innych w odmienionej po 1989 roku Europie Środkowo-Wschodniej jest to studium cenne, a dla zainteresowanych przemianami i tworzeniem się nowych form tożsamości mieszkańców tego regionu powinno być ono lekturą obowiązkową.

*Halina Rusek*

Jiří Langer, *Lidové stavby v Evropě*, Praha: Grada Publishing 2010, ss. 320, rys., fot., tab., ISBN: 978-80-247-2072-2.

Jurę Langerę poznaliśmy jako autora kilku nader poważnych prac poświęconych budownictwu. Wśród nich wymieńmy *Evropská muzea v přírodě* (2005) oraz napisaną wspólnie z Heleną Bočkovą książkę *Dům v Karpatech a přilehlých oblastech balkánských* (1999) i wspólnie z Karem Kučą *Dřevěné kostely a zvonice v Evropě* (2009). Oprócz tego Langer opublikował około 180 innych prac poświęconych głównie budownictwu. Założył i budował muzea wsi orawskiej w Zubercu-Brestove (1967) i wsi liptowskiej w Pribylinie (1971). Ćwierć wieku pracował w największym w Republice Czeskiej skansenie (Vlašské muzeum v přírodě) w Rožnowie pod Radhosztem. Należy tu wspomnieć, że w ramach Międzynarodowej Komisji do Badania Kultury Ludowej w Karpatach i na Bałkanach opracował wraz z Heleną Bočkovą syntezę budownictwa tego obszaru. Jest głównym redaktorem dwurocznika „Ethnologia Europae Centralis”.

Etnologia europejska cierpi na brak opracowań obejmujących cały kontynent. Oczekivalibyśmy ich z pracowni akademickich, a tu niespodziewanie otrzymaliśmy jedną z nielicznych syntez od pojedynczego badacza. Recenzowana praca jest najnowszą monografią tradycyjnego budownictwa w Europie. Langer gromadził do niej materiały przez dziesiątki lat. W tym celu podróżował po Europie, dokumentując obiekty zarówno *in situ*, jak i przeniesione już do skansenów. Przedstawia je najpierw od strony form, technik i funkcji, przyglądając się zwłaszcza rozplanowaniu wnętrza. Szczególnie archaiczne budynki kamienne z dachem słomianym lub tak zwanym fałszywym sklepieniem spotyka się jeszcze na Bałkanach, na Półwyspie Apenińskim i Iberyjskim, w Prowansji, a także Szkocji i na niektórych wyspach (Hebrydy, Wyspy Owcze). Od tysiącleci (autor odwołuje się też do archeologii) kamień stanowi główny budulec w południowej i zachodniej Europie, a możliwości i ograniczenia tego materiału odbijają się w architekturze, nie tylko wiejskiej. Budowanie domostw

częściowo lub w całości schowanych w ziemi, występujące dawniej w wielu okolicach Środkowej i Wschodniej Europy, na Półwyspie Iberyjskim i we Francji, również należy prawie całkowicie do przeszłości. Technika szkieletowa (ramowa) z wypełnieniem szachulcowym oraz budowanie z gliny surowej, a także z wypalanej (cegły) pozwalają na zwiększanie gabarytów budynków. W Środkowej, Północnej i Północno-Wschodniej Europie dominuje budownictwo drewniane i technika zrębowa. Autor poświęca baczną uwagę także szczegółom konstrukcyjnym związanym z dachem i jego kryciem.

Wiele uwagi Langer poświęca procesom, które powodowały zmiany. Dowodzi, że we wczesnym średniowieczu innowacje powstające w kręgu śródziemnomorskim docierały dwiema drogami (zachodnią i wschodnią) w głąb Europy. Wśród przyczyn powstawania innowacji wyodrębnia procesy osadnicze, oddziaływanie centrów i rolę administracji lokalnej i państwowej. Zastanawiając się nad genezą form osadniczych i zagród, ukazuje szlaki kulturowe, jak i odrębności osad wiejskich od miast oraz oddziaływanie tych ostatnich na budownictwo wsi.

W zakończeniu Langer zwraca uwagę na studia z zakresu antropologii społecznej i kulturowej, historii społecznej i ekologii kulturowej, które umożliwiają zrozumienie genezy europejskiego budownictwa wiejskiego. Zauważa swoiste mikroobszary i ich specyfikę gospodarczą, nierównomierność rozwoju, która prowadzi do tworzenia się regionów nasyconych innowacjami i trwania tych zapóźnionych kulturowo.

Otrzymaliśmy cenną i erudycyjną pracę poświęconą wprawdzie tylko jednemu zagadnieniu, jakim jest budownictwo, ale z oglądem z wielu stron, poczynawszy od etnologii i archeologii, przez historię, demografię (*sic!*) i parę innych dyscyplin. Zdumiewa to u badacza, który całe dorosłe życie poświęcił studiowaniu architektury, pracując w skansenach słowackich i czeskich. Pozostawał niewątpliwie pod wpływem wielkich badaczy, takich jak Václav Frolec z Uniwersytetu w Brnie i Josef Vařeka z Instytutu Etnologii Czeskiej Akademii Nauk w Pradze, którzy jednak nie zostawili po sobie tak wspaniałego fresku. Wykładowcą uniwersyteckim został dopiero po przejściu na emeryturę, a recenzowana praca jest, jak się zdaje, skierowana w pierwszym rzędzie do studentów etnologii. Jestem przekonany, że będą do niej sięgali także wykładowcy uniwersyteccy. Otrzymaliśmy oto pracę, w której można znaleźć zarówno opis, jak i wieloaspektową analizę budownictwa europejskiego. Warto podkreślić, że zamieszczono w niej setki rysunków i fotografii, wielostronicową tabelę zawierającą 227 rysunków całych budynków i ich przekroje ze standaryzowanymi opisami oraz indeks nazw geograficznych.

Pewne braki książki wynikają zapewne stąd, iż autorowi dano do dyspozycji ograniczoną liczbę stron. Langer zrezygnował więc ze szczegółowego przedstawienia literatury (bibliografia liczy 114 pozycji), jak i dokładniejszego przeglądu stanu badań. Do pewnych konstatacji innych autorów Langer odnosi się w stosownych miejscach swojej książki.

Tradycyjne budownictwo w Europie przyciągało uwagę wielu badaczy i bibliografia tego zagadnienia liczy już wiele tysięcy pozycji. Przypomnę, że jedną z pierwszych prób przedstawienia budownictwa europejskiego (z pominięciem obszaru byłego Związku Radzieckiego) podjęli badacze radzieccy, publikując w 1968 roku

pracę zbiorową *Tipy sel'skogo žilišča v stranah zarubežnoj Evropy*. Prawda, że w porównaniu z recenzowaną tu pracą rzecz to słaba. W wykazie literatury zabrakło między innymi przestarzałej już pracy Bruno Schiera, *Hauslandschaften und Kulturbewegungen im ostlichen Mitteleuropa* (1932), a także kilku świetnych artykułów poświęconych różnym okolicom w krajach romańskich zamieszczonych w „Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen” (np. *Haus und Hof in den französischen Zentralpyrenäen* z 1937 r., autorstwa H.-J. v. d. Brellie, obejmujący cały tom 25). Jest wreszcie cała seria książek poświęcona tradycyjnej architekturze Francji. Wspominam o tym, gdyż właśnie kraje romańskie są w wykazie literatury słabiej uwzględnione. Z polskiej literatury autor uwzględnił publikacje Jerzego Czajkowskiego i Jana Świącha, ale pomiął Kazimierza Moszyńskiego (*Kultura ludowa Słowian*) i prace Mariana Pokropka.

Autor uwzględnił atlas węgierski i rumuński, w których zamieszczono mapy poświęcone budownictwu. Brakuje jednak etnograficznych atlasów Polski, Białorusi, Rosji, krajów nadbałtyckich (Litwy, Łotwy, Estonii, Finlandii i Szwecji), a także Słowacji, Austrii, Szwajcarii i Włoch (*Sprach und Sachatlas Italiens* Jaberga i Juda), w których znajdujemy wiele dziesiątek map poświęconych różnym aspektom tradycyjnego budownictwa. Mimo braku map (najpewniej musiałyby one być „dziurawe”, straszyc czytelnika białymi plamami), metoda etnogeograficzna nie jest autorowi obca.

Pewne stwierdzenia zawarte w książce Langerera mają charakter ogólny i zainteresują badaczy innych problemów. Z perspektywy całego kontynentu jaśniej widać i łatwiej zrozumieć kultury poszczególnych jego obszarów.

Zygmunt Kłodnicki

Ulf Brunnbauer (ed.), *Transnational Societies, Transterritorial Politics. Migrations in the (Post-)Yugoslav Region, 19th-21st Century*, Südosteuropäische Arbeiten 141, München: R. Oldenbourg Verlag 2009, ss. 328, ISBN: 978-3-486-59163-7.

Pojęcie transnarodowości (*transnationalism*), od ukazania się pracy amerykańskich antropolożek Lindy Basch, Niny Glick Schiller i Cristiny Szanton Blanc (1994), trwale zakorzeniło się w naukach społecznych i refleksji nad zjawiskiem migracji. O ile wcześniej badaczy interesowała przede wszystkim perspektywa kraju przyjmującego (analizowano takie zjawiska i pojęcia, jak asymilacja, integracja czy wykorzenienie), o tyle obecnie zauważa się, iż migranci na wielu płaszczyznach funkcjonują więcej niż w jednym kraju jednocześnie i w zasadzie nie można ich przypisać do jednego tylko państwa. Dzięki tanim połączeniom lotniczym oraz powszechnej komunikacji telefonicznej i internetowej, migranci mają możliwość utrzymywania stałych więzi z krewnymi i bliskimi pozostałymi w kraju, a także uczestniczenia jako aktywni obywatele w życiu politycznym swojego państwa pochodzenia.

Książka napisana pod redakcją niemieckiego historyka Ulfa Brunnbauera jest owocem interdyscyplinarnej konferencji naukowej, która odbyła się w Berlinie w 2006 roku. Autorzy wystąpień oraz prezentowanych w książce artykułów skupili się na historycznych, antropologicznych i socjologicznych analizach zjawiska transnarodowości w krajach byłej Jugosławii. Jak zauważa Ulf Brunnbauer we wstępie do tomu, termin ten może być stosowany w odniesieniu do różnych typów migracji (zarobkowa *versus* polityczna czy dobrowolna *versus* przymusowa), a kraje Półwyspu Bałkańskiego można traktować jako swoiste laboratorium, ponieważ od wieków doświadczają one znaczących przemieszczeń ludności. Mimo że wiele już na ten temat napisano<sup>1</sup>, nadal jest sporo luk do wypełnienia.

Autorzy książki skupili się zarówno na perspektywie historycznej, jak i opisie współczesnych zjawisk związanych z migracją. Omówię jedynie kilka tekstów z tomu.

Przeglądowy artykuł Ulfa Brunnbauera pokazuje zjawisko migracji w byłej Jugosławii od XIX do XXI wieku. Autor zwraca uwagę na zmieniające się kierunki wędrowki migrantów, wzory migracji zarobkowej (od sezonowej, przez czasową, do stałej), wskazuje również na zmiany w polityce emigracyjnej i rolę państwa w procesie emigracji, a z drugiej strony – na rolę diaspor w procesie kształtowania się poszczególnych narodów (czy w działaniach nacjonalistycznych po rozpadzie Jugosławii). Zauważa, że XIX-wieczne migracje, nawet te za ocean, charakteryzowały się tymczasowością – migranci wyjeżdżali zwykle na kilka lat, po czym wracali do swoich rodzin, które pozostały w ojczyźnie. Migracje zarobkowe z lat 60. i 70. XX wieku do Niemiec i innych krajów Europy Zachodniej również traktowane były jako czasowe, choć pobyt za granicą niejednokrotnie wydłużał się o kilkanaście bądź nawet kilkadziesiąt lat. Dopiero najnowsi migranci wyjeżdżają na stałe, o czym świadczy na przykład inwestowanie w kraju osiedlenia<sup>2</sup>.

Trzy artykuły poruszają kwestię polityki emigracyjnej; dwa z nich są historyczne i odnoszą się do migracji z międzywojennej Jugosławii. Z kolei tekst Karoliny Novinšćak dotyczy relacji pomiędzy sytuacją polityczną i ideologiczną w socjalistycznej Jugosławii a zapotrzebowaniem na pracę w Niemczech. Autorka zajęła się procesami decyzyjnymi w obu krajach, zanim podpisana została (12 października 1968 roku w Belgradzie) umowa o sprowadzeniu pracowników „gościnnych” (gastarbeiterów). Jugosławia była jedynym socjalistycznym krajem, którego obywatele przyjechali pracować legalnie do zachodnich Niemiec, mimo że państwa te zerwały stosunki dyplomatyczne po uznaniu przez Jugosławię NRD. Na podstawie przeprowadzonych badań archiwalnych, Novinšćak dowodzi, że wspólny interes Jugosławii

<sup>1</sup> W 2009 roku odbyła się w Ankarze konferencja stowarzyszenia InASEA (International Association of Southeast European Anthropologists) na temat migracji w Europie Południowo-Wschodniej; referaty z tej konferencji są przygotowywane do druku w czasopiśmie „Ethnologia Balkanica”.

<sup>2</sup> Z moich własnych doświadczeń terenowych wynika jednak, że nawet współczesne – wydawałoby się, stałe – migracje są postrzegane jako czasowe lub wręcz sezonowe. Macedońscy muzułmanie wyjeżdżający z całymi rodzinami do Włoch „wracają” na miesiąc do swoich krewnych i sąsiadów w Macedonii. W rodzinnej wsi odbywają się najważniejsze uroczystości (zwłaszcza wesela), inwestowane są pieniądze oraz w obrębie jednej lub kilku miejscowości kojarzone są małżeństwa (Bielenin-Lenczowska, w druku).

i Niemiec, to jest potrzeba ułatwienia i uregulowania procesu rekrutacji pracowników, pomógł ominąć względy ideologiczne. A skala zjawiska była ogromna: w 1973 roku zarejestrowanych było w Niemczech 535 tys. obywateli Jugosławii, przekazy pieniędzy – wysyłane przez robotników do rodzin stanowiły znaczące źródło ich dochodu.

Interesującą perspektywę badawczą przyjęła Aleksandra Pavićević, która zanalizowała zmieniające się tożsamości osób migrujących z Serbii do USA. Obiektem jej zainteresowania stały się zagadnienia związane ze śmiercią, a mianowicie cmentarze, nekrologi i nagrobki, a także zwyczaje pogrzebowe, żałoba czy umieszczane w gazetach wspomnienia o zmarłych. Autorka zauważa, że śmierć jest nie tylko istotnym wydarzeniem w życiu jednostek i wspólnot, ale staje się także manifestacją tożsamości grupy. W kontekście migracji, zagadnienie śmierci wiąże się z pojęciem „domu”, ponieważ migranci często życzą sobie pochowania w ojczyźnie (ze względów logistycznych i ekonomicznych nieraz nie jest to możliwe). Z drugiej jednak strony, śmierć niejednokrotnie przerywa transnarodowe powiązania. Pavićević zajęła się miejscami pochówków migrantów za granicą – w USA i w Europie Zachodniej, szczególnie we Francji. Jednym z ważniejszych jej spostrzeżeń jest nie tyle to, że istnieją osobne cmentarze czy miejsca na cmentarzach przeznaczone dla Serbów, ile że pewne nekropolie wskazują na wewnętrzny podział grupy (np. w serbskiej części cmentarza Montrose w Chicago chowani są tylko członkowie Zjednoczonego Stowarzyszenia Serbów „Jedinstvo”). Ważnym zjawiskiem jest również budowanie symbolicznych, pustych grobów dla zmarłych za granicą migrantów.

Krajem, który najsilniej doświadczył migracji zarobkowej z lat 60. i 70. XX wieku, kiedy państwa Europy Zachodniej, a zwłaszcza Niemcy przyjęły ogromną liczbę (kilka milionów!) pracowników „gościnnych”, była Chorwacja. Tu również powstało najwięcej analiz tego zjawiska – przeglądu badań na ten temat dokonała w omawianym tomie Dubravka Mlinarić.

Z kolei antropolożka Jasna Čapo Žmegač zajęła się opisem i analizą transnarodowych rodzin migrantów z Chorwacji i Bośni do Monachium. Wprawdzie autorka nie powołuje się na prace Rhacel Salazar Parreñas (2005 i in.), wydaje się jednak, że obie badaczki mają podobne spostrzeżenia. Čapo Žmegač opisała bowiem przykłady rodzin, które zostały rozdzielone przez migrację. Migranci w zamierzeniu wyjeżdżali na krótko, dlatego na przykład zostawiali swoje dzieci pod opieką krewnych w kraju. Dzieci te dorastały, chodziły do szkoły w Chorwacji czy Bośni i osiągały dorosłość w oddaleniu od rodziców bądź jednego z nich, ponieważ ci odkładali powrót do ojczyzny na później – często na następne kilka, kilkanaście, kilkadziesiąt lat lub, gdy już zaplanowali wyjazd, przerwała go wojna. Okazuje się jednak, że zarówno dzieci, jak i rodzice podkreślali dobre wzajemne relacje, a także – co jest istotnym spostrzeżeniem Čapo Žmegač – brak stałej obecności ojca jest społecznie akceptowany, o ile wypełnia on swoją rolę żywiciela rodziny.

Dyskusję na temat wpływu migracji na rodzinę podjął również Pascal Goeke w tekście dotyczącym migrantów z Bośni do Niemiec. Przedstawia metodę analizy sieci społecznych oraz definicje „sieci społecznej” w naukach społecznych i stwierdza, że jest to wtórna forma, wynikająca przede wszystkim z funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa. W kontekście badań nad rodziną, autor zauważa, że można

mówić o transformacji *zadrugi* – tradycyjnej rodziny rozszerzonej (wielkiej), podzielonej dziś na poszczególne rodziny nuklearne. Pewne elementy dawnej *zadrugi* pozostały, jak na przykład wzajemna pomoc w obrębie większej rodziny (autor podaje przykład zostawiania przez rodziców-migrantów swoich dzieci krewnym pozostałym w kraju pochodzenia). Niemniej, rodzina nie jest już jednostką ekonomiczną, a raczej „miejscem, gdzie powinny rozwijać się miłość i zażyłość” (s. 297), natomiast sieci społeczne opierają się nie tylko, czy nie tyle, na więzach rodzinnych, co na indywidualnych znajomościach i przyjaźniach.

Janine Dahinden, na podstawie badań migrantów Serbów i Albańczyków z Kosowa do Szwajcarii, analizuje pojęcia sieci migranckich, transnarodowości i nacjonalizmu metodologicznego (*methodological nationalism*; założenie, że państwo narodowe jest naturalną formą społeczno-polityczną we współczesnym świecie), dyskutując ich użyteczność do badań nad migracją (post)jugosłowiańską. Podkreśla, że zjawisko transnarodowości należy wiązać z asymilacją. Paradoksalnie, powiada badaczka, jedynie ci, którzy w kraju przyjmującym osiągają stabilną pozycję ekonomiczną i społeczną, mogą utrzymywać wielopłaszczyznowe więzi z krajem pochodzenia. Zauważa, że ci, którzy nie zarabiają wiele, nie mają możliwości regularnego wysyłania pieniędzy bliskim lub wizyt w kraju pochodzenia. Szczególną uwagę zwraca Dahinden na cząstkę „narod” w terminie „transnarodowość”. Twierdzi bowiem, że idee nacjonalistyczne i myślenie w kategoriach państwa narodowego nie tylko wpłynęły na obraz migracji – zarówno emigracji z Jugosławii, jak i imigracji do Szwajcarii, a także na proces asymilacji – ale również na politykę obu państw, opinię publiczną i samoidentyfikację migrantów. Idee te, jak dowodzi autorka, miały dalekosiężne konsekwencje, ponieważ ściśle wiązały się z procesem wykluczenia społecznego.

Książka *Transnational Societies, Transterritorial Politics. Migrations in the (Post-) Yugoslav Region, 19th-21st Century*, choć jest zbiorem tekstów dotyczących konkretnego regionu, przedstawia interesujące spostrzeżenia ważne dla ogólnego zrozumienia zjawisk związanych z przemieszczaniem się ludzi. Pojęcie transnarodowości, mimo że bywa krytykowane za swoją niejednoznaczność i brak definicyjnej precyzji, jest obecnie jednym z kluczowych w kontekście badań migracji. Zaprezentowane w tej pracy opisy i analizy materiału empirycznego można porównywać z danymi z innych terenów, a wnioski mogą stać się inspiracją do dalszych poszukiwań i przemyśleń. Polecam tę książkę wszystkim zainteresowanym badaniem migracji oraz zastosowaniem pojęcia transnarodowości w naukach humanistycznych i społecznych.

Karolina Bielenin-Lenczowska

## LITERATURA

Basch L., Glick Schiller N., Szanton Blanc C.

1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, New York: Routledge.

Bielenin-Lenczowska K.

(w druku) *Different Models of Labour Migration in Contemporary Macedonia – or What Does Pečalba Mean Now?*, „Ethnologia Balkanica”.

Salazar Parreñas R.

2005 *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*, Stanford, California: Stanford University Press.

Biljana S i k i m i ć, Petko H r i s t o v (eds.), *Kurban in the Balkans*, Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies 2007, ss. 302, ISBN 978-86-7179-054-3.

Praca zbiorowa *Kurban in the Balkans* prezentuje problematykę związaną z krwawą ofiarą – zjawiskiem typowym dla wszystkich grup etnicznych na Półwyspie Bałkańskim. Redaktorzy – Biljana Sikimić (Serbska Akademia Nauk i Sztuk) i Petko Hristov (Bułgarska Akademia Nauk) podkreślają, że zbiór stanowi swoistą „konstrukcję akademicką, próbę wyraźniejszego zdefiniowania praktyki ofiary zwierzęcej”, gdzie jedynym kryterium wspólnym jest miejsce występowania tego zjawiska – Bałkany (s. 9).

Kurban, stanowiący żywołą tradycję we wszystkich społecznościach bałkańskich, to ofiara składana w związku ze świętem religijnym (np. Kurban Bajram), dorocznym (np. dzień św. Jerzego – Georgiovden/Hidrellez/Kakava) oraz w sytuacjach dotyczących danej jednostki i jej rodziny (kurban dziękczynny za zdrowie, za dziecko, za kupno domu itp.) czy poszczególnych społeczności (np. prośba o deszcz w okresie wiosenno-letnim). Istotą krwawej ofiary jest intencja, w jakiej dokonuje się rytualnego uboju oraz wspólne spożywanie potraw przygotowanych ze zwierzęcia – dzielenie się jedzeniem. Niemniej „na Bałkanach nie ma dziś jednolitego wzoru przeprowadzania kurbanu”, dlatego celem publikacji jest odnalezienie „minimalnego modelu wspólnego kurbanu bałkańskiego” (s. 9-10). Większość autorów koncentruje się na elementach innowacyjnych w rytuale, traktowanych tu jako przejaw konstruowania nowej tożsamości – lokalnej, etnicznej, narodowej (redaktorzy nawiązują do koncepcji Erica Hobsbawma). Podkreślana jest też społeczna funkcja kurbanu – konsolidacja grupy poprzez rekonstrukcję tradycji bądź konstrukcję nowej tradycji, w postaci odtwarzania starego rytuału w nowej funkcji, i równoczesne oderwanie kurbanu od pierwotnych funkcji religijnych. Redaktorzy pracy mówią tu o swoistej religijności rodzinnej i lokalnej.

Tak szeroka koncepcja kurbanu uwzględnia dwa poziomy religijności – oficjalny i ludowy, obecne zarówno w islamie, jak i chrześcijaństwie. Ponadto istnieją trzy często współwystępujące poziomy uczestnictwa w ofierze: indywidualny (we własnej intencji), rodzinny (w intencji rodziny, rodu lub wybranych krewnych) oraz społecznościowy (w intencji mieszkańców wsi, grupy wiekowej) (s. 10). Kurban wykonywany jest zawsze w intencji „swoich”, a dedykowany lokalnie uznawanemu świętemu (również przez muzułmanów – przykład islamu ludowego), co przetrada

się w swoistą zażyłość, nie tylko ze świętym, ale i między członkami społeczności, znajdującą odbicie w określeniach „nasz święty” (patron cerkwi lub *tekke* – sanktuarium muzułmańskiego), „święty naszej rodziny”, „nasz kościół” (w związku z patronem lokalnej cerkwi) czy „nasza wieś” (s. 10).

Kolejny istotny element kurbanu stanowi dzielenie się pokarmem i zasiadanie przy wspólnym stole (bułg. *trapeza*, tur. *sofra* – czyli wspólny stół, wspólne spożywanie rytualnego pokarmu; w języku polskim brak odpowiednika tego słowa). Kurban, który zawsze stanowi ważne wydarzenie i w którym krewni, znajomi i sąsiedzi chętnie uczestniczą, powinien być spożyty wspólnie<sup>1</sup>. Ze względu na to bywa nazywany „modlitwą poprzez posiłek” (s. 10).

Problem genezy kurbanu na Bałkanach pozostaje niewyjaśniony. Motyw krwawej ofiary pojawia się nie tylko w Starym Testamencie i w Koranie (ofiara Abrahama/Ibrahima), ale również w eposie bałkańskim, gdzie dotyczy ludzkiej ofiary – zamurowanej kobiety. Redaktorzy przyjmują zatem, że „nawet jeśli sam termin kurban przybył na Bałkany za pośrednictwem Imperium Osmańskiego, jego praktykowanie jest znacznie starsze niż islam” (s. 11).

W recenzji prezentuję trzy spośród piętnastu artykułów zamieszczonych w tomie. W doborze przyjąłam kryterium geograficzne i etniczne, koncentrując się na tekstach dotyczących Bułgarii bądź mówiących o grupach etnicznych, które sama w Bułgarii badam<sup>2</sup>. Dzięki temu, nie posiadając „wrodzonej” bałkańskiej kompetencji kulturowej, mogę odwołać się do własnych doświadczeń terenowych.

Rytualna ofiara z jagnięcia stanowi oś ogólnobałkańskiego święta przypadającego na 6 maja, noszącego nazwę Georgiovden/Hidrellez/Kakava (odpowiednio w języku bułgarskim, tureckim i romani), jednak u Cyganów w Turcji tradycyjny kurban na ich święto Kakava całkowicie zanikł. W artykule pod znamienym tytułem *The Vanished Kurban. Modern Dimension of the Celebration of Kakava/Hidrellez among the Gypsies in Eastern Thrace (Turkey)*, autorzy – Elena Marushiakova i Veselin Popov – próbują dociec przyczyn tego zjawiska. W latach 2004-2006 prowadzili oni badania w miastach Kırklareli, Edrine oraz Istambuł, gdzie obserwowali przeobrażenie etnicznego święta cygańskiego w święto o charakterze lokalnym. Niegdyś Kakava (odpowiednio 23 kwietnia i 6 maja według kalendarzy gregoriańskiego i juliańskiego) rozpoczynała sezon wędrówek cygańskich. Współcześnie jednak, w czasach gdy większość Cyganów prowadzi osiadły tryb życia, w trzech wspomnianych miastach tureckich święto to funkcjonuje jako trzydniowy festiwal z cygańską nazwą, uznany za lokalną, a więc również turecką tradycję. W ramach festiwalu Romowie świętują zgodnie ze swą własną tradycją, ustawiając przybrane odświętnie stoły wzdłuż lokalnych rzek, pozwalając się fotografować turystom i dziennikarzom. W ten sposób sami stali się atrakcją. W związku z przemianą oblicza tego święta i rolę, jaką pełnią

<sup>1</sup> Ważnym elementem rytuału ofiarniczego jest obecność duchownego, który u chrześcijan święci rytualne potrawy, a u muzułmanów wypowiada specjalną modlitwę tuż przed rytualnym ubojem oraz/lub czyta tzw. *mevlid* – modlitwę w intencji osoby, dla której składany jest kurban (materiały z badań własnych A.K.).

<sup>2</sup> Badania w północno-wschodniej Bułgarii prowadzę od 2007 roku, a od maja 2010 kontynuuję je w ramach projektu badawczego „Bułgarscy chrześcijanie i muzułmanie w sytuacjach międzykulturowych. Kurban – krwawa ofiara we współczesnej Bułgarii”.

w nim Romowie i ich tradycja, autorzy mówią o dwóch płaszczyznach świętowania: „w społeczeństwie”, gdzie Hidrellez/Kakava stanowi święto społeczności lokalnej oraz „w społeczności”, czyli w obrębie romskiej grupy etnicznej. Świętowanie „w społeczności” zostało zawarte w ramach świętowania „w społeczeństwie”, zaś odejście od tradycji składania ofiary z jagnięcia wymusiły realia współczesnej Turcji, w których istnieją silne rozbieżności między oficjalnym i ludowym rozumieniem istoty święta Hidrellez. Mimo że na stronie internetowej Ministerstwa Kultury Republiki Turcji „*Hidrellez Bayramı*” przedstawione jest jako niezwykle ważne tureckie święto, którego kluczowy element stanowi ofiara z jagnięcia”, zaś w Stambule i Tracji Wschodniej dominuje potoczne przekonanie, że „Hidrellez jest starym świętem tureckim”, większość mieszkańców tego regionu kategorycznie twierdzi, że nie składa się z tej okazji ofiary; tę składa się jedynie na Kurban Bajram, „za zdrowie” czy przy okazji budowy domu (s. 48). Skoro w potocznej świadomości społeczeństwa tureckiego utrzymuje się przekonanie, że nie można robić kurbanu na Hidrellez, Romowie zrezygnowali z tego elementu własnej tradycji, próbując dopasować się do obyczajów otaczającej ich większości tureckiej. „Składając w ofierze swą tradycję ofiarniczą”, zyskali nobilitację własnej grupy poprzez przekształcenie jej święta etnicznego w święto całej społeczności lokalnej (s. 48).

W artykule Margarity Karamihovej, *Kurban Sacrificial Offering for Good Health at a „Strange” Place*, znajdujemy opis dwóch kurbanów muzułmańskich, zaobserwowanych w muzułmańskim sanktuarium Osman Boba Tekke oraz prawosławnym – Krastova Gora w Rodopach (południowa Bułgaria). Autorka kwalifikuje je jako ofiary „za zdrowie” (*adak kurban*), które składa się w podziękowaniu za ozdrowienie lub wybawienie z opresji. Pierwszy z nich, sprawowany przez Cyganów-muzułmanów deklarujących się jako Turcy, był faktycznie kurbanem dziękczynnym za... nowy mikrobus<sup>3</sup>, który w ramach rytuału został starannie wymazany krwią ofiarnego zwierzęcia<sup>4</sup> (s. 236). Drugi kurban złożony został przez rodzinę Bułgarów-muzułmanów w sanktuarium chrześcijańskim, w połączeniu z wykonaniem rytuałów chrześcijańskich przez muzułmańskie kobiety (modlitwa przed prawosławną ikoną i uczynienie znaku krzyża w cerkwi) (s. 238-239). Konstatacje autorki dotyczą możliwych kierunków dalszego przenikania się tradycji etnicznych nurtów islamu oraz islamu i chrześcijaństwa, a także komercjalizacji ruchu pątniczego w Bułgarii (s. 241-242).

Artykuł *The New „Old” Kurban. A Case Study*, Petko Hristova i Tsvetany Manovej, podejmuje zagadnienie tworzenia tożsamości lokalnej na bazie rekonstrukcji (i konstrukcji) rytuału ofiarniczego po upadku komunizmu. Jedną z ilustracji tego procesu stanowi kurban „nad brzegiem jeziora” (wieś Popovo, rejon miasta Pernik w Zachodniej Bułgarii). Został on zainicjowany w latach 60. ubiegłego wieku przez samorządny komitet, składający się z potomków rolniczej ludności wysiedlonej przymusowo w latach 50. do miasta ze wsi, która częściowo znalazła się pod wodą.

<sup>3</sup> W moim przekonaniu kurban ten stanowi kontaminację *adak kurbanu* z tzw. kurbanem za dom – oba występują u Turków, Bułgarów-muzułmanów (zwanymi Pomakami) i Cyganów-muzułmanów zwanych Cyganami tureckimi. Zachowały się też w niektórych rejonach u prawosławnych Bułgarów.

<sup>4</sup> Przy okazji autorka prezentuje różnice w rytuale i wynikające z tego wzajemne animozje pomiędzy opiekunem *tekke* – szycią a Cyganami tureckimi.

Ich domy uległy zniszczeniu, miejscową cerkiew wysadzono w powietrze, zaś ocalałe od zatopienia tereny włączono do zamkniętego obszaru, należącego do nadleśnictwa. Po roku 1990 i upadku instytucji zarządzających terenem, na którym znajdowały się szczątki wsi, zorganizowano pierwszy kurban. Obrano dzień święta Matki Boskiej (15 sierpnia, bułg. Golyama Bogorodica) – patronki zniszczonej cerkwi. Tym samym kurban przeobraził się w „tradycyjny” *sbor* – kurban społecznościowy z udziałem dawnych mieszkańców wsi i ich potomków, którzy zjeżdżają na to święto często z odległych miejsc. Ofiarę składa się na dawnym głównym placu, święci w ruinach cerkwi i dzieli między obecne rodziny, z których każda spożywa ją w ruinach swego dawnego domu (s. 214-219). Autorzy konstatują, że poprzez zainicjowanie kurbanu oraz kontynuowanie go przez następne lata podczas święta Matki Boskiej, ludność lokalna demonstruje, a zarazem potwierdza swą „ideologię pochodzeniową” (s. 229). Obserwowane i opisane w artykule zjawiska dowodzą – zdaniem autorów – żywotności rytuału krwawej ofiary na Bałkanach i gwarantują jej kontynuację w przyszłości.

Praca *Kurban in the Balkans* nie daje ostatecznych odpowiedzi, rysując raczej szerokie spektrum zagadnień związanych z kurbanem, które wymagają dalszego badania. Na tym też polega ogromna wartość tej publikacji – pierwszej, która podejmuje problematykę kurbanu w kontekście zmiany kulturowej i społecznej. Jedyńm mankamentem publikacji jest bardzo skromny materiał ilustracyjny. Jednak przynajmniej dwa aspekty pracy *Kurban in the Balkans* czynią ją w moim przekonaniu szczególnie interesującą dla polskiego odbiorcy. Po pierwsze, wyjątkowy jest sam temat, czyli kurban – krwawa ofiara, która pozostaje wciąż słabo opisana w polskiej literaturze specjalistycznej. Po drugie, autorzy prezentowanych prac, sami przynależąc do tradycji bałkańskiej, wyczuleni są na napotymane w terenie innowacje w zakresie kurbanu, co owocuje dogłębnym rozpoznaniem opisywanych przez nich zjawisk. O wyjątkowości wszystkich tekstów przesądza teren, z jakiego pochodzą omawiane materiały, a właściwie wielość „terenów” i związane z nimi bałkańskie lokalności. Od siebie dodam wreszcie, że wspólnota tradycji kurbanu u muzułmanów i chrześcijan, w swoich wielu lokalnych wariantach, pozwala uczynić z krwawej ofiary pretekst do badań nad zjawiskami międzykulturowymi i międzyetnicznymi. Uważam, że pora porzucić wyeksploatowane już w badaniach na Bałkanach kategorie konfliktu i tożsamości etnicznej. Kurban i religijność lokalna stanowią w tym zakresie ciekawą alternatywę.

Anna Maria Kijewska

## LITERATURA

- Kijewska A., Kuźma I.  
 (w druku) *Święto Kurban-Bajram w Bułgarii – o etnicznych odmianach świętowania. Refleksje etnologiczne z badań terenowych*, „Etnografia Polska”.
- Strączek T.  
 2005 *Zabić aby żyć*, w: L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska (red.), *Regiony, granice, rubieże*, Warszawa: Wydawnictwo DiG S.J., Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, s. 193-204.

Zowczak M.

- 2005 *Apokryficzne interpretacje kurbanu jako ofiary chrześcijańskiej*, w: L. Mróz, M. Zowczak, K. Waszczyńska (red.), *Regiony, granice, rubieże*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, s. 205-224.

Łukasz Smyrski, *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG 2008, ss. 216, fot., ISBN: 978-83-7181-560-7.

Książka Łukasza Smyrskiego powstała na podstawie badań prowadzonych na terenie Syberii. Dotyczy zatem obszaru od dawna ważnego dla Polaków. Choć odległy geograficznie i przerażający jako miejsce zesłań i łagrów, jest jednocześnie bliski i w jakimś stopniu zrozumiały, bo pozostawał w czasie zaborów w ramach tego samego państwa, co część ziem polskich i dostarczał tysiącom Polaków możliwości pracy, w tym naukowej, i informacji, między innymi o ludach pozaeuropejskich, przekazywanych od XVII wieku. Był także poddany podobnym mechanizmom przekształceń społeczno-kulturowych, jakie dotknęły Polskę w okresie jej włączenia do tak zwanego obozu państw socjalistycznych po II wojnie światowej.

Wbrew podtytułowi, książka nie jest monografią narodów południowej Syberii, nie pretenduje do objęcia całości problematyki, nie dotyczy zresztą wszystkich ludów tego terenu. Zajmuje się „tytułarnymi” narodami trzech republik Federacji Rosyjskiej: Ałtaju, Tuwy i Chakasji oraz zamieszkałymi na ich terenie innymi, mniej licznymi ludami językowo tureckimi, pozostawiając na uboczu ludy mongolskie i ich ziemie.

Jest książką przeznaczoną dla szerokiego grona czytelników: „opowiada” (por. s. 10) głównie, a nie referuje, ma kolorową, interesująco skomponowaną okładkę i w konwencji literatury pięknej sformułowany tytuł całości i niektórych rozdziałów, ilustrowana jest znakomitymi fotografiami autora w tekście i na wkładkach. Nie traci jednakże walorów naukowych: dostarcza dobrze udokumentowanych materiałów z badań terenowych, przedstawia przyjęte założenia, zapoznaje ze stanem wiedzy w ramach poszczególnych zagadnień, definiuje terminy, zaopatrzona jest w obszerną bibliografię i słownik wyrazów z języków miejscowych i rosyjskiego.

Autor koncentruje się, do czego nawiązuje pierwsza część tytułu – *Ajdyn znaczy księżyc*, na obszarach kultury, w których ważną rolę odgrywają symbole. Są to: etniczność, święta narodowe, obrzędy noworoczne, więzi rodowe, a także historia i mity historyczne oraz mity ekologiczne i kosmologiczne, istotne dla współczesnej tożsamości rdzennych mieszkańców badanych terenów. To właśnie poznanie sposobów poszukiwania i budowania tożsamości narodowej przez tych mieszkańców jest głównym celem pracy, bowiem autor słusznie uznał, że na zetkniętych obszarach postradzieckich ogniskują się one głównie wokół spraw etniczno-narodowych

i związanych z nimi, podnoszonych do rangi symboli, wybranych elementów miejscowych tradycji.

We „Wprowadzeniu” istotne są przedstawione tam założenia przyjęte przez badacza. Nie zamierzał on traktować Syberii jako rezerwuaru archaicznych światopoglądów i praktyk wierzeniowych. Pragnął dotrzeć do nowych form kulturowych tam powstających w wyniku przeobrażeń, zintensyfikowanych po roku 1991, takich jak przekształcenia własnościowe, reformy rynkowe, upowszechnienie nowoczesnych technik komunikowania, przewartościowania własnej historii i – dodajmy – wskutek umożliwiających je zmian ustrojowych w Federacji Rosyjskiej. Przykładem jest choćby szamanizm, nazwany przez autora „miejskim” (s. 10). Badacz deklaruje ostrożność wobec modeli usiłujących przedstawiać procesy kulturowe w południowej Syberii, w tym kształtowania się tożsamości narodowej tutejszych narodów tubylczych, jako podlegające jednolitym zasadom, powielającym wzory europejskie. Pragnie poszerzyć zakres dotychczasowych badań, nie ograniczać się do zredukowanego modelu badań nad etnicznością, objąć nimi „intencje i konkretne zachowania osób bezpośrednio zaangażowanych w lokalne wydarzenia i strategie działania” (s. 11). Chce poznać sposób rozumienia i posługiwania się przez członków miejscowych społeczności takimi pojęciami, ważnymi w procesach etniczno-narodowych, jak „tożsamość”, „tradycja” i „naród”.

Pierwszy rozdział pracy omawia teorie etniczności i narodu w antropologii zachodniej i etnografii/etnologii radzieckiej i rosyjskiej. Autor sygnalizuje w nim między innymi trudności związane z wieloznacznością rosyjskiego słowa *narod*, wyjaśnianego „według słownika Dalju” (s. 26), którym okazał się W.I. Dal’ (Dahl), autor „Słownika z objaśnieniami żywego języka wielkoruskiego” z lat 1863-1866. Kolejny rozdział przedstawia sytuację prawną narodów nierosyjskich po roku 1991, po którym nastąpiło poszerzenie autonomii republik federacyjnych i intensyfikacja zjawiska tak zwanego „odrodzenia narodowego”. Wskazuje na zmiany w polityce narodowościowej w skali Federacji Rosyjskiej i ścieranie się dwóch koncepcji, jednej głoszącej potrzebę utrzymania i wzmocnienia terytorialnych autonomii etnonarodowych oraz drugiej, zmierzającej do likwidacji terytoriów etnonarodowych o charakterze jednostek polityczno-administracyjnych i zastąpienia ich autonomiami kulturalnymi. „Odrodzenie narodowe” autor ukazuje zarówno z punktu widzenia interpretatorów zewnętrznych, traktujących je jako reakcję społeczeństw nierosyjskich na politykę państwa radzieckiego, jak i uczestników tych przemian, uznających je za dążenie do przywrócenia tym społecznościom podmiotowości, a tym samym godności (s. 39, 40). Trzeci rozdział, także o charakterze wstępnym, zawiera ogólne informacje o omawianych republikach i wskazuje na różnice między nimi, ważne dla przebiegu procesów etnicznych, takie jak położenie geograficzne, historia, struktura etniczna i stan gospodarki. Istotne w nim jest ukazanie mechanizmów integracyjnych i dezintegracyjnych wewnątrz społeczności miejscowych, wywołanych podziałami etnicznymi i regionalnymi, różnicami językowymi i innymi kulturowymi, stopniem modernizacji i odmiennością sytuacji prawnej. Znamienne jest również to, że procesy etniczne z reguły dokonują się w ramach pozostawionych przez Związek Radziecki granic jednostek etniczno-terytorialnych i nie prowadzą do żądań rewizji ich przebiegu.

Następne trzy rozdziały stanowią rdzeń pracy. Przedstawiają i analizują bowiem trzy wybrane dziedziny kultury i życia społecznego: święta narodowe, obrzędy noworoczne i więzi rodowe, w oparciu o materiały z długotrwałych badań, prowadzonych w latach 1993-2000 w ścisłym kontakcie z wybranymi osobami, rodzinami i społecznościami lokalnymi. To one umożliwiły realizację i przedstawienie ważnego celu pracy, jakim było poznanie systemów wartości ujawnianych w działaniach realizowanych zarówno przez instytucje publiczne, jak i rodziny, zawsze jednak związane z wyborami grup i jednostek, i na ich podstawie wypowiedanie sądów o procesie kształtowania się zbiorowej tożsamości narodowej.

Święta narodowe: El-Oin w Ałtaju, Naadym w Tuwie i Tun Pajram w Chakassji, choć o współczesnych scenariuszach, zostały zaakceptowane przez rdzennych mieszkańców republik. Łączą treści polityczne i religijne z rekreacyjnymi. Stanowią istotne narzędzia umacniania wspólnot narodowych w tych republikach. Autor, na podstawie bezpośredniej obserwacji tych świąt, stwierdził, że mimo różnic w sposobie ich organizowania i atmosferze, które tworzą, przyczyniają się one do popularyzacji i utrwalenia znaczenia tradycyjnej kultury w takich jej dziedzinach, jak stroje narodowe, muzyka i poezja, mieszkanie – jurty z ich wyposażeniem, pożywienie i gry sportowe, przekształcając je w ważne narodowe symbole.

Przenikanie się sfery wierzeniowej z etniczną Łukasz Smyrski omówił na podstawie obrzędu nowego roku, liczonego według kalendarza księżycowego. Skoncentrował się na święcie, w którym uczestniczył, a mianowicie Czagaa bajram w Ałtaju, związanym z oddawaniem czci Gospodarzowi Ałtaju i innym duchom – gospodarzom miejsc. Autor sądzi, że również dawniej nie było ono obchodzone we wszystkich regionach obecnej republiki Ałtaj, lecz tylko w tych spośród nich, w których silne były wpływy buddyzmu. Obrzędy nie miały ściśle ujednoliconego scenariusza, w jednych miejscach przetrwały okres komunizmu, sprawowane w ukryciu, w innych zostały zaniechane i obecnie się do nich powraca. Obserwował je w rodzinach we wsi Kōkōrū, do których był zapraszany. Dostrzegł ich różnorodność; niezwykle interesujące są opisy obrzędu, uzupełnione przedstawieniem odczuć badacza. Z jego oczekiwaniemi czegoś niezwykle kontrastowały zachowania z pozoru zwyczajne, mające jednakże głęboki sens symboliczny (s. 106). Uczestniczył także w tejże wsi w obrzędzie noworocznym obchodzonym w szkole i społeczności kołchozowej. Jako uroczystość państwowa, święto to stało się ważnym czynnikiem identyfikacji narodowej. Sprawowane w szkole należy do tak zwanej pedagogiki etnicznej, obchodzone w kołchozie i w rodzinach integruje społeczności lokalne oraz rodzinno-sąsiedzkie, nie tracąc jednakże wymiaru religijnego.

Ród i stosunki rodowe, od dawna pasjonujące antropologów, to ostatnia dziedzina kultury, którą autor uczynił przedmiotem swoich poszukiwań przejawów przekształceń i umacniania się etniczności. Przedstawił historię kształtowania się i funkcjonowania rodów w południowej Syberii i stwierdził nieco odmienne rozumienie tego terminu w trzech badanych republikach. Omówił różnorodne czynniki oddziałujące na charakter rodu. Były to między innymi czynniki społeczno-gospodarcze, polityczne i administracyjne, które powodowały zmiany w jego funkcjach, a nawet powstanie tak specyficznych form rodu, jak rody „terytorialne” w Tuwie i rody „administracyj-

ne”, utworzone w wyniku działań administracji carskiej. Wskazał na miejsce przynależności rodowej wśród innych sposobów identyfikowania się, którymi są u Ałtajczyków także przynależność do grupy terytorialno-etnicznej i narodu. Jest przekonany, że znajomość rodu i zasad pokrewieństwa nie była w Ałtaju przeżytkiem i miała wsparcie w codziennych praktykach i doświadczeniu. Obok tego jednak wiedza o rodach była upowszechniana, szczególnie po roku 1991, w szkołach i w mediach. Zarówno w Ałtaju, jak i Tuwie, a także Chakasji toczyły się dyskusje, w jaki sposób wykorzystać tradycje rodowe w działaniach politycznych, społecznych oraz gospodarczych. Miały być remedium na wiele trudności, które pojawiły się w okresie transformacji. Również w tym rozdziale autor ujawnił się jako utalentowany badacz terenowy, potrafiący uczestniczyć w ważnych wydarzeniach i interesująco je opisać. Były to „zebrania rodowe”, mające wybrać przedstawicieli rodów do tworzonej struktury samorządowej w Ałtaju, i święta rodów w postaci zjazdów rodowych w Chakasji. Mimo dystansu geograficznego i kulturowego przypominały zjazdy rodzin w Polsce, znane mi z autopsji i internetowych stron rodzin, wskazując na inną jeszcze niż uwarunkowania lokalne przyczynę umacniania stosunków rodzinnych, jaką jest potrzeba bliskości, wspólna wszystkim społeczeństwom zagrożonym alienacją. Związek odtwarzanej i adaptowanej do współczesnych warunków rodowości z etnicznością autor dostrzega w nadaniu rodom charakteru instytucji narodowej. Stwierdza: „rody stały się bardziej wyrazistymi symbolami narodowymi niż sposobami klasyfikowania ludzi” (s. 169). Nie odnotował, bo jest to oczywiste, że stanowią również element życia społecznego odróżniającego narody miejscowe od Rosjan i innych mieszkańców tego terenu bez tradycji rodowych, dostarczający członkom struktur rodowych kapitału społecznego pomocnego także w życiu codziennym.

Dwa ostatnie rozdziały zostały poświęcone działaniom mającym na celu budowanie i umacnianie narodów. Autor skoncentrował się na dwóch spośród nich, a mianowicie tak zwanej historii wynalezionej oraz nadawaniu etniczności wymiaru kosmicznego. Celem historii „wynalezionej” jest takie przedstawienie przeszłości, które unieważnia paternalistyczną wersję historii kolonizatorów i uzasadnia podmiotowość narodów rdzennych. Ten rodzaj historii uprawiany jest, rzecz jasna, nie tylko przez uczonych narodów syberyjskich, ale szerzej, także w postradzieckiej Azji Środkowej i na Kaukazie. W republikach południowej Syberii są to między innymi rozważania etnogenetyczne, związane z poszukiwaniem przodków, za których uważani są Scytowie, Hunowie, Mongołowie, a także Kirgizi Jenisejscy. Trafne jest stwierdzenie autora, że badacze przeszłości rdzennych narodów tych republik jako niesprzeczną traktują relację między mitem a historią (s. 178). Historia wynaleziona służy także wyposażeniu miejscowych narodów i modeli ich światopoglądów etnicznych w szczególne cechy, łączące sprawy tego świata z wszechświatem. Należy do nich przekonanie o związkach gór Ałtaju i ludzi tam żyjących z kosmicznymi polami energetycznymi. Wsparciem dla tego rodzaju poglądów było zainteresowanie nauki, badającej anomalie magnetyczne na Ałtaju, twórczość artystyczna, choćby Mikołaja Rericha, przyjazdy bioenergoterapeutów, członków sekt i innych poszukiwaczy ezoteryki. Mity kosmologiczne i ekologiczne, kompilowane z elementów wiedzy tradycyjnej i współczesnej wiedzy przyrodniczej i psychologicznej, pomagają w two-

rzeniu obrazu miejscowych narodów jako wyposażonych w szczególne cechy, jak to określił autor, „etniczności kosmicznej”.

W przedstawianiu charakteru budowanej wśród narodów Syberii południowej etniczności autor nie eksponuje sytuacji konfliktowych z przedstawicielami grup etnicznych pochodzenia europejskiego. Nie zapomina, oczywiście, o antyrosyjskich wystąpieniach w Tuwie w roku 1990 i indywidualnych manifestacjach niechęci, których doświadczył również on sam, brany za Rosjanina. Nie poddał się jednakże tak silnemu, w naszym polskim myśleniu o sprawach etnicznych, przekonaniu o koniecznie konfrontacyjnym i konfliktowym charakterze stosunków etnicznych. Próba umacniania etniczności i budowania narodów nie na podstawie konfliktu z ludnością pochodzenia europejskiego ma zapewne w republikach południowej Syberii uzasadnienie pragmatyczne i należy do strategii miejscowych elit etnicznych. Wydaje się jednakże mieć także oparcie i znajdować odbiór wśród szerokich grup ludzi w ich codziennych działaniach. Może mieć ponadto związek z poszukiwaniami przez ludy tureckie genealogii nie tylko azjatyckiej, ale również euroazjatyckiej. Znana jest przecież, przyjmowana przez Altajczyków, o czym informuje autor (s. 71), a także Kazachów, którymi się zajmowałem, koncepcja pochodzenia od indoeuropejskich Scytów. Interesująca analiza dyskursu postkolonialnego, dostrzeżonego w pracach miejscowych uczonych, tak istotna dla stosunków interetnicznych, osłabiona została, moim zdaniem, arbitralnym stwierdzeniem: „Trudno nazwać Syberię «dawną kolonią» – jest nią cały czas” (s. 173). Z tej perspektywy nie jest łatwo obserwować proces zmian i właściwie ocenić wysiłki mające na celu usunięcie lub choćby zminimalizowanie skutków kolonializmu.

Otrzymałmy wartościową książkę dobrze informującą, w sposób daleki od schematyzmu, o zjawiskach zarówno mentalnych, jak i w zakresie praktyk społecznych dotyczących etniczności i narodu, a szerzej przekształceń kulturowych na pozaeuropejskich obszarach Federacji Rosyjskiej. Jej zalety są związane z umiejętnościami jej autora nawiązania kontaktów z rozmówcami, dotarcia do ważnych materiałów terenowych i krytycznej konfrontacji uogólnień zaczerpniętych z literatury z danymi z badań, posługiwania się różnymi rodzajami źródeł oraz przyjęcia perspektywy historycznej. Książka stanowi wynik wieloletnich prac terenowych i dobrze prezentuje autora, ale jednocześnie nosi cechy ukształtowane w trakcie od dawna prowadzonych badań na obszarach dawnego Związku Radzieckiego przez etnologów ze środowiska warszawskiego. Została napisana dobrym językiem i starannie wydana. Jest ważna dla etnologii i innych dyscyplin społecznych, a zarazem dostępna dla szerszego grona czytelników.

*Zbigniew Jasiewicz*

Dagnosław Demski, *Obrazy hinduizmu. Kultura i religia oczami radźputów i pasterzy*, Biblioteka Etnografii Polskiej nr 57(58), Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN 2007, ss. 340, il., mapy, tab., ISBN: 83-89499-46-2.

Dagnosław Demski jest badaczem o szerokich zainteresowaniach, tak w ujęciu geograficznym, jak i tematycznym. Prowadził prace na terenie Indii, głównie zachodnich, poczynając od lat 80., ale także na pograniczach etniczno-kulturowych dawnej Rzeczypospolitej na Białorusi, Litwie, Łotwie i Ukrainie oraz ostatnio na Węgrzech. Obejmował nimi zagadnienia symboliki w mitach i obrzędach, wybrane kwestie struktury społecznej i religijności oraz sprawy tożsamości etnicznej i etnicznych stereotypów. Łącznikiem było zainteresowanie pograniczami etniczno-wyznaniowymi oraz relacjami między ludźmi, zróżnicowanymi społecznie, religijnie i etnicznie, obserwowanymi zarówno w ich manifestacjach zbiorowych, jak i indywidualnych. Rozwinięciem niektórych z tych kierunków badań jest recenzowana książka, napisana na podstawie materiałów z badań na pograniczu hinduizmu i islamu na terenach granicznych Indii i Pakistanu, skoncentrowana na relacjach między dwoma różniącymi się pozycją społeczną, a co za tym idzie innymi elementami kultury, grupami *radźputów* i *rabari*. Wartość książki, wśród innych polskich prac dotyczących Indii, wynika z tego, że napisana została na podstawie materiałów z wieloletnich własnych badań terenowych oraz ukazuje kulturę jednego z regionów na tle całości tego wielkiego państwa i obszaru hinduizmu.

Zakres i główne cele tej książki, będącej rozprawą habilitacyjną, dobrze charakteryzuje jej tytuł: *Obrazy hinduizmu. Kultura i religia oczami radźputów i pasterzy*. Kultura i społeczeństwo Indii są zróżnicowane, dowodzi autor i koncentruje się na jednym z obszarów tego państwa-subkontynentu, jakim jest krąg kultury radźpuckiej. Krąg ten ukształtowała w północnych i zachodnich Indiach warstwa *radźputów*, pochodzenia koczowniczego, wyłoniona w VII-VIII wieku jako zbiorowość wojowników walczących z islamem, przekształcona później w warstwę władców państw i właścicieli ziemi. To właśnie oddziaływanie kultury *radźputów* na kulturę grup ludności od nich zależnych i utrzymywane przez warstwę dominującą stosunki społeczne doprowadziły do powstania specyficznej kultury. Drugim biegunem w kręgu kultury radźpuckiej czyni autor – dla celów analizy – *rabari*, do niedawna niepiśmiennych i koczowniczych pasterzy, poprzez osiedlenie i gospodarkę powiązanych z właścicielami ziemi, patronami *radźputami*, którzy włączyli ich do systemu kastowego. Autor wyodrębnia ten krąg, wskazując na jego odmienność, tak w porównaniu z innymi terenami Indii, jak i ze względu na wewnętrzną specyfikę, polegającą na charakterystycznych relacjach społecznych, wyrażanych również w symbolice. Do specyfiki tej należy nie tylko pozostawanie *radźputów* i *rabari* w ramach tradycyjnych systemów zależności i współdziałania – *jadźmana* i jego regionalnej odmiany *ter tansli*, zawężonej, bo obejmującej jedynie patrona i jego zaufaną służbę, ale również bliskość kulturowa, wynikająca między innymi z obecności *rabari* w mitach radźpuckich oraz przejmowaniu przez pasterzy wzorów radźpuckich.

Stosunki między obydwiema grupami i ich następstwa kulturowe, podstawowy przedmiot zainteresowań autora, badane były na dwóch poziomach. Pierwszym

z nich była konieczna kwerenda źródeł zastanych, obejmująca wszystkie dostępne publikacje, głównie historyczne i antropologiczne, dotyczące *radźputów* i *rabari* w miejscach ich występowania. Drugim natomiast, szczególnie cennym, były własne badania terenowe, prowadzone w Gudżaracie i Radżastanie oraz w Sindzie w Pakistanie, skoncentrowane jednak w dystrykcie Kaczh, obecnie najbardziej na zachód wysuniętym regionie stanu Gudżarat, w czasie wielomiesięcznych pobytów w latach 1989, 1992, 1994 i 1998. Wybór Kaczhu jako miejsca badań i skupienie uwagi na tutejszej grupie *rabami-kaczh*, wynikały z poszukiwania „najbardziej tradycyjnych społeczności” (s. 12) i dążenia do zarejestrowania zanikających wzorów kulturowych. Badacz programowo nie zwraca uwagi na terażniejszość, pomija na przykład uroczystości obchodzone przez *rabari*, zaliczane do „współczesnych” (s. 243). Współczesność jednak pojawia się w pracy, z korzyścią dla niej, w postaci informacji o datach końcowych niektórych form władzy i własności, na przykład władzy książęcej w roku 1947 i majątków feudalnych w roku 1958. Dostrzegana jest również, choć często tylko w przypisach, jako prowadząca do niej zmiana: powodujące ją czynniki oraz jej efekty, między innymi przekształcenia obrzędów oraz odchodzenie w obrzędowości *rabari* od wzorów dawnych patronów-*radźputów* spowodowane postępującą hinduizacją, zajmowanie miejsca przez *radźputów* w grupie współczesnych wojskowych oraz opanowanie przez *rabari* zawodu kierowców ciężarówek. Nie zawsze jasny jest rozdział przeszłości od terażniejszości. Wyraziste i zrozumiałe są w tym kontekście opisy obserwowanych przez badacza obrzędów, między innymi nocnego święta Bhad Mata (s. 190), mniej zrozumiałe natomiast rekonstruowane opisy obrzędów, posługujące się źródłami różnego rodzaju i proveniencji, na przykład obrzędu *dassara* (s. 176 i n.).

Potwierdzenia tezy o kręgu kultury radźpuckiej jako całości, co prawda względnej, badacz poszukuje omawiając w kolejnych rozdziałach (usytuowanych po „Wstępie” i po, również o wstępnym charakterze, rozdziale I: „Przedmiot i metoda”) pochodzenie i wizerunek własny *radźputów* i pasterzy *rabari*, symbolikę w kręgu tradycji radźpuckiej, obrzędy obu grup, sposoby postrzegania przez nie przestrzeni i kategoryzację czasu. Rozdział II, „*Radźpuci* i pasterze. Relacje między częścią a całością”, przynosi próbę opisu „hinduizmu” – kultury indyjskiej zarówno w perspektywie „bramińskiej”, wewnętrznej, jak i „kolonialnej”, zewnętrznej. Własną propozycją autora jest ponadto ukazanie tej kultury z punktu widzenia jednostki należącej do różnych warstw lub części społeczeństwa indyjskiego (s. 38). Szczegółowo przedstawia kategorie i przestrzenie stratyfikacji społeczno-kulturowej, oddzielne miejsce przeznaczając na charakterystykę terenu badań, określonego przezeń jako należący do „zachodniej Siaktipury” o zróżnicowanym pochodzeniu ludów tam zamieszkanych, ważnej roli *radźputów*, dominacji tradycyjnej formy hinduizmu, zwanej siaktyzmem i występowaniu synkretycznych kultów hinduistyczno-islamskich. Kultury te, obejmujące część oddawaną grobowcom *pirów* – świętych sufickich i działalność tychże *pirów*, oraz będący między innymi ich wynikiem brak możliwości konsekwentnego stosowania tu niektórych reguł hinduizmu, pozwalają mówić o tym terenie jako pograniczu wyznaniowym. Rozdział III, „*Radźput* i pasterz – pochodzenie i wizerunek własny”, koncentruje się na genezie i obrazach własnych badanych grup

oraz ich wzajemnych relacjach odczytywanych w mitach pochodzeniowych. W kolejnych rozdziałach, IV: „Symbolika w kręgu tradycji radżpuckiej” oraz V: „Obrzędy i rytuały”, zostały omówione źródła i istota symboli występujących na tym terenie oraz główne święta i typy działań rytualnych. Specyfikę obu badanych grup z nieco innej perspektywy analizuje autor w rozdziale VI: „Przestrzeń i czas”, przedstawiając sposoby postrzegania przestrzeni, w tym kształtowania miejsc świętych oraz kategoryzacji czasu. W rozdziale VII, ostatnim, powraca do wypowiedzianej już poprzednio konkluzji, że dla kręgu tradycji radżpuckiej, podobnie jak dla innych tradycyjnych społeczności, podstawowym czynnikiem tworzącym wspólnotę było współlistnienie na tym samym terytorium (s. 255). W rozbudowanych tabelach, ulubionym narzędziu syntezy i komunikowania się z czytelnikiem, autor przedstawia poziomy identyfikacji społecznej oraz podstawowe wartości i odpowiadające im symbole i mity obu grup. Buduje modele *dharmy*, rozumianej jako kwintesencja kultury i sposób widzenia świata przez *radżputów* i *rabari* (s. 262). Uzupełnia je zaprezentowaniem sposobów postrzegania świata przez inne grupy społeczne, określając je mianem „pozaradżpuckich kontekstów hinduizmu” (s. 287 i n.). Praca jest wyposażona w obszerną bibliografię, ryciny, a wśród nich mapy, tabele, słownik, indeks osób, rzeczowy oraz nazw geograficznych, a ponadto w interesujące zdjęcia wykonane w trakcie badań terenowych.

Autor zgromadził obszerny i bardzo interesujący materiał, który interpretuje, posługując się przyjętymi przez siebie założeniami. Najsilniejszym wśród nich wydaje się teza o decydującym wpływie struktury społecznej oraz doświadczeń wynikających ze sposobu życia i współżycia społecznego na postrzeganie świata. Inna dotyczy przyjęcia możliwości rozpoznawania relacji między grupami ludzi na podstawie analizy symboliki występującej w mitach, obrzędach, systemach pokrewieństwa oraz w sposobach recepcji przestrzeni i czasu. Podzielam przekonanie autora o ważnej roli symboli w tworzeniu i utrzymywaniu więzi społecznych. Natomiast nie wydaje mi się konieczne przyjmowanie koncepcji kultury jako konsensusu, stanowiącego podstawy konstruowania elementów symbolicznych wyłącznie wspierających system. Tworzone są również symbole system osłabiające. Z moich dawnych badań w północnym Afganistanie nad endogamiczną, kastopodobną grupą Haydariha, żyjącą w ramach systemu zbliżonego do *jadźmana*, w którym dominującą rolę pełnili Kipczaczy, takim symbolem wyrażającym protest przeciwko podporządkowaniu była księga z genealogią Haydariha, jakoby zabrana i ukryta przez Kipczaków. Nie zgadzam się także z arbitralnie wypowiedzianym, w duchu adaptacyjnej teorii kultury, twierdzeniem: „Cechą wszystkich społeczności jest dążenie do przetrwania i korzystania z takich metod, które najbardziej ułatwiają realizację tego zadania w określonym środowisku społecznym i geograficznym” (s. 86). Badacz korzysta z wielu inspiracji teoretycznych, odnajdywanych w myśli antropologicznej, szczególnie bliskie są mu te, które wskazują na społeczne źródła kultury (tu Émil Durkheim) oraz postrzegają, podobnie jak autor omawianej książki, zjawiska kulturowe jako konstrukcje symboliczne, a zarazem jako złożony zbiór relacji społecznych (m.in. Victor Turner i Sherry B. Ortner). Kieruje się jednak przede wszystkim założeniami znajdującymi potwierdzenie w zebranych przez niego materiałach z badań terenowych, informujących o związku mię-

dzy pozycją społeczną a kulturą reprezentowaną przez symbole. Pragnie postrzegać i interpretować symbole i tworzone przez nie konfiguracje kulturowe, na co wskazuje tytuł książki – „oczami *radźputów* i pasterzy”, wykorzystując wytwory i dokumenty ich kultury, między innymi mity, wierzenia religijne, scenariusze obrzędów, systemy pokrewieństwa oraz opinie żyjących nimi i w nich ludzi. Postulat patrzenia na kulturę badanych społeczności oczami ich członków, ważny jako założenie mogące mieć wpływ na charakter badań, jest metaforą i nie daje się w pełni zrealizować.

Szczególną cechą pracy jest wielość przyjętych w niej poziomów analizy. Punktem wyjścia było porównanie kultury *radźputów* i *rabari* w dziedzinach nasyconych symboliką, takich jak wizerunek własny, obrzędy, recepcja przestrzeni i czasu, potrzebne dla wskazania kręgu kultury radźpuckiej tworzącego swego rodzaju wspólnotę kulturową, mimo wyraźnych odrębności w postrzeganiu kultury przez dwie tworzące ten krąg grupy. Krąg kultury radźpuckiej autor porównuje z kolei z pozaradźpuckim obszarem i kontekstem hinduizmu. W analizie materiałów wykracza poza dwie badane przez siebie grupy, omawiając znaczenie dla całości kultury hinduistycznej norm i światopoglądów (*dharm*) innych kast i grup spoza systemu kastowego, takich jak bramini, kupcy, grupy plemienne i muzułmanie. Rejestruje i charakteryzuje formy synkretyzmu hinduistyczno-muzułmańskiego, badane na pogranicznych obszarach Indii i Pakistanu, między innymi kult *pirów* muzułmańskich i cześć oddawaną ich grobom przez hinduistów. Interesująco omawia instytucje feudalnych i kastowych stosunków zależności, takich jak wspomniane już *jadźmana* i *ter tansli*. Próbą zsyntetyzowania tych zróżnicowanych sposobów analizy i podstawą dla wniosków są liczne i instruktywne tablice. Obejmują one zarówno zagadnienia szczegółowe (np. tablica 9. „Tematy i motywy mitów pochodzeniowych *radźputów* i *rabari*” lub tablica 14. „Męscy bogowie *radźputów* i *rabari*”), jak i te najbardziej ogólne (np. tablica 27. „Główne nurty kulturowe hinduizmu”). Brakuje jednak spisu tabel i rycin, a przy niektórych z nich podania źródeł.

Badacz odznacza się nie tylko szerokością zainteresowań, lecz dysponuje ponadto dobrze przygotowanym warszatem badawczym. Tradycyjnym metodom badań terenowych towarzyszyły wywiady z przedstawicielami miejscowej administracji i nauczycielami, a materiały z badań terenowych uzupełnione zostały przez źródła archiwalne. Do umiejętności badawczych należała znajomość języka hindi, nie uwalniająca jednak autora od konieczności korzystania z pomocy tłumaczy z języków lokalnych. Badacz był zainteresowany pogłębioną interpretacją zdobytych materiałów, i w tym celu posługiwał się założeniami teoretycznymi odnalezionymi w literaturze i sprawdzanymi w trakcie własnych badań. Jego praca, miejscami niełatwa w lekturze w związku z bogactwem materiałów i wielością wątków analizy, jest ważnym i nowatorskim studium z zakresu tradycyjnych stosunków społecznych i ich związków z wybranymi dziedzinami kultury w północno-zachodnich stanach Indii, wyjątkowym w piśmiennictwie polskim.

Zbigniew Jasiewicz

Maciej Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, Warszawa: Wydawnictwo DiG 2007, ss. 482, ISBN: 83-7181-461-5.

Mamy przed sobą książkę, która dotyka problemu nader ważnego i współczesnego, jakim są relacje polsko-afrykańskie oraz kształtowanie postaw wobec Afryki i Afrykanów. Praca wyszła spod pióra antropologa kulturowego, toteż można się po niej spodziewać nie tylko zdemaskowania powszechnie funkcjonujących na ten temat uproszczeń, ale także refleksji nad tym, jak dochodzi do powstania określonych stereotypów i wyobrażeń na temat Innego.

Maciej Ząbek jest afrykanistą i zajmuje się zagadnieniami z zakresu antropologii polityki, a od 1995 roku kwestiami uchodźców i imigrantów afrykańskich w Polsce. Czytelnicy wielokrotnie mieli okazję zapoznać się z publikacjami tego badacza. Do najbardziej znanych jego prac należą: *Arabowie z Dar Hamid. Społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego* (1998) oraz najnowsza: *Uchodźcy w Polsce – próba spojrzenia antropologicznego* (Ząbek, Łodziński 2008). Recenzowana książka to rozprawa habilitacyjna, której celem jest „odpowiedzenie na pytanie, jakie są i z czego wynikają postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów” (s. 13). Próbę odpowiedzi autor zawarł w czterech obszernych częściach pracy.

W pierwszej z nich, zatytułowanej „Relacje polsko-afrykańskie w kontekście historycznym i europejskim”, przedstawiono zmiany, jakie zaszły w postrzeganiu Afryki przez Polaków na przestrzeni wieków. Maciej Ząbek sytuuje te rodzime postawy w ramach ogólnoeuropejskiej wizji „Czarnego Łądu”. Uważa bowiem, że „współczesne obrazy Afryki i Afrykanów wydają się w dużym stopniu przejętą kalką wizji zachodnioeuropejskich” (s. 23). Proponuje zatem „wędrowkę po historii”, w której ukazuje kolejne etapy kontaktów polsko-afrykańskich, rozpoczynając od wspomnień pierwszych polskich podróżników mających ambicje badawcze oraz Afrykanów w Polsce, a kończąc na turystyce i emigracji zarobkowej. Opierając się na różnego rodzaju materiałach, omawia relacje między Białymi a Czarnymi, dociekając źródeł określonych postaw. Pokazuje też, jak od XIX wieku do chwili obecnej obrazy „Obcych”, widoczne w polsko-afrykańskich stosunkach, ulegały zmianom, z drugiej jednak strony – okazały się trwałym elementem polskiej mentalności, obecnym do dzisiaj.

W części następnej – „Postawy poznawcze wobec Afrykanów” – autor wprowadza czytelnika w zawilości definicyjne związane z pojęciem „stereotypów”, czyli przede wszystkim znaków, „którymi – znacząc – «Innych» – przekazujemy na ich temat podstawowe informacje” (s. 92). Mamy tu więc do czynienia z refleksją, która w miarę analizy, już nie wyłącznie tekstów, ale również wywiadów, udowadnia, że stereotypy składają się na procesy kulturowe. Te ostatnie autor interpretuje, powołując się na Clifforda Geertza, według którego „nie tyle odbywają się [one – M.Ch.] w głowie, ile (...) służą do nadania naszemu doświadczeniu znaczenia” (s. 216). Chcąc dotrzeć do motywów nietolerancji wobec Afrykanów, Maciej Ząbek przywołuje wyobrażenia na temat kanibalizmu, brudu, chorób czy lenistwa Czarnych oraz poddaje analizie egzoetnonimy.

Kolejna część pracy – „Postawy Polaków a ich zachowania wobec Afrykanów na przełomie XX i XXI wieku” – mówi o predyspozycjach do określonych zachowań

wobec Afrykanów. Autor sugeruje, że „nie zawsze wynikają one z deklarowanych poglądów i wyznawanych stereotypów” (s. 17), zaznaczając wyraźnie, że postawy te są często ambiwalentne. Badacz omawia tu problem tak zwanego poczucia misji wobec Afryki, stawia pod znakiem zapytania sens działalności organizacji humanitarnych, pisze o stosunku Polaków do czarnych sportowców, a także porusza kwestie dowcipów na temat Obcych.

Część ostatnia – „Konteksty czasu, przestrzeni i sytuacji” – w największej mierze czerpie z zebranych materiałów empirycznych. Autor koncentruje się w niej na obecnej sytuacji Afrykanów. Omawia kwestie akulturacji imigrantów, asymilacji, marginalizacji, zwracając uwagę głównie na „konteksty sytuacyjne, w jakich uczestniczą jednostki i grupy” (s. 334), na przykład w domach studenckich i ośrodkach dla uchodźców.

Oceniając *Białych i Czarnych...* warto zaznaczyć, że książki tej nie można skonfrontować z innymi publikacjami tego rodzaju, gdyż jest to pierwsze w Polsce opracowanie, które stanowi tak kompletne omówienie podstaw relacji polsko-afrykańskich. Praca ta, pod wieloma względami nowatorska, sytuuje się w kontekście ogólnie pojętego dyskursu naukowego na temat Afryki uprawianego w Polsce. Na tym tle wyraźnie uwidacznia się oryginalność refleksji zaproponowanej przez Ząbka. Otóż polskie publikacje zajmujące się tematyką afrykańską i pretendujące do miana prac antropologicznych, często nie spełniają podstawowych założeń metodologicznych tej nauki. Prezentowane w nich treści nie były bowiem konfrontowane z autorskimi badaniami empirycznymi. Prace polskich badaczy często skupiają się wyłącznie na analizie nieaktualnych już tekstów (i tematów). Nie bierze się pod uwagę propozycji metodologicznych uznanych na świecie antropologów-afrykanistów, choćby takich, jak John i Jean Comaroff (Comaroff, Comaroff 2003; 2005). Ich styl pracy, polegający przede wszystkim na długim współuczestniczeniu w życiu badanych, pozwala nie tylko na zgromadzenie bogatej faktografii, ale także na dostarczeniu argumentów służących budowaniu teorii. Chociaż tematyka książki Ząbka znacznie odbiega od zakresu prac wspomnianych badaczy, to stanowi pierwszy krok do tego, by wprowadzić w polskiej afrykanistyce poziom analizy wykraczający znacznie poza odarte z kontekstu kulturowego informacje. Maciej Ząbek dołożył zatem starań, by zgromadzona przez niego wiedza miała rzetelne podstawy źródłowe.

Swoją analizę oparł na dwóch kategoriach materiałów. Pierwszą tworzą źródła wywołane, czyli wywiady i rozmowy przeprowadzone w Polsce, wśród Polaków i Afrykanów. Dobór polskich rozmówców miał charakter przypadkowy, natomiast w przypadku Afrykanów, grupę badanych tworzyli najczęściej znajomi autora, „a następnie przyjaciele znajomych” (s. 18). Byli to również uchodźcy przebywający w ośrodkach i pracujący na Stadionie Dziesięciolecia. Drugą kategorię stanowią źródła i opracowania zastane. Różnorodność materiałów, które uwzględnił autor, zasługuje więc na uznanie. Mimo staranności metodologicznej nie ustrzegł się on jednak nieścisłości.

Przypomnijmy, że celem, jaki postawił przed sobą Maciej Ząbek, była „próba całościowego spojrzenia na relacje między Polakami a przybywającymi do Polski Afrykanami, nie tyle z perspektywy historycznej czy politologicznej, ile z punktu widzenia szeroko pojmowanych, uwarunkowanych kulturowo, postaw Polaków wobec

Afrykanów” (s. 5). Tak zakreślony cel praca ta zasadniczo wypełnia. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że badacz powołuje się jedynie na narracje na temat zachowań Białych i Czarnych względem siebie, zawarte w tekstach, uzupełniając je o analizę deklaracji wyrażanych przez rozmówców podczas przeprowadzanych przez niego i studentów wywiadów. W tym kontekście niejasne wydaje się, co badacz uważa za „predyspozycje” do zachowań pojmowane jako „aspekt behawioralny” i jeden z elementów postaw. Czy przez ów aspekt behawioralny rozumie on tylko i wyłącznie deklaracje, czy też inne zachowania? Jeśli przyjąć, że jedno i drugie, to w pracy zdecydowanie brakuje analizy kontekstów zachowań werbalnych, do których dotrzeć można jedynie na drodze obserwacji uczestniczącej. Wywiady stanowią tylko jeden ze sposobów gromadzenia wiedzy o tym, jak Inni postrzegają świat. Recenzowaną pracę uważam zatem za dobry punkt wyjścia, aby sprawdzić w empirii, jak wyglądają deklarowane postawy w praktyce życia codziennego. Pytanie, na ile możliwa jest obserwacja uczestnicząca, w tym przypadku pozostawiam otwarte, a moje uwagi mają charakter polemiczny. Służyły one jedynie wskazaniu na nieco inny sposób pojmowania tego, co może warunkować ludzkie zachowania.

Zagadnienie warunkowania postaw to trudny wątek, poza którym mamy do czynienia w tej pracy przede wszystkim z bogactwem faktów przedstawionych w określonym i przemyślanym porządku. Patrząc na *Białych i Czarnych...* w kontekście analizy postaw Polaków wobec Afrykanów można powiedzieć, że książka ta daje możliwość bardzo szerokiego i zarazem pogłębionego spojrzenia na ten problem. Praca Macieja Ząbka przedstawia pewne utarte wyobrażenia o życiu w „innej” kulturze i, co najważniejsze, każe uznać odmienność owego Innego. Warto podkreślić, że sprawia to nie przez skoncentrowanie się na zwalczaniu uprzedzeń, a jedynie przez pokazanie uwarunkowanych kulturowo, społecznie i uwikłanych historycznie źródeł stereotypów.

Podsumowując – uważam, że jest to pozycja godna uwagi zarówno ze względu na tematykę, jak i sposób opracowania materiałów. Jest ważna nie tylko dla antropologów, ale dla wszystkich, którzy zainteresowani są problematyką relacji międzykulturowych, migracji i stereotypów.

Magdalena Chulek

## LITERATURA

- Comaroff J., Comaroff J. L.  
 2003 *Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-ology: Citizenship and Difference in South Africa*, „Social Identities” 9: 4, s. 445-473.  
 2005 *The Colonization of Consciousness in South Africa*, „Economy and Society” 18: 3, s. 267-296.
- Ząbek M.  
 1998 *Arabowie z Dar Hamid: społeczność w sytuacji zagrożenia ekologicznego*, Warszawa: Wydawnictwo Dialog.
- Ząbek M., Łodziński S.  
 2008 *Uchodźcy w Polsce: próba spojrzenia antropologicznego*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.

Jacek Schmidt, *Nowe tożsamości w czasach transformacji europejskich. Imigranci z Polski w Niemczech*, Poznań: Wydawnictwo NEWS-Witold Nowak 2009, tab., rys., ISBN: 978-83-928480-0-4.

W dotychczasowej działalności badawczej Jacka Schmidta wątkiem wiodącym były problemy tożsamości. W ich obrębie mieszczą się takie tematy, jak stereotypy, zbiorowe autoreprezentacje, wyobrażenia Innego oraz identyfikacja etniczna i narodowa. Sposób ujmowania tych zagadnień w jego wydaniu zmienia się i mam wrażenie, że systematycznie ewoluuje od podejść „zobiektywizowanych”, rekonstruowanych na podstawie ankiet i odpowiedzi na pytania kwestionariusza respondentów, zwanych też informatorami, po coraz bardziej „subiektywne”, to znaczy oparte na własnych wypowiedziach rozmówców czy interlokutorów. To ważny proces, odzwierciedlający także zmiany zachodzące we współczesnej antropologii światowej, którego świadectwem w biografii naukowej tego autora jest książka *Nowe tożsamości w czasach transformacji europejskich. Imigranci z Polski w Niemczech*, traktująca o zjawiskach migracji we współczesnej Europie.

W samej strukturze dzieła w oczy rzuca się jego klarowność. Jacek Schmidt rozpoczyna książkę od przedstawienia metod i przedmiotu pracy. W kwestii metod, podobnie jak i w wielu innych, wyraża się konkretnie i jasno. Rozproszony charakter grupy badanej i możliwość odbywania jedynie wielokrotnie powtarzanych, acz nie długoterminowych (w terminologii angielskiej *intermittent*) sesji terenowych, wykluczyły jednorazowe, a przy tym wielomiesięczne badania uprawiane przez klasycznych antropologów społecznych, zalecane ongiś przez Bronisława K. Malinowskiego, zaś dziś przez Chrisa Hanna. Autor posługuje się całą gamą narzędzi znanych etnografom, a które socjologowie nazywają „miękkimi”. Są to między innymi takie metody podstawowe, jak wspólne przebywanie z interlokutorami w ich naturalnych, rodzinnych środowiskach, umożliwiające prowadzenie obserwacji uczestniczącej, czy wywiady: swobodny, autobiograficzny narracyjny i grupowy. Ponadto wykorzystane zostały źródła biograficzne (zdjęcia, listy, zapisane wspominki). Swoisty eklektyzm metod badawczych i sposobów pozyskiwania danych daje w sumie podstawę materiałową do formułowania hipotez, ich interpretacji i wyciągania wniosków, zwłaszcza że Schmidt ucieka się, w niezwykle profesjonalny sposób, do triangulacji danych (wzajemnego odnoszenia do siebie „faktów” pochodzących z różnorodnych źródeł i sprawdzania ich wiarygodności za pomocą wielu metod „naraz”).

Istnieją szczególne powody, dla których założenia metodyczne wyłożone są z taką skrupulatnością. Z jednej strony, zgodnie z zaleceniami najbardziej współczesnej antropologii, Jacek Schmidt chce uczynić swą pracę transparentną, pokazać, jak zdobywał materiały. Ze strony drugiej, przekonująco wykazać, że zastosowanie metod „miękkich” pozwala: 1. zebrać materiał niemożliwy do uzyskania metodami bardziej „twardymi”, 2. wydobyć kategorie stosowane przez samych badanych, 3. odsłonić niuansowe i wręcz intymne obszary autoidentyfikacji, 4. zachować przy tym rygory naukowe uzyskiwania i interpretacji danych. Brak tak zwanej reprezentatywności, będący obsesją ortodoksyjnych wyznawców metod kwantytatywnych,

jest tu świadomie zakładany. Zastosowanie metod jakościowych daje obraz, który – moim zdaniem – wnosi więcej do naszej wiedzy o zagadnieniach tożsamości emigrantów z Polski do Niemiec niż tony „twardych faktów” wykreowanych metodami ilościowymi. Wspomniana triangulacja danych daje przy tym możliwość wpisania subiektywnych narracji w makronarracje, czyli sytuowania tych pierwszych w kontekście szerszych tendencji dających się zaobserwować w kulturze i społeczeństwie.

Metoda narracyjna rzeczywiście wydaje się najbardziej stosowna do przeprowadzenia badań mających zrealizować tak zarysowane cele i spełniać jednocześnie wymogi naukowości. Narracja okazuje się zarazem samorefleksją na temat życia, przebytej „trajektorii tożsamościowej”, autorskim opisem sytuacji, w jakiej ktoś się znajduje, zwłaszcza jeśli chodzi zarazem o percepcję samego siebie, poniekąd „od środka”, jak i o „jaźń odzwierciedloną”, czyli o to, jak ktoś myśli, iż inni go postrzegają. Oznacza ona także znaczne zminimalizowanie prekoncepcji badacza, narzucanych z góry własnych kategorii myślowych, wtłaczania poglądów rozmówców w ustalone ramki pojęciowe. W miejsce tego oddaje się głos „podmiotom”. Badanie podmiotowe zakłada uzgadnianie sensów wypowiedzi w trakcie rozmowy, co w jakiejś mierze czyni „badanych” współautorami całego przedsięwzięcia. Przygoda etnograficzna w terenie staje się przy tym zacznym do przeprowadzenia autoetnografii, refleksji badacza na temat ewolucji jego postrzegania zjawiska w miarę prowadzenia studiów oraz tego, jak jego obecność wpływała na zachowania oraz sposób artykułowania i werbalizowania problemu przez rozmówców.

Osobną, kompleksowo przedstawioną kwestię stanowi tożsamość i wiążąca się z nią refleksyjność człowieka jako przedmiot badań w naukach społecznych. W tym momencie Jacek Schmidt jawi się jako kompetentny znawca teorii socjologicznych, filozoficznych i antropologicznych. Roland Barthes, Paul Ricouer, Erving Goffman, Anthony Giddens, Manuel Castells, Robert J. Lifton, Johnatan Friedman, Herman Basinger i James Clifford to tylko niektóre nazwiska badaczy, których wybrane idee odnośnie do narracji, autorefleksji i tożsamości pojawiają się w rozprawie. Dobór teorii nie jest w żadnej mierze przypadkowy – albo służą one wyłożeniu własnego rozumienia zagadnień przez autora, albo też dodatkowo znajdują zastosowanie w późniejszych empirycznych bądź interpretacyjnych warstwach książki. Łącznie konceptualizacja ta stanowi także legitymizację perspektywy narracyjnej przyjętej w pracy. Pokazuje, że choć tożsamość rozumieć można jako coś danego i statycznego (i tak ją najłatwiej badać metodami kwantytatywnymi), to jednak Schmidtowni zdecydowanie bliższa jest perspektywa traktująca ją jako zmienną w czasie i zależną od kontekstu. Tożsamość jest niezwykle ulotną, delikatną materią, czymś wyrażanym za pomocą ledwie uchwytnych znaków i gestów. Zawarte w znanej książce Jamesa Clifforda (2000) obszernie studium na temat „kłopotów z tożsamością” Indian Mashpee z Massachusetts, pozornie dalekich od spraw trapiących „późnych wysiedleńców” w Niemczech, stanowi ilustrację i inspirację dla takiego podejścia badawczego.

Opowiedzenie się za „rozumiejącym”, uwzględniającym „współczynnik humanistyczny” pojmowaniem tożsamości *Spätaussiedlerów* uzasadnia także ich status jako imigrantów. Migracja, zależne od konkretnego przypadku, zmieniające się w czasie postrzeganie kraju pochodzenia i nowego otoczenia, to sytuacja sprzyjająca „płyn-

ności” tożsamości. Stosowanie w tym momencie kategorii klasycznych dla studiów nad migracjami, w rodzaju „adaptacja”, „akulturacja”, „asymilacja” lub „konflikt kulturowy” przeczyłoby w zasadzie dostrzeganej „enigmatyczności” i wielostronności tożsamości przesiedlających się. Przede wszystkim jednak pociągałoby za sobą reifikację przedmiotu badań, to znaczy usankcjonowanie schematu mówiącego o istnieniu dwóch konkretnych kultur (kraju pochodzenia i kraju przyjmującego) i następnie wątpliwego ważenia arbitralnie wyznaczonych kulturowych wskaźników pozwalających na określenie stopnia wtopienia się w nowe środowisko bądź charakteru identyfikacji etnicznej. Kondycja ponowoczesna wymaga nowych pojęć, takich jak transkulturowość i tożsamość transkulturowa, transnarodowość, nomadyzm kulturowy, czy wreszcie jakże istotnego odróżnienia „tożsamości” od „poczucia tożsamości”. Wszystkie te pojęcia Schmidt przedstawia nie po to, by wykazać się erudycją, lecz by zarysować współczesną „sytuację migracyjną” późnych wysiedleńców (i nie tylko ich) oraz by użyć tych kategorii w prowadzonej analizie.

Temat migracji z Polski do Niemiec pojawia się w wielu pracach socjologicznych, demograficznych, historycznych i, *last but not least*, antropologicznych. Jacek Schmidt zna i omawia te najbardziej znaczące, w szczególności jeśli chodzi o piśmiennictwo polskie. Wykorzystuje swą wiedzę do zarysowania kontekstu i osobliwości owego, trwającego przez wszystkie lata powojenne, procesu przesiedlania się. Splota przy tym dane statystyczne i wyniki badań innych autorów z własnymi ustaleniami dla określenia motywów skłaniających do migracji i strategii adaptacyjnych imigrantów. Kombinacja tych przekazów daje nam niezwykle, przedstawiony w sposób i wypunktowany, i systematyczny (lecz nie schematyczny), a jednocześnie możliwie pełny ich obraz, odnoszący się zwłaszcza do lat 1989-1999. Podobna uwaga odnosi się do wiążącej się z migracją sytuacji prawnej i politycznej, która współokreśla natężenie procesów przesiedleńczych i powody ich zaistnienia. Mnogość podawanych przyczyn wyjazdu oraz opisów sposobu przystosowania się do nowego społeczeństwa sprawia, iż niełatwa jest ich typologizacja. Autor książki radzi sobie z tym problemem bardzo dobrze i, na przykład, przedstawiona kategoryzacja postaw migrantów („neofici”, „frustraci” i „realiści”) budzi zaufanie, tym bardziej, że potwierdzają ją przytaczane narracje. Wzbudzę pewnie zdziwienie samego zainteresowanego, lecz sposób jego analizy przypomina mi postawę strukturalisty analizującego mity, które – jakby nie było – są też narracjami, a tym samym tekstami kultury. Z potoku wypowiedzi, różnych wersji mitu/opowieści migracyjnej, wyławia on główne wątki (epizody), które następnie zestawia i sumuje, by w ten sposób uzyskać kompletną, a zarazem barwną „opowieść o migracji”.

Analogiczna metoda zastosowana jest w rozdziałach całkowicie „empirycznych”, opartych na narracjach ludzi wyselekcjonowanych spośród wielu rozmówców. Każda z tych narracji jest ilustracją „typowego przypadku” odnoszącego się albo do wymiarów „europejskości”, albo „tożsamości etnicznej”. W każdym wypadku mamy do czynienia z analizą postaw i strategii zachowania interlokutorów. Jacek Schmidt przytacza obszernie fragmenty wypowiedzi, komentuje je, klasyfikuje i zestawia. Porównuje także z konkluzjami innych autorów, na przykład Antoniny Kłoskowskiej. Posługując się zebranymi materiałami i używając ich jako argumentów potwierdza, podważa lub

obala owe dotychczasowe stwierdzenia. Odwołuje się w swych interpretacjach do pojęć wprowadzonych w pierwszych rozdziałach pracy. Z tych „miękkich” materiałów wyłania się solidny i wyraźny obraz tożsamości europejskich jako wyzwania europejskiego, formy kosmopolityzmu czy ucieczki od etniczności; równie wiarygodny obraz uzyskujemy, kiedy czytamy o przypadkach tożsamości „etnicznej”: inkluzywnej bądź ekskluzywnej regionalnej, monokulturowej i kontekstualnej (dwukulturowej).

W książce mamy do czynienia z niezwykle umiejętnym połączeniem wielu na pozór wykluczających się elementów: „miękkich” metod antropologii i subiektywnych danych z obiektywnością konstatacji uogólniających i konkretnością konkluzji; epizodyczności i niepowtarzalności wypowiedzi rozmówców z szerszym kontekstem społecznym i kulturowym; oddania głosu „informatorom” z wpisaniem ich wypowiedzi w makronarrację historyczną; podejścia subiektywnego z obiektywnym; wreszcie, szczegółu etnograficznego z syntetycznymi stwierdzeniami, które z teje etnografii wprost wypływają. To zaiście antropologia w najlepszym i nowoczesnym tego słowa znaczeniu.

Oczywiście, nie ma dzieł idealnych. Po pierwsze, gdyby pozwalały na to warunki, na przykład byłaby możliwość wspomnianych na wstępie badań bardziej długoterminowych, to poza wynurzeniami tożsamościowymi chętnie widziałbym więcej materiału dotyczącego „praktykowania tożsamości”. Wprawdzie Jacek Schmidt, jak pisze, obserwował swych rozmówców w ich kontekście rodzinnym, lecz jest to materiał tylko incydentalnie ilustrujący autoidentyfikacje. To, co ludzie robią, a to, co mówią, przedstawia sobą często różne światy i dopiero „w praniu” okazuje się, jak się rzeczy mają w życiu codziennym. Wszelako pretensja to bardzo postulatyczna, albowiem stwarzane przez polski system akademicki warunki prowadzenia badań w dużej mierze określały dobór metod i rodzaj zebranego materiału.

Po drugie, przy całym uwrażliwieniu na kwestie reifikacji kultury, autor ciągle posługuje się kategorią „dwukulturowości”, tak jakby owe kultury kiedykolwiek stanowiły odrębne całości. Dziś dominuje inny pogląd. Wiemy, że każde zastosowanie terminu bądź etykietowanie jest automatycznie i nieuchronnie urzeczowieniem płynnej rzeczywistości, w szczególności w materii tak delikatnej, jak świadomość, lecz nie sposób jej uniknąć, jeśli w ogóle chcemy o czymś rozprawiać, zwłaszcza w dążących do „obiektywizmu” generalizujących terminach nauki. Niemniej, w sytuacji, kiedy autor wykazał się tak dużą świadomością metodologiczną i epistemologiczną, mógł poczynić stosowne zastrzeżenia lub nawet pójść krok dalej w konceptualizacji problemu, chociażby przez odwołanie się do teorii hybrydowości Homi Bhabhy.

Po trzecie, przy podkreślanej przez mnie rzetelności empirycznej dzieła, są miejsca, w których dość enigmatycznie i bez specyfikacji oraz kontekstualizacji posługuje się terminami w rodzaju „osoby badane” (Czy rzeczywiście wszystkie? Które? Jakie grupy?).

Niemniej, książka ma przytłaczająco więcej walorów niż niedociągnięć bądź dyskusyjnych fragmentów. Jej autor wykazał się: umiejętnością prowadzenia badań empirycznych; barwnym, lecz bynajmniej nie epatującym czytelnika przedstawieniem materiału; koherentnym sposobem interpretacji danych; wrażliwością na detal połączoną z opanowaniem sztuki generalizowania; dobrą znajomością tematu, kontekstu historycznego i społeczno-politycznego oraz wysoką kompetencją teoretyczną; zwięzłością formy i precyzją słowa, które chronią go przed jałowym recyklingiem

idei, a skłaniają do sięgania tylko po niezbędne i użyteczne pojęcia; zwartością wywodu i logicznością toku myślenia; rzetelnością badawczą, powściągliwością w wyciąganiu wniosków i racjonalną argumentacją, która pozwala na rzeczowe konkluzje płynące z pozornie „ezoterycznych” danych.

Michał Buchowski

## LITERATURA

Clifford J.

2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Durak i in., Warszawa: Wydawnictwo KR.

Halina Mielicka (red.), *Folklor i folkloryzm w zglobalizowanym społeczeństwie polskim*, Kielce: Panzet 2009, ss. 186, ISBN: 978-83-61240-88-4.

Folklor jest istotnym składnikiem kultury. Jest on wielorako powiązany z religią, co daje podstawę do traktowania elementów tych dwóch obszarów w kategoriach zależności ewolucyjnej, typologicznej, historycznej oraz kulturowej. Związek folkloru i religii dotyczy, najkrócej mówiąc, sakralnej koncepcji rzeczywistości. W tę problematykę wpisuje się książka *Folklor i folkloryzm w zglobalizowanym społeczeństwie polskim*.

Zgodnie z zamysłem redaktora, praca stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o to, „jak przeszłość i terażniejszość splatają się ze sobą, tworząc niepowtarzalną aurę współczesności” (s. 4). Pracę podzielono na trzy części, z których każda nawiązuje do folkloru w perspektywie różnych schematów skojarzeniowych. Taka struktura książki wydaje się dobrze przemyślana.

Wstępny artykuł Haliny Mielickiej – redaktorki książki, dotyczy współczesnego pojęcia folkloru, obejmującego trzy podstawowe płaszczyzny zjawisk społecznych: ideologiczną, aksjonormatywną i behawioralną. Autorka wnikliwie analizuje zmieniające się rozumienie folkloru i jego związek z tradycją, którego wynikiem jest ponadpokoleniowy przekaz treści kulturowych. W tym sensie, zauważa dalej, folklor stanowi pewien sposób środowiskowego porządkowania świata. Poprzez analizę poszczególnych płaszczyzn folkloru dowodzi, że to pojęcie jest obecnie rozumiane bardzo szeroko. Tekst Haliny Mielickiej wyznacza trzyczęściową strukturę recenzowanej książki i stanowi znakomite teoretyczne wprowadzenie do jej lektury.

W pierwszej części książki, poszczególni autorzy nawiązują do folkloru rozumianego jako system ideologiczny, który przejawia się w wyobrażeniach dobra i zła oraz ich ukonkretowaniu w postaci odpowiednio: anioła i diabła. Treść artykułów dotyczy sfery wewnętrznych doświadczeń człowieka, które mają wpływ na jego myślenie, wyobrażenia i motywy postępowania. Tradycyjna religijność polska jest określana jako religijność ludowa. Istotną rolę w tego typu religijności odgrywają siły nadprzyrodzone, które ingerują w świat człowieka, przyczyniając się tym samym do powodzenia lub porażek ludzkich

poczyznań. Na szczególną uwagę w tej części pracy zasługuje artykuł Grażyny Czerwińskiej, *Dziegieć, czyli jak złemu zaradzić*. Jest to tekst ciekawy, dobrze udokumentowany. Autorka, po wyjaśnieniu tytułowego pojęcia, ukazuje je w przysłowiach, wierzeniach, obrzędach i obyczajach, interpretując w perspektywie ludowego rozumienia dobra i zła. Wioletta Szumilas-Praszek pisze o aniołach jako posłańcach Boga i sprzymierzeńcach ludzi, zaś Halina Mielicka o angelologii i angelizmie. W tekście Mielickiej daje się zauważyć dobre przygotowanie merytoryczne do opracowanego tematu, na co wskazuje logiczna struktura tekstu oraz wartość myśli. Interesująca jest teza autorki na temat angelizmu jako swego rodzaju duchowości, a raczej religii ponowoczesnej. Badaczka analizuje w perspektywie antropologiczno-socjologicznej mentalność współczesnego człowieka oraz jego duchowość, którą określa jako religijność sprywatyzowaną. Stwierdza także trudność zdiagnozowania przyczyn współczesnej mody na angelizm.

Część druga pracy ujmuje folklor jako system aksjonormatywny. Rozpatruje folklor środowisk lokalnych, często izolowanych, które wyróżniają się odmiennością kulturową, a także światopoglądową. Artykuły tej części pracy cechuje różnorodność tematyczna. Ich wspólną myślą jest specyfika środowiska, do którego człowiek przynależy i akcentowanie jego wyjątkowego charakteru. Mirosław Jamrózek ukazuje charakterystyczne cechy środowiska policyjnego, natomiast Zdzisław Skuza zajął się uczestnikami forów internetowych. Wśród tych ostatnich toczy się otwarta debata społeczna nad różnorodnymi problemami współczesności. Autor trafnie zwraca jednak uwagę, że brakuje w niej respektowania zasad etyczno-moralnych, co powoduje niekorzystne konsekwencje także w realnym świecie. W innym tekście specyfikę folkloru wokalnego mniejszości polskiej na Zaolziu przedstawiła interesująco Magdalena Szyndler.

Część trzecia ukazuje folklor jako przekaz ponadpokoleniowy. Autorzy koncentrują się na pamięci historycznej doświadczeń II wojny światowej. Ów przekaz, dokonywany zwykle ustnie, dotyczy istotnych zasad moralno-religijnych i patriotycznych. Ma on szczególne znaczenie dla transmisji kulturowej, zachowania wartości oraz wpływa na kształt kultury przyszłości. W tej części książki autorzy ukazują trudne mechanizmy ciągłości kulturowej oraz wybiórcze traktowanie mądrości życiowych starszych pokoleń, przy uwzględnieniu współczesnych warunków życia i zmian, jakie zachodzą w strukturach społecznych. Przedstawiają różne płaszczyzny, na których dokonują się owe procesy. Zaakcentowano ciągłość kultury odczuwania, opartej na ponadczasowości symboli. W związku z tym, Piotr Rosiński w artykule *Pieta Michniowska jako dzieło pamięci historycznej II wojny światowej* trafnie zwraca uwagę, że Piety, obok krzyży, są stałym elementem miejsc pamięci na ziemiach polskich. Pomnik Piety Michniowskiej jest znakiem obszaru uswięconego bohaterką śmiercią męczenników. To znak graniczny między *profanum* a *sacrum*, przed którym należy się zatrzymać, zamyślić i wyciągnąć wnioski.

Z obowiązku recenzenta trzeba jednak wskazać również na pewne niedociągnięcia omawianej pracy. Pierwsze spostrzeżenie dotyczy aparatu naukowego. Chodzi o brak jednolitości w przypisach oraz w bibliografii na końcu książki. Dalsze uwagi dotyczą strony merytorycznej niektórych tekstów.

W czasie lektury nasuwa się uwaga dotycząca nieprecyzyjności języka niektórych autorów, przez co pewne treści są mało zrozumiałe. Tak jest na przykład w tekście

*Moralne i religijne implikacje istnienia piekła* Anity Nowak. Autorka, ukazując pojęcie piekła, przyjmuje założenie, że „tylko wiara i postępowanie zgodne z przyjętymi dogmatami religii zapewni zbawienie” (s. 31). W konsekwencji zaś uznaje, że „wszyscy spoza Kościoła skazani są na potępienie” (s. 31). Należało tu przywołać odpowiednie dokumenty Magisterium Kościoła, celem wyjaśnienia tych słów, a także zwrócenia uwagi czytelnika, na jaki okres w dziejach autorka się powołuje. Teza, iż poza Kościołem nie ma zbawienia, jest twierdzeniem teologicznym, nie oznacza jednak bezpośredniego potępienia tych wszystkich, którzy formalnie nie przynależą do Kościoła. W związku z powyższym, należy być bardzo ostrożnym w sądach na ten temat. Zbyt lakoniczny język daje się zauważyć w artykule *Mityczne wymiary pamięci historycznej*. W podjętej analizie semantycznej wyrażenia „pamięć historyczna” autor, Adam Nawierski, wskazuje na jego funkcjonowanie w różnych kontekstach. Następnie przechodzi do mitycznego mechanizmu stosowania tego wyrażenia. W tym interesującym tekście o charakterze szkicowym użycie zbyt lakonicznego języka, zwłaszcza w pierwszej części artykułu, sprawia, że czytelnik gubi główny jego wątek.

Kolejne spostrzeżenie dotyczy niekonsekwencji w powoływaniu się na określone miejsca Pisma Świętego. Można to zauważyć w tekście *Anioły – posłańcy Boga i sprzymierzeńcy ludzi*. Autorka, Wioletta Szumilas-Praszek, odwołuje się do Pisma Świętego, często jednak nie podaje *sigli* biblijnych, stąd czytelnik nie wie, które miejsca w Biblii ma na myśli. Wydaje się również, że śródtytuły tego tekstu, zamiast porządkować merytorycznie, wprowadzają pewien chaos. Autorka pisze najpierw o Archaniołach (s. 71 i n.), następnie omawia wygląd aniołów (s. 73), a dalej ich hierarchię (s. 74 i n.), do której przecież zalicza się także Archaniołów, o czym już autorka nie wspomina. W punkcie zaś o hierarchii aniołów zamieszcza też treści o aniołach stróżach, nie stanowiących odrębnej grupy w hierarchii.

Nie najlepszym rozwiązaniem wydaje się przytaczanie długich tekstów *ad litteram*, co ma miejsce w artykule *(Nie)moc dobra i zła w sztuce muzycznej – opis i transformacje folklorystyczne* Bartłomieja Kotowskiego, a także w tekście Leonarda Zyzmana, *Miejsce zamieszkania i obyczaje w świetle obserwacji z Nowej Słupi*. Zbyt duża liczba cytowań zakłóca, moim zdaniem, tok wypowiedzi. Lepiej parafrazować teksty, dokonywać ich analizy oraz komentować według głównego celu artykułu. Drugi z artykułów jest opowieścią folklorysty, entuzjasty folkloru Gór Świętokrzyskich. Zamieszczona w nim długa wypowiedź gwara, stanowiąca treść wywiadu (s. 132-134), nie została skomentowana. Brakuje także wprowadzenia do tego tekstu. Autor nie podaje celu zastosowania długiej cytacji, w związku z czym pozostaje ona luźno związana z treścią.

Przedstawione wyżej uwagi nie przekreślają wartości recenzowanej książki. Czyta się ją z dużym zainteresowaniem. Jej adresatami mogą być kulturoznawcy, folklorysty, studenci kierunków humanistycznych oraz ci wszyscy, którzy są zainteresowani zmieniającą się rzeczywistością. Recenzowana praca jest przyczynkiem do wiedzy o współczesności, którą warto rozpatrywać w świetle wartości związanych z szeroko rozumianym folklorem. Treści zawarte w tej pracy niewątpliwie zmuszają do refleksji nad zagadnieniem dobra i zła, a w tej perspektywie nad współczesnością oraz nad przyszłością, za kształt której współcześni ponoszą odpowiedzialność.

Dariusz Adamczyk

Włodzimierz Piątkowski, *Lecznictwo niemedyczne w Polsce. Tradycja i współczesność. Analiza zjawiska z perspektywy socjologii zdrowia i choroby*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2008, ss. 397, ISBN: 978-83-227-2902-1.

Autor *Lecznictwa niemedycznego...* jest socjologiem, uczniem pionierki socjologii medycyny w Polsce – prof. Magdaleny Sokołowskiej. Główny nurt jego zainteresowań zaczął krystalizować się już pod koniec lat 80. Można powiedzieć, że Włodzimierz Piątkowski zainwestował swój potencjał intelektualny w studia nad medycyną niekonwencjonalną, które stały się jego szczególnym wkładem w rozwój socjologii medycyny w Polsce. Mają one także znaczenie dla innych dyscyplin społecznych i humanistycznych, w tym zwłaszcza dla antropologii medycznej. Najważniejszą książką tego badacza poprzedzającą omawianą pracę są *Spotkania z inną medycyną* (Piątkowski 1990). Trzeba podkreślić również jego zrozumienie dla znaczenia współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin – socjologii medycyny, antropologii medycznej, historii medycyny i in. – w badaniach nad zdrowiem i chorobą. Świadczy o tym współredagowanie przez Piątkowskiego takich ważnych publikacji, jak *Szkice z socjologii medycyny* (Libiszowska-Żółtkowska, Ogryzko-Wiewiórkowska, Piątkowski, red., 1998) i *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu* (Piątkowski, Płonka-Syroka, red., 2008).

Prezentowaną książkę należy traktować jako twórcze rozwinięcie i zarazem zwieńczenie wcześniejszej działalności badawczej Włodzimierza Piątkowskiego. Praca ma czytelną strukturę, składa się z trzech głównych części podzielonych na rozdziały i podrozdziały. Na cel książki wskazują już podtytuły – autor interesuje się „lecnictwem niemedycznym” nie tylko jako zjawiskiem współczesnym, ale i mocno zakorzenionym w tradycji, a jego analizę prowadzi z perspektywy socjologii zdrowia i choroby. Pierwsza część przedstawia „lecznictwo niemedyczne” jako przedmiot studiów socjologicznych; zawarte są tu rozważania terminologiczne i taksonomiczne oraz opis stanu badań socjomedycznych nad tą problematyką, a porównawczo – także antropologii medycznej, historii medycyny i medycyny klinicznej. Część druga poświęcona jest polskiemu lecniectwu ludowemu i samolecniectwu, przy czym autor stara się pokazać, w jaki sposób w tych obszarach „lecniectwa niemedycznego” przejawia się ciągłość tradycji i jaki jest mechanizm zmian. W trzeciej części natomiast Piątkowski zajmuje się „terapiami współczesnych uzdrowicieli”, omawiając uwarunkowania popularności tych metod leczenia w społeczeństwie pluralistycznym, wskazując na adekwatność poszczególnych teorii i metod socjologicznych do badania „lecniectwa niemedycznego”, na koniec wreszcie – prezentując „fenomen Kaszpirowskiego” na tle przemian społecznych okresu transformacji systemowej.

Autor odwołuje się do bogatej literatury socjologicznej, polskiej i zagranicznej, w szczególności do dzieł socjologów medycyny. Sięga również w dużym zakresie do opracowań źródłowych przedstawicieli innych dyscyplin społecznych i humanistycznych, zwłaszcza etnologii i historii medycyny, jednak w niewielkim tylko stopniu uwzględnia antropologię medyczną. W bibliografii znajdujemy też prace publikowane w czasopismach medycznych.

We wstępie autor przekonująco uzasadnia podjęcie tematu „lecnictwa niemedycznego” jako zjawiska, które jest ważnym fragmentem rzeczywistości okresu przemian społecznych, politycznych i gospodarczych w Polsce po 1989 roku. Jak pisze, jego praca „stara się wypełnić lukę w opisie mechanizmów zachodzących w transformującym się społeczeństwie na obszarze wyznaczonym przez pojęcia: zdrowie – choroba – medycyna” (s. 10). Te cele realizuje badacz w części III, zajmując się społecznymi przyczynami popularności nieprofesjonalnych terapeutów i analizując dokładniej przypadek twórcy tak zwanej metody teleterapii, Anatolija Kaszpirowskiego, który w pierwszym, gwałtownym okresie transformacji zdobył szczególną pozycję wśród wielu aktywnych wówczas uzdrowicieli. Warto zwrócić uwagę na dbałość Piątkowskiego o uwzględnienie szerokiego kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego badanych zjawisk, co widoczne jest przede wszystkim w bardzo interesujących rozdziałach dotyczących działalności współczesnych uzdrowicieli, ale także w innych częściach pracy, na przykład we fragmentach relacjonujących wyniki badań socjologów zachodnich nad popularnością medycyny komplementarnej i alternatywnej albo w ustępach omawiających leczenie ludowe.

Zamiarem badacza, ambitnym i niełatwym, było stworzenie podstaw „socjologii leczenia medycznego” w Polsce. Włodzimierz Piątkowski zasadnie uznał, że dla realizacji tego celu niezbędne jest nie tylko przedstawienie rozwoju i stanu badań nad „lecnictwem niemedycznym”, ale także wskazanie orientacji teoretycznych i metodologicznych w socjologii, które mogą być najbardziej przydatne w tych studiach. Zamierzenia swoje zrealizował bardzo dobrze i z pewnością książka będzie nieodzowną pomocą w ręku każdego badacza zajmującego się medycyną komplementarną i alternatywną, nie tylko socjologa.

Moje uwagi polemiczne dotyczą kwestii związanych z zastosowaniem pewnych koncepcji teoretycznych oraz metod jakościowych, które autor uważa – jak najbardziej słusznie – za bardzo ważne w badaniach nad „lecnictwem niemedycznym”. Otóż mimo deklaracji we fragmencie dotyczącym perspektywy badawczej antropologii medycznej, iż jej nurt „konstruktywistyczno-interpretacyjny” jest autorowi szczególnie bliski (s. 149), w dalszej części pracy sięga on wyłącznie do koncepcji socjologicznych – interakcjonizmu symbolicznego i etnometodologii (oraz do orientacji filozoficznej – fenomenologii) jako tych, które mogą być z powodzeniem stosowane w badaniach problemów zdrowia i choroby. Tymczasem dobre owoce mogłoby przynieść przekroczenie granic dyscyplin i wykorzystanie podejścia badawczego antropologii interpretatywnej (np. koncepcji Arthura Kleinmana czy Byrona Gooda) bądź tak zwanej krytycznej antropologii medycznej, zgodnie zresztą z wyrażanym przez Piątkowskiego przekonaniem o znaczeniu ujęć interdyscyplinarnych w studiach nad zdrowiem i chorobą. Jako że stosowanie metod jakościowych w badaniach nad kulturą i życiem społecznym stanowi *differentia specifica* antropologii kulturowej (i jej gałęzi, antropologii medycznej), szersze korzystanie z jej metodologii i metodyki badawczej mogłoby wzbogacić perspektywę socjologiczną. Nawiasem mówiąc, autor pisze o „antropologii medycyny”, podczas gdy przyjęty jest termin „antropologia medyczna”, który wskazuje, iż chodzi nie tylko o antropologiczne studia nad medycyną, ale także nad zdrowiem, chorobą i cierpieniem.

Podkreślić trzeba wagę przykładaną przez autora do wyjaśnienia zawłości terminologicznych i trudności klasyfikacyjnych, z jakimi spotyka się każdy badacz zajmujący się niekonwencjonalnymi metodami leczenia, niezwykle różnorodnymi, o rozmaitej proveniencji i pozycji w stosunku do biomedycyny<sup>1</sup>, poczynając od terapii opartych na „uzdrawianiu duchowym”, poprzez ziołolecznictwo i bioenergoterapię, do akupunktury, osteopatii czy homeopatii – by wymienić tylko kilka. Uporządkowanie tego szerokiego wachlarza zjawisk jest niezmiernie trudnym zadaniem, a pamiętać należy ponadto o ogromnym znaczeniu samolecznictwa, którego Piątkowski również nie traci z pola widzenia. Znaczna część książki jest poświęcona realizacji tego właśnie zadania, przy czym autor słusznie podkreśla, jak ważne jest ujednolicenie terminologii i systematyzacja badanych zjawisk. Z tego powodu, rozpatrując omawiane kwestie głównie w rozdziale I (cz. I), wraca do nich także w innych częściach pracy.

Włodzimierz Piątkowski pozostaje wierny terminowi, który obrał już ponad 20 lat wcześniej, nazywając obszar swych badań „lecnictwem niemedycznym”. Termin ten chciałabym poddać (zresztą nie po raz pierwszy) dyskusji, oczywiście z perspektywy antropologii medycznej. Z punktu widzenia antropologa nie jest uprawnionym zabiegiem arbitralne, z odniesieniem do paradygmatu biomedycyny, oddzielanie „medycyny” i „nie-medycyny”, która może być nazwana jedynie „lecnictwem”, bo – zdaniem autora – na miano medycyny nie zasługuje (jako że nie jest *evidence-based medicine*). Antropologiczną krytykę wzmacniają ustalenia historyków medycyny dotyczące zmienności w czasie zakresu wiedzy i praktyk biomedycyny, braku ściśle wyznaczonych granic między nią i innymi formami leczenia. Na to zwraca uwagę sam autor, pisząc o zmiennych kryteriach „bycia lub niebycia medycyną” (s. 35). Ponadto termin „lecnictwo niemedyczne” wydaje się niezręczny skutek zastosowania „podwójnego zaprzeczenia”. Po pierwsze, neguje się zasadność nazwania niekonwencjonalnych terapii „medycyną”, a po drugie, jakby dla dodatkowego zaakcentowania tego stanowiska, nazywa się je „niemedycznymi”. Czyli, jak można wnioskować, biomedycyna mogłaby być nazwana „lecnictwem medycznym”?

Moim zdaniem, mimo wszystkich kłopotów z terminami „medycyna komplementarna” i „medycyna alternatywna”, których nie mogę tu omawiać, lepszym rozwiązaniem jest zaakceptowanie tych określeń i stosowanie ich odpowiednio do kontekstu. Ogólnie biorąc, można mówić o „medycynie komplementarnej i alternatywnej”, bowiem w różnych kontekstach społeczno-kulturowych różne terapie z tego szerokiego zakresu sytuują się odmiennie wobec dominującej biomedycyny. Właśnie ten złożony termin (ang. *complementary and alternative medicine*, w skrócie CAM) jest szeroko stosowany w światowej literaturze, zarówno antropologicznej, jak i socjologicznej. Włodzimierz Piątkowski jest badaczem doskonale zorientowanym w najnowszej literaturze przedmiotu, o czym świadczy także używanie określenia CAM we fragmentach pracy omawiających publikacje badaczy z kręgu anglosaskiego, jest też zapewne w pełni świadomy problemów, które wiążą się z nieprzekładalnością terminu „lecnictwo niemedyczne” na język angielski. Dodam jeszcze, że restryk-

<sup>1</sup> Tak w antropologii medycznej przyjęto określać medycynę „akademicką” „naukową”.

tywne traktowanie terminu „medycyna” przez autora ma także inne konsekwencje. Można sądzić, że między innymi z tego powodu nie wprowadza on do swoich rozważań ważnego pojęcia „pluralizmu medycznego”, mimo że wielokrotnie pisze o „społeczeństwie pluralistycznym”. Tymczasem sytuacja pluralizmu medycznego, czyli współwystępowania – w różnych układach – biomedycyny oraz medycyny komplementarnej i alternatywnej we współczesnych społeczeństwach Zachodu jest szeroko omawiana w literaturze antropologicznej i socjologicznej, na przykład przez znaną badaczkę CAM Ursulę Sharmę (zob. Cant, Sharma 1999), której nazwisko zresztą Piątkowski przywołuje (s. 113).

Autor stosuje w książce typologię „lecznictwa medycznego”, którą zaproponował już we wcześniejszych opracowaniach (np. Piątkowski 1990), obierając jako punkt wyjścia rodzaj praktyków oraz cechy stosowanych przez nich metod leczenia. Stąd wyróżnione „rodzaje lecznictwa niemedycznego” to samolecznictwo, lecznictwo ludowe oraz „praktyki lecznicze uzdrowicieli” (tab. na s. 40-41). Niemniej owe typy leczenia scharakteryzowano według odmiennej wiedzy dotyczącej etiologii, zapobiegania chorobom, diagnozowania oraz terapii. Jest to interesująca i godna uwagi propozycja, choć na przykład przyjęty w antropologii w odniesieniu do przyczynowości chorób podział na etiologie naturalistyczne i personalistyczne wydaje się bardziej adekwatny niż wyróżnienie przyczyn „materialnych” oraz „mistyczno-magicznych i psychologicznych”. Pewnych trudności nastrocza też wydzielenie sposobów diagnozy i środków terapeutycznych, charakterystycznych odpowiednio dla lecznictwa ludowego i „praktyk leczniczych uzdrowicieli”, bo – dla przykładu – zaliczone przez Piątkowskiego do pierwszej z tych grup jasnowidzenie może być też narzędziem diagnostycznym współczesnych miejskich uzdrowicieli, podobnie jak nafta i borowina albo bursztyn – środkami leczniczymi stosowanymi zarówno przez jednych, jak i drugich. Wiąże się to z problemem odróżnienia uzdrowicieli „nowych”, „miejskich” od tych, których można by uważać za kontynuatorów ludowej, wiejskiej tradycji. Przyjęte nazwy wyróżnionych form lecznictwa zadania tego nie ułatwiają, bo przecież „uzdrowiciele” funkcjonują także w ramach lecznictwa ludowego. Innym kłopotliwym zabiegiem taksonomicznym jest wyróżnienie samolecznictwa jako formy odrębnej od lecznictwa ludowego. Tymczasem lecznictwo ludowe nie ograniczało się jedynie do praktyk znachorów i innych wiejskich uzdrowicieli; jego ważną część stanowiło właśnie samolecznictwo czy lecznictwo domowe, praktykowane głównie przez kobiety w ramach rodziny i sąsiedztwa. Z drugiej strony, samolecznictwo odgrywa także ogromną rolę w środowisku miejskim. W konsekwencji tych systematyzacyjnych kłopotów, gdy w części II książki omówiono „Polskie lecznictwo ludowe i samolecznictwo” (i chodzi tu o samolecznictwo wiejskie), a w części III „Terapie współczesnych uzdrowicieli”, czytelnik może zastanawiać się, gdzie „zniknęło” samolecznictwo miejskie. Informacje na ten temat rozsiane są w różnych miejscach, między innymi tam, gdzie przedstawiono poglądy i praktyki lecznicze „laików”. Dość muszę, że nie znalazłam w pracy uzasadnienia przyjętej przez autora „wewnętrznej struktury lecznictwa niemedycznego”.

Inne moje uwagi wiążą się z prezentacją lecznictwa ludowego, któremu poświęcona jest znaczna część książki, i w tej właśnie części autor stara się pokazać zmiany

zachodzące w omawianym obszarze zjawisk na przestrzeni ubiegłego stulecia. Jak wiadomo, z punktu widzenia etnologa o kulturze ludowej i lecznictwie ludowym (jako jej części) można mówić jedynie w odniesieniu do odległej przeszłości, natomiast odnosząc się do czasów nam bliższych używa się co najwyżej określenia „kultura typu ludowego”, wskazując między innymi na brak wyraźnych jej granic i cech systemowych czy coraz silniejsze przenikanie elementów pozawiejskiego pochodzenia. Trudno współcześnie traktować elementy lecznictwa ludowego, przemieszane z praktykami innego pochodzenia, jako odrębny dział „lecznictwa niemedycznego”, który miałyby charakteryzować się obecnością zestawu elementów wyróżnionych w tabeli stworzonej przez autora. Piątkowski wprawdzie często wspomina o zmianach i przekształceniach lecznictwa ludowego, ale mimo to uznaje, że i współcześnie można mówić o nim jako o odrębnym „systemie”, co uzasadnia między innymi faktem istnienia nadal wysokiego odsetka ludności wiejskiej w Polsce. Trzeba jednak pamiętać, że „lecznictwo wiejskie” to niekoniecznie „lecznictwo ludowe”.

Z zainteresowaniem przeczytałam aneks (blisko 60-stronicowy) prezentujący „zdrowie, medycynę i chorobę w opiniach uczestników teleterapii”, jako uzupełnienie analizy zawartej we wcześniejszej książce, której współautorem był Włodzimierz Piątkowski (Piątkowski, Jezior, Ohme 1993), o inne, poprzednio pominięte wątki tematyczne, a jednocześnie przykład badania opartego na specyficznej metodzie jakościowej. Jednakże, po wprowadzeniu przedstawiającym obrany sposób analizy materiału badawczego i podział na grupy tematyczne, autor zamieszcza jedynie cytaty z listów usystematyzowane według tematów głównych i bardziej szczegółowych. Jest to niezmiernie interesujący materiał źródłowy, brakuje jednak analizy tego materiału, pozostawionego bez komentarza. Podobne uwagi stosują się do fragmentu rozdziału 2 części III, który ma prezentować „pilotażową analizę jakościową” wypowiedzi pacjentów, a stanowi raczej wybór cytowanych fragmentów wypowiedzi o charakterze anegdotycznym.

W książce można napotkać powtórzenia, czego najbardziej widocznym przykładem jest szczegółowe omówienie metody analizy dokumentów osobistych – listów do Kaszpirowskiego w dwóch miejscach: we wstępie (na blisko 6 stronach) oraz w rozdziale 3 części III. Słabą stroną pracy jest, moim zdaniem, stosowany często tok autorskiej narracji, polegający na relacjonowaniu, kolejno, zawartości pojedynczych tekstów (np. książki S. Nettleton – na s. 112-114). Obraz zagadnień poruszanych przez różnych autorów zyskałby bardzo na wartości, gdyby Piątkowski omawiał je problemowo, zestawiając różne ujęcia i stanowiska badaczy wobec poszczególnych, istotnych kwestii.

Praca jest przygotowana starannie pod względem edytorskim, napisana została jasnym, poprawnym językiem. Błędy i usterki językowe są nieliczne. Należy jednak wspomnieć o powtarzającym się błędzie – zamiast *evidence based medicine* autor pisze: *evidence base medicine*.

Powyższe uwagi nie podważają mojego przekonania o wartości książki. Jest ona niewątpliwie nowatorska, ponieważ dotąd nie było pracy autorstwa polskiego badacza, która tak szeroko i systematycznie prezentowałaby ważną problematykę medycyny komplementarnej i alternatywnej z perspektywy nauk społecznych. To

znacząca pozycja dla socjologów medycyny oraz dla przedstawicieli innych nauk, zwłaszcza antropologii medycznej i historii medycyny, ale także pedagogiki zdrowia, medycyny i wielu innych dyscyplin. Należy oczekiwać, że i antropolodzy medyczni pokuszą się, z punktu widzenia własnej dyscypliny, o analizę medycyny komplementarnej i alternatywnej – tym bardziej, że również w naszym kraju zyskuje ona znaczenie jako przeciwwaga dla supremacji biomedycyny czy przejaw oporu wobec medykalizacji.

Danuta Penkala-Gawęcka

## LITERATURA

- Cant S., Sharma U.  
1999 *A New Medical Pluralism? Alternative Medicine, Doctors, Patients, and the State*, London: UCL Press.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Ogryzko-Wiewiórkowska M., Piątkowski W. (red.)  
1998 *Szkice z socjologii medycyny*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Piątkowski W.  
1990 *Spotkania z inną medycyną*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Piątkowski W., Jezior J., Ohme R.  
1993 *Listy do Kaszpirowskiego. Spojrzenie socjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Marek Łoś.
- Piątkowski W., Płonka-Syroka B. (red.)  
2008 *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.

Agnieszka K o ś c i a ń s k a, *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009, ss. 195, ISBN: 978-83-235-0451-1.

Debata na temat nowych ruchów religijnych trwa w środowiskach akademickich od lat 70. XX wieku, kiedy to zwrócono uwagę na kontrkulturowe zainteresowanie niekonwencjonalnymi formami duchowości, które nawiązywały – przede wszystkim, acz nie tylko – do tradycji Wschodu. Zainteresowanie to zaowocowało tworzeniem licznych, mniej lub bardziej zhierarchizowanych ugrupowań. Socjologowie przyglądali się aspektom organizacyjnemu nowego zjawiska i klasyfikowali poszczególne organizacje, nawiązując do ustaleń klasyków, takich jak Max Weber i Ernst Troeltsch, którzy dokonali rozróżnienia między kościołami i sektami, oraz Helmut Richard Niebuhr i Howard Becker, którzy wprowadzili kategorie denominacji i kultów. Budowano też nowe typologie. Uczeni zorientowani kulturoznawczo rozpatrywali proliferację nowych ruchów religijnych na tle przemian kulturowych, jakie mia-

ły miejsce w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej w latach 60. i 70. XX wieku. Niektórzy traktowali owe ruchy jako bezpośredni rezultat rewolty hipisowskiej, inni uważali je za reakcję na słabnącą stabilność społeczną i rozluźnienie standardów moralnych oraz poczucie wykorzenienia towarzyszące uczestnikom współczesnej kultury. Żywotność zjawiska dostarczała argumentów przeciwnikom tezy o sekularyzacji zachodnich społeczeństw, z drugiej jednak strony jego marginalny charakter zdawał się świadczyć właśnie na rzecz tez sekularyzacyjnych.

Z biegiem lat akademicka debata przesunęła się w kierunku identyfikacji relacji władzy panujących tak wewnątrz nowych ruchów religijnych, jak i w szerszym polu społecznym. Naukowcy wytoczyli więc działa przeciwko popularnym w dyskursie publicznym teoriom „prania mózgu”, w których jednostkę przedstawiano jako pasywną ofiarę złych guru i szarlatanów, i zwrócili uwagę na aktywny wymiar konwersji. Z drugiej strony, zainteresowali się mechanizmem tworzenia antykultowych artykulacji i zauważyli, że promocja koncepcji „prania mózgu” leży w interesie licznych podmiotów: media mogą przyciągnąć uwagę szerokiej publiczności, prezentując sensacyjne historie, w których granica pomiędzy dobrem a złem jest jasno zdefiniowana, członkowie rodzin konwertytów mogą obwiniać zewnętrzne siły za rozluźnienie rodzinnych więzi, a terapeuci mogą robić karierę na nowych, proponowanych przez siebie modelach terapii psychicznej. W pracach z pogranicza socjologii i nauk prawnych analizowano też wpływ paniki moralnej związanej z „sektami” na ustawodawstwo.

W nurt refleksji naukowej odnoszącej się do relacji władzy wpisuje się książka Agnieszki Kościańskiej. Autorka nie jest specjalnie zainteresowana strategiami dyskursywnymi stosowanymi przez zwolenników i przeciwników nowych ruchów religijnych – te zagadnienia podejmowała we wcześniejszych pracach, w których nawiązywała do koncepcji przemocy symbolicznej stworzonej przez Pierre’a Bourdieu (Kościańska 2001). W swojej najnowszej publikacji daje wgląd w praktyki oraz organizację codziennego życia uczestników jednego z nowych ruchów religijnych działających w Polsce. Przedstawia je w konfrontacji z dominującymi w naszym kraju modelami tożsamości, dotyczącymi przede wszystkim ról płciowych. Autorka stawia w centrum rozważań problematykę sprawczości (*agency*), a więc relacji pomiędzy jednostką a strukturą, i podaje w wątpliwość liberalne rozumienie tej koncepcji, które ściśle wiąże ją z jednostkową autonomią. Posługuje się przy tym perspektywą genderową, która niejako ze swej natury jest polityczna. Kościańska pozostaje zatem wierna własnym postulatom uczynienia z antropologii krytyki społecznej, które w 2004 roku zgłosiła na łamach pisma „(op.cit.)”, zapoczątkowując debatę na temat kondycji polskiej etnografii/etnologii/antropologii kulturowej (Kościańska 2004). Jednocześnie bierze udział w najbardziej fundamentalnych dyskusjach prowadzonych w obrębie teorii społecznej. Jest to tym bardziej ważne, że – jak z żalem zauważa James Beckford (2006) – wciąż bardzo niewielu badaczy współczesnych zjawisk religijnych nawiązuje do aktualnych koncepcji tworzonych na gruncie tej teorii.

Książka Agnieszki Kościańskiej oparta jest na badaniach etnograficznych autorki wśród uczestników Światowego Uniwersytetu Duchowego Brahma Kumaris, organizacji utworzonej w Indiach w 1936 roku, która od drugiej połowy XX wieku posiada

swe filie na wszystkich kontynentach, a od lat 80. działa w Polsce. Z warszawskim ośrodkiem związanych jest obecnie około stu osób, głównie kobiet (liczba sympatyków ruchu jest kilkakrotnie wyższa). Brahma Kumaris nawiązuje do hinduskiej filozofii i proponuje praktyki jogiczne, uwypukla też rolę kobiety, obdarzając ją zarówno duchowym posłannictwem, jak i silną pozycją w swych strukturach organizacyjnych.

Z koncepcji sprawczości Kościańska czyni narzędzie analiz. Najpierw jednak owo narzędzie uważnie wypracowuje, umiejscawiając je, po pierwsze, w kontekście debaty między tradycją intelektualną zapoczątkowaną przez Maxa Webera, która kładzie nacisk na moc sprawczą jednostki, a Durkheimowskim prymatem struktury, oraz, po drugie, na tle antropologii skoncentrowanej na znaczeniu, wywodzącej się od Clifforda Geertza, i studiów nad władzą inspirowanych myślą Michela Foucaulta. Ostatecznie definiuje sprawczość jako „konstruowane kulturowo i refleksyjne działanie (praktykę) jednostki lub grupy, prowadzące do pewnych modyfikacji społecznych (zmian w ramach struktur społecznych oraz relacji władzy)” (s. 36).

W kolejnych rozdziałach książki autorka pokazuje, że sprawczość prowadzi do transformacji społecznej, lecz składać się na nią może działanie niezauważone i pozawerbalne, które niekoniecznie musi wiązać się z autonomią jednostki. Omawia zatem proces konwersji Brahma Kumaris, w czasie którego zmieniają się relacje rodzinne i przyjacielskie konwertek, a porządek płci kulturowej podlega redefinicji (proces ten, angażujący esencjalistyczne i stereotypowe wyobrażenia, autorka określa, za Michałem Herzfeldem, mianem poetyki społecznej). Przy tym, proces ten odbywa się przede wszystkim w sferze pozawerbalnej: poprzez zmianę nawyków żywieniowych (wegetarianizm) i celibat uczestniczki ruchu podejmują grę z wyobrazeniami macierzyństwa, zwłaszcza z figurą Matki Polki, nawiązują do mitologii hinduskiej bogini *śakti*, a następnie esencjalizują tak powstałą konstrukcję symboliczną pod postacią nowej kobiecej tożsamości. Kościańska uwypukla też rolę aktów ciszy, przede wszystkim rytualnej, związanej z medytacją i podporządkowanej wymogom dyscypliny, w kontestowaniu zastanego porządku społecznego i budowaniu autorytetu przywódczyni ruchu. Pozwala jej to zarówno pokazać performatywny wymiar działań dokonywanych poza słowami i ich artykulacyjną moc, jak też podjąć dyskusję z polską myślą feministyczną. Autorka zauważa bowiem, że rodzime nurty feminizmu odwołują się przede wszystkim do zachodnich wzorców i świeckiej tradycji oświeceniowej, podszyte są więc rozumieniem sprawczości w kategoriach głosu i autonomii. W konsekwencji wykluczają doświadczenie tych adeptek religii, które podporządkowują się grupie i działają na rzecz wspólnoty, dbając jednocześnie o łączność z bogiem, a zarazem kładą nacisk na podniesienie statusu kobiet.

Ogromną siłą książki Agnieszki Kościańskiej, poza włączeniem refleksji na temat nowych ruchów religijnych w krąg teoretycznej debaty, jest jej orientacja na lokalność. Chodzi tu nie tylko o ścisłe zakreślenie terenu etnograficznych rozpoznań, ale także o odczytywanie znaczeń i wątków symbolicznych, które tkwią w koncepcjach tworzonych przez uczestniczki badanej grupy i praktykach przez nie wykonywanych, w perspektywie wyobrażeń zakorzenionych w polskiej kulturze (Matka Polka) i publicznych dyskusji prowadzonych na rodzimym forum (feminizm). Owa orientacja

na lokalność pozwala autorce niezwykle przytomnie podchodzić do dotychczasowych ustaleń na temat poszczególnych poruszanych przez nią zagadnień (takich, jak np. kulturowa zależność pomiędzy płcią a jedzeniem). Choć wnioski płynące z badań prowadzonych w rozmaitych kulturowych kontekstach stanowią dla autorki cenną inspirację, to nie są przez nią generalizowane, lecz starannie uzgadniane z polskim tłem kulturowym. Wszystko to sprawia, że praca Kościańskiej jest niezwykle oryginalną propozycją na polskim rynku wydawniczym. Liczne publikacje Tadeusza Doktora i Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej na temat nowych ruchów religijnych, choć pionierskie w naszym kraju i bardzo ważne ze względu na zawartą w nich misję odczarowania „sekt”, przedstawiały tę problematykę w ujęciu socjologicznym, pozostawiając na boku symboliczny wymiar idei i praktyk adeptów owych ruchów. Z kolei – skądinąd znakomite – książki Anny E. Kubiak (1997) i Marty Zimniak-Hałajko (2003), które wątki te podejmowały, w warstwie interpretacyjnej w zasadzie nie nawiązywały do specyficznego, polskiego kontekstu.

W publikacji Kościańskiej, niezwykle gęstej pod względem nawiązań teoretycznych i cytowanej literatury, jest także miejsce na głos z terenu (wliczając w to „głos bezgłośny”). Autorka przedstawia wypowiedzi Brahma Kumaris i zapisy własnej obserwacji. Zwłaszcza obserwacja wydaje się tu kluczowa. Pozwala ona badaczce oderwać się od form tekstowych i wziąć pod lupę działanie, a zatem uruchomić wyobraźnię etnograficzną, bez której nie sformułowałaby zasadniczych wniosków na temat ciszy i jej roli w konstruowaniu sprawczości. To właśnie uważne, etnograficzne wniknięcie w badaną społeczność pozwala Kościańskiej zgłosić wątpliwość co do zależności pomiędzy sprawczością a autonomią jednostki. Tego rodzaju wątpliwości nie miał na przykład przywoływany przez autorkę Anthony Giddens, który badań terenowych nie prowadził i miał tendencję do rozumienia podmiotowości w sposób zdekontekstualizowany.

Książka Agnieszki Kościańskiej to rzadki przypadek publikacji, której trudno postawić jakiegokolwiek zarzuty. Można co najwyżej zadać autorce kilka pytań, które nie umniejszą jednakże wagi jej rozpoznań. Jedno z nich dotyczyłoby zależności pomiędzy pozawerbalnie tworzoną sprawczością a zmianą. O ile Kościańska przekonująco naświetla przejawy sprawczości w najbliższym otoczeniu konwertytek (rekonfiguracja relacji rodzinnych), o tyle niewiele mówi na temat tego, czy owa sprawczość doprowadzić może do dogłębnej przemiany społecznej. Przypadek Gandhiego i strategia biernego oporu sugerowałyby, że tak. Jednak autorka wątku tego nie podejmuje – czy nie do końca mieści się on w wypracowanej przez nią koncepcji? A może po prostu zbyt daleko wykracza poza rozważania na temat ról genderowych, do których badaczka wołała się ograniczyć? Co oczywiście, w książce nie sposób znaleźć odpowiedzi na wszystkie pytania, do postawienia których może ona zainspirować. Można ją natomiast traktować jako niezbędny punkt wyjścia do dalszych studiów – w szczególności na temat relacji między płcią a religią, zwłaszcza z uwzględnieniem polskiego kontekstu.

*Dorota Hall*

## LITERATURA

Beckford J.

2006 *Teoria społeczna a religia*, przeł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków: Nomos.

Kościańska A.

2001 *Koło przemocy symbolicznej – o konfliktach wokół nowych ruchów religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 199: 1, s. 119-130.

2004 *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycje i wyzwania*, „(op.cit.)” 19-20: 6-7, s. 12-13.

Kubiak A. E.

1997 *Delicje i lewa ręka Kryszny: kreacja i ewolucja ruchu Hare Kryszna w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Zimniak-Hańajko M.

2003 *Raj oswojony: antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Urszula Le hr, *U schyłku życia. Starość mieszkańców wsi Beskidu Śląskiego i Podhala*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN 2007, ss. 351, il., mapy, tab., ISBN: 83-89499-31-2.

Na starość, jako jeden z etapów egzystencji człowieka, a jednocześnie kategorię kulturową, skierowały uwagę badaczki jej studia nad tradycyjnymi wierzeniami i obrzędowością wiejską Karpat Polskich, prowadzone w społecznościach wiejskich i w ścisłym kontakcie z ich członkami. Po kilku artykułach na temat ludzi starych opublikowała książkę będącą przedmiotem recenzji. Jest to monografia problemowa, napisana na podstawie intensywnych badań terenowych w dwóch wioskach: Małym Cichym i Istebnej, z dwóch regionów górskich – Podhala i Beskidu Śląskiego. Podjmując problematykę wieku, zajęła się tym samym rzadko omawianym w polskiej literaturze etnologicznej, a jednym z podstawowych czynników biologicznych, stanowiących o różnicach między ludźmi; czynników o wielkiej sile kulturotwórczej i wzrastającym obecnie znaczeniu, z powodu starzenia się wielu społeczeństw, w tym polskiego. Zmiana struktury demograficznej rodzi bowiem nowe potrzeby i stanowi wyzwanie dla nauki i praktyki społecznej w takich dziedzinach, jak przedłużenie aktywności zawodowej, leczenie i opieka społeczna oraz w wielu innych.

Dwie pierwsze części pracy mają charakter wstępny. We „Wprowadzeniu” otrzymujemy informację o stanie badań nad starością, ich historycznym rozwoju, zróżnicowanych kierunkach, w które zaangażowane są różne dyscypliny oraz o braku zainteresowania się nimi polskiej etnologii (s. 17, 18). Dowiadujemy się również o celu i charakterze badań podjętych przez autorkę. Celem tym jest ukazanie kulturowego wymiaru starości w jej wielorakich uwarunkowaniach i przejawach, w wybranych wsiach górskich, przedstawionej z uwzględnieniem ogólnej wiedzy

o tym zjawisku. Dla określenia cech starości autorka sięga do jej przyczyn i skutków biologicznych, psychicznych, ekonomicznych i społecznych, korzystając z badań i ustaleń wielu dyscyplin naukowych: medycyny, psychologii, ekonomii, demografii oraz socjologii i zestawia je z materiałami z własnych poszukiwań. To właśnie dane z wieloletnich badań terenowych: wywiady, informacje autobiograficzne, obserwacja, oparta także na uczestnictwie w życiu wiejskim, ankiety zebrane wśród uczniów miejscowych szkół, stanowią główną i cenną podstawę źródłową pracy. To do nich, chcąc zachować ich dokumentacyjną wartość, odwołuje się autorka, cytując w tekście i umieszczając w załączonym aneksie wypowiedzi rozmówców, nie tylko ludzi starych, ale także przedstawicieli innych grup wiekowych mieszkańców badanych wsi. Uzupełnione zostały one przez materiały z archiwów rodzinnych, informacje otrzymane w instytucjach państwowych, samorządowych i kościelnych oraz artykuły z prasy lokalnej. Wyznaczniki kulturowego wymiaru starości – „wieku kulturowego”, stanowiącego główny przedmiot zainteresowań, autorka odnajduje w statusie ludzi starych, ich pozycji w systemie społeczno-kulturowym, decydującej o sposobie odnoszenia się do nich rodzin i społeczności wiejskich, wpływającej na ich samoocenę. W tymże „Wprowadzeniu” badaczka zamieściła także charakterystykę obu wsi. Stwierdziła w nich zanik pasterstwa i ograniczenie działalności rolniczej oraz poważną rolę turystyki. Różnica między nimi, poza położeniem i związanym z nim otoczeniem kulturowym oraz wielkością, polega także na występowaniu w Istebnej niewielkiej grupy ludności protestanckiej. Obie wsie osiągnęły w ostatnich latach podobny poziom ekonomiczny, inaczej jednakże wykorzystują dla celów komercyjnych tradycyjną kulturę. Przy tej okazji autorka formułuje kolejny cel badawczy, jakim jest stwierdzenie, czy i w jakim zakresie podtrzymywanie dziedzictwa kulturowego i sytuacja społeczno-ekonomiczna wpływają na stosunek do ludzi starych (s. 22). Omawia ponadto zastosowane techniki i metody badawcze.

W drugim, obszernym rozdziale wstępnym „Aspekty starości” autorka informuje o modelach starości odnajdywanych w różnych kulturach odległych w czasie i przestrzeni. Koncentruje się jednak na sposobach traktowania ludzi w podeszłym wieku w badanych wioskach. Stwierdziła wielość kryteriów stosowanych dla wyznaczenia granicy, od której zaczyna się starość: metrykalne, związane z aktywnością, sposobem postrzegania rzeczywistości, stosunkiem do innych. Omawia warunki wyznaczające w badanych wsiach długość i jakość życia: pracę, pożywienie, mieszkanie, ubiór. Opisuje uroczystości urodzin długo żyjących mieszkańców, bardziej utrwalone w Istebnej, a mniej znane w Małym Cichym, upowszechniające się jednak pod wpływem mediów, w tym prasy lokalnej i działalności organów samorządowych. Obszernie przedstawia „konwenans” – wzory zachowań, zarówno ludzi starych, kontaktujących się z innymi, jak i w stosunku do nich, mających źródło w tradycji, między innymi w folklorze, lecz podlegających zmianom w wyniku przekształceń warunków życia i pod wpływem otoczenia zewnętrznego.

Najistotniejsze w pracy są dwa rozdziały przedstawiające status i role ludzi starych w badanych wsiach. Pierwszy z nich, „Codzienność i święto”, koncentruje się na pozycji ludzi w podeszłym wieku w rodzinie i w domu, relacjach międzypokoleniowych, rodzajach ich aktywności i użyteczności, miejscu w sąsiedztwie i w spo-

łeczności wiejskiej, roli wiary w życiu ludzi starych oraz ich uczestnictwie w czasie świątecznym i obrzędowym. Drugi, „Społeczność wiejska wobec starości”, ukazuje aktywność społeczną i kulturalną ludzi starych, w tym między innymi jako przekazujących wiedzę o tradycyjnej kulturze regionu i biorących udział w działalności zespołów folklorystycznych oraz uprawiających twórczość artystyczną, akceptowaną i otrzymującą wsparcie nie tylko od instytucji państwowych i samorządowych oraz turystów, ale, poprzez nie, także w społeczności wiejskiej i w rodzinach. Omawia formy honorowania ludzi starych poprzez uroczystości organizowane przez organa samorządowe i popularyzowane przez media, opiekę w czasie choroby i niedołęstwa, współczesną formę dożywocia, a także stosunek społeczności wiejskiej do ludzi starych i jej reakcje na zachowania wobec nich w rodzinie. Pracę uzupełniają interesujące fotografie, wykonane w większości przez autorkę, oraz tabele, diagramy i mapy, których wykaz nieoczekiwanie znalazł się na początku pracy, zaraz po spisie treści, a także fragmenty zapisanych relacji zamieszczone w aneksie.

Praca ukazuje specyfikę występującego w badanych wioskach górskich obrazu starości jako „wieku kulturowego”, różnego w porównaniu z innymi terenami Polski. Specyfika tego obszaru została wyznaczona przez zespół takich cech, jak łącznie gospodarstwa rolnego z innymi źródłami zarobkowania, wysoki procent rodzin wielopokoleniowych i członków kręgu rodzinnego żyjących w bliskim sąsiedztwie, silną dotąd więź lokalną w społecznościach wiejskich, przywiązanie do miejsca zamieszkania i lokalnych tradycji oraz starania o ich utrzymanie i wykorzystanie w życiu współczesnym, wreszcie swoisty konserwatyzm połączony jednak z otwarciem na świat, wywołanym napływem wypoczywających tu ludzi z zewnątrz i migracjami za pracą.

Nie wyeksponowanym, lecz ważnym aspektem pracy są możliwości porównania dwóch badanych wiosek, gdzieśkolwiekś polegające nie tylko na zestawieniu danych, ale także wskazaniu różnic pozycji w nich ludzi starych. Odębność wsi polega nie tylko na innym położeniu geograficznym, wielkości i funkcjach administracyjnych oraz obecności w Istebnej nielicznych protestantów, ale również sposobie organizacji przestrzeni wiejskiej. W Istebnej są to „place” – jednostki terytorialno-sąsiedzkie, wpływające na silniejsze tam związki sąsiedzkie, bardziej ugruntowane tradycje instytucji, między innymi miejscowych Kościołów, a także działalności kulturalno-społecznej, prowadzonej od dawna w ramach choćby Macierzy Szkolnej oraz oddziaływanie silnych, okolicznych ośrodków kulturalnych w Cieszynie i Bielsku-Białej. Niezdecydowanie co do rozwinięcia porównawczego charakteru pracy znalazło wyraz w jej konstrukcji, w której nie ma wydzielonego miejsca przeznaczonego na analizę i konkluzję z dokonanego zestawienia materiałów z dwóch różnych wiosek.

Dla przedstawienia zmian w statusie ludzi starych, jednego z celów pracy, badaczka sięga po retrospekcję. Stosuje ją, wykorzystując informacje o przeszłości zawarte w materiałach z wywiadów oraz dokumentach i opracowaniach historycznych. Interesująco omawia dawną instytucję chodzących po prośbie „numerowych”, objętych opieką gromady, zanikłą już w zasadzie instytucję „chowańca” i bardzo już ograniczoną dożywocia – „wymowy”. Odnotowała opowieści o wywożeniu w przeszłości starych ludzi do lasu przez członków ich rodzin i pozostawianiu ich tam

w celu spowodowania śmierci (s. 121), przypominające zachowania społeczności pozaeuropejskich, cierpiących na niedostatek żywności, takich jak na przykład Eskimosi, Czukczowie czy Koriacy. Stwierdza, że trudno jest dziś ustalić, czy oparte były na faktach, czy też powstały i funkcjonowały na zasadzie moralitetu. Dostrzega zmiany w sytuacji ludzi starych po przyznaniu im rent i emerytur rolniczych, a także wydłużenie się krótszego dawniej okresu niedożywienia. Nie idealizuje przeszłości, nie widzi w badanych społecznościach cech kryzysu w położeniu ludzi starych, potwierdza wielokierunkowość zmian i brak możliwości jednostronnej ich oceny. Zmniejszył się i, dodajmy, zindywidualizował autorytet ludzi starych, polepszyły się jednakże materialne warunki ich życia (s. 128).

Warto odnotować krytycyzm badaczki wobec zebranych wypowiedzi. Niejednokrotnie zaznacza, że nie uzyskała potwierdzenia otrzymanych relacji lub trudno udowodnić ich autentyczność. Zabrakło jednak wyraźnego podkreślenia różnicy między przekazywaną w rozmowach wiedzą o „modelu” kultury jako zespole wyobrażeń o zachowaniach uznanych za właściwe i jej „wzorzec”, informującym o względnie trwałej strukturze praktykowanych zachowań. Rozróżnienie to pomogłoby lepiej zrozumieć dystans między deklarowanymi wartościami a realizowanymi zachowaniami, dostrzegany przez badaczkę, wyjaśniany przez nią w zakresie obyczajowości, zresztą za innymi autorami, charakterem moralności wiejskiej jakoby „przewrotnej w swojej naturze” (s. 286).

Książka Urszuli Lehr jest jedynym w polskiej literaturze etnologicznej opracowaniem przedstawiającym w tak wszechstronny sposób starość jako zjawisko kulturowe. Wykracza poza prace ograniczające się do *praesens ethnographicum*, nie poszukuje wyłącznie archaizmów, stanowi próbę całościowego ujęcia sytuacji ludzi starych w kontekście współczesnego życia wsi, traktowanego w jego związkach z szerszym otoczeniem. Jest solidnie udokumentowana materiałami z badań terenowych, uzupełnionymi innymi kategoriami źródeł, między innymi urzędowymi, prasowymi i archiwalnymi, a tezy formułowane na podstawie tych badań konfrontowane są z obszerną, wielodyscyplinarną literaturą przedmiotu. Książkę można tym samym uznać za wskazującą miejsce badań etnologicznych w studiach wymagających interdyscyplinarności.

Zbigniew Jasiewicz

Seweryn A. Wisłocki, *Mistrz/Master Teofil Ociepka. Między władzą a prawdą. Between the Authorities and the Truth*, wstęp Wojciech J. Burszta, uzupełniający rozdział „Wśród książek pana Teofila” Jerzy Prokopiuk, Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk” 2010, ss. 264 (tekst polski i angielski), 36 ss. barwnych reprodukcji dzieł Ociepki, ISBN: 978-83-7164-609-6.

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat fenomen Teofila Ociepki nie dawał spokoju wielu autorom. Ociepka nie pozwalał się zaszufłakować, nie pasował do żadnej z przyjętych kategorii artystów-amatorów. Próbowano zaliczyć go do twórców ludowych, uznać za jednego z naiwnych, udowodnić, że jego malarstwo rozwinęło się pod wpływem Henriego Rousseau, zwanego Celnikiem, reprodukcje dzieł którego były w Polsce w okresie międzywojennym rozpowszechnione.

W okresie PRL próbowano go dopasować do założeń socrealizmu. Klasowo odpowiadał wszelkim socjalistycznym założeniom, pochodził z nizin społecznych, nie miał wykształcenia, pracował w górnictwie (co prawda nie na dole, w kopalni, ale tego się już nie mówiło), więc jego wizje malarskie można było przedstawić jako reakcję górnika na pracę w podziemiu. Próbowano wypromować Ociepkę na światowej rangi artystę „naiwnego” – i to zaliczenie Ociepki do kręgu ludowych malarzy naiwnych pokutuje do dziś.

Nie poruszano tylko rzeczy najważniejszej: że wizje Ociepki były oparte na jego duchowości, że mimo braku formalnego wykształcenia był mistykiem i teozofem, członkiem-korespondentem oddziału niemieckiego Rosicrucian Fellowship (z siedzibą w Oceanside w Kalifornii) – Wspólnoty Różokrzyżowej założonej przez Maxa Heindla, a także członkiem loży masońskiej działającej w kręgach związanych z krakowską ASP. Jego twórczość była środkiem wyrażenia przeżyć wewnętrznych związanych z problematyką etyczno-moralną, przede wszystkim – rodzajem moralitetów wynikających z aksjologii chrześcijańskiej i ontologii okultystycznej, ukazujących walkę dobra ze złem. Podobna wiara w misję uświadamiania ludziom potrzeby naprawy życia osobistego i społecznego występuje u wielu innych artystów nieelitarnych (określanych często jako „artyści z Bożej łaski”); na ogół jednak ich sztuka wypływa wyłącznie z założeń chrześcijańskich. Ociepka natomiast włączał w nią także, prócz elementów chrześcijańskich, i te, które wynikały z jego astrologicznego i mitycznego poznania świata niematerialnego. Uważał za swój obowiązek głoszenie okultystycznych „prawd Bożych”, wykorzystywał w tym celu zarówno swe publiczne wystąpienia, jak i swą sztukę.

Seweryn Wisłocki – chyba jedyny dziś polski etnolog poważnie zajmujący się tematyką nietypowych twórców, na siłę zaliczanych do „ludowych” bądź „naiwnych” – w swej pracy próbuje odkryć prawdziwego Ociepkę. Twórcę teozoficznego kręgu w swym rodzinnym Janowie, człowieka, który łączył rodzimy śląski folklor z astralną, transcendentną wizją okultyzmu. To zetknięcie tematów z Pisma Świętego, polskich i niemieckich traktatów okultystycznych oraz śląskich podań, miało, według koncepcji Ociepki, służyć zwróceniu uwagi ludzi na immanentną jedność świata materii, astralnego i duchowego. Z tych źródeł wyrosła twórczość Teofila Ociepki, jego realizm magiczny, będący fenomenem artystycznym w skali światowej.

Ociepka w pracy Wisłockiego nie jest jednak tylko artystą i mistykiem, jest też żywym człowiekiem z wszystkimi problemami życia. Nieraz naiwnym – miał nadzieję, że pierwsze podróże kosmiczne udowodnią jego racje, że kosmonauci odkryją na innych planetach (zwłaszcza na Saturnie) istoty, które on znalazł w literaturze okultystycznej. Nie były one wyłącznie tworam wyobraźni mistrza Teofila, jak próbowano to przedstawiać.

Nie wytrzymuje Ociepka twardych zasad pełnej abstynencji seksualnej obowiązującej wtajemniczonych, którzy chcą osiągnąć „kamień filozoficzny”, czyli mistyczną jedność z Bogiem, toteż żeni się z Julianną Ufnal (szalenie ciekawe są przytoczone w książce fragmenty jej pamiętnika). Żyjąc w kraju socjalistycznym, w którym tacy artyści jak on byli narażeni na naciski tworzenia sztuki propagandowej i w duchu socrealizmu, mógł działać swobodnie dzięki protekcji Izabeli Czajki-Stachowicz, kapitana Urzędu Bezpieczeństwa, związanej w latach międzywojnia z polską elitą artystyczno-intelektualną, osoby, która pierwsza poznała się na wartości artystycznej dzieł Ociepki. To głównie jej zasługą było wypromowanie w kraju i za granicą śląskiego malarza-mistyka.

*Janusz Kamocki*

„Studia Ethnologica Pragensia” t. 1: 2010, red. M. Tomandl, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha, ss. 170, ISSN 1803-9812.

„Studia Ethnologica Pragensia” (SEP) to zupełnie nowe wydawnictwo naukowe Instytutu Etnologii Uniwersytetu Karola w Pradze (ukazujące się niezależnie od czasopisma „Studia Ethnologica”). Jest związane z projektem badawczym „The Czech Lands in the Middle of Europe in the Past and Today”, realizowanym na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze. Ukazuje się dwa razy do roku. Redaktorem naczelnym jest Miloš Tomandl, pracownik Instytutu Etnologii UK. W radzie wydawniczej zasiada szerokie grono specjalistów, w większości z zagranicy (ze Słowacji, Polski, Niemiec, Słowenii, a nawet USA).

Czasopismo ma następującą strukturę: „Studia”, „Materiały”, „Sprawozdania” i „Recenzje”. Publikowane jest w języku czeskim, ale zamieszcza się również teksty w języku słowackim i polskim. Każda z prac w dziale „Studia” jest opatrzona streszczeniem w języku angielskim. Więcej informacji (a także kontakt z redakcją) znaleźć można na stronie Instytutu Etnologii FF UK: <http://www.etnologie.ff.cuni.cz>.

SEP nawiązuje do innego praskiego wydawnictwa: „Studia Ethnologica”. Łączy je podobna struktura oraz dobór tematów. Różni natomiast system recenzowania. „Studia Ethnologica Pragensia” podlegają podwójnemu procesowi recenzyjnemu. Zarówno cały tom, jak i każde studium z osobna są poddawane każdorazowo ocenie dwóch niezależnych recenzentów.

„Studia Ethnologica Pragensia” służą prezentowaniu dorobku naukowo-badawczego praskiego ośrodka etnologicznego, a także jego zamiejscowych współpra-

owników. Tom inauguracyjny wydawnictwo pokazuje, że jego profil nie jest ściśle związany z problematyką etnologii i etnografii Czech. Możemy w nim znaleźć opracowania dotyczące krajów pozaeuropejskich, jak Kazachstan, Indonezja czy Meksyk. Jan Pargač, w tekście *První pokus o nezávislost Kazachstánu: Kazašská inteligence a nacionální hnutí „Alaš” na počátku 20. století*, opisuje kształtowanie się ruchu nacionalistycznego w Kazachstanie na początku XX wieku. *Spoločenská a politická organizácia u mexických Nahuov* Radoslava Hlúška, to z kolei studium z zakresu antropologii społeczno-politycznej Indian meksykańskich. W tomie zamieszczono także artykuł dotyczący tradycyjnej kultury wysp indonezyjskich – rzadko eksplorowanej przez środowiska naukowe naszej części Europy. Tekst Michaeli Rybkovej i Radmily Lorencovej, *Torajské pohřební rituály a vliv sociální stratifikace na jejich podobu*, opisuje zwyczaje pogrzebowe górali Toraja (wyspa Celebes-Sulawesi), w powiązaniu z miejscowymi układami społecznymi.

Artykuł: *Zmeny lokálnej identity v dôsledku násilnej geografickej relokácie*, pióra Silvii Letavajovej, poświęcony jest zmianom w percepcji tożsamości grupowej w warunkach przymusowej migracji. W latach 1987-1990 większość mieszkańców wioski Koš (zachodnia Słowacja) opuściła swoje siedziby wskutek katastrofy ekologicznej, wywołanej szkodami kopalnianymi. Wartość opracowania podnosi fakt, iż opiera się ono na badaniach terenowych autorki. Natomiast wszystkich zainteresowanych problematyką genderową zainteresuje tekst zatytułowany *Harmonie v živote ženy: Časopis pro hospodyně 1883-1893 a zráni jedné autorky* (autorstwa Ireny Štěpánovej). Znaleźć w nim można szczegóły współpracy pisarki i etnografki czeskiej Terézy Novákovej z kobiecym pismem „Domáci hospodyně”, ukazującym się w Ołomuńcu w latach 1883-1893.

W recenzowanym tomie znajdują się także opracowania metodologiczne i teoretyczne. Taki właśnie charakter ma praca *K teoretickým aspektům formování sociální identity*, przygotowana przez Miloša Tomandla. Autor rozważa w niej między innymi mechanizmy kształtowania się etniczności, poruszając ważne kwestie badane przez nauki społeczne i humanistyczne. Niezwykle interesujący jest także tekst Františka Vrhela, otwierający tom: *Vlastní jména: Etnologická reflexe*, poświęcony refleksji etnologicznej na temat zasad nadawania nazw ludziom oraz przedmiotom. Autor przedstawia szerokie spektrum interpretacyjne tego zagadnienia, od klasycznej po współczesną myśl etnologiczną. Dobrze, iż oprócz prac opierających się na ustaleniach własnych autorów w wydawnictwie znalazło się miejsce na opracowanie prezentujące refleksje innych uczonych. Dają one bowiem wgląd w najnowsze teorie i nurty w nauce światowej.

W omawianym czasopiśmie odnajdziemy też oryginalne prace z zakresu badań historycznych. Na szczególną uwagę zasługuje tekst Oldřicha Kašpara, *Bohemika 15.-18. století ve španělských, portugalských a mexických fondech*, traktujący o czeskich źródłach pisanych (po łacinie, francusku, hiszpańsku, portugalsku, włosku) w Hiszpanii, Portugalii oraz ich amerykańskich koloniach. Informacje przedstawione w artykule pochodzą z kwerendy archiwów czeskich i zagranicznych, w tym także tych, które znajdują się w Ameryce Łacińskiej. Z lektury tekstu wynika, iż czeskie księgozbiory były gromadzone nie tylko w oficjalnych królewskich archiwach i pry-

watnych kolekcjach poszczególnych monarchów, ale także w bibliotekach rodów arystokratycznych czy archiwach klasztornych.

Rekapitułując: „*Studia Ethnologica Pragensia*” to kolejne, niezwykle interesujące wydawnictwo etnologiczne zza naszej południowej granicy. Przedstawia ono zakres zainteresowań czeskich etnologów, a jednocześnie daje także polskim naukowcom szansę na zaprezentowanie własnych badań i refleksji szerszemu gronu odbiorców. Język (możliwość publikowania po polsku) oraz szeroka tematyka periodyku to, moim zdaniem, wystarczające argumenty do podjęcia takiej właśnie współpracy.

*Maciej Kurcz*