

III. RECENZJE I NOTY RECENZYJNE

Henryk Hoffmann, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1873–1939*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, ss. 301+3nlb.+28il.

Obrađujący we wrześniu 2003 roku I Kongres Religioznawstwa Polskiego odwołał się do bogatej tradycji ponad 130–letniej obecności tej dyscypliny w kręgach rodzimej i światowej nauki, a także w sferze świadomości społeczeństwa polskiego. Zasadne potwierdzenie i zarazem udokumentowanie znacznej części tych odwołań zawiera recenzowana monografia Henryka Hoffmanna poświęcona syntetycznej prezentacji polskich badań religioznawczych podejmowanych oraz zrealizowanych na przestrzeni lat 1873–1939. Praca składa się ze „Wstępu”, ośmiu rozdziałów (każdy z nich otwiera wyszczególniony w ramce zestaw literatury wykorzystanej przy jego opracowaniu), „Zakończenia” oraz „Bibliografii” (liczącej blisko 2 tysiące pozycji). Całość uzupełnia *Indeks nazwisk* oraz 28 ilustracji (fotografii religioznawców, jak też kart tytułowych ważniejszych opracowań i periodyków religioznawczych).

We „Wstępie” (s. 7–14), poprzedzającym zasadnicze rozważania, Autor zajął się przypomnieniem dróg kształtowania się oraz rozwoju głównych nurtów i kierunków omawianej dziedziny naukowej na kontynencie europejskim, a także częściowo i amerykańskim (poczynając od szkoły naturalistyczno–filologicznej, poprzez ewolucjonizm i dyfuzjonizm, aż do fenomenologii). Następnie dokonał stosunkowo zwięzłej prezentacji ogólnego zarysu dotychczasowych badań nad dziejami rodzimego religioznawstwa, w szerokim tego słowa znaczeniu, jak również współczesnego zobiektywizowania fragmentarycznych ich rezultatów w pracach m.in.: S. Grzybowskiego, H. Grzymały–Moszczyńskiej, K. Judenki, M. Nowaczka, A. Nowickiego, W. Piwowarskiego, Z. Poniatońskiego, H. Swienki, J. Szmyda. Na owym tle zarysował następujące podstawowe założenia pracy: „1) wypełnienie istniejącej w nauce polskiej dotkliwej luki, polegającej na tym, że (...) brak jest całościowego kompendium wiedzy o polskiej tradycji badań religioznawczych; 2) wykazanie (...), że mimo wielu uwarunkowań uniemożliwiających rozwój polskiego akademickiego religioznawstwa oraz widocznej ostrej dyferencjacji rodzimej refleksji nad religią na dwa (główne) skonfliktowane z sobą obozy: «laicki» i «katolicki» (...) badania te rozwijały się prężnie” (s. 11–12). Odnośnie do przyjętego tytułu pracy, to znalazł on uzasadnienie już w fakcie, że zasadniczym przedmiotem podejmowanych w niej analiz i refleksji są „badania *stricte* religioznawcze i im bliskie w tym sensie, że oscylujące wokół głównych dziedzin nauki o religiach (religioznawstwa) jak historia (porównawcza) religii, teoria religii, historia, teoria i metodologia religioznawstwa, socjologia religii, psychologia religii itd.” (s. 12). Dodać tu należy,

iż dane stanowisko znalazło również zasadne potwierdzenie w zaakceptowanej już koncepcji religioznawstwa jako dyscypliny naukowej, w ramach której bardzo wyraziście zapisany został także wkład uczonych reprezentujących inne dyscypliny (historia, etnologia, socjologia, psychologia, orientalistyka czy filologia klasyczna), jak również w przyjętej przez Autora strukturze pracy. Poszczególne bowiem jej rozdziały poświęcone zostały prezentacji procesów badawczych mających miejsce w ramach poszczególnych nurtów, kierunków bądź subdyscyplin religioznawstwa.

Rozdział pierwszy, „Religioznawstwo jako dyscyplina naukowa i znaczenie poznawania jej dziejów” (s. 15–52), stanowi swoistego rodzaju encyklopedyczne wprowadzenie czytelnika w arкана genezy religioznawstwa, jego relacji z innymi naukami badającymi religię (historią, psychologią, socjologią, etnologią i etnografią) a także teologią i filozofią religii oraz stosowanych przez nie metod badawczych, jak również procesów krystalizowania się w jego łonie dziedzin specjalistycznych: metareligioznawstwa, czyli religioznawstwa ogólnego (teorii, historii i metodologii religioznawstwa), historii porównawczej religii, fenomenologii religii, psychologii i socjologii religii czy etnoreligioznawstwa (etnologii i etnografii religii) oraz geografii religii. Dany ciąg rozważań kończy Autor charakterystyką marksistowskiego nurtu badań religioznawczych oraz jego wpływami na kształt, jak i charakter religioznawstwa polskiego po II wojnie światowej. Pomimo faktu, że rozdział ten znacznie wykracza poza określone ramy czasowe recenzowanej monografii, to jednak — w zamyśle Autora — stanowi „niezbędne tło (...) analiz dziejów rodzimej refleksji nad religią” (s. 28). I trudno nie zgodzić się z danym poglądem.

Zawarte w rozdziale drugim, „Początki polskich badań religioznawczych” (s. 53–86), rozważania w danym temacie otwiera prezentacja głównie, ale nie wyłącznie, oświeceniowych i romantycznych prekursorów polskich badań religioznawczych. Wywodzili się oni przede wszystkim spośród historyków, filozofów, teologów, etnografów, folklorystów czy nawet podróżników. Do ich też kręgu zaliczył Autor: J. Długosza, J. Łasicckiego, J.B. Chmielowskiego, A. Naruszewicza, T. Czackiego, J. Bogucickiego, J. Potockiego, S. Kostkę Potockiego, J. Lelewela, B.F. Trentowskiego, Z. Dołęgę-Chodakowskiego, W. Pola, R. Berwińskiego, a także O. Kolberga. W dalszym ciągu rozważań omówione zostały z kolei sylwetki pionierów religioznawstwa polskiego. Dane omówienie poprzedzone zostało przez Hoffmanna stwierdzeniem: „Charakterystyczną cechą kształtujących się w XIX i na początku XX wieku polskich badań religioznawczych był fakt ich ścisłego powiązania z innymi dyscyplinami naukowymi (...). Kolejną ważną cechą (...) w latach 60–80. XIX wieku stanowił fakt, że ich orędownikami byli głównie uczeni i działacze wolnomyślicielscy i antyklerykalni związani zwłaszcza z tzw. «pozytywizmem warszawskim» — prądem kulturalno-społecznym, skupionym wokół czasopism «Przegląd Tygodniowy» (...) oraz «Prawda»” (s. 65). Pierwsi więc religioznawcy polscy wywodzili się z kręgu pozytywistów (A. Świętochowski, A. Mahrburg czy A. Dygasiński), jak też etnografów i folklorystów (M. Żmigrodzki, W. Bugiel i J.Al. Karłowicz) bądź wolnomyślicieli reprezentujących zwłaszcza nurt refleksji astralistycznych (I. Radliński, A. Niemojewski, A. Czubryński, a także W. Sten) względnie badaczy Baltów i Słowian (A. Mierzyński i Al. Brückner). Przy omawianiu powyższego zagadnienia Autor za-

sygnalizował również problem braku zgodności odnośnie do kwestii „...kogo należy uznać za pierwszego polskiego religioznawcę. M. Nowaczyk za ‘inicjatora’ rodzimych badań religioznawczych uważa J. Al. Karłowicza, Z. Poniatowski miano ‘ojca religioznawstwa polskiego’ przyznał (...) I. Radlińskiemu” (s. 68–69).

W rozdziale trzecim, „Rodowód katolickich badań religioznawczych” (s. 87–107), mamy do czynienia z omówieniem zasadniczego kierunku konfesyjnych badań religioznawczych w Polsce. Pojawił się on w drugiej połowie XIX wieku i rozwijał się przede wszystkim „w obrębie teologii, filozofii religii, bibliistyki i historii Kościoła (w tym zwłaszcza w ramach problematyki genezy chrystianizmu)” (s. 87–88). W realizowanych w jego ramach pracach badawczych obowiązywało przestrzeganie zasady podporządkowania religioznawstwa teologii. W konkluzji powodowało to — jak podkreśla Autor — „częste w owym czasie fakty uwikłania katolickich badań nad religią w analizy konfliktu stosunku «wiary do rozumu», w spory z modernizmem oraz w kwestie genezy religii i «życia (w też historyczności) Jezusa»” (s. 88). Za prekursorów owego nurtu postrzega Hoffmann triadę filozofów i zarazem teologów: ks.ks. M. Morawskiego, S. Pawlickiego i Wł.M. Dębickiego. Natomiast do rzędu jego pionierów zalicza ks.ks. Wł. Zaborskiego (uznawanego przez Z. Poniatowskiego za właściwego kreatora tych badań), I. Radziszewskiego, S. Szydelskiego, J. Archutowskiego, A. Klawka, J. Kruszyńskiego, J. Lelito, W.W. Michalskiego, A. Szymańskiego, E. Kosibowicza, F. Koniecznego, F. Mantheya, W. Kwiatkowskiego, S. Trzeciaka, E. Dąbrowskiego, S. Sobalkowskiego, J. Czujka, J. Bilczewskiego oraz dominikanina U. Fica. W podejmowanych badaniach nad genezą religii i jej pierwotnymi formami podlegali oni przemożnym wpływowi koncepcji „szkoły kulturowo–historycznej, której tezy o ‘pramonoteizmie’ i ‘praobjawieniu’ traktowano jako «urzędową» wykładnię katolicyzmu w tej kwestii (...) Szczególnie godne podkreślenia były dążenia katolickich badaczy (...) do emancypacji religioznawstwa (historii religii) jako nauki o statusie akademickim” (s. 107). Krótkotrwałym wyrazem zbieżności tych dążeń stała się katedra historii religii, która pod kierunkiem J. Archutowskiego funkcjonowała w latach 1918–1920 na Wydziale Teologicznym KUL w Lublinie.

Rozdział czwarty, „Badania religioznawcze wśród mniejszości religijnych” (s. 109–121), poświęcony został stosunkowo zwięzłej prezentacji pozakatolickich kręgów konfesyjnego religioznawstwa, którego przedmiot zainteresowań koncentrował się zwłaszcza na bliskiej swojemu wyznaniu problematyce religijnej i na studiach biblijnych. O religioznawcach wywodzących się z nurtu prawosławnego (W. Bidnowie, K.N. Waledyńskim i S. Kiryłowiczu) zamieszczona tu została jedynie niewielka wzmianka. Nieco szerzej natomiast omówieni zostali badacze z nurtu protestanckiego (L. Otto, E. Bursche, K. Serini, R. Kesselring, J. Szeruda, W. Niemczyk, A. Buzek czy P. Hulka–Laskowski), jak również żydowscy (S. Hirsza Peltyn, I. Cyłkowa, R. Lilentalowa, M. Schorr, Al. Kraushar, M. Bałaban, a także D. Fajsztejn).

Rozdział piąty, „Wkład etnografów, antropologów i socjologów w rozwój polskich badań religioznawczych” (s. 123–158), otwiera przegląd poszukiwań przez badaczy kultury duchowej ludu polskiego (ludoznawców i folklorystów, a także antropologów socjologów i historyków prawa) występujących w niej wątków wierzeniowych. Badania te w znaczącym stopniu przyczyniły się do stworzenia rodzimych „podwalin pod rozwój naukowych badań nad religią” (s. 123). Autor omawia wkład

w owe poszukiwania wniesiony przez: Z. Glogera, S. Udzielę, H. Biegeleisena, E. Majewskiego, St. Ciszewskiego, A. Fischera, St. Poniatowskiego, E. Frankowskiego, K. Moszyńskiego, J.St. Bystronia, K. Dobrowolskiego, K. Koranyia czy C. Baudouin de Courtenay–Ehrenkreutz–Jędrzejewiczową. Odrębny krąg stanowili badacze kultur religijnych ludów syberyjskich, jak: B. Pilsudski, W. Sieroszewski, E. Piekarski, F. Kon, M. Witaszewski, J.K. Talko–Hryncewicz i M.A. Czaplicka. Światowej sławy badaczem kultur ludów wysp południowego Pacyfiku został B. Malinowski. Wskazano też na wkład socjologów: L. Gumplowicza, L. Krzywickiego, S. Czarnowskiego, F. Znanieckiego i ks. F. Mirka. Prowadzone przez uczonych badania — jak podkreśla Hoffmann — przeszły szczególną drogę rozwoju: „początkowo polegały (głównie) na gromadzeniu, porządkowaniu i klasyfikacji faktów religijnych oraz poszukiwaniu związków występujących pomiędzy nimi i innymi sferami rzeczywistości społecznej, to z biegiem czasu zaczęły się pojawiać próby interpretacji religii i religijności z różnych pozycji teoretycznych i metodologicznych rozwijających się wówczas na świecie, jak też w pewnych przypadkach (...) wnosili w tym zakresie własne propozycje” (s. 157–158).

Rozdział szósty: „W kręgu psychologicznych badań nad religią i religijnością” (s. 159–188), poświęcony został problematyce, która do 1914 roku była silnie powiązana z filozofią. W tym pionierskim okresie — jak podaje Autor — uwidaczniał się „...pluralizm stanowisk epistemologicznych i metodologicznych oraz zainteresowania kwestią doświadczenia religijnego i niekonwencjonalnymi formami religijności oraz kwestiami styku religii i zjawisk z zakresu parapsychologii” (s. 159–160). Z kolei w okresie międzywojennym psychologia religii samoistnie „uprawiana była już przez badaczy uniwersyteckich, choć nadal nie uzyskała w Polsce statusu samodzielnej dyscypliny badawczej” (s. 160). Za prekursora tej dziedziny nauk religioznawczych uznaje Autor J. Ochorowicza, a za najwybitniejszego jej przedstawiciela — W. Witwickiego. W zaprezentowanym przeglądzie omówiona została działalność badawcza W. Lutosławskiego, E. Abramowskiego, J.W. Dawida, A. Szcównej, H. Rowida, J. Hempla, S. Baleya, S. Błachowskiego, S. Borowieckiego, A. Dryjskiego, A. Meyer–Ginsbergowej i St. Agatstein–Gierowskiego. Wiele uwagi poświęcił Autor również katolickim badaniom — „traktowanym jako ważne (ściśle praktyczne) zadanie psychologii pastoralnej” (s. 183) — reprezentantami których jawią się ks. ks. E. Jelowiecki, J. Piskorz S.L. Skibniewski, H. Kazimierowicz, P. Chojnacki, St. Huet, W. Weryński i J. Pastuszko.

Rozdział siódmy, „Wkład orientalistów w rozwój badań religioznawczych” (s.189–205), zawiera prezentację dorobku orientalistyki polskiej w zakresie badań nad religiami Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Omówione tu zostały prace badawcze Wł. Kotwicza, T. Kowalskiego, A. Zajączkowskiego, G.K. Wojde, Z. Smogorzewskiego, A. Gawrońskiego, St. Schayera, R. Ranoszka, St.F. Michalskiego, H. Willman–Grabowskiej, W. Jabłońskiego, Wł. Wężyka, P.E. Jabłońskiego, T.S. Smoleńskiego, A. Śmieszka, K. Michałowskiego, T. Andrzejewskiego, S. Przeworskiego, ks. J. Bromskiego i ks. J. Stawarczyka.

Przegląd badań w poszczególnych dziedzinach religioznawstwa zamyka rozdział ósmy, „Wkład filologów klasycznych w rozwój badań religioznawczych”

(s. 207–222), będący udziałem polskich hellenistów, latynistów i bizancjonistów (K. Morawskiego, L. Sternbacha, S. Hammera, G. Przychockiego, J. Sajdaka, A. Kroliewiczza, St. Schneidera, T. Zielińskiego, M. Popławskiego, R. Gansińca, H. Matakwicz, J. Kowalskiego, W. Klingera, K.F. Kumanieckiego i T. Sinko).

W „Zakończeniu” (s. 223–226) Autor szczególnie wyraziście akcentuje dwie kwestie rzutujące na kondycję i kształt religioznawstwa polskiego w omawianym okresie. Pierwsza z nich dotyczy jego wkładu do nauki światowej. Otóż — jak twierdzi Hoffmann — „1/ nie było (...) istotnych zapóźnień w recepcji zachodniej myśli religioznawczej; 2/ dokonano (...) przekładu wielu ważnych dzieł z literatury światowej i ukazywały się liczne obszernie ich sprawozdania, omówienia i recenzje; 3/ wśród religioznawców byli zwolennicy wszystkich ważniejszych orientacji metodologicznych, które były rozwijane i uzupełniane; 4/ wielu polskich badaczy religii było obecnych w krwobiegu religioznawstwa światowego” (s. 224). Druga kwestia dotyczy — uprzednio już zasygnalizowanego — podziału, mającego miejsce w religioznawstwie polskim, na dwa zasadnicze nurty: laicki, hołdujący w zasadzie ewolucjonistycznej teorii rozwoju religii oraz katolicki opierający się na założeniach szkoły kulturowo-historeycznej. I według Autora owa „dyferencjacja rodzimych badań nad religią na nurty ‘laicki’ (często ostro antyklerykalny) i ‘konfesyjny’ nie sprzyjała późniejszemu rozwojowi badań religioznawczych, uniemożliwiała w praktyce ich integrację” (s. 225).

Rekapitulując prezentację pracy Hoffmanna, należy przyznać, iż stanowi ona pionierską i rzeczową monografię o procesie narodzin i zawiłych drogach kształtowania się polskich badań nad religią w latach 1873–1939, a w niektórych partiach nawet wykraczającą poza przyjęte ramy czasowe. Zawarty w niej został bogaty materiał faktograficzny, jak również osadzona na jego podłożu syntetyczna, a także metodologiczna prezentacja podejmowanych procesów badawczych. Mamy w danym przypadku do czynienia z pracą zawierającą w swej treści duży potencjał obiektywnie prezentowanej wiedzy o jednej z dyscyplin humanistyki polskiej.

Leonard J. Pelka

Marek Szopski, *Komunikowanie międzykulturowe*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, S.A., Warszawa 2005, ss. 145.

Nieustanny rozwój wielostronnej współpracy międzynarodowej, globalizacja wszystkich aspektów współczesnego życia, zmniejszenie roli przestrzeni i związany z tym dynamiczny rozwój turystyki, powodują konieczność przygotowania ludzi do kontaktów z innymi kulturami i odmiennymi sposobami życia. Istotnym obszarem, którego znajomość ma szansę poprawić porozumiewanie się przedstawicieli różnych kultur, jest komunikacja. Skoro powodzenie przedsięwzięć i projektów o zasięgu ponadlokalnym, relacje pomiędzy zróżnicowanymi kulturowo grupami żyjącymi w ramach danego społeczeństwa, potencjał rozwojowy i przyszłe losy ludzkości zależą od naszych umiejętności komunikowania się, to należy te zagadnienia poznać lepiej, aby je rzeczywiście zrozumieć. Przyczynić się do tego może niewielka książ-

ka napisana przez socjologa kultury Marka Szopskiego. Jest to rodzaj popularnego i przystępnego podręcznika — skryptu, będącego próbą objęcia szerokiej problematyki komunikowania międzykulturowego w usystematyzowanym i syntetycznym wykładzie, wykorzystującym dotychczasowe badania i literaturę przedmiotu, przede wszystkim amerykańską i angielską. Niewątpliwą zaletą książki jest prosty, klarowny styl i jasno wyrażane myśli (nie obniża to w żadnym stopniu walorów merytorycznych wywodu), co sprawia, iż jest ona dostępna również dla czytelników mniej obeznanych z podejmowaną tematyką.

Autor, wychodząc z założenia, iż obraz świata jest zdeterminowany kulturowo, podjął się wyjaśnienia podstawowych różnic dzielących kultury. Wiele bowiem problemów wynika z nieporozumień, będących efektem braku znajomości podstawowych mechanizmów ich powstawania i funkcjonowania. Wystarczy chociażby wskazać — co zresztą autor w interesujący sposób czyni, podając stosowne przykłady — na systemy wartości w różnych kulturach, które mają niebywale znaczący wpływ na odmienne zachowania przedstawicieli tych kultur w podobnych warunkach, bądź na gesty i mimikę, które nie będąc uniwersalne, niosą różne treści w odmiennych kulturach. Skupiając się na tej części procesu komunikowania, który ma znaczenie dla interakcji ludzi wychowanych w różnych kulturach, Szopski słusznie zauważa, że „porozumienie międzykulturowe wymaga od uczestników o wiele więcej wrażliwości i otwartości na informację zwrotną niż porozumiewanie wewnątrzkulturowe” (s. 20). Stąd też interakcje zachodzące między poszczególnymi kulturami powinny mieć podłoże nie w natrętnym porównywaniu czy konfrontowaniu ich ze sobą, ale w inspirowaniu dialogu, wzajemnych kontaktów, wymianie doświadczeń, co ułatwi bezkonfliktowe współistnienie, tolerancję i zrozumienie.

Pragnąc wyjaśnić naturę działań komunikacyjnych, Autor skoncentrował się na analizie struktur myślenia przedstawicieli różnych kulturowo i społecznie grup, wskazując na istniejące pomiędzy nimi rozbieżności w strukturach orientacyjnych, motywach postępowania, postawach, normach czy nawykach. Za najważniejsze dla efektywności procesu międzykulturowego komunikowania uważa nabycie umiejętności kontaktowania się z przedstawicielami odmiennej kultury w zgodzie z ich systemem orientacyjnym. Wiąże się to z opanowaniem określonych zasad i reguł, które pozwolą jednostce zorientować się w zróżnicowanych uwarunkowaniach kulturowych i zaakceptować odpowiednie dla tej kultury wzory zachowań. Zasadne jest stwierdzenie, że „im bardziej nastawieni jesteśmy na długofalowość naszych kontaktów z drugą stroną, tym bardziej skłonni jesteśmy do takich zachowań, które umożliwią nam udaną i satysfakcjonującą relację z innymi ludźmi. W efekcie, powinniśmy myśleć i działać tak, jakby nasze spotkania i rozmowy służyły tworzeniu długotrwałych związków, a nawet wspólnot” (s. 139).

Książka ma przejrzystą i logiczną konstrukcję, wynikającą z założenia jej użytkowego charakteru. Składa się z dziesięciu rozdziałów. Rozdziały I i II stanowią jak gdyby osobny blok, poświęcony kwestiom terminologicznym. Czytelnik znajdzie tam rozważania zmierzające do uchwycenia zasadniczych cech i aspektów zjawiska kultury i procesu komunikowania. Z kolei różnice międzykulturowe w procesie społecznego postrzegania i doświadczania zjawisk, trudności komuni-

kacyjne wynikające z różnorodności kulturowej, wpływ kultury na stosunki i porozumiewanie się ludzi, omówione zostały w rozdziałach następnych. I tak opisowi tudzież interpretacji poddane zostały kolejno: tożsamość — rozdział III; percepcja — rozdział IV; zachowanie — rozdział V; niechęć do innych/obcych — rozdział VI; język — rozdział VII; komunikowanie niewerbalne — rozdział VIII; instytucje społeczne — rozdział IX. Pracę zamyka rozdział X zatytułowany „Kompetentne komunikowanie międzykulturowe”, poświęcony analizie zmian zachodzących na płaszczyźnie biologicznej, kulturowej, społecznej, psychologicznej i politycznej, w trakcie procesu akulturacyjnego. Każdy z rozdziałów kończy się krótkim podsumowaniem uwypuklającym najbardziej istotne kwestie.

Książka powinna w głównej mierze zainteresować studentów etnologii, socjologii, psychologii społecznej, stosunków międzynarodowych, dziennikarstwa, zarządzania i marketingu, a także wszystkich tych, którzy z racji pełnionych obowiązków zawodowych czy sytuacji indywidualnej stają wobec konieczności kontaktu z przedstawicielami innych kultur. Ponadto może ona stanowić wydatną pomoc dla nauczycieli realizujących różnorakie formy edukacji wielokulturowej, pozwalając im nie tylko ugruntować i rozszerzyć antropologiczną wiedzę o kulturze, ale też wprowadzić w złożony świat reguł i kodów kulturowej komunikacji, ukazując sposoby ich rozumienia i interpretacji. Dążąc do przygotowania młodzieży do uczestnictwa w komunikacji międzykulturowej, należy wszak przede wszystkim do tej komunikacji przygotować nauczycieli i pedagogów. Z taką konstatacją dobrze koresponduje fragment książki Marka Szopskiego: „Wpływy poszczególnych strategii edukacyjnych, zwłaszcza w społeczeństwach wielokulturowych, powodują zmiany w procesie i programach nauczania. Zwiększona migracja międzykulturowa i procesy globalizacji powodują konieczność wprowadzania wiedzy o innych kulturach i grupach do szkół i uczelni. I chociaż realizacja tego projektu nie przebiega w sposób odpowiedni do tempa zmian, choćby z powodu niedostatecznego przygotowania kadry nauczycielskiej, czy/i braku środków, to jednak coraz częściej elementy wiedzy o innych kulturach sprzyjają rozwojowi nauczania komunikowania międzykulturowego” (s. 124).

Wypada mieć nadzieję, że ta bez wątpienia wartościowa książka, przyczyni się do popularyzacji tak bardzo potrzebnej dziś wiedzy o komunikowaniu międzykulturowym i da asumpt do przemyśleń nad jakością i znaczeniem edukacji humanistycznej młodego pokolenia. Humanistyczne przesłanie przenika bowiem całą pracę Marka Szopskiego. Sadzę, że najtrafniej można je ująć słowami samego Autora: „otwarcie, szacunek i zaufanie do innych połączone z poczuciem własnej wartości i chęci współdziałania, są najlepszymi sposobami na zapewnienie sobie samemu szacunku i uznania u innych. Myślę, że po przeczytaniu tej książki, czytelnik lub czytelniczka zdadzą sobie sprawę, że te reguły postępowania są przydatne nie tylko w relacjach z innymi kulturami, ale z ludźmi w ogóle” (s. 139).

Grzegorz Odoj

„Studia Choreologica” t. I–VIII, 1999–2006, red. Roderyk Lange, Instytut Choreologii w Poznaniu.

Od maja 1999 roku Instytut Choreologii w Poznaniu wydaje rocznik „Studia Choreologica”, prezentujący artykuły na temat tańca. W tytule pisma pojawia się termin pochodny od **choreologia** (*choros, chorea* — taniec, *logos* — słowo, wiedza) — wiedza o tańcu, zdefiniowany w 1930 roku przez Viktora Junka, w pracy *Handbuch des Tanzes (Podręcznik tańca)*. Choreologia jest więc dziedziną naukowego rozpatrywania zjawiska, które nazywamy tańcem. Natomiast pierwszą, adekwatną definicję tańca znaleźć można w pracy Curta Sachsa *Eine Weltgeschichte des Tanzes (Powszechna historia tańca)* z 1933 roku, która mówi, że: „taniec to każdy intencjonalnie uporządkowany ruch, który nie służy do pokonywania wysiłku roboczego” (tłumaczenie i parafraza R. Lange).

Powyższa definicja oparta jest na kryterium użytkowanego ruchu i pozwala wykluczyć wszystko, co tańcem nie jest, dostarcza więc fundamentalnych podstaw do naukowych rozważań nad tańcem. Niezwykle ważnym pojęciem w definicji C. Sachsa jest intencja, która umożliwia człowiekowi twórcze wyrażanie się w ruchu poprzez tworzenie ciągów rytmicznych i kształtów przestrzennych. Myśli zawarte w książce C. Sachsa stały się podwaliną tworzącej się nowej dziedziny nauki i w dużej części są nadal aktualne.

Choreologia jako jedna z nauk humanistycznych pojawiła się i rozwinęła bardzo późno, przede wszystkim z powodu ogromnej trudności uchwycenia i zarejestrowania przejawów tańca. Brak pełnej notacji ruchu uniemożliwiał racjonalną analizę oraz kumulowanie się wiedzy. Taniec dzieje się w czasie i przestrzeni, wyłącznie w obrębie ciała ludzkiego, które jest jego jedynym instrumentem. Sam taniec nie obiektywizuje się i nie ujawnia poza ciałem człowieka. Przełomem w rozwoju choreologii było stworzenie w 1928 roku przez Rudolfa Labana, największego teoretyka tańca XX wieku, genialnego i bardzo prostego zapisu graficznego ruchu nazwanego kinetografią. Stworzony przez R. Labana uniwersalny zapis ruchu, jest odpowiednikiem pisma fonetycznego, ma swoje reguły i ortografię, a niewielka liczba znaków graficznych umożliwia zapisywanie ciągów ruchowych różnych konwencji w jednoznaczny sposób.

Powyższe osiągnięcia przyczyniły się do bardzo szybkiego i dynamicznego rozwoju choreologii, a z czasem w jej ramach wyodrębniły się następujące działy:

1. historia tańca — zajmuje się przede wszystkim kulturą tańca wyższych warstw społecznych, opiera się na źródłach pisanych, zwykle dotyczy historii tańca dworskiego, baletu czy tańca teatralnego;

2. etnochoreologia — w terenie bada kultury tańca ludów niepiśmiennych, chłopskich, rolniczych, pasterskich oraz subkultury, w których można zaobserwować różnorodne, bardzo istotne funkcje tańca w organizacji życia społecznego;

3. antropologia tańca — kluczowa dziedzina w dochodzeniu do wiedzy o tańcu — rozpatruje taniec w kontekście bytu ludzkiego, wskazuje na regularności ujawniające się w tworzeniu form tanecznych oraz określa psychofizyczne możliwości człowieka w wyrażaniu się ruchem swego ciała, rozpatruje więc tworzywo tańca w kontekście kultury;

4. socjologia tańca — wyjaśnia, jak uwarunkowania społeczne rzutują na powstawanie określonych form tańca, dochodzi znaczenia tańca w określonych środowiskach w oparciu o współcześnie istniejące grupy ludzkie, ujmuje zjawiska synchronicznie, na jednej płaszczyźnie czasowej;

5. estetyka tańca — zmierza do filozoficznych uogólnień fenomenu tańca.

Rocznik „*Studia Choreologica*” zawiera artykuły specjalistów z całego świata. Obejmuje szerokie spektrum tematów, od historii, przez etnochoreologię po antropologię tańca. Czasopismo jest kontynuacją rocznika „*Dance Studies*” (vol. 1–20, 1976–1997) wydawanego przez Centre for Dance Studies na Jersey (Wielka Brytania), pod redakcją prof. dr. hab. Roderyka Langego. „*Dance Studies*” odegrały bardzo istotną rolę w rozwoju studiów nad tańcem, jednocześnie propagując wyniki badań w tym zakresie. Artykuły zawarte w serii rozpatrują, zawsze w kontekście kulturowym, różne aspekty tańca, w szerokim rozumieniu tego terminu.

Te same przesłanki tworzą profil programowy nowej serii — „*Studia Choreologica*”. Rocznik z założenia ma być forum prezentacji artykułów z dziedziny choreologii. Poruszana w piśmie tematyka jest bardzo różnorodna, począwszy od etnochoreologii, prezentacji rezultatów badań nad tańcem w kulturach pozaeuropejskich, przez tematykę tańca współczesnego, scenicznego, choreoterapię, po artykuły uogólniające wiedzę z zakresu choreologii. Publikacja prac badawczych jest niezwykle potrzebna i ma wielkie znaczenie w propagowaniu i rozwoju nauki o tańcu w obrębie nauk humanistycznych. „*Studia Choreologica*” ukazują się w języku angielskim, co pozwala skierować publikację do szerokiego kręgu odbiorców.

Osobą, która wyznacza kierunek rozwoju pisma i czuwa nad jego merytoryczną stroną jest prof. dr hab. Roderyk Lange, etnolog, antropolog i choreolog. W latach 1954–1967 prowadził intensywne badania terenowe nad folklorem tanecznym, a także koordynował akcję zbierania folkloru tanecznego w Polsce. W 1960 roku R. Lange opublikował metodę postępowania badawczego i dokumentacji folkloru tanecznego, która stała się wzorcem dla badaczy tańca z całego świata — *Taniec ludowy w pracach Muzeum Etnograficznego w Toruniu. Metoda pracy i kwestionariusz* (1960). Od 1967 roku pracował poza granicami Polski. Równolegle z rozległą pracą dydaktyczną, działalnością publikacyjną i wydawniczą, kontynuował badania terenowe nad kulturą tańca m.in. w Indonezji, Melanezji, w Egipcie oraz wśród Słowian Południowych. Był wykładowcą wielu uczelni w kraju i za granicą, m.in. Laban Art of Movement Centre w Addlestone, Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (PUNO) w Londynie; Queen’s University w Belfaście, Uniwersytetu w Edynburgu i London University Goldsmiths’ College oraz po 1989 roku Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i Akademii Muzycznej w Warszawie. Prof. R. Lange kierował Centre for Dance Studies na wyspie Jersey, jest założycielem i od 1993 roku dyrektorem Instytutu Choreologii w Poznaniu. Jest autorem wielu prac z zakresu antropologii tańca, metodyki badań etnochoreologicznych i kinetografii, m.in. *The Nature of Dance* (1975); *Podręcznik kinetografii* (1975); *Tradycyjny taniec ludowy w Polsce i jego przeobrażenia w czasie i przestrzeni* (1978); *O istocie tańca i jego przejawach w kulturze. Perspektywa antropologiczna* (1988); oraz kilkudziesięciu artykułów i recenzji w języku angielskim, niemieckim i polskim.

Niezwykle ważne miejsce w tomach „*Studia Choreologica*” zajmują artykuły autorstwa redaktora serii, omawiające zjawisko tańca z perspektywy antropologicznej, opierające się na długoletniej pracy badawczej i naukowej. R. Lange podejmuje się syntezy dotychczasowych osiągnięć w dziedzinie nauki o tańcu. Przedstawia istotne problemy teoretyczne, wskazuje rozwiązania i kierunki rozwoju dziedziny w przyszłości.

W artykule *The Position of Dance in Contemporary European Culture. An Overview* (t. 1, 1999), autor omawia pozycję tańca we współczesnej kulturze europejskiej. Opinie społeczne o fenomenie tańca, zarówno w przeszłości, jak i funkcjonujące obecnie, a szczególnie opinie negatywne, określają ograniczony sposób postrzegania tego zjawiska we współczesności europejskiej. R. Lange wskazuje na przyczyny stosunkowo późnego rozwoju nauki o tańcu — choreologii oraz przedstawia jej dynamiczny rozwój począwszy od trzeciej dekady dwudziestego wieku. Autor podkreśla istotną współcześnie rolę tańca w wysoko zurbanizowanym społeczeństwie oraz wskazuje szerokie możliwości rozwoju i zapotrzebowań w przyszłości, szczególnie w edukacji, terapii i rehabilitacji.

Tom V (2003) zawiera artykuł *Dance and the Sinful Human Body*, podejmujący tematykę negatywnych konotacji tańca w kulturze europejskiej. R. Lange przedstawia problematykę patrzenia na zjawisko tańca przez pryzmat ludzkiego ciała, postrzeganego w niektórych okresach historii jako „grzeszne”. Omawiane są opinie o tańcu oparte na kryterium moralności i konsekwencje z tego wynikające w potocznym postrzeganiu tańca w kulturze europejskiej. Autor wskazuje na filozoficzne podstawy negatywnych opinii zawarte w twierdzeniach Platona, który zgodnie z własną definicją czystości i piękna, podzielił taniec na dwie kategorie: czysty taniec pięknych ciał, godny cywilizowanego obywatela starożytnej Grecji, oraz taniec brudny, wykonywany przez szpetne ciała wieśniaków. Taniec społeczności wiejskich, zawierający symbolikę płodnościową, seksualną, erotyczną został odrzucony jako niegodny uwagi i nieprzyzwoity.

W tomie VI (2004) R. Lange, w artykule *Movement and the Human Body*, pisze o tańcu jako zjawisku unikatowym. Taniec dzieje się w czasie i przestrzeni i jest następstwem ciągłych zmian. Nigdy nie jest statyczny i trwa tylko tak długo jak jest wykonywany. Związany jest nierozdzielnie z osobą wykonawcy, ponieważ nie istnieje poza ciałem tancerza. Nie można też porównać go z wytworami innych sztuk, które materializują się i pozostają obiektywnie poza twórcą. Człowiek komunikuje się za pomocą ruchów własnego ciała, ale również może ich użyć twórczo. Ruch zawiera symbole, które są nośnikiem treści nieprzetłumaczalnych i niewymiennych na słowa. Istotą tańca jest to, że niewerbalne treści upostaciowane są wyłącznie w samym ruchu ludzkiego ciała.

W tomie VII (2005) znalazł się kolejny artykuł redaktora serii zatytułowany *Movement and Dance*, poruszający istotny moment analityczny: kiedy ruch staje się tańcem? Autor traktuje podaną wyżej definicję C. Sachsa jako punkt wyjścia do dalszych, pogłębionych rozważań. Podkreśla ważkość kryterium jakości ruchu, zastosowanego przez C. Sachsa oraz omawia metodę analizy ruchu, a mianowicie *Effort* R. Labana, który pozwala na obserwację i analizę wewnętrznych postaw

w stosunku do czterech czynników ruchu: czasu, przestrzeni, ciężaru i przepływu. R. Lange, dochodząc do bardzo istotnych wniosków, wskazuje na możliwości obserwacji za pomocą powyższych kryteriów symptomów kulturowych. Dowodzi, że taniec pełni niezwykle istotną rolę w ludzkiej egzystencji, zarówno jednostki, jak i społeczności.

Kolejne miejsca w „*Studia Choreologica*” zajmują artykuły dotyczące etnochoreologii. Autorzy w oparciu o empirię dokonują analizy aktualnego stanu badanej kultury tanecznej w społecznościach wiejskich. Zwracają też uwagę na przeobrażenia, jakie zaszły w życiu i kulturze w ostatnich dekadach, które bardzo wyraźnie odzwierciedlają się w tańcu. Artykuły oparte są na wnikliwych badaniach terenowych, często zawierają pełną dokumentację przebiegów ruchowych oraz są ilustrowane fotografiami rejestrującymi unikatowe i niepowtarzalne momenty kultury i życia omawianych społeczności. Teksty te są szczególnie cenne, gdyż rejestrują współczesny stan zachowania tradycyjnej kultury tanecznej. Zmiany kulturowe następujące w ostatnich dekadach, wynikające z coraz szybciej postępującej urbanizacji, powodują nieodwracalnie zanik tradycji, a tym samym niemożność dotarcia w przyszłości do informacji, których nośnikiem są źródła niepisane.

O strojach używanych podczas tańca we wciąż żywej tradycji mieszkańców wysp Pacyfiku pisze Allan Thomas w artykule *Dance Costume in the Central Pacific Islands* (tom I, 1999). Przedstawione zostały również zmiany, jakie zachodzą w związku z przenoszeniem wydarzeń muzyczno-tanecznych na scenę.

Artykuł Ioanisa Prantsidisa w tomie II (2000) przedstawia procesy przemian w kulturze tańca społeczności wiejskiej zamieszkałej w Tracji, na ziemiach obecnej Bułgarii oraz części tej populacji przesiedlonej do Macedonii na terytorium Grecji. Autor, za pomocą analizy porównawczej, przedstawia różnice zaistniałe między społecznościami obu wsi. Praca oparta jest na wieloletnich badaniach terenowych.

Ten sam autor wraz z Ermioni Tsoulglou i Dimosem Prantsidisem w tomie VIII (2006) podejmuje temat kulturowych reinterpretacji tradycji tańca obrzędowego w miejscowości Monastiraki (Macedonia) w chwili obecnej. Wywód teoretyczny udokumentowany jest rozbudowanymi analizami rytmicznymi i kinetycznymi tańca.

W tomie III (2001) Ernő Pesovár podejmuje temat formy koła w tańcu w artykule *An Epilogue to the Circle Dance Monograph by György Martin*. Autor analizuje historyczny kontekst europejskiej kultury tanecznej, sięgając do filozofii chrześcijańskiej wieków średnich w Europie Wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem archaicznych elementów zawartych w tańcach kolistych.

W tym samym tomie Magda Zografou przedstawia studium oparte na badaniach przeprowadzonych na grupie pontyjskich Greków, przesiedlonych do Macedonii. Podejmuje próbę analizy choreotypów i formy tańca. Odnosząc się do strukturalnych analiz innych autorów, przedstawia własną, ciekawą propozycję analizy.

W tomie IV (2002) dwa artykuły kładą szczególny nacisk na problem folkloryzmu. Naira Kilichyan przedstawia tradycyjny taniec w Armenii i jego adaptację do sytuacji scenicznej. Natomiast Bernard Kwilimbe omawia taniec teatralny w Malawi, głęboko zakorzeniony w tradycji kultury afrykańskiej, jednak ulegający ogromnym zmianom w związku z przeniesieniem na scenę. Oba artykuły dowodzą wyraźnie, że

zmiana funkcji tańca, a więc przeniesienie go z przypisanego mu miejsca, wykonywanie w innym niż pierwotnie przyjętym celu i z innych powodów, powoduje nieodwracalne zmiany treści i formy tańca. Taniec w warunkach scenicznych, wykonywany dla publiczności, kieruje się innymi prawami, podkreślając przede wszystkim aspekt widowiskowy.

Angel Acuña Delgado w tomie VI (2004) interpretuje symbolikę i kontekst kulturowy tańca w górskim regionie w Wenezueli. Tezy autora poparte są klasyfikacją elementów tanecznych, próbą analizy typologicznej oraz wykazem tematycznym treści zawartych w tańcu. Natomiast praca zbiorowa greckich autorów w tym samym tomie: A. Lazarou, F. Lazarou, F. Filippou, M. Michaltsi, A. Raftis porusza temat zmienności i niestalości pojęć i terminów, na podstawie obserwacji tradycyjnego tańca w Macedonii. Autorzy dowodzą, że nazwa nie jest postawą do identyfikowania typu tańca. Zdarza się, że ten sam taniec ma wiele różnych, lokalnych nazw, a często tańce zupełnie odmienne w formie i typie posiadają tę samą nazwę.

W tomie VII (2005) Ramazan H. Bogdani w artykule *Some Observations on The Albanian Dance Folklore* przedstawia wieloletnie wyniki badań nad tańcem tradycyjnym w Albanii, podejmuje próbę typologii, określenia terminologii oraz wyodrębnienia cech strukturalnych tańca. Autor omawia też wzajemne relacje tańca i muzyki oraz zwraca uwagę na ważny aspekt improwizacji i indywidualnych interpretacji.

Placida Staro w tomie VIII (2006) pisze o funkcjach tańca tradycyjnego we współczesności. Tekst swój opiera na wieloletnich badaniach dwóch kontrastowych społeczności lokalnych północnych Włoch. Autorka z czasem stała się członkiem badanej grupy, wykonując na skrzypcach muzykę z okazji tradycyjnych wydarzeń. Umożliwiło to wnikliwe obserwacje z dwóch zupełnie różnych punktów widzenia: *etic* i *emic*.

Kolejną grupę stanowią artykuły przedstawiające problematykę tańca z perspektywy historycznej. W tomie II (2000) zamieszczony został tekst Moniki Fink *Children's Balls — Social Dances — Ballroom Dancing*, w którym autorka rozpatruje cechy dziecięcych bali na przestrzeni XVIII i XIX wieku w różnych krajach Europy i Ameryki. W konkluzji dochodzi do wniosku, że omawiane bale i zabawy nie były dostosowane do dziecięcego wieku, a stanowiły część tańca towarzyskiego dorosłych dosłownie imitowaną przez dzieci.

Tom III (2001) zawiera artykuł Anny Ilievej *Ritual Reminiscences in Certain Children's Games in Bulgaria*, w którym autorka dowodzi reminiscencji dawnych rytuałów w niektórych grach dziecięcych. A. Ilieva zwraca uwagę na nakładające się w kulturze synkretyzmy, analizuje niektóre rytualne tańce z przeszłości i odkrywa ich oryginalne semantyczne i symboliczne znaczenie. Bułgaria jest regionem, w którym, w wyniku trwającej 500 lat okupacji tureckiej, przetrwały archaiczne cechy tańca. A. Ilieva przedstawia mitologiczne i semantyczne analizy materiału tanecznego gromadzone w ciągu ponad 40 letniej pracy w terenie.

Artykuł Evy Kröschlovej w tomie VI (2004) prezentuje analizę strukturalno-formalną tańca dworskiego opisanego w dziele *Orchésographie* Thoinot'a Arbeau z XVI wieku. Typ analizy zastosowany przez autorkę został wprowadzony i był używany w latach 60. XX wieku do badań nad folklorem tanecznym. Artykuł ilustrują ryciny, liczne tabele oraz kinetogramy.

Jennifer Shennan w tomie VII (2005) w artykule *A totally charming grace...* szczegółowo analizuje tańce dworskie francuskiego baroku. Następnie dokonuje porównania z tańcem dworskim z wysp Tonga na Pacyfiku. Odkrywa zbieżności w ruchu znaczącym obu konwencji. Tekst swój opiera na własnym, bezpośrednim doświadczeniu tanecznym form tańca dworskiego oraz znajomości kodeksów tańca dworskiego w Europie.

Taniec w ujęciu socjologicznym z odniesieniem do folkloru tanecznego przedstawia artykuł w tomie IV (2002) *The Bulgarian Folk Dances at Home and Abroad* Gergany Panovej. Autorka stosuje analizę porównawczą tańca tradycyjnego wykonywanego w Bułgarii oraz tańczonego przez obcokrajowców poza granicami kraju. Artykuł jest wynikiem socjologicznych badań przeprowadzonych przez autorkę w Bułgarii i krajach niemieckojęzycznych: Niemczech, Austrii i Szwajcarii. Różnorodność socjologicznych i personalnych funkcji tańca została ustalona dzięki wywiadam przeprowadzonym w ciągu praktycznych zajęć tanecznych prowadzonych przez samą autorkę.

Tomy „*Studia Choreologica*” obejmują również tematy związane z tańcem teatralnym, zarówno europejskim, a więc przede wszystkim baletem klasycznym, ale też tańcem scenicznym innych kultur. Zofia Konaszkiewicz w tomie V (2003) porusza problemy artystów baletu w Polsce, wynikające ze specyfiki zawodu, jak też te pojawiające się w życiu prywatnym. Autorka wysnuwa wnioski na podstawie wielu wywiadów przeprowadzonych w środowisku profesjonalnych tancerzy.

Taniec sceniczny prezentuje w artykule w tomie II (2000) Zvika Serper. Autor jest tancerzem kabuki i zajmuje się japońskim tańcem teatralnym, a w tekście omawia tradycyjne i współczesne elementy tańca kabuki użyte przez Maurica Bėjarta w choreografii zatytułowanej *The Kabuki*. W przedstawieniu realizowanym przez tokijski zespół baletowy choreograf w unikatowy sposób połączył elementy teatralne kultury Wschodu z tańcem europejskim.

Taniec z perspektywy pedagogiki i edukacji, a także terapii rozpatrują trzy artykuły. Zawarty w tomie V (2003) tekst Dariusza Kubinowskiego mówi o doznaniach kinestetycznych w tańcu, opierających się na neurofizjologicznych właściwościach ludzkiego bytu. Receptory ruchu rozlokowane w ludzkim ciele w zakończeniach nerwowych stosunkowo od niedawna zainteresowały naukowców. Autor przedstawia możliwości zastosowania wiedzy o kinestetyce w praktyce tanecznej, ze szczególnym uwzględnieniem edukacji i terapii.

W tomie VIII (2006) Zofia Pelc pisze o uniwersaliach w tańcu i ruchu kreatywnym, kładąc specjalny nacisk na profilaktykę w edukacji XXI wieku. Natomiast Zofia Aleszko prezentuje własny system terapii za pomocą tańca w zaburzeniach neurotycznych.

Tom VIII (2006) jest pierwszym w serii „*Studia Choreologica*” zawierającym wystąpienia zaprezentowane na Seminarium zorganizowanym przez Instytut Choreologii w Poznaniu w 2005 roku na temat „Taniec we współczesności”. Planowane jest publikowanie najciekawszych wystąpień z corocznych seminariów w kolejnych numerach rocznika.

„*Studia Choreologica*” kierowane są zarówno do osób naukowo zajmujących się tańcem, jak i do jego pasjonatów. Publikacja dostępna jest w większości bibliotek

w Polsce, a także na świecie. Można ją nabyć w księgarniach naukowych oraz bezpośrednio w Instytucie Choreologii (Filipińska 1, 61–123 Poznań).

Urszula Loba-Wilgocka

Мар’ян Пецюкевіч (Marian Pieciukiewicz), *ЛІСТЫ (1956–1982) LISTY*. Беларускае Гістарычнае Таварыства (Białoruskie Towarzystwo Historyczne), przedmowa Галена Глагоўская (Helena Głogowska), wybór i opracowanie Галена Глагоўская, Вячаслаў Харужы (Helena Głogowska, Wiesław Choruży), Беласток (Białystok) 2005, ss. 152, fot. 5.

Korespondencja prywatna, listy pisane przez konkretnych nadawców do konkretnych adresatów, od dawna uznana jest za uprawomocnione źródło historyczne. Osobliwość tej kategorii przekazu, pozwalającej uzupełnić czy wręcz „ożywić” niejedną biografię, ma wiele niekwestionowanych walorów. Polegają one m.in. na przybliżeniu interesującej nas postaci poprzez oświetlenie spraw, którymi żyła, osobistym do nich stosunku, jakże często wyrażonym w swobodnym i nie zawsze do końca „literackim” języku, a także przez ukazanie grona adresatów i poruszanej w listach problematyki. Poza treściami merytorycznymi miejsce tu na grzecznościową formułę, żart, wyrażenie stanu emocjonalnego czy zwykłe narzekanie na zdrowie, niepogodę i historię.

Podobnie jest w przypadku korespondencji Mariana Pieciukiewicza (1924–1983). Ten etnograf i działacz białoruskiego ruchu narodowego w jednej osobie, prowadził dialog w języku polskim i białoruskim. Nic dziwnego. Był przecież obywatelem państwa polskiego, w jego przedwojennym i powojennym kształcie, doświadczonym przez dwie okupacje zesłańcem i ekspatriantem.

Helena Głogowska, pracownik katedry Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku, poprzez wydanie *Listów* postanowiła raz jeszcze przywołać postać polsko-białoruskiego badacza kultury ludowej i — co chyba w tym miejscu ważniejsze — „uwikłanego w historię” XX wieku przedstawiciela białoruskiej inteligencji oraz aktywnego działacza narodowego i kulturalnego. W dość obszernej, 18-stronicowej przedmowie do *Listów*, jej autorka przypomina o mijającej w 2004 roku setnej rocznicy urodzin Mariana Pieciukiewicza oraz o uczczeniu tego jubileuszu, odbytą w Muzeum Etnograficznym w Toruniu, sesją naukową („Marian Pieciukiewicz. Życie i działalność”, Toruń, 22 października 2004 roku)¹. Wymieniona placówka w latach 1957–1980 była miejscem pracy białoruskiego etnografa, a Toruń miastem, w którym po latach zsyłki i łagru osiadł wraz ze swą najbliższą rodziną. Okres ten pokrywa się niemal z ramami chronologicznymi publikowanej korespondencji, która

¹ Przy organizacji tej konferencji, przede wszystkim od strony merytorycznej, obok Muzeum Etnograficznego w Toruniu, wziął udział toruński oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

dotyczy ostatniego etapu życia etnografa. Pierwszy list, pisany przez Pieciukiewicza jeszcze z zesłania (Workuta), datowany jest na 13 maja 1956 roku. Jego adresatem była Maria Znamierowska-Prüfferowa, ówczesna kierownik Działu Etnograficznego Muzeum Miejskiego w Toruniu, przed wojną kustosz uniwersyteckiego Muzeum Etnograficznego w Wilnie. Korespondencję zamyka list od Jerzego Turonka (Warszawa, 25 lipca 1982 roku), wybitnego działacza Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego.

W przedmowie Heleny Głogowskiej, zgodnie z przyjętymi dla tego typu publikacji zasadami, zarysowana została sylwetka nadawcy listów. Marian Pieciukiewicz urodził się 24 września 1905 roku we wsi Ciecierki na Brzławszczyźnie, w chłopskiej rodzinie wyznania katolickiego. Uczęszczał do Wileńskiego Gimnazjum Białoruskiego. W roku 1938 ukończył studia etnograficzne na Uniwersytecie Stefana Batorego (praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. Moszyńskiego dotyczyła kultury staroobrzędowców). Już jako młody człowiek czynnie działał w życiu białoruskim. W rodzinnej wiosce założył Koło Białoruskiego Instytutu Gospodarki i Kultury, pisał artykuły do białoruskich czasopism, był członkiem kolegium redakcyjnego „Kałośsia” („Kłos”) i „Szlachu Młodzi” („Droga Młodzieży”), a w latach 1929–1932 także redaktorem naczelnym tego ostatniego. Pisał artykuły poświęcone białoruskiej historii, etnografii, krajoznawstwu. Publikował własne wiersze i bajki (pod pseudonimem Marwicz i dziad Marcin). Od 1931 roku pracował w Instytucie Naukowo-Badawczym Europy Wschodniej. W latach 1939–1944 pełnił wiele różnych funkcji. Był dyrektorem Muzeum Białoruskiego w Wilnie, dyrektorem Biblioteki im. Wróblewskich, inspektorem oświaty w Oszmianie, nauczycielem, redaktorem audycji radiowych w języku białoruskim oraz autorem artykułów w „Krynicy” i „Bielaruskim Hołasie”.

Ten aktywny okres w życiu świadomego, białoruskiego inteligenta przerwany został w 1949 roku wywózką na Sybir. W latach 1952–1956 więzień sowieckich łagrów przebywał na zesłaniu w Workucie. „Kara za służbę narodowi”, jak określił ją w swych wspomnieniach² sam Pieciukiewicz, zakończyła się dopiero w 1957 roku. Nadawca *Listów* przyjazd do Polski zawdzięcza w wielkiej mierze prof. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej, głównemu adresatowi publikowanej korespondencji, która upomniwała się o uniwersyteckiego kolegę, kierując do władz radzieckich — poprzez ówczesne Ministerstwo Kultury i Sztuki oraz polską ambasadę w Moskwie — specjalne wezwanie (tzw. „wyzyw”). Umożliwiła mu tym samym wyjazd ze Związku Sowieckiego i pracę w utworzonym przez siebie Muzeum Etnograficznym w Toruniu.

Okres toruński w życiu Mariana Pieciukiewicza to okres może już nie tak intensywnej działalności publicznej, ale nadal aktywny etap życia, zwłaszcza jeśli chodzi o pracę w Muzeum. Poza licznymi badaniami etnograficznymi (pasją Pieciukiewicza była białoruska kultura ludowa Białostoczczyzny) prowadzi on muzealną bibliotekę. Jako członek toruńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego sprawował opiekę nad jego księgozbiorem. Nie ustały także kontakty wileńskiego

² М. Пецюкевіч, *Кара за службу народу*, Беласток 2001.

etnografa ze środowiskiem białoruskim, wyrażające się w jego przynależności do Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (pełnił tam funkcję członka zarządu Koła Naukowego) oraz we współpracy z białostockim czasopismem „Niwa”. Świadectwem tego jest również publikowana korespondencja. Pieciukiewicz często jawi się tu w roli „świadka epoki”, udziela informacji, radzi, wskazuje rozwiązania. Dotyczy to m.in. korespondencji z tymi działaczami białoruskimi, którzy oddają się pracy naukowej, zwłaszcza piszącymi o historii ruchu białoruskiego. Obok tego typu listów znajdują się krótkie relacje z wyjazdów służbowych i prywatnych, pisane na kartkach pocztowych pozdrowienia.

Przedmowa Heleny Głogowskiej prezentuje krótkie biografie adresatów listów: Marii Znamierowskiej-Prüfferowej, Aleksandry Bergman (prekursorka badań nad najnowszą historią Białorusi), Macieja Konopackiego (dziennikarz, działacz kulturalny, członek BTSK), Jerzego Turonka (historyk, działacz warszawskiego oddziału BTSK). W tym też miejscu opatrzone są one komentarzem wprowadzającym nas w kontekst relacji adresata z nadawcą. Kilka zaledwie zdań autorka wstępu poświęca etnografowi Lucjanowi Turkowskiemu, przyjacielowi Pieciukiewicza z czasów studiów na uniwersytecie wileńskim, po wojnie zamieszkałemu w Londynie. Jeszcze mniej danych zamieszcza o Janinie Heydziance-Pilatowej. Te lakoniczne informacje rozszerzone są dopiero w przypisach zamieszczonych przy publikowanych listach. Warto w tym miejscu powiedzieć, że właśnie owe przypisy wydają się ogromnym walorem książki. Odzwierciedlają bowiem szeroki krąg ludzi nauki i kultury, zarówno Białorusinów, jak i Polaków, z którymi nadawcę łączą przeróżne relacje, od czysto zawodowych do bardzo osobistych. Znajdujemy w nich również wiele cennych komentarzy do historii ruchu białoruskiego w wieku XX.

Nie do końca określony wydaje się klucz zastosowany przy wyborze listów do publikacji. Głogowska tłumaczy, że dokonano go „ze względu na tematykę, jak i język oraz osoby adresatów”. U bardziej uważnego czytelnika tak sformułowane uzasadnienie budzić może pewne wątpliwości. Przecież lista osób, z którymi korespondował w tym okresie Pieciukiewicz — jak dowiadujemy się z informacji zawartych w przedmowie — jest znacznie szersza. Czy nie zaważył więc tu w jakiejś mierze czynnik dostępności do archiwów? Największy zbiór korespondencji białoruskiego etnografa znajduje się bowiem — zgodnie z jego wolą — w Bibliotece Akademii Nauk Białorusi w Mińsku. Publikowane listy pochodzą głównie z archiwów polskich (Archiwum Muzeum Etnograficznego w Toruniu, Archiwum Muzeum Podlaskiego w Białymstoku) oraz ze zbiorów prywatnych (zbiory H. Głogowskiej i J. Turonka).

Zatrzymajmy się jeszcze przy języku udostępnionej nam korespondencji. Dla czytelnika polskiego odczytanie jej może stanowić spory problem ze względu na to, że poważna jej część prowadzona jest po białorusku. Tak Pieciukiewicz komunikował się z Maciejem Konopackim, Jerzym Turonkiem i Aleksandrą Bergman. Po białorusku zredagowane jest również pismo do redakcji czasopisma „Niwa”. Ułatwienie stanowi kilka przypadków zastosowania alfabetu łacińskiego (*lacinki*). Przy odrobini dobrej woli list taki można bez trudności odczytać. Osobliwą gwarą mejszagołską posługuje się nadawca w obszernym (i jedynym) liście do Lucjana Turkowskiego.

Korespondencja z Marią Znamierowską-Prüfferową, Janiną Heydzianką-Pilatową oraz częściowo z Aleksandrą Bergman przebiega w języku polskim.

Mimo że omawiana tu publikacja skierowana jest — jak się wydaje — przede wszystkim do czytelnika białoruskiego bądź też do czytelnika kulturą białoruską zainteresowanego szczególnie, spełnia ona podstawowe kryteria jej odbioru przez grono publiczności polskojęzycznej (przedmowa i większość przypisów po polsku). Książka powinna zająć nie tylko tych, którzy do kultury i historii białoruskiej mają godną pochwały słabość, ale też wszystkich interesujących się związkami nauki i kultury polskiej z białoruską, także w wymiarze ludzkim. Taki w szczególności wydźwięk posiada zawierająca wiele przyjacielskiej serdeczności korespondencja Mariana Pieciukiewicza z Marią Znamierowską-Prüfferową. Wzajemne relacje tych dwóch wileńskich etnografów cechuje klimat tolerancji, szacunku i życzliwego zainteresowania drugim człowiekiem, bez względu na narodowość czy światopoglądy. O takiej atmosferze mówi Marian Pieciukiewicz, gdy wspomina okres swych studiów na Uniwersytecie Stefana Batorego³. Dlatego też oboje często wracają do osoby profesor Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowej, kierownika Zakładu Etnologii Wileńskiego Uniwersytetu, która o taką atmosferę zadbała w prowadzonej przez siebie placówce.

Warto podzielić się jeszcze jedną myślą, która nasuwa się przy czytaniu *Listów*. Ich nadawca jako człowiek uprawiający konkretną dyscyplinę naukową, z ogromnym bagażem wiedzy i doświadczeń, podchodzi do samego siebie z pewnym dystansem. Na marginesie jakże często poważnej wymiany myśli pozwala sobie na żart i autoironię. Biorąc pod uwagę fakt, że kawał naukowego i rodzinnego życia etnografa toczyło się równocześnie w środowisku polskim i białoruskim, chłopskim i ziemiańskim, a na okres w miarę swobodnego i twórczego działania w Polsce międzywojennej nałożyły się lata okupacji i niewoli, Pieciukiewicz jawi się nam również jako człowiek pogranicza. Jest wszak obywatelem dwóch kultur, dwóch systemów politycznych i dwóch epok, a w każdej z nich funkcjonuje z filozoficzną pokorą i zaciekawieniem. W tym sensie więc jest antropologiem w pełnym wymiarze. Postawy swej nie śmie wprowadzić eksponować w kanonicznych dziełach naukowych, przybiera ją jednak w życiu i w słowie pisanym, adresowanym do przyjaciół i znajomych. Dostrzegamy ją w *Listach*, przebiega ona również w wydanych pośmiertnie wspomnieniach.

Publikację przygotowaną przez Helenę Głogowską odbierać można jako wyraz upamiętnienia człowieka, ważnego przede wszystkim dla historii białoruskiego ruchu narodowego. Marian Pieciukiewicz zajmuje bowiem w tej historii miejsce szczególne. Myśl wydania *Listów*, choć zrodziła się już po odbytej konferencji w Toruniu, została więc zrealizowana. Publikacja materiałów konferencyjnych, zapowiedziana przez toruńskie Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej, powinna przybliżyć sylwetkę wileńskiego etnografa, trochę chyba przez środowisko etnologów polskich zapomnianego, a właściwie do końca nie odkrytego. Choćby tylko dlatego do *Listów* Pieciukiewicza warto sięgnąć.

Artur Trapszyc

³ М. Пецокевич, *У пошуках зачараваных скарбаў*, Вільня 1998, s. 106–108.

Nationalisms Across the Globe. An Overview of Nationalisms in State-endowed and Stateless Nations, School of Humanities and Journalism, red. Wojciech J. Burszta, Tomasz Kamusella, Sebastian Wojciechowski, t. 1: *Europe*, Poznań 2005, ss. 502; t. 2: *The World*, Poznań 2006, ss. 557.

Obszerna, dwutomowa praca zawierająca, poza wstępem, 47 artykułów poświęconych problematyce nacjonalizmów występujących w różnych stronach świata, napisanych przez podobną liczbę autorów, w olbrzymiej większości z zagranicy. Uporządkowane one zostały w trzech działach: „Teoria”, „Narody posiadające państwo” oraz „Narody bezpaństwowe”. Artykuły zgromadzono w wyniku zaproszenia do nadsyłania tekstów dotyczących nacjonalizmów ogłoszonego w nr. 20 „Spraw Narodowościowych. Nowa Seria” z roku 2002 oraz w internecie. Redaktorzy wzięli początek prac nad wydaniem książki, podjętych w roku 2004, z akcesją Polski do Unii Europejskiej i wyrażają nadzieję, że środowisko intelektualne, skupione wokół „Spraw Narodowościowych”, stanie się środkowoeuropejskim ośrodkiem światowych studiów nad nacjonalizmem.

To właśnie globalizacja wskazana została przez redaktorów za czynnik najbardziej istotny dla rozwoju nacjonalizmu, uznanego za główną „infrastrukturalną” ideologię współczesnego świata i siłę, która ukształtowała obecny stan stosunków międzynarodowych. Wystarczy wskazać piętnaście państw, które powstały na gruzach Związku Radzieckiego, rozpad Czechosłowacji, dekonstrukcję Jugosławii czy, przykład najświeższy, rozdział Serbii i Czarnogóry. Narodowa legitymizacja instytucji państwa jest uznawana przez całą społeczność światową, ma zatem niekwestionowany wymiar globalny. Zwrócenie uwagi na globalizację stało się zatem jednym z głównych założeń wydawnictwa. Informuje o tym wstęp, zatytułowany *Nationalism in the age of globalisation*, w którym stwierdzono, że nacjonalizm został przekształcony w pierwszą globalną ideologię nowoczesnego świata. Sformułowano w nim także przypuszczenie, że bez globalizacji nacjonalizmu nie byłoby globalizacji takiej, jaka jest. Na globalizację, jako ważny czynnik określający współczesny nacjonalizm, wskazuje się również w tytułach i treści wielu artykułów. We wstępie ponadto omówiono dzieje kształtowania się nacjonalizmu oraz dzieje badań, w tym badań polskich, nad tym fenomenem ideologii i polityki. Redaktorzy nie zdecydowali się jednak na przedstawienie definicji nacjonalizmu. Są przekonani, że w związku z dynamicznym charakterem zjawiska, określanego przez zmieniające się warunki oraz potrzeby i aspiracje ludzi tworzących narody, pytanie o definicję nie może doczekać się ostatecznej odpowiedzi. Przyjmują w związku z tym tezę o zróżnicowaniu i wielowymiarowości nacjonalizmu, i preferują stosowanie tego terminu w liczbie mnogiej, co znalazło wyraz w tytule wydawnictwa. Potwierdzają jednakże wagę rozważań nad nacjonalizmem dla zrozumienia jego istoty i poznania współczesnego świata. Rozumiemy przyjętą we wstępie, z konieczności, lapidarność w przedstawianiu złożonej problematyki nacjonalizmu. Zabrakło nam w nim jednak, choćby zasygnalizowania tylko, znaczenia etniczności jako jednego z ważnych, obok organizacji politycznej i rozwoju kulturowego, źródeł i podstaw narodów i nacjonalizmów.

Artykuły, zamieszczone w dziale „Teoria”, zajmują się m.in. wspomnianym już oddziaływaniem procesu globalizacji (S. Wojciechowski, *Separatism and globalization — mutual interactions*, t. 1; S. Saxonberg, M. Kania, *Globalization or glocalization. A comparison of advertising in Poland and Sweden*, t. 1); symboliką nacjonalizmu (L.N. Leustaan, *Symbolic nationalism in the European Union*, t. 1); związkami etnonacjonalizmu z religią (J. Strakes, *Ethnic nationalist and religious movements*, t. 1); uwikłaniami historiografii (W. Wrzosek, *Historiography as a vehicle for the nationalist idea*, t. 1) i relacjami między językiem, narodem i państwem (T. Kamusella, *The normative isomorphism of language, nation and state: the case of Central Europe*, t. 2). W dwóch pozostałych działach: „State-endowed nations” i „Stateless nations”, umieszczone zostały artykuły koncentrujące się na charakterze nacjonalizmów i ich wybranych aspektów w poszczególnych państwach. Przedstawiono niezwykle szeroki zakres zagadnień: od spraw polityki państwa, w tym językowej, poprzez manipulowanie historią, konflikty etniczne, tożsamość etniczną, procesy narodotwórcze, rolę religii, miejsce regionalizmów, aż po wykorzystywanie w propagandzie nacjonalistycznej stosunku do odmiennych orientacji seksualnych. Dominują artykuły poświęcone nacjonalizmowi w Europie: Polsce, Niemczech, Rumunii, a ponadto Czechach, Serbii i innych państwach. Dobrze reprezentowane są tereny postradzieckie, w tym azjatyckie, oraz innych państw Azji i Ameryki Północnej. Spośród narodów bez państwa to Romom poświęcono dwa artykuły. Zabrakło omówienia sytuacji Kurdów. Nie ma także artykułów zajmujących się Tybetańczykami, Baskami i Czeczenami. Autorami tekstów są obserwatorzy spraw narodowych z wielu krajów świata, niekiedy emigranci, często ludzie młodzi, wśród nich także dziennikarze, działacze organizacji pozarządowych i badacze tzw. „niezależni”, nie związani etatowo z instytucjami naukowymi. Większość autorów pracuje w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, ale także w Federacji Rosyjskiej, Niemczech, Rumunii, Turcji, Armenii i oczywiście w Polsce. Przydatna byłaby informacja, czy w książce opublikowano wszystkie nadesłane teksty, czy też nastąpiła ich selekcja.

Nie sposób choćby wymieniść wszystkich tytułów zamieszczonych w obydwu tomach artykułów. Autorzy recenzji zajmą się tylko kilkoma z nich, bliskimi ich własnym zainteresowaniom, choć zdają sobie sprawę z tego, że postępując tak, ograniczają informacje m.in. o bogato reprezentowanej w książce problematyce nacjonalizmu europejskiego. Do wybranych należą artykuły z tomu 2: *The transfer of power in India: independence and division* Manava Bahla i *Uyghur nationalism and Islam: a historical perspective* Ableta Kamalova. Choć pierwszy traktuje o drugim pod względem liczebności narodzie świata, któremu udało się uzyskać niepodległe państwo, drugi zaś dotyczy niewielkiej jak na Azję, bo zaledwie niespełna 8–milionowej społeczności Ujgurów, zamieszkujących znajdujący się w obrębie Chińskiej Republiki Ludowej Okręg Autonomiczny Sinkiang–Ujgur, to obydwa zwracają uwagę na dwa czynniki, które nierozzerwalnie wiążą się z pojęciem nacjonalizmu. Pierwszym jest rola obcego mocarstwa, w obliczu dominacji którego uruchamia się proces narodotwórczy. Drugim jest rola, jaką w budowaniu tożsamości narodowej odgrywa religia.

Indyjska tożsamość narodowa zaczęła kształtować się w drugiej połowie XIX wieku w opozycji do kolonialnych rządów Wielkiej Brytanii na subkontynencie in-

dyjskim. Wydaje się, iż scalenie ponad miliardowego obecnie narodu nie udałoby się, gdyby nie integracyjny czynnik, jakim był najeźdźca. Naród indyjski, od ponad półwiecza funkcjonujący w ramach demokratycznego państwa, jest fenomenem w skali światowej i nie umniejsza tego eksponowany przez Manava Bahla fakt, iż odzyskaniu niepodległości przez Indie towarzyszył podział kraju i wyodrębnienie się Pakistanu. W walce narodowyzwoleniczej — tej pokojowej, jak i tej prowadzonej z użyciem przemocy — brali udział zarówno wyznawcy hinduizmu, jak i muzułmanie. Przykładem może być chociażby ruch odmowy współpracy, zainicjowany przez wyznawców obu religii w roku 1920, w odpowiedzi na masakrę ludności w Pendżabie. Wszystkie inne akcje skierowane przeciwko rządowi brytyjskiemu, organizowane pod egidą Indyjskiego Kongresu Narodowego i charyzmatycznym przywództwem Mahatmy Gandhiego: kampanie obywatelskiego nieposłuszeństwa, „marsz solny” wymierzony w kolonialny monopol na produkcję soli czy akcja „Opuszczenie Indii” z roku 1942, uzyskiwały masowe poparcie ludności niezależnie od przynależności etnicznej, pochodzenia społecznego, płci, języka czy religii, co pełniło rolę konsolidującą naród indyjski. Zresztą, co ciekawe, zamachowiec, z rąk którego zginął Gandhi, nie był muzułmaninem, lecz fanatycznym wyznawcą hinduizmu.

Niestety, autor artykułu traktującego o jednym z największych światowych fenomenów w dziedzinie narodotwórczej pomija udział samych Hindusów w drodze do niepodległego państwa, stawiając tezę, iż Brytyjczycy po prostu musieli wycofać się z subkontynentu indyjskiego wskutek zaistniałej po II wojnie światowej sytuacji geopolitycznej, tak jakby trwające ponad pięć dekad wysiłki indyjskie na rzecz samostanowienia nie miały tu większego znaczenia. Uwagę autora artykułu przykuwają natomiast przede wszystkim aspekty techniczne przekazania władzy (omawia on kolejno wszystkie brytyjskie propozycje rozwiązania problemu transferu władzy) oraz kwestia podziału nowo powstałego państwa. Niewykluczone, iż przyczyną, dla której autor koncentruje się aż nadto na zagadnieniu odłączenia Pakistanu, jest fakt, iż sam jest Hindusem, a problem ten jest dla Hindusów wciąż odnawiającą się zadrą. Co ciekawe, autor sam przyznaje, iż „problem muzułmański” nie jest kwestią narodową ani rasową, lecz konfliktem religijnym. Zważywszy jednak, że działalność Ligi Muzułmańskiej, która doprowadziła do utworzenia Pakistanu z części terytorium Indii, nie cieszyła się powszechnym poparciem indyjskich muzułmanów (konserwatywna organizacja islamska Jamiyat-ul-ulama-i-hind oskarżała nawet Ligę o wykorzystywanie nieświadomych mas muzułmańskich do swoich celów), powstaje pytanie, czy podział Indii nie był li tylko wynikiem partyjnej rozgrywki o władzę między Ligą a prodemokratycznym, zróżnicowanym etnicznie i religijnie, Indyjskim Kongresem Narodowym? Niemniej jednak Liga traktowała religię jako czynnik określający odrębność narodową i na podstawie sformułowanej przez swego charyzmatycznego przywódcę — Mohammada Ali Jinnaha — „teorii dwóch narodów”, wykazywała, iż muzułmanie indyjscy i hinduiści nie mogą określać się mianem tego samego narodu (pomijając zupełnie wyznawców wielu innych religii, żyjących od wieków na obszarze subkontynentu indyjskiego: chrześcijan asyryjskich, zoroastrian, dżinistów, Sikhów itd.). Gandhi kontrargumentował, podając przykład Bengalu, gdzie większość muzułmanów przeszła na islam z hinduizmu i gdzie w sty-

lu życia, stroju, języku i kulturze, muzułmanie i hinduiści byli praktycznie nierozróżnialni.

Umocnienie ujugurskiego nacjonalizmu przypada na koniec lat 40. XX wieku, kiedy to ojczyzna Ujgurów (ludności islamskiej należącej do grupy językowej tureckiej), Sinkiang, została podbita przez nowo powstałą Chińską Republikę Ludową. Wprawdzie rozwój komunikacji między oazami, w których tradycyjnie żyją Ujgurowie, sprawił, iż poszczególne grupy przestały żyć w izolacji, to jednak dopiero zintensyfikowana konfrontacja z Hanami — „innymi”, zmusiła Ujgurów do samookreślenia. Restrykcyjna, antyreligijna polityka komunistycznych Chin wpłynęła na postawy nacjonalistyczne i dążenia niepodległościowe społeczności ujugurskiej. Takie praktyki, jak kontrola urodzeń, transfer ludności niemuzułmańskiej (obecnie Ujgurowie stanowią mniejszość we własnym kraju — 40% w stosunku do prawie 50% Hanów), wycofanie języka ujugurskiego z wyższych uczelni czy zakaz uczęszczania do meczetów osób poniżej 18. roku życia, sprawiły, że jedynie uzyskanie niepodległego państwa jest dla Ujgurów gwarancją ochrony ich kultury i religii. Analogiczny proces ma miejsce w Tybetańskim Regionie Autonomicznym, istniejącym w ramach tej samej Chińskiej Republiki Ludowej i objętym taką samą polityką.

Islam jest najistotniejszym, obok języka, czynnikiem określającym tożsamość narodową Ujgurów. Już w okresie podboju Sinkiangu przez dynastię Qing w roku 1760 Ujgurowie mobilizowali się do obrony pod hasłem „świętej wojny” przeciwko „pogańskim” Chinom. Na przełomie XIX i XX wieku, przez krótki okres, próbowano wprowadzić we Wschodnim Turkiestanie (tak popularnie nazywany jest region Sinkiang) *szariat* jako obowiązujące prawo. Przymiotnik „islamski” został włączony w nazwę pierwszego niepodległego państwa ujugurskiego, proklamowanego w roku 1933 (Islamska Republika Wschodniego Turkiestanu). Wszystkie bunty przeciwko rządowi Chińskiej Republiki Ludowej prowadzone były pod hasłem „wolności religijnej”, jak chociażby powstanie w Kuljia w roku 1997, które wybuchło w odpowiedzi na zakaz zgromadzeń młodzieży ujugurskiej promujących, wobec rosnącego spożycia alkoholu i narkotyków, zdrowy styl życia (traktowany jako część ujugurskiej kultury muzułmańskiej).

Autor artykułu poświęconego nacjonalizmowi ujugurskiemu, Ablet Kamalov, w przeciwieństwie do Manava Bahla, który pracuje dla Centrum Rozwoju Amerykańskiego w Waszyngtonie, jest specjalistą w problematyce, którą porusza. Przewodzi badania w Centrum Studiów Ujugurskich w Instytucie Studiów Orientalnych przy Kazachskiej Akademii Nauk, opublikował dwie książki i szereg artykułów naukowych poświęconych historii i tożsamości narodowej Ujgurów, a także przygotował i przeprowadził kursy w ramach Letniego Uniwersytetu w Budapeszcie na temat nacjonalizmu w Azji Centralnej. Ów profesjonalizm i świetne rozeznanie w poruszanej problematyce są widoczne w omawianym artykule. Autor przeprowadza konsekwentną, osadzoną w historii prezentowanej grupy i kontekście przemian społeczno-politycznych w regionie i na świecie, analizę procesu kształtowania się tożsamości narodowej Ujgurów, wskazując na te czynniki, które odegrały kluczową rolę w ujugurskim procesie narodotwórczym. Nie można, niestety, powiedzieć tego samego o artykule Manava Bahla, któremu umyka idea przyświecająca redaktorom

zbioru *Nationalisms Across the Globe* przedstawiania nacjonalizmów w kontekście globalnym.

Słowa uznania należą się A. Kamalovowi także dlatego, że poruszając kwestię nacjonalizmu w niezbyt licznej azjatyckiej społeczności, zwraca uwagę na zjawisko trans-nacjonalizmu. Nacjonalizm ujgurski nie ogranicza się dziś do pustyń Sinkiangu; Ujgurowie, którzy wyemigrowali w latach 90. XX wieku z Chińskiej Republiki Ludowej i terenów byłego Związku Radzieckiego na Zachód: do Stanów Zjednoczonych, Kanady, Niemiec, Belgii, Szwecji i Norwegii, powołali do życia w roku 2004 Światowy Kongres Ujgurów z siedzibą w Monachium, zrzeszający większość politycznych i kulturowych organizacji ujgurskich, ważny dla upublicznienia „problemu ujgurskiego” na świecie. Ujgurowie nie są oczywiście wyjątkiem w tej materii — nacjonalizmy ulegają procesowi umiędzynarodowienia, gdyż tylko w ten sposób mają szansę zaistnieć w publicznej świadomości i światowej polityce. A. Kamalov zwraca uwagę na miejsce zjawiska nacjonalizmu w globalizującym się świecie. Wskazuje, jak jeszcze do niedawna żyjący w oazach Ujgurowie, uprawiają dziś „cyber-separatyzm”, wykorzystując internet w celu upowszechniania wiedzy o swojej historii i kulturze oraz dążeniach niepodległościowych poprzez zakładanie, w różnych językach, licznych stron www. Pokazuje, jak wykorzystują działalność międzynarodowych organizacji monitorujących stan przestrzegania praw człowieka na świecie, takich jak Amnesty International, do nagłaśniania swojego problemu. I wreszcie zwraca uwagę na zjawisko „łączenia sił” narodów bez państw, którego przejawem jest chociażby powołanie — na wzór Organizacji Narodów Zjednoczonych — Międzynarodowej Organizacji Niereprezentowanych Ludów i Narodów (IOUPN — International Organisation of Unrepresented Peoples and Nations), zrzeszającej reprezentantów 50 ludów i narodów. Co ciekawe, jej pierwszym przewodniczącym był właśnie Ujgur.

A. Kamalov podkreśla jeszcze jeden globalny aspekt ujgurskiego nacjonalizmu — rolę religii, islamu, w niepodległościowych dążeniach Ujgurów. Odrzuca jednak modną obecnie, i wygodną, tezę o „zderzeniu cywilizacji” i nie wpisuje ujgurskiego islamu w ogólnomuzułmańską wojnę przeciwko zachodniemu światu. Na potwierdzenie swojego stanowiska o pochoptności jednoznacznego klasyfikowania islamu, przytacza argument, iż Ujgurowie nie solidaryzują się z innymi „chińskimi” muzułmanami Hui, mającymi własną autonomię w Ninxia (Chińska Republika Ludowa) — jedni i drudzy chodzą do osobnych meczetów i zdarzało się, że władze chińskie posyłały żołnierzy Hui przeciwko „zbuntowanym” Ujgurom. A. Kamalov, analizując relację nacjonalizm — islam, porusza ponadto istotną kwestię wykorzystywania powszechnej wojny z terroryzmem przez światowe mocarstwa w celu ukrócenia niewygodnych dążeń niepodległościowych. Jak łatwo się domyślić, władze Chińskiej Republiki Ludowej stosują surowe represje wobec ujgurskiej społeczności, określając tamtejsze działania separatystyczne mianem terroryzmu (zresztą ta sama terminologia jest stosowana po roku 2001 również wobec narodu tybetańskiego i stojącego na jego czele XIV Dalajlamy, laureata Pokojowej Nagrody Nobla). A. Kamalov przestrzega, iż tego typu praktyki, polegające na wzmaganiu represji, mogą przynieść przeciwny skutek i doprowadzić do radykalizacji ujgurskiego islamu, czyli przekształcenia dotychczasowej walki narodowowyzwoleńczej w świętą wojnę na wzór Czeczenii.

Inne wybrane do omówienia artykuły to teksty dotyczące postradzieckiej Azji Środkowej, których autorami są Resul Yalcin, *Uzbek ethnic identity and nation building in Uzbekistan*, t. 2 oraz Stephen F. Cunha, *The Mountains Tajiks of Central Asia*, t. 2. Pierwszy z nich napisany został przez badacza stosunków międzynarodowych, często odwiedzającego Azję Środkową, wykształconego w Turcji i w Azji Środkowej, obecnie pracującego w School of Oriental and African Studies w Londynie. Autor koncentruje się na przedstawieniu procesu budowania narodu uzbeckiego w oparciu głównie o materiały zastane: literaturę, głównie zachodnią oraz w języku uzbeckim, a także dokumenty państwowe i partyjne, w tym przemówienia prezydenta Uzbekistanu Islama Karimowa. Sięga do przeszłości, aby podkreślić znaczenie powołania w roku 1924 Republiki Uzbeckiej w ramach ZSRR dla przyspieszenia procesu narodotwórczego. Przyjęte wówczas granice terytorialne, nazwa republiki i narodu oraz polityka wewnątrz kraju, oczywiście programowana i nadzorowana z Moskwy, ale rodząca także niekiedy nieoczekiwane rezultaty, określiła dalszy kierunek procesu kształtowania się narodu. Autora interesuje jednak przede wszystkim charakter ideologii narodowej tworzonej przez elity niepodległego od roku 1991 państwa. Obszernie omawia sposób posługiwania się historią oraz tradycjami kulturowymi, w tym także islamem, dla ukształtowania i upowszechnienia tej ideologii, mającej legitymizować nowe państwo i jego władze. Uzyskany obraz jest przekonujący i dobrze uzasadniony. Pewnym niedostatkiem jest brak badań społecznych, bez których trudno jest przedstawić zasygnalizowaną w tytule opracowania „tożsamość etniczną Uzbeków”. Tożsamość przecież polega na samookreślaniu się przez jednostki i ich zgodzie na bycie zaliczanym do określonej grupy. Dlatego zapewne autor nie dostrzegł silnych dotąd w Uzbekistanie, konkurujących tożsamości: regionalnych i plemiennych, utrudniających proces integracji etnonarodowej. Nie wskazuje także na występujące tam liczne mniejszości narodowe i etniczne, pochodzenia zarówno europejskiego, jak i azjatyckiego, objęte próbami równoległego, choć słabiej wspieranego przez władze, procesu tworzenia wieloetnicznego narodu politycznego — Uzbeków. Bogata literatura rosyjskojęzyczna nie została tu wykorzystana, podobnie zresztą jak w wielu innych pracach autorów zachodnich. Zabrakło nam sięgnięcia choćby do wielusetstronicowej książki M.G. Vahabova, *Formirovanie uzbeckoj socialisticzeskoj nacii*, Taszkent 1961, którą oczywiście czytać należy bardzo krytycznie, czy też nowszej pracy zbiorowej pod redakcją A. Il'hamova, *Etniczeskij atlas Uzbekistana*, Taszkent 2002, z artykułami tegoż A. Il'hamova, *Archeologija uzbeckoj idencznosti* i *Formirovanie sovremiennoj uzbeckoj idencznosti*.

Opracowanie, którego autorem jest Stephen F. Cunha, ma szczególny charakter. Przedstawia trudne warunki środowiskowe oraz ekonomiczne, a także złożoną sytuację polityczną tzw. Tadžyków Górskich, zamieszkujących Autonomiczny Obwód Gornobadachszański w południowo-wschodnim Tadžykistanie. Jest apelem geografa, specjalizującego się w problematyce parków naukowych i ochrony środowiska, zaangażowanego przez kilka lat w przygotowanie projektu Pamirskiego Parku Narodowego, o pomoc w biologicznym przetrwaniu i zachowaniu kultury rodzimych mieszkańców tego najuboższego regionu w najbiedniejszym państwie postradzieckim, jakim jest Tadžykistan, dodatkowo dotkniętym tragedią wojny domowej. Cenne

są zawarte w artykule niektóre informacje na temat środowiska, gospodarki, polityki i demografii Tadżyków górskich. Autor nie posiada jednakże kompetencji w zakresie kultury i życia społecznego, w tym spraw etnicznych. Popelnia błąd, kiedy do górskich Tadżyków zalicza „sześć pamiirskich klanów”, a wśród nich Jagnobczyków, żyjących przecież daleko poza Pamirem. Zresztą również użycie określenia „klan” wskazuje na brak przygotowania autora do omawiania kwestii etnicznych. Termin ten wziął z języka potocznego, ludy tamtejsze są grupami etniczno–regionalnymi i nie posiadają struktury rodowo–plemiennej. Wyolbrzymia znaczenie zoroastryzmu, który pozostał tutaj wyłącznie w postaci relikwów wierzeniowych w społecznościach muzułmańskich, w znacznej części szyickich i ismailickich. Wskazując słusznie na przynależność języka Tadżyków nizinnych do podgrupy zachodniej, irańskiej grupy językowej, nie zauważa, że języki pamiirskie i język Jagnobczyków należą do podgrupy wschodniej tejże grupy. Informacje dotyczące spraw etnicznych i narodowych są zresztą nader skromne i rozrzucone w artykule. Ważne jest potwierdzenie dyskryminacji kulturowej, także w stosunkach międzyludzkich, i politycznej, jakiej podlegają Tadżycy górscy ze strony dominujących Tadżyków nizinnych, a także przemieszczeń grup etnicznych w wyniku polityki radzieckiej oraz wojny po roku 1991. Odnotowanie ruchu niepodległościowego w Obwodzie Gornobadachszańskim nie daje podstaw do traktowania Tadżyków górskich, co czyni autor, jako jednej grupy etnicznej — składają się przecież, o czym już wspomnieliśmy, z wielu grup etniczno–regionalnych. I w tym artykule również nie powołano się na jakże liczne publikacje w języku rosyjskim. Chciałoby się odesłać choćby do obszernego, dwutomowego dzieła M.S. Andreeva *Tadżyki doliny Huf*, t. 1, Stalinabad 1953; t. 2, Stalinabad 1958, wydane i uzupełnione przez tadżykistańską etnologkę, Polkę, Antoninę Pisarczyk.

Książka *Nationalisms Across the Globe*, mimo nierównego poziomu zamieszczonych w niej artykułów, jest pracą niezwykle wartościową. Jej wartość polega na tym, że zawiera opracowania dostarczone przez wielu autorów z różnych krajów świata, ukazujących różne aspekty i różnicowany w skali globu charakter nacjonalizmów, przedstawianych z perspektywy odmiennych dyscyplin i osobistych doświadczeń badaczy, tak ważnych w studiach nad zagadnieniami narodowymi. Jest nie tylko znakomitym źródłem informacji o nacjonalizmach, ale także o sposobach pisania o nich. Będzie ważną pozycją w zespole lektur dotyczących nacjonalizmów, przydatną dla przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, w tym etnologów i antropologów kulturowych. Jednocześnie poświadczą, w dobie globalizacji, możliwość porozumiewania się badaczy z odległych terenów, zainteresowanych podobną problematyką, i tworzenia przez nich zespołów autorskich. Przydatnym uzupełnieniem książki są noty o autorach poszczególnych artykułów, nie obejmujące jednakże wszystkich z nich. Równie potrzebne byłyby indeksy, choćby nazwisk i geograficzny, których jednak zabrakło. Książka została nader starannie i pięknie wydrukowana: twarda okładka, dobry papier i estetyczny układ graficzny. Redaktorom i instytucjom, które współdziałały przy wydaniu pracy: Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu, Zakładowi Badań Narodowościowych Instytutu Sławistyki PAN i Instytutowi Zachodniemu, należą się wyrazy uznania.

Natalia Bloch, Zbigniew Jasiewicz

Kurdish Culture and Identity, ed. Philip Kreyenbroek, Christine Allison, Zed Books Ltd., London 1996, ss. 185.

Problematyka kurdyjska, posiadająca zresztą już dziś wcale obfitą literaturę naukową, wzbogaciła się w połowie lat 90. o kolejną, interesującą pozycję. Praca zbiorowa, zredagowana została przez holenderskiego kurdologa, Philipa Kreyenbroeka, który z uczelni w Utrechcie przeszedł do Uniwersytetu Londyńskiego, gdzie wykłada języki perski i kurdyjski, a nadto zajmuje się tekstami religii Zaratusztry i jezydyzmem. Angielska współredaktorka, Christine Allison, po uzyskaniu doktoratu w prestiżowej Szkole Studiów Orientalnych i Afrykanistycznych w Londynie, przez dwa lata mieszkała w chronionym po wojnie o Kuwejt przez Sprzymierzonych irackim Kurdystanie, a także podróżowała po Iranie i Turcji.

Oprócz tekstów pary redaktorów, w studium znalazły się rozdziały napisane przez siedmioro autorów, zarówno europejskiego, jak kurdyjskiego pochodzenia. Każdemu z nich poświęcono obszerną notę biograficzną na początku książki, co uwiarygodnia w pewnym stopniu ich wystąpienia. Rzecz zaopatrzone w obszerną bibliografię i indeks, mapkę obszarów zamieszkałych przez Kurdów oraz parę rycin, ilustrujących rozważania o regionalnych strojach omawianego regionu. Mocną stroną publikacji jest fakt, że osnowę stanowi epoka po konflikcie w Zatoce Perskiej, a więc w czasie, gdy kontrola policyjna i wojskowa Saddama nad trzema prowincjami kurdyjskimi w Iraku północnym przestała istnieć. Jej mieszkańcy mogli swobodnie tworzyć nowoczesne struktury kulturowe i uprawiać styl życia na co dzień zgodny z własnym obyczajem. Nie dotyczy to naturalnie terytoriów sąsiednich, tureckich, irańskich i syryjskich, gdzie arbitralne ustawodawstwo niedemokratyczne wobec Kurdów trwa nadal. A te obszary również stały się przedmiotem badań prezentowanych tu zjawisk.

Autorzy starają się zaprezentować takie sfery codzienności, w których ich zdaniem przejawia się w formie możliwie wyraźnej kurdyjska kultura, bez względu na trwające od wieków otoczenie obcymi etnicznie elementami. Nie popadając równocześnie w romantyczną przesadę, uwzględniają zjawiska wcale licznych zapożyczeń obcych, które trwale usadowiły się w życiu Kurdów, chociaż równocześnie nabrały swoistego, lokalnego kolorytu.

Redaktorzy wyjaśniają, że ich książka nie rości sobie pretensji do miana pełnego kompendium wiedzy o samoidentyfikacji kulturowej Kurdów, na co nie pozwalał im zebrany materiał. Przyznają, że zabrakło w niej na przykład analizy muzyki kurdyjskiej, a także współczesnych przykładów działalności artystycznej, typu rzeźby czy malarstwa. Zauważmy jednak, że te ostatnie dziedziny w ogóle narodziły się bardzo niedawno, od wieków hamowane w świecie muzułmańskim przez surowe przepisy religijne.

Redaktorzy zwracają uwagę na jednostronny obraz Kurdów, jaki przez ostatnie kilkadziesiąt lat docierał do człowieka Zachodu: Kurd tragicznie walczący o przetrwanie z praktycznie wszystkimi czterema sąsiadami i zarazem cierpiący

prześladowania. Sfera kultury była po większej części zapoznana, mimo licznej diaspory kurdyjskiej, rozsianej po różnych kontynentach. Przyczyną tego zjawiska był niewątpliwie fakt, że liczący dziś ponad 25 milionów naród kurdyjski nigdy właściwie nie miał swojego państwa niepodległego i żył pod władzą obcych. Najpierw przez wieki zdominowany przez Turcję i Persję, a po I wojnie światowej także Irak oraz Syrię. W przeciwieństwie do Arabów, Persów, a także Turków, posiadających ugruntowany od wieków dorobek piśmienniczy, osiągnięcia w tej dziedzinie Kurdów aż do połowy XIX wieku były znikome. Pisano w jednym z języków dominujących sąsiadów. Klasyczne dzieło *Szerefname* spisano po persku. W sferze religii i związanej z nią filozofii islamu królowała arabszczyzna. Kurdyjski sekretarz brytyjskiego oficera, stacjonującego po I wojnie światowej w Iraku, skarżył się, że jego chlebodawca każe mu redagować pisma urzędowe po kurdyjsku, zamiast stylizować je w mowie ludzi cywilizowanych, to jest w wytwornej perszczyźnie. Mnóstwo Kurdów, którzy w ciągu dziejów odgrywali nieraz zgoła poczesną rolę w życiu Bliskiego Wschodu, występuje w historii jako rodowici Arabowie, Persowie lub Turcy. Iracki dyktator, gen. Kassem, rozstrzelany publicznie przez zbuntowanych oficerów, był synem Kurdyjki. Tu i ówdzie mówi się, że Kurdem z pochodzenia był sam Mustafa Kemal Atatürk, który zresztą złamał składane Kurdom obietnice autonomicznej egzystencji w zwycięskiej republice po I wojnie światowej. Często ludzie ci zresztą ukrywali swoje faktyczne pochodzenie, koniunkturalnie identyfikując się z rządzącą większością etniczną.

Z drugiej strony należy podkreślić, że praktycznie do połowy XIX wieku znakomita większość Kurdów była analfabetami. Ich skądinąd bogata literatura miała charakter ustnych poematów, a nieliczne z nich pozostawały w rękopisach. Te ostatnie czytywali i gromadzili tylko niektórzy duchowni wyższej rangi i związani z nimi jeszcze mniej liczni feudalowie. Podróżnik Ewlija Czelebi wspomina o niszczeniu biblioteki rękopiśmiennej w czasie rabunku rezydencji kurdyjskiego księcia w Bitlisie. Tak czy owak pierwsze pozycje drukowane w języku kurdyjskim ukazywać się zaczęły dopiero w drugiej połowie wieku dziewiętnastego i bynajmniej nie na obszarach kurdyjskich. W konkurencji zatem z piśmiennictwem sąsiadów literatura Kurdów, już chociażby z tych przyczyn, nie miała szans. Zresztą znajomość języka rodzimego, czy też jego co najmniej jednej z dwu wersji, nie znajdowała się w programach edukacji, obejmujących zaledwie garstkę społeczeństwa. Dopiero w XX wieku następują pierwsze próby utworzenia dwu wersji kurdyjskiego języka literackiego, w oparciu o dialekty kurmandżi isorani.

Właściwy wykład otwiera rozdział dotyczący skrótowo potraktowanej historii i aktualnej sytuacji Kurdów w Turcji, Iranie, Syrii i Iraku, a nadto na obszarach byłego Związku Sowieckiego i w rozległej diasporze. Autorem jest Kendal Nezan, Kurd, który po uzyskaniu we Francji doktoratu z fizyki zajął się całkowicie problemami promocji swego narodu i kieruje prestiżowym Instytut Kurde de Paris.

Podaje on szereg szczegółowych danych liczbowych oraz informuje o aktualnym rozsiadaniu swoich rodaków w wyniku dynamiki politycznej i gospodar-

czej, przeżywanej przez Bliski Wschód. Jedną z najistotniejszych informacji jest tu zjawisko „kurdyzacji” zupełnie nowych obszarów Turcji, położonych w zachodniej części tego kraju. Władze w Ankarze usiłowały osłabić ruch kurdyjski, przesiedlając liczne grupy rodzimej ludności ze wschodnich połaci kraju do części zachodniej, łatwiejszej do policyjnej kontroli. Prowadzi to obecnie do nieoczekiwanych rezultatów. Terytoria zachodniej Turcji okazały się atrakcyjniejsze dla przymusowych przesiedleńców od pustynnych, górskich ziem właściwego Kurdystanu tureckiego. Rozrodczość rodzin kurdyjskich wyraźnie przekracza dynamikę dzietności społeczności tureckich. Wzrasta zatem liczebnie żywioł kurdyjski, szczególnie w rejonie Morza Egejskiego, czego w najmniejszym stopniu nie pragnęli planiści polityczni z Ankary!

Autorka następnego rozdziału, Joyce Blau, od wielu lat bada kurdyjski język i kulturę, współpracując z licznymi kurdologicznymi instytucjami. Tutaj prezentuje przeszłość i czasy współczesne kurdyjskiej literatury pisanej. Podkreślając jej początki, napisane po persku, arabsku i turecku, zwraca uwagę na najwybitniejszego poetę, Ehmedi Chaniego, który w sławnym poemacie *Mem i lin* starał się promować język rodzimy w wersji kurmandzi. Blau pisze też o losach dworskiej poezji uprawianej w rezydencjach dawnych książąt kurdyjskich z pogranicza irańskiego, posługującej się wytwornym językiem gurani, należącym do zachodnioirańskich dialektów. Tej manierze położył kres władca nowo powstałego państewka w Sulaimanii, zalecając nadwornym pisarzom czysto kurdyjski kurmandzi.

Wiek XX jest okresem rodzenia się nowoczesnego dziennikarstwa kurdyjskiego, które jednak natrafiało na liczne przeszkody ze strony rządów państw dominujących. Stąd, już pod koniec wieku XIX, pierwsze czasopismo kurdyjskie rodzi się w Kairze, gdzie władza turecka jest słaba. Ostatecznie zresztą próby uruchomienia prasy kurdyjskiej mają miejsce aż w południowej Anglii, by uniknąć politycznych szyszan. Autorka zajmuje się między innymi rodzajami alfabetu, w jakim w ciągu minionego stulecia drukują kurdyjscy autorzy, starając się zarazem skodyfikować i uporządkować pisownię. Okazuje się, że obok alfabetu arabskiego istnieje nurt zwolenników używania pisowni łacińskiej, wcześniej-zy zresztą od dekretu w tym względzie wydanego w nowo powstałej republice tureckiej. Na Zakaukaziu zresztą pierwotnie władze sowieckie wprowadziły w szkołach dla Kurdów również alfabet łaciński, by dopiero pod koniec lat 30. zastąpić go cyrylicą. Rozwijające się piśmiennictwo kurdyjskie, mimo licznych lokalnych przeszkód i zahamowań, osiągnęło stosunkowo niezłe rezultaty. Początki literatury drukowanej sięgają lat 60. XIX wieku. Paradoksem jest fakt, że najbujniejsze piśmiennictwo rozwijało się na marginalnych obszarach sowieckiego Zakaukazia. Ciekawe zarazem, że żaden z autorów omawianych rozważań nie zastanawia się, czemu służył ów sponsorowany przez Sowieców materiał i jakie treści ideologiczne miał intensywnie upowszechniać.

Współautorka całego tomu, Christine Allison, zajmuje się natomiast dawnymi i współczesnymi formami literatury ustnej, pochodzącej z regionu północno-

irackiego Badinan. Odgrywała ona, w postaci poematów bohaterских i pieśni żalobnych, ważną rolę w kształtowaniu osobowości Kurda. Szereg motywów ulegało zmianom w trakcie przekazywania ich z pokolenia na pokolenie. Autorka pisze nie tylko o gatunkach owej poezji recytowanej, ale również prezentuje sposób jej przekazywania, np. w gronie wioskowych gości zebranych w reprezentacyjnej izbie recepcyjnej miejscowego notabla. Zajmuje się też samymi odtwórcami owych deklamowanych z pamięci utworów. Daje następnie przykłady paru ulubionych motywów i szczegółowo zajmuje się tego rodzaju twórczością w środowisku na pozór marginalnych liczebnie społeczności Jezydów. Uczni dowodzą, że właśnie w folklorze jezydskim zachowały się może najciekawsze pozostałości kultury kurdyjskiej sprzed podboju ludów irańskich przez muzułmańskich Arabów. Ustna literatura wierszowana, mimo współczesnego rozwoju nowoczesnych mediów, nadal podobno odgrywa ważną rolę w formowaniu osobowości młodzieży kurdyjskiej.

Amir Hassanpour, specjalizujący się w problemach unowocześnienia języka kurdyjskiego, po studiach w USA pracuje na uniwersytecie w Montrealu. W omawianej publikacji analizuje procesy kształtowania się kurdyjskich mediów nowoczesnych. Ciekawe, że pierwsze publikacje drukowane, wydawane po kurdyjsku w początkach XIX wieku, pisano nie alfabetem arabskim, lecz ormiańskim. Książki drukowane były pierwotnie tak kosztowne, że posiadali je w swoich bibliotekach tylko najbogatsi feudalowie kurdyjscy. Amir Hassanpour przedstawia zagadnienie mediów bardzo szczegółowo, kreśląc zmienne koleje środków masowego przekazu w poszczególnych państwach bliskowschodnich, a na koniec i w diasporze kurdyjskiej. Wbrew potocznym mniemaniom, nie ma mowy o nieprzerwanym zakazach publikacji kurdyjskiej prasy, działania radiostacji, realizacji pierwocin filmów i wreszcie załączków telewizji. Natomiast okresy względnej liberalizacji władz irackich, tureckich i irańskich w tym względzie bywały krótkie i nieobliczalne. Mimo wszystko Kurdowie osiągnęli w tym względzie zaskakująco dużo, jak na bardzo liczne szykany i zakazy dominujących, obcych władz. Stosunkowo najbujniej rozwijały się sponsorowane przez sowiecką władzę media na Zakaukaziu. Chodziło tam najprawdopodobniej o stwarzanie kontrastu z sytuacją nacjonalistycznych przepisów, obowiązujących w sąsiedniej Turcji. W filmach tematyka kurdyjska pojawia się ostatnio w Iranie, w nader jednak ostrożnej postaci. Zauważmy, że posiadanie własnych radioodbiorników było w tym państwie wzbronione! Radio stało się wszędzie na Bliskim Wschodzie potężnym nośnikiem informacji i propagandy politycznej, szczególnie w społecznościach niepiśmiennych i nie czytujących prasy. Po wojnie w Zatoce Perskiej, w otoczonej opieką Sprzymierzonych Kurdystanie irackim, gwałtownie rozwinęły się nowoczesne media, tworząc w tej dziedzinie kultury zupełnie nową jakość. Nareszcie spełniły się słowa dziewiętnastowiecznego poety kurdyjskiego, Hadzi Qadira Koya, że warunkiem niepodległości musi być posiadanie „pióra i miecza”.

Wbrew popularnym opiniom, Kurdowie nie są muzułmańskim monolitem religijnym. O paru innych wyznaniach albo wersjach islamu, wyznawanych w Kur-

dystanie pisze szczegółowo, a zarazem rzeczowo Philip Kreyenbroek. Jego wykład ma znakomite walory poznawcze i zarazem dydaktyczne. Autor przedstawia zwięźle sytuację poszczególnych odłamów islamu w Kurdystanie, poprzedzając to omówieniem śladowych dziś kultów irańskich, jak chociażby zoroastryzm czy manicheizm, istniejących tu wcześniej, wpływów starożytnego hellenizmu, później judaizmu i chrześcijaństwa, które zresztą trwa tu do dziś w postaci odłamu nestoriańskiego, jakobickiego, oraz dwu wywodzących się z nich nurtów uniickich. Podkreśla, że jego zdaniem wyznawcy niemuzułmańskich religii, mimo że między sobą posługują się językiem neoaramajskim, znają doskonale mowę Kurdów i obyczajem bynajmniej nie odbiegają drastycznie od swoich kurdyjskich sąsiadów. Głównym jednak obiektem zainteresowania holenderskiego kurdologa są mniejszości, jakie w ciągu wieków wydzieliły się z ortodoksyjnego islamu, jak alewici, ahl-e haqq i jezydowie. Dużo uwagi poświęca też sufizmowi i skrajnym odłomom szyityzmu. Pisze, że specyficzna różnorodność kurdyjskiego życia religijnego objawiła się właśnie w tych mniejszościach wyznaniowych. Charakterystyczną jakoby dla Kurdów tendencją do pluralizmu wyznaniowego badacz dostrzega w szczególnej popularności tworzenia grup zdążających własną „drogą do Boga”, pod kierunkiem swojego mistrza, szecha.

Pogłębia naszą wiedzę w aspekcie odłamu ahl-e haqq Ziba Mir Hosseini, antropolożka związana naukowo z uniwersytetem w Cambridge, pochodząca z Kurdystanu irańskiego. Stąd, właśnie z Iranu, poznajemy system wierzeń, formy obrzędów, wygląd miejsc kultu i miejsce ahl-e haqq w strukturze społecznej Kurdów irańskich. Kreśląc obraz owej orientacji religijnej, autorka równocześnie zwraca uwagę na kryzys, jaki przeżywają jej wyznawcy w latach 90. pod wpływem nowych, otaczających ich realiów.

W odmiennie sfery kultury przenosi nas rozdział Marii T. Q'Shea, badającej pogranicze kurdyjsko-irańskie. Autorka przedstawia różnorodność aktualnego kurdyjskiego stroju ludowego, podkreślając fakt jego zmienności w czasie oraz różnorodność form w zależności od regionu. Zwraca uwagę między innymi na zmienność wynikającą z faktu kosztowności tkanin, powodującą, że nowe ubiory szyje się w mniej sutej, faldzistej formie. Szeroko ustosunkowuje się do zakazów noszenia tradycyjnego stroju narodowego, w imię unifikacyjnej polityki europeizacji życia codziennego i represji etnicznych. Dodaje, że tego typu praktyki administracyjno-polityczne na dłuższą metę nie sprawdzały się w Iranie i Turcji, gdzie ludność wiejską po prostu nie stać było na zakup odzieży „nowoczesnej”. Nadzwyczaj interesujący jest opis tego zjawiska w irańskich miastach, przede wszystkim w Sanandadżu, na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Esej uzupełniają rysunki poszczególnych odmian regionalnego ubioru, a nadto tatuazy, jakie umieszczały na twarzach syryjskie Kurdyjki.

Wyrobem kobierców i kilimów zajął się natomiast William Eagleton, były ambasador amerykański w Syrii. W bardzo krótkim wystąpieniu pisze o technice tkania, stosowanych kolorach i dywersyfikacji formalnej w zależności od regionu. Brak szaty ilustracyjnej obniża komunikatywność tego rozdziału.

Uwagom na temat kultury materialnej Kurdów syryjskich zawdzięczamy rozdział ostatni, pióra Karin Kren, austriackiej etnologki, związanej w wiedeńskim muzeum etnologicznym. Jest to najslabsze pod względem poznawczym wystąpienie w omawianej książce. Autorka twierdzi, że szczupłość jej informacji wynika z faktu, iż wywiady mogła prowadzić wyłącznie w gronie kobiet. W rzeczywistości z przypisów wynika, że w znacznej mierze korzystała z zabytków, zgromadzonych w magazynach Museum für Völkerkunde i z konsultacji naukowych w Wiedniu. Wrywkowe opisy paru czynności i narzędzi używanych w Kurdystanie syryjskim mają co najwyżej znaczenie dla specjalistów, znających gruntownie codzienność materialną Kurdów z sąsiedniego Iraku i Turcji. Dostarczają poniekąd sprawdzających analogii z regionu, który przez kurdologów jest raczej zapoznany. Wbrew temu, co pisze, Kren nie wykorzystwała istniejącej literatury przedmiotu na temat tej sfery kultury.

Książka *Kurdish Culture...* jest dziełem ważnym z uwagi na wielką ilość materiału informacyjnego, prosty, przystępny, a zarazem precyzyjny styl — oraz dobór autorów—specjalistów danych tematów. Przy tak już dziś bogatej kurdologicznej literaturze naukowej trudno oczekiwać od redaktorów pracy, by uwzględniali w niej stare lub nieco zdezaktualizowane monografie w rodzaju pionierskiego dzieła B. Niikitina, wydanego w Paryżu w latach 40. Z drugiej strony wszakże, w bibliografii zaskakuje, nieobecność kilku ważnych i ciekawych pozycji, jak np. studiów T.F. Aristowej o Kurdach Zakaukazia i W.N. Howella o sytuacji w byłym Związku Sowieckim, czy zbioru niemieckich autorów pod redakcją R. Schneidera na temat losów Kurdów w diasporze europejskiej. A nadto między innymi prac N. Entessara i E. Ghareeba, usiłujących umniejszać problem kurdyjski na rzecz interesów dominujących państw bliskowschodnich. Poza tym nie odnotowano studium D. McDowalla i zawierającego mnóstwo konkretnych danych rezultatu badań nad Kurdami tureckimi pióra L. Yalcin Heckmann. Nie mówiąc już o opublikowanych po angielsku wynikach polskich badań terenowych, dotyczących przemian kultury materialnej w Kurdystanie irackim. Wreszcie, zajmując się w jednym z rozdziałów programowo kulturą materialną, zignorowano niedawno wydane studium M. Abdalli o pożywieniu żyjącej pośród Kurdów syryjskich i tureckich jakobickiej mniejszości, o analogicznym z ich muzułmańskimi sąsiadami trybem obyczajów codziennych.

Omawiana tu publikacja dała już wgląd w realia części Kurdystanu, znajdującej się w momencie wydania pod opieką Sprzymierzonych. Sytuacja ta stworzyła nową jakość kulturową. Tym niemniej temat czeka na kontynuację i rozwinięcie obecnie, gdy po obaleniu dyktatury Saddama istnieje szansa, by co najmniej Kurdowie iraccy mogli w pełni tworzyć nowe realia kultury, bez groźby nawrotu represji. A także, by mogli swoim przykładem promieniować na sąsiednie obszary Kurdystanu w Turcji, Iranie i Syrii.

Leszek Dziegiel

Jadwiga Pstrusińska, *O tajnych językach Afganistanu i ich użytkownikach*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, ss.166.

Świat tajnych języków, którym autorka poświęciła swoje skromne objętościowo studium, nie ogranicza się w omawianej książce wyłącznie do terytorium Afganistanu. Podkreśla wielokrotnie, że obszary afgańskie traktuje raczej jako punkt wyjściowy dla swoich o wiele szerszych rozważań. Okazuje się, że zjawisko rozprzestrzeniania się tajnych języków obejmuje od epok antycznych olbrzymie tereny Eurazji, z czego nie zdajemy sobie sprawy.

Książki nie zaopatrzone ani w mapę omawianych obszarów, ani w skrót w języku angielskim, co jest typowym prowincjonalizmem, jaki się pełni w nauce polskiej, gdzie oszczędności wydawnicze sięgają form groteskowych.

Jadwiga Pstrusińska posiada osobiste doświadczenia z badań terenowych, zebranych w trakcie studiów na uniwersytecie kabulskim i podróży po Afganistanie przed sowiecką inwazją na ten kraj. Swobodnie posługując się dwoma oficjalnymi językami, dari i paszto, mogła dokonywać obserwacji i wywiadów, które zaowocowały następnie szeregiem publikacji afganologicznych i, miejmy nadzieję, że w tej materii doczekamy się dalszych, równie oryginalnych.

Autorka jest iranistką, związaną z Instytutem Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, gdzie stoi na czele pracowni poświęconej studiom euroazjatyckim. Nic zatem dziwnego, że jej prace mają w 90 procentach charakter językoznawczy, chociaż aspekt socjolingwistyczny obecny jest również w tych studiach, co czyni je interesującymi także dla etnologa. Co najmniej jedna z poprzednich publikacji miała wyraźne nachylenie politologiczne.

Prezentowana obecnie książka dotyczy w zasadzie sytuacji etnolingwistycznej Afganistanu przed najazdem sowieckim i długotrwałym okresem walk, jaki doprowadził do olbrzymich migracji ludności, masowych eksterminacji oraz zmian na mapie języków tego kraju. Autorka w sposób ostrożny wspomina miejscami o zjawiskach powrotów wygnanych grup do swoich pierwotnych siedzib po względnym uspokojeniu sytuacji w Afganistanie. W zasadzie jednak ogranicza się do epoki sprzed kremłowskiej awantury imperialnej.

W obecnej sytuacji, panującej nie tylko w Afganistanie, lecz także na innych obszarach Eurazji, niepodobna nawet w mniej więcej dokładny sposób zliczyć, wymienić i umieścić na mapie kulturowej świata wszystkich tajnych języków. Tym bardziej, że wiele z nich zanikło lub wymiera w ciągu ostatnich dziesięcioleci. A przede wszystkim otoczone tajemnicą przez swoich użytkowników, nie są wcale łatwym przedmiotem dla postronnych badaczy. Mają strzec sekretów zawodowych, obyczajowych, religijnych, a niekiedy ukrywać popospolitą działalność kryminalną. Częstokroć wreszcie bronić winny używających ich społeczności mniejszościowych przed prześladowaniami ze strony dominującej politycznie, religijnie czy obyczajowo większości.

Kto posługuje się tajnymi językami? Odpowiedź na to pytanie nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna. Na przykładowej liście 13 języków sekretnych, jakie zamieszcza autorka pracy, znajdujemy najczęściej grupy społecznie i zawodowo marginalne, wę-

drowne, czyli — jak je określa Pstrusińska — perypatetyczne, popularnie w Europie zaliczane do Cyganów. Po zapoznaniu się z wywodami autorki niepodobna pogodzić się z powyższym uogólnieniem. Istnieją w Eurazji dziesiątki takich społeczności, które nie tylko gwałtownie protestują przeciw określaniu ich w kategorii „cygańskości”, ale nawet usiłują dorabiać sobie tradycję nobliwego pochodzenia. Nie zawsze zresztą fikcyjną. Styl życia świadomie uprawiany przez te społeczności od niepamiętnych epok nie musi wynikać z doraźnej nędzy czy historycznych katastrof. Od pokoleń te kategorie ludności miejscowej sprawowały szereg skądinąd ważnych i pożytecznych zawodów, jak na przykład wykonywanie precjozów ze złota. Zajęcie to przez większość osiadłych tubylców otoczone było pogardą. Tym bardziej gardzono przeróżnymi usługami kosmetycznymi w rodzaju strzyżenia włosów, a także np. zabijaniem zwierząt rzeźnych, które ogół konsumował następnie już bez żadnych kastowo–estetycznych zahamowań. Przyczyny irracjonalnej w gruncie rzeczy pogardy dla pewnych zgoła ważnych w funkcjonowaniu normalnych kultur profesji to chyba pole dla przyszłych dociekań etnologicznych. Autorka się nimi jednak nie zajmuje.

Z przykładów językowych Pstrusińskiej wynikałoby, że tajne języki Eurazji czerpały inspiracje najczęściej z indyjskich, irańskich i wreszcie arabskich obszarów lingwistycznych, co bynajmniej nie eliminuje także udziału np. grupy altajskiej. Znakomita większość książki poświęcona została właśnie problemom lingwistycznym. Zawiera dziesiątki przykładów porównawczych, które dla nieprzygotowanego etnologa nie posiadają naturalnie waloru informacyjnego. Dowiadujemy się za to na przykład o czcigodnych korzeniach indyjskich zawartych w mowie mieszkańców w Europie Cyganów i ich zgoła uzasadnionych staraniach, by określano ich nazwą „Romowie”. Ten drobny szczegół bywa niekiedy w publicystyce niesłusznie wykpiwany jako przejaw „poprawności politycznej”.

W rozdziale dotyczącym tajemnej roli języków sakralnych można byłoby polemizować z Jadwigą Pstrusińską co do roli przypisywanej przez nią kościelnej łacinie. Moim zdaniem nie miał być to język tajny, lecz rodzaj spójni uniwersalistycznej, ogólnoeuropejskiej, pierwotnie nawiązującej do wielkiego świata cywilizacji rzymskiej. Rozszerzając swe idee religijne, Kościół opuszczał dawne tereny imperium rzymskiego. Nową wiarę głosił pośród europejskich barbarzyńców, nie władających mową antycznych cesarów, nawet w jej sprymityzowanych, galijskich czy iberyjskich formach. Owa funkcja spójni języka liturgicznego powoli wygasła w Kościele rzymskim dopiero niedawno i nie bez kontrargumentów, mimo że w Europie reformacji złamano ją przed kilkuset laty, doprowadzając zresztą nieraz do wytworzenia się religijnej Wieży Babel.

W części historycznej autorka słusznie podkreśla obfity dorobek badaczy rosyjskich, których osiągnięcia w Azji Środkowej trudno przecenić. Pisze też o znacznie skromniejszych z konieczności wynikach dociekań w tej dziedzinie uczonych polskich. Dobrze jednak, że znalazły się tam dane o badaniach grupy afgańskich Hajdarów, dokonanych przez ekspedycję Uniwersytetu Poznańskiego. O rzeczywistych przedsięwzięciach naukowych Polaków w krajach pozaeuropejskich — nigdy za wiele. Nieoczekiwanie w książce znalazł się zresztą także akcent polski na temat tajemnej mowy obraźników, handlujących po odpustach dewocyjnymi wizerunkami

świętych, malowanymi na szkle. Posługiwali się oni między sobą sekretną mową zwaną „kminą ochweśnicką”. Kwitła podobno w pełni jeszcze w XIX wieku, gdy handlarze, uzyskując odpadowe tafelki szkła w dolnośląskich hutach szklanych, wędrowali z towarem po Polsce i przyległych obszarach ruskich. Znajomość kminy żyła jeszcze w połowie lat 50. XX wieku. Autorka wywodzi ochweśników i ich „mowę” z Biłgoraja. Mam podstawy mniemać, że co najmniej jednym z jej centrów było miasteczko Ślesin pod Koninem. W jesieni 1956 roku jeden z mieszkańców Ślesina, lokalny krajoznawca, opublikował nawet artykuł na ten temat w miesięczniku „Ziemia”, wydawanym wtedy przez krakowskie PTTK.

Nie trzeba jechać do Afganistanu czy wędrować bezdrożami Indii, by natknąć się na tajne języki. Żyją wśród nas, w postaci uczniowskiego slangu, żargonu więźniów, szalikowców, meneli z placów targowych, ale również na przykład brydżystów, muzyków czy też wyspecjalizowanych w swoim hobby i zawodzie informatyków z dyplomami wyższych uczelni. Inna sprawa, czy swoisty język, lub — jak go nazywa Pstrusińska — argot ma być dla tych grup formą posługiwania się mową tajemną.

Problematyką omawianą w niniejszej pracy zajmowało się wielu autorów, o czym świadczy obszerna, wykorzystana przez autorkę bibliografia. Poglębia ona wartość poznawczą i dydaktyczną studium.

Skoro olbrzymie połacie obszaru Starego Świata wypracowały zjawisko tajnych języków, uprawianych przez marginalne lub zmarginalizowane grupy społeczne i subkultury, ciekawe, jak podobne procesy mogły przebiegać w dawnych, przedkolumbijskich Amerykach. Na ile mocne, osiadłe struktury państwowe, istniejące w Meksyku czy w Andach, miały swoich służebnych „przybłędów” i korzystały z ich usług? O tym nie dowiemy się nigdy.

Leszek Dzięgiel

Lemkivšina. Īstoriko–etnografične doslidžennâ u 2–h tomah, t. 1: *Material’na kul’tura* (red. Ū. Goško), t. 2: *Duhovna kul’tura* (red. S. Pavlúk), Īnstitut narodnavstva NAN Ukraïni, L’viv 1999, 2002.

Zainteresowanie Łemkowszczyzną — regionem etnograficznym zamieszkałym do 1947 roku przez Łemków, jedną z grup górali karpackich — obecne było w nauce polskiej już od lat międzywojennych. Do popularyzacji kultury łemkowskiej w tym okresie przyczynili się tacy badacze jak Roman Reinfuss¹ czy Krystyna Pieradzka². Ponadto badania na terytorium Łemkowszczyzny prowadziło w tym czasie grono naukowców różnych dziedzin, m.in. językoznawców, etnografów i geografów, skupionych w Oddziale Łemkowskim przy Komisji Badań Naukowych Ziemi Wschodnich³.

¹ Spośród licznych przedwojennych prac autora, na uwagę zasługuje artykuł *Lemkowie. Opis etnograficzny*, „Wierchy” t. XIV, 1936.

² *Na szlakach Łemkowszczyzny*, Kraków 1939 (reprint — Krosno 2003).

³ Rezultaty badań opublikowano w „Wierchach” R. 13, 1935, s. 51–140.

Poza motywami naukowymi (*stricte* poznawczymi) jednak, pracom tym przyświecały cele pragmatyczne, wyraźnie nacechowane ideologicznie. Wyniki tych badań służyć miały bowiem polskiej polityce regionalizacji, wdrażanej w latach 30. XX wieku przez ówczesne władze, które doprowadzić miały do osłabienia orientacji narodowo-ukraińskiej wśród Łemków, a w konsekwencji — do polonizacji tej grupy.

Kolejny okres zainteresowań kulturą lemkową — po latach milczenia o tej grupie etnicznej w latach PRL-u⁴ — przypada na lata 80. i 90. ubiegłego wieku. Wtedy też mniejszość lemkowa podnosi się ze społecznego i etnicznego niebytu, organizowane są festiwale kultury — *Watry*. W nowych już warunkach społeczno-politycznych społeczność Łemków zaczyna się integrować, a liderzy grupy intensyfikują działalność społeczno-kulturalną, mającą na celu wspieranie tożsamości etnicznej i zapobieganie procesowi asymilacji. Na niwie naukowej Łemkowie zaistnieli ponownie w ramach coraz częściej organizowanych konferencji, a także w pracach młodych badaczy, szczególnie socjologów i antropologów kultury⁵.

Kompendium wiedzy o Łemkach i ich kulturze przynoszą, poza popularnonaukową pracą R. Reinfussa *Śladami Łemków*⁶, trzy wydawnictwa, będące pokłosiem konferencji naukowych poświęconych tej grupie etnicznej: *Łemkowie. Kultura–sztuka–język*⁷, *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*⁸ oraz *Łemkowie i lemkoznawstwo w Polsce*⁹. Zwłaszcza dwie ostatnie pozycje prezentują aktualny stan badań w tej dziedzinie, przedstawiając jednocześnie „polski punkt widzenia” przede wszystkim na — budzącą wciąż wiele kontrowersji — problematykę etnogenezy Łemków. To właśnie zagadnienie do dziś różni polskich i ukraińskich lemkoznawców, o czym można było się przekonać choćby podczas dyskusji w trakcie konferencji w Sanoku, w której uczestniczyli, poza polskimi naukowcami, również badacze ukraińscy, a także przedstawiciele mniejszości lemkowej¹⁰.

Nauka ukraińska również poszczycić się może kilkoma monografiami poświęconymi Łemkom i ich kulturze. Spośród nich najważniejszym kompendium wydaje się popularna praca Juliana Tarnowycza *Ilustrowana istorija Łemkiwszczyzny*, która prezentuje powszechnie wśród ukraińskich naukowców do dziś poglądy: o autochto-

⁴ W tym okresie wydano kilka jedynie pozycji poświęconych społeczności lemkowej. Wśród nich szczególną wartość posiadają trzy prace: A. Kwilecki, *Łemkowie. Zagadnienie migracji i asymilacji*, Warszawa 1974; K. Pudło, *Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska*, Wrocław 1987, oraz etnograficzno-historyczne studium poświęcone kulturze ludowej powiatu gorlickiego *Nad Rzeką Ropą*, red. R. Reinfuss, t. 2, Kraków 1965.

⁵ Zob.: M. Dziewierski, B. Pactwa, B. Siewierski, *Dylematy tożsamości. Studium społeczności lemkowej*, Katowice 1992; E. Michna, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995; J. Nowak, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków 2000.

⁶ Warszawa 1990.

⁷ *Łemkowie. Kultura–sztuka–język. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Komisję Turystyki Górskiej ZG PTTK, Sanok, 21–24 września 1983*, Warszawa 1987.

⁸ *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, t. 1–2, Sanok 1992, 1994. Praca ta zawiera materiały z międzynarodowej, interdyscyplinarnej konferencji, która odbyła się w Sanoku w dniach 25–26 października 1990 roku.

⁹ *Łemkowie i lemkoznawstwo w Polsce*, red. A.A. Zięba, Kraków 1997. Zawartość tomu stanowią w większości referaty wygłoszone na konferencji naukowej, która odbyła się w krakowskiej siedzibie Polskiej Akademii Umiejętności 21–22 czerwca 1995 roku.

¹⁰ Zob.: *Łemkowie w historii...*, dz.cyt., t. 1, s. 387–408 (wyd. 2, Sanok 1995).

nizmie Łemków w Karpatach oraz genetycznej i nierozzerwalnej przynależności tej grupy etnograficznej do narodu ukraińskiego¹¹. Monograficzny, prezentujący w sposób całościowy historię i kulturę Łemków charakter ma także powstała w latach 80. XX wieku i wydana na Zachodzie praca zbiorowa *Łemkiwszczyzna. Zemla — ludy — istorija — kultura*¹².

Pierwszą wydaną na Ukrainie powojenną monografią Łemkowszczyzny jest prezentowana w niniejszej recenzji praca zbiorowa *Łemkiwszczyzna. Istoryko-etnograficzne doslidzennia* pod redakcją profesorów Jurija Hoszko i Stepana Pawluka¹³. Jest to dwutomowe, wspólne dzieło ukraińskich naukowców z Ukrainy (Instytut Ludoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy) i Słowacji (Muzeum Kultury Ukraińskiej w Svidniku oraz Uniwersytet w Preszowie). Na marginesie, dziwić może brak wśród autorów obu tomów naukowców pracujących w Polsce. Wydawca, Instytut Ludoznawstwa Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, może się poszczycić licznymi projektami badawczymi oraz publikacjami, spośród których należy wymienić przede wszystkim wydawany od 1995 roku dwumiesięcznik „Narodoznawczy Zoszyty” oraz „Studiji z Intehralnoji Antropohiji”. Monografia jest pracą interdyscyplinarną, w której znajdujemy artykuły z zakresu historii i historiografii, geografii, antropologii fizycznej, językoznawstwa, etnografii, folklorystyki, muzykologii oraz sztuki ludowej.

Tom pierwszy, o podtytule *Materialna kultura*, jest dziełem 18 autorów z Ukrainy i Słowacji, którzy w 28 artykułach¹⁴ omawiają zagadnienia z historii, geografii, antropologii fizycznej, językoznawstwa oraz kultury materialnej Łemków. Tom podzielony jest na trzy części: „Z historii Łemkowszczyzny”, „Gospodarstwo”, „Główne gałęzie kultury materialnej”, a całość poprzedza przedmowa dyrektora Instytutu Ludoznawstwa i kierownika naukowego projektu Stepana Pawluka oraz wstęp pióra redaktora naczelnego Jurija Hoszko. Ważnym atutem pracy jest to, że obejmuje ona tereny zarówno północnej, jak i południowej Łemkowszczyzny. Jak zauważył J. Hoszko, „Cały szereg badań ludoznawczych odrębnie rozpatrywał północną i południową część Łemkowszczyzny, tym samym izolował jedną od drugiej, zapominając o tym, że pod względem narodowym, religijnym, gospodarczym obie tworzą jedną nierozdzieloną całość, ale z pewnymi nieznacznymi różnicami w materialnej i duchowej kulturze, które zostały zapożyczone od innych etnosów” (s. 8).

Część historyczną pracy rozpoczyna artykuł J. Hoszko i M. Muszynki *Historiografia etnograficznych badań Łemkowszczyzny*, w którym autorzy omawiają etapy badań nad Łemkami począwszy od XVIII wieku (w XVIII wieku powstały — wydane dopiero w XIX stuleciu — prace A. Petrowa *Ugro-russkije zagowory i zaklinanija naczała XVIII s.* i I. Orłaja *Istorija o karpatorusach*), kończąc na latach osiemdziesiątych XX stulecia. J. Hoszko przytacza w monografii jeszcze wiele innych rozpraw. Szczególnie warty uwagi wydaje się artykuł *Główne historyczno-geograficzne regiony Łemkowszczyzny*. Autor nie wydziela jednak lemkowski subregionów, jak by to

¹¹ Lwów, 1936.

¹² B.O. Strumiński red., Nju York 1988.

¹³ Por. T.A. Olszański, *Ukraińska monografia Łemkowszczyzny*, „Płaj” nr 27, 2003, s. 193–195.

¹⁴ Tytuły artykułów podano przeważnie w tłumaczeniu na język polski.

sugerował tytuł, omawia natomiast przebieg zachodniej granicy Rusi Halickiej oraz etnograficzny zasięg Łemkowszczyzny w XIX i XX wieku według różnych autorów. J. Hoszko, w omawianej części pracy, zajmuje się ponadto zagadnieniami geograficznymi, demograficznymi, średniowieczną historią Łemkowszczyzny, działalnością ruchu moskalofilskiego w XIX wieku, natomiast wspólnie z O. Turczakiem organizacjami kulturalno-oświatowymi i partiami politycznymi działającymi na Łemkowszczyźnie. Szczególnie cenny jest artykuł *Ludność Łemkowszczyzny*, w którym zaprezentowane są dane statystyczne dotyczące liczebności omawianego regionu w różnych okresach. Charakterystycznym dla recenzowanej pracy jest odrzucanie przez jej autorów koncepcji kolonizacji wołoskiej. J. Hoszko w swoim artykule o historii średniowiecznej *Przeszłość Łemkowszczyzny* twierdzi, że tereny Łemkowszczyzny były zasiedlone przez Rusinów przed XII wiekiem. Sądzi jednocześnie, że kolonizacji na prawie wołoskim nie można utożsamiać z etniczną kolonizacją wołoską. Jego zdaniem kolonizacja wołoska była prowadzona przez wracających z ucieczki przed Tatarami Rusinów. W związku z tym, że często uciekinierzy schronienie znajdowali na Wołoszczyźnie, po ich powrocie zaczęto ich określać „Wołochami” (s. 60). Ten sam autor jako dowód na to, że nazwisko *Wołoch* nie jest etnicznego pochodzenia, podaje dokumenty sądowe, np. orzeczenie szlacheckiego sądu właścicieli majątków Tarnawy i Łukowatego zobowiązujące do zwrotu długu starozakonnemu Mendelowi Wołoszynowi (s. 61).

Interesujący jest artykuł S. Sehedy o cechach antropologicznych ludności Łemkowszczyzny (*Antropolohiczni osoblywosti naseleńnja Łemkiwszczyzny*). Autor opiera swoje rozważania na badaniach F. Wowka (koniec XIX wieku), W. Djaczenka (przeprowadzone w latach 1956–1963 badania nad 80 terytorialnymi grupami narodu ukraińskiego, w tym nad ludnością pochodzącą z Łemkowszczyzny) oraz własnych przeprowadzonych w 1997 roku w Welykoberezniewskim Rejonie Zakarpackiej Oblasti („Łemkowska” część Zakarpacia).

O łemkowskich gwarach piszą M. Demczuk i M. Onyszkewycz w artykule *Cechy gwary łemkowskiej*, natomiast o pochodzeniu nazwy „łemko” wyczerpująco opowiada opracowanie *Pochodzenie etnonimu „Łemkowie” i nazwy ich kraju*, będące przedrukiem ze wspomnianej już pozycji *Łemkiwszczyzna. Zemla — ludy — istorija — kultura*.

Interesujące informacje o siedemnastowiecznych „beskidnikach” i ich współpracy z B. Chmielnickim oraz S. Kostką-Napierskim podaje I. Krasowskyj w opracowaniu *Ruch wyzwoleńczy (zbojnictwo) na Łemkowszczyźnie w XVII w.* Autor dowodzi, że pierwsze informacje o łemkowskich zbójnikach, występujących przeciwko polskiej i węgierskiej szlachcie, sięgają pierwszej połowy XV wieku, a ich największa aktywność przypada na XVII wiek, zwłaszcza jego drugą połowę. Krasowskyj do najwybitniejszych przywódców ruchu zalicza Wasyla Bajusa, Wasyla Czepca oraz Andrija Sawkę.

Artykuły J. Hoszko i O. Turczaka *Organizacje kulturalno-oświatowe i partie polityczne na Łemkowszczyźnie* oraz J. Hoszko *Antynarodowa działalność moskalofilów na Łemkowszczyźnie* powinny być, jak się wydaje, ujęte jako jeden temat — pierwszy dotyczy działalności na omawianym terenie organizacji orientacji narodowo-ukraińskiej,

drugi prorosyjskiej. Brakuje również powołania się na znawcę tematu Jarosława Mokłaka. Z tymi przyczynkami tematycznie powiązany jest również artykuł O. Turczaka o Łemkowszczyźnie podczas I wojny światowej, obozie w Thalerhofie i łemkowskich republikach (*Talerhofiska trahedija. Łemkiwski republiki 1918–1920*).

Część historyczną pracy zamyka rozdział autorstwa O. Turczaka omawiający czasy II wojny światowej oraz powojennych deportacji (*Niemiecko-faszystowska okupacja Polski i byłej Czechosłowacji. UPA. Deportacja Łemków*). Autor w sposób syntetyczny opisuje działalność na terenie Łemkowszczyzny antyniemieckiego podziemia (głównie GL i AL) oraz ukraińskiego ruchu niepodległościowego (UPA). Pojawiają się jednak nieścisłości, np. na s. 109 autor informuje, że w 1945 roku we wsi Pawłokoma zginęły 324 osoby, zaraz potem podaje liczbę 265 zamordowanych osób, natomiast na s. 111 błędnie wymieniono nazwisko sotennego UPA „Burlaki” — jest Wołodymyr Cyhelśkyj, powinno być Szczyhelśkyj. Mimo tych pomyłek oraz skąpego opracowania zachodniej Łemkowszczyzny, artykuł jest cennym źródłem wiedzy na temat historii tego regionu w latach 40. XX wieku.

Część poświęconą ekonomicznym podstawom tradycyjnej Łemkowszczyzny (*Hospodarstwo*) otwiera artykuł J. Hoszko o przemyśle, rzemiośle i handlu (*Rzemiosła i handel*). Autor omówił wyrąb i splawianie drzewa (szerzej zagadnienie to opracował M. Hałaszkó w odrębnym artykule *Drwalstwo i splaw*), gonciarstwo, wypalanie węgla drzewnego, maziarstwo (wsie Bielanka i Łosie), koszykarstwo (wsie Świątkowa, Zawadka, Wróblík), wytwarzanie drewnianych przedmiotów niezbędnych dla gospodarstwa domowego (łyżek, wałków do ciasta, wrzecion itp. — wsie Nowica, Leszczyny, Kunkowa), tkactwo, kamieniarstwo (wsie Bartne, Bodaki, Przegonina, Wapienne) oraz wędrowny handel tymi wyrobami. Odrębnie zostało potraktowane druciarstwo — wędrowne rzemiosło popularne na Rusi Szlachtetowskiej oraz łemkowskiej części słowackiego Spiszu. Autor nie posiada jednak rozeznania w zasięgu Łemkowszczyzny, czego najdrastyczniejszym przykładem jest stwierdzenie, że „na Łemkowszczyźnie największym centrum produkcji kozuchów było miasto Barycz, gdzie wszyscy mieszkańcy zajmowali się wytwarzaniem kozuchów” (s. 125) — jak wiadomo, Barycz położony jest nad Sanem na północ od Przemyśla.

Wędrowne zajęcia na Łemkowszczyźnie oraz zarobkowe migracje omówił H. Horyń w artykule *Rzemiosła wędrowne, prace zarobkowe, migracje*. Autor poruszył zagadnienie „furmanienia” i związanego z nim handlu owocami i warzywami oraz winem, wędrownych szklarzy, a także rozwinął temat druciarstwa, opisując wsie z okolic Starej Lubowni na Słowacji — Oriabinę, Kamiankę, Litmanową, Folwark, Lipnik. Obszernie została przedstawiona tematyka sezonowych migracji na Węgry do pracy podczas zniw oraz kierunki emigracji zarobkowej — Ameryka, Francja, Belgia.

Podstawą utrzymania Łemków było jednak rolnictwo i hodowla zwierząt. Rolnictwo na Łemkowszczyźnie obszernie opracował S. Pawłuk w artykule *Chliborobstwo* („Rolnictwo”). Autor zaznacza, że „dla prowadzenia produktywnego rolnictwa warunki geograficzne Łemkowszczyzny nie są dość sprzyjające” (s. 132), zauważa jednak, że „archiwalne i statystyczne dane późniejszych czasów, XVIII–XIX wieku, upewniają nas, że rolnictwo Łemkowszczyzny ma głębokie korzenie, podstawą

których była kultura rolnicza dawnej Rusi” (s. 133). W artykule zostały omówione poszczególne rośliny uprawne występujące na Łemkowszczyźnie (interesujące jest spostrzeżenie, że na północnej Łemkowszczyźnie najczęściej miejsca na polach uprawnych zajmował owies, natomiast na południowej jęczmień), narzędzia do pracy w polu oraz zasady panujące podczas poszczególnych jej etapów.

Tradycyjnej hodowli zwierząt na Łemkowszczyźnie poświęcony jest artykuł *Tradycyjne skotarstwo lemkiw* („Tradycyjna hodowla u Łemków”) autorstwa J. Hoszko i M. Tywodara, którzy zauważyli, że „warunki przyrodniczo–geograficzne oraz specyfika historycznego, społecznego i ekonomicznego rozwoju Łemkowszczyzny sprzyjały formowaniu kompleksowego rolno–hodowlanego systemu gospodarowania, w którym uprawa ziemi zawsze była podstawowym zajęciem i jedynie w pojedynczych wsiach równoznaczną z nią rolę odgrywała hodowla zwierząt” (s. 162). Jednocześnie „na Łemkowszczyźnie realia warunków przyrodniczo–geograficznych, ogólny charakter struktury podziału ziemi, rozmiary tymczasowych i stałych wypasów, konkretne wzajemne ustosunkowania rolnictwa i hodowli tworzyły sprzyjające warunki dla funkcjonowania takiego rolniczo–hodowlanego gospodarstwa, w jakim hodowla odgrywała ważną dopełniającą rolę (...). Wystarczające tereny dla różnych wypasów i sposoby ich wykorzystania dawały możliwość również drobnym gospodarzom trzymać jedną–dwie krowy (...). Ogólnie, tradycyjna hodowla u Łemków była nastawiona na zaspokojenie własnych potrzeb w produkty mleczne, siłę pociągową, mięso, wełnę, skóry, gnój” (s. 167). Podstawą hodowli na Łemkowszczyźnie były krowy (blisko 50%) i świnie (blisko 35%). Konie zajmowały niecałe 10%, a owce i kozy zaledwie 7% (s. 167). W artykule omówiono sposoby wypasów, zabezpieczenia zwierzyny i pastuchów podczas wypasów.

Z hodowlą w pewien sposób jest powiązany artykuł M. Hłuszko, omawiający tradycyjne środki transportu i zaprzęgu na Łemkowszczyźnie (*Zasoby zwjazku i transportu na Łemkowszczyźni*). Część „ekonomiczną” tomu zamyka materiał H. Horynia *Pomocnicze rodzaje zajęć gospodarskich*, omawiający myślistwo, rybolówstwo, pszczelarstwo i zbieractwo na Łemkowszczyźnie.

W ostatniej części tomu scharakteryzowana została lemkowska wieś oraz ubiór i wyżywienie Łemków. R. Siłczyński i M. Sopoliga, charakteryzując lemkowski osady, podkreślili konieczność wyróżnienia wsi i przysiółka w krajobrazie Łemkowszczyzny. Zwrócili uwagę, że oprócz najbardziej rozpowszechnionej na Łemkowszczyźnie wsi typu łańcuchowego spotyka się również — zarówno na północy, jak i południu — wsie typu rzędogo. Autorzy uważają jednocześnie, że „nie ma podstaw mówić o jakichś poważnych wpływach niemieckich kolonistów czy Polaków na typy osad karpaccich wsi ukraińskich, łańcuchówek na Łemkowszczyźnie w szczególności” (s. 238). Cechą charakterystyczną lemkowskiej wsi jest cerkiew, autorzy zwrócili jednak uwagę na inne, niemieszkalne atrybuty lemkowskiej wsi, jak: szkoła, czytelnia, karczma, młyn czy kuźnia. Ci sami autorzy omówili ponadto w odrębnych artykułach typy lemkowskiach zagród (*Dwir*) oraz budynki gospodarskie znajdujące się w lemkowskiach wsiach (*Promysłowi budiwli lemkiwśkocho sela*). M. Sywak przedstawił typy rozplanowania budynków mieszkalnych, opisał również etapy budowy chałupy i prac wykończeniowych (*Żytło ta joho wnutrisznie planuwannia. Eksterjer*).

Razem z M. Sopoligą sporządził autor charakterystykę wyposażenia lemkowskiich domostw (*Interjer żytła. Tradycijni mebli*) — szczególnie dużo miejsca autorzy poświęcili ewolucji pieca.

Obfity i bogato ilustrowany materiał poświęcony lemkowskiemu architekturze sakralnej przedstawił J. Taras, który dokładnie scharakteryzował podstawowe typy lemkowskiich cerkwi. W konkluzji autor zauważył, że „istnienie na terenach Łemków wielu typów cerkiewnych budowli jest wynikiem wpływu różnorodnych czynników, które były zarówno podstawą dla ochrony tradycji, jak i powołały do życia potrzebę stworzenia własnego typu drewnianej cerkwi. We wszystkich rodzajach lemkowskiich cerkwi można znaleźć typowe ukraińskie formy budynku cerkiewnego, który wyrósł z rozpowszechnionych i ustalonych starych tradycji budowlanych i jest częścią ukraińskiej sztuki” (s. 320).

Łemkowski ubiór, tak codzienny, jak i świąteczny, scharakteryzowała trójka autorów — H. Stelmaszczuk, H. Chudyk i D. Dmytrykiw. Materiał jest bardzo obszerny, dziwi jednak umieszczenie *czuhy* w podrozdziale o wspólnych elementach męskiego i kobiecego ubioru (s. 339) — jak powszechnie wiadomo, ta część tradycyjnego ubioru Łemków była atrybutem stroju męskiego. W artykule znajdują się także błędy dotyczące nazw geograficznych, np. wieś Wapienne (łem. Wapenne) występuje jako Wapniane, Wola Cieklińska (łem. Wola Ceklyńska) jako Wola i Cyklinka. Myślę jednak, że są to niezamierzone błędy edytorskie, powstałe w druku.

Tom zamyka artykuł T. Hontara i M. Muszynki o lemkowskiemu pożywieniu (*Charczuwannia lemkiw*). Podstawą wyżywienia Łemków były potrawy powstałe z roślin uprawnych (owies, jęczmień, żyto, ziemniaki, buraki, kapusta, brukiew, marchew, bób, groch, fasola) oraz mleka i jego przetworów (ser, śmietana). Mięso było spożywane od święta. Autorzy omówili najczęściej spożywane potrawy, szczególnie dużą uwagę zwracając na chleb, zarówno przasny (*adzymka*), jak i kwaśny, oraz inne potrawy mączne — pierogi i, powstałe na bazie mąki, zupy (*kieselycia, czyr, styranka*). Dokładnie scharakteryzowano ponadto świąteczne potrawy oraz naczynia do przygotowywania i spożywania posiłków.

W drugim tomie, pod nazwą *Duchowna kultura*, znalazło się 26 artykułów (napisanych przez takąż samą liczbę autorów) prezentujących głównie zagadnienia z zakresu sztuki i rzemiosła ludowego, obrzędowości i folkloru, a także poświęcone życiu społecznemu i religijnemu wsi lemkowski. Już we wstępie pióra S. Pawluka mowa jest o przyjętej w tomie optyce naukowej, wedle której Łemkowie to — podobnie jak Bojkowie i Huculi — etnograficzna grupa narodu ukraińskiego, która w wyniku izolacji i oddalenia od centrów społeczno-politycznych wykształciła specyficzną kulturę, powstałą w wyniku krzyżowania się różnych elementów: kultury „protoukraińskiej” i kultur sąsiadujących z nią grup etnicznych (s. 4).

Zagadnienie autochtonizmu Łemków w Karpatach, wywodzonego przez badaczy ukraińskich już z czasów państwa wielkomorawskiego i Rusi Kijowskiej oraz od ich rzekomych przodków — Białochorwatów, najpełniej wyrażone zostało w dwóch artykułach: *Ukraińskie tradycje prawa zwyczajowego* oraz *Życie społeczne*, w których autorzy (m.in. Jurij Hoszko i Mykoła Muszynka) prezentują pogląd, że na Łemkowszczyźnie prawo wołoskie w ogóle nie funkcjonowało (s. 19), zaprzecza-

jąc jednocześnie tzw. teorii wołoskiej w osadnictwie Karpat, reprezentowanej przez większość polskich lemkoznawców, oraz pierwszeństwu osadnictwa polskiego w tej części Beskidów.

Kolejne rozdziały podają syntezę etnograficznego oblicza ludności lemkowskijskiej i prezentują aktualny stan badań w dziedzinie tzw. kultury społecznej. Artykuły w nich zawarte dotyczą takich zagadnień jak: rodzina i życie rodzinne, zwyczaje i obrzędy związane z narodzinami, obrzędy weselne, obrzędy pogrzebowe, obrzędowość doroczna oraz wiedza ludowa (*Jednostki miary, przepowiadanie pogody i kalendarz ludowy; Medycyna i weterynaria ludowa oraz Zwyczaje, obrzędy i przesady w tradycyjnym budownictwie*). Zaznaczyć trzeba, że zebrane i opracowane w powyższych tekstach materiały etnograficzne dotyczą ludności lemkowskijskiej zamieszkującej po obu stronach Karpat — zarówno na „polskiej” Łemkowszczyźnie, rozszerzonej terytorialnie na wschód do linii Sanu, jak i na południowej, „słowackiej” części terytorium. Autorzy powołują się przede wszystkim na własne badania, na prace badaczy ukraińskich, rzadziej zaś na dokonania polskich etnografów (O. Kolberg, K. Moszyński, J. Bystron, R. Reinfuss). Oblicze przedstawionej w tej części tomu kultury lemkowskijskiej nie oddaje rzecz jasna jej stanu aktualnego, opisuje bowiem w większości obrzędy i zwyczaje funkcjonujące na Łemkowszczyźnie do 1947 roku. Zanikająca w okresie powojennym tradycyjna kultura, a także wysiedlenia ludności lemkowskijskiej w polskiej części regionu, spowodowały w konsekwencji zanik opisywanych wyżej zjawisk kulturowych.

W osobnym artykule drugiego tomu *Łemkiwszczyzny* przedstawiono problematykę wyznaniową ludności lemkowskijskiej (*Procesy religijne na Łemkowszczyźnie*). Autor, opisując dzieje wyznaniowe Łemkowszczyzny, zwraca uwagę na „kamienie milowe” tychże dziejów, poczynając od chrystianizacji ludności tego terytorium przez św. św. Cyryla i Metodego już w IX wieku (s. 166), poprzez wprowadzenie Unii, masowe powroty do prawosławia w okresie międzywojennym, aż po likwidację Kościoła greckokatolickiego w latach 40. XX wieku. Niewiele jednak miejsca poświęca on współczesnym (powojennym) procesom religijnym, które zasługują na szczególną uwagę, ze względu na ich bezpośredni związek z procesami etnicznymi wśród Łemków — utrata „wiary ojców” utożsamiana jest bowiem w przypadku tej grupy z całkowitą asymilacją.

Kolejna grupa artykułów dotyczy zagadnień z zakresu sztuki ludowej (rzemiosła artystycznego) oraz folkloru (*Ustna literatura ludowa oraz Folklor muzyczny*). Spośród licznych przejawów działalności artystycznej Łemków osobnego omówienia doczekały się w monografii takie dziedziny twórczości jak: tkactwo artystyczne, haft, druk artystyczny, wycinanka, pisankarstwo, kowalstwo, garncarstwo (ceramika), kamieniarstwo, rzeźbiarstwo w drewnie, snycerstwo, ozdoby Łemków oraz lemkijska ikona (XIV–XVI wieków). Co jest warte podkreślenia, autorzy poszczególnych artykułów wielokrotnie powołują się na prace R. Reinfussa, który uchodzi za znawcę sztuki ludowej Łemków. Odnotować również należy fakt, że autor artykułu o kamieniarstwie ludowym na Łemkowszczyźnie oparł swój tekst niemal wyłącznie na wynikach badań dwójki polskich etnografów, wspomnianego prof. Reinfussa oraz T. Łopatkiewicza,

mimo że niedawno ukazała się pod egidą Narodowej Akademii Nauk samodzielna praca poświęcona temu ciekawemu zagadnieniu, autorstwa ukraińskiego badacza¹⁵.

Ostatnim, zamykającym tom rozdziałem jest tekst I. Krasowskiego (apologety autochtonizmu Łemków, znanego z polemik z polskimi naukowcami — zwolennikami teorii migracji wołoskich), prezentujący Łemkowszczyznę w literaturze pięknej (regionalnej i emigracyjnej), sztuce i zbiorach muzealnych. Autor wskazuje na najdawniejsze zabytki literatury lemkowej, znajdując je już w XV-wiecznych dziełach Grzegorza z Sanoka i Pawła z Krosna (s. 405). Niewiele jednak miejsca (zaledwie akapit) poświęca on współczesnej, powojennej literaturze lemkowej w Polsce. W sposób niemalże hasłowy, bo i brak było miejsca na dłuższy opis, ukazana też została twórczość współczesnych artystów lemkowych — malarzy i rzeźbiarzy. W końcowej części artykułu wymienia autor zbiory zabytków sztuki i kultury lemkowej, znajdujące się zarówno w muzeach i kolekcjach w Polsce, na Słowacji i Ukrainie, jak i te kolekcjonowane w muzeach za oceanem.

W kończących tom *Wnioskach* J. Pawluka powtórzone zostają po raz kolejny „aksjomaty” ukraińskich lemkoznawców oraz z głębokim przekonaniem wyrażone zdanie, że Łemkowie „byli, są i będą Ukraińcami” (s. 416). Choćby właśnie dlatego, aby mógł polski czytelnik dostrzec sens ostatniego zdania i zrozumieć towarzyszące mu przekonanie, warto poznać naukowe argumenty ukraińskich badaczy (a także docenić etnograficzną wartość pracy) i sięgnąć po *Łemkowszczyznę*.

Mirosław Pecuch
Andrzej Stachowiak

Roman Kyrziw, *Iz folklornych rehioniw Ukrainy. Narysy j statti*, Nacionalna Akadmiya Nauk Ukrainy, Instytut Narodoznawstwa, Lwów 2002, ss. 350.

Książka Romana Kyrziwa, znanego ukraińskiego literaturoznawcy, folklorysty i etnografa, obejmuje cykl 9 szkiców i artykułów o ukraińskiej ustnej literaturze ludowej. Jak sam autor zaznaczył na wstępie, praca „nie jest monografią, raczej zbiorem artykułów, rozpraw, szkiców, które w większej lub mniejszej mierze dotyczą mało jeszcze zbadanej problematyki geografii folklorystycznej Ukrainy” (s. 3). Omówione zostały w niej teoretyczno–metodologiczne zagadnienia regionalności folkloru, spostrzeżenia na temat cech wyznaczających spójność ukraińskiego folkloru, a także jego regionalnych, lokalnych właściwości, scharakteryzowany został również folklor kilku ukraińskich grup etnograficznych — Huculów, Bojków, Łemków, Poleszuków, Chelmszczan, Podlaszan. Charakterystyczne jest, że omówione zostały wyłącznie ukraińskie regiony pograniczne, w dużej mierze znajdujące się poza granicami państwa ukraińskiego.

¹⁵ R. Odrechiwskyj, *Riżbjarstwo Lemkiwszczyzny*, Lwów 1998. Por.: T. Łopatkiewicz, *Ośrodkami kamieniarstwa ludowego na Lemkowszczyźnie środkowej*, „Polska Sztuka Ludowa” nr 3/4, 1985, s. 177–186.

Wszystkie artykuły zdaniem autora jednocy „wspólna idea naukowej potrzeby, ważności i perspektywizmu regionalnych badań ukraińskiego folkloru (...). Suma takich opracowań będzie rzetelną podstawą dla gruntownych przemyśleń naukowych nad całościowym charakterem kultury folklorystycznej narodu ukraińskiego, będącej jednym z czynników wyznaczających i integrujących etnos” (s. 6). Będzie pomocna, by „zobaczyć, zrozumieć i innym pokazać jedną z najwznioślejszych zdobyczy w królestwie ducha, którym naród ukraiński wzbogacił ludzką cywilizację” (s. 6). Tym samym, zdaniem autora, ukraińska etnografia i folklorystyka mają swoimi badaniami sprzyjać integracji narodu ukraińskiego.

W części „Regionalność tradycji folklorystycznej”¹ zawarte zostały teoretyczne podstawy badań nad regionalnością folkloru. Autor rozpatruje regionalność „nie w jakiejś globalnej skali międzyetnicznej, ale jako wyznaczanie pewnych jednostek podziału w granicach terytorium rozszedlenia etnosu, narodu” (s. 7). Folklor natomiast rozumie jako „system lokalnych tradycji”; uważa, że jest on zawsze regionalny i lokalny, w swoim funkcjonowaniu i rozwoju powiązany jest z pewnym przestrzenie ograniczonym środowiskiem. W pracy nie pojawia się jednak żadna definicja folkloru, z zawartości treściowej można dopiero wywnioskować węższe rozumienie tego zjawiska przez autora — folklor jest równoznaczny z ustną literaturą ludową.

Autor uważa, że do badań nad ukraińskim folklorem należy stosować metodę porównawczo–historyczną, konieczna jest jednak pewna konsekwencja: najpierw odnoszenie badanych realiów regionalnych do międzyregionalnego i ogólnoukraińskiego kontekstu, a dopiero potem rozpatrywanie wspólnot, paraleli i analogii na poziomach wschodniosłowiańskim, ogólnosłowiańskim i innych, szerszych (s. 19). Istotne jest również, aby zapisywany tekst nie był „absolutyzowany, abstrahowany od koniecznego kompleksu wiadomości na temat jego historycznego i etnograficznego kontekstu” (s. 20). Nie należy ponadto zapominać o folklorze różnych środowisk ukraińskich znajdujących się poza granicami Ukrainy (s. 21). W przypadku regionalizacji ukraińskiego folkloru autor skłonny jest przychylić się do spostrzeżeń Filareta Kolessy o możliwej zbieżności ukraińskich folklorystycznych „dialektów” z dialektami językowymi (s. 21). Wyróżnia 30 regionów folklorystycznych, które zostały zaznaczone na schematycznej mapie (s. 33). Zauważa jednocześnie, że na mapie folklorystycznej Ukrainy jest jednak wiele „białych plam” (s. 16). Zwraca zarazem uwagę na naukowo niewyjaśnioną wspólnotę wielu zjawisk kultury nie graniczących ze sobą ukraińskich Karpat i Polesia — świadczy to zdaniem autora o ich „niewątpliwiej genetycznie powiązanej etnokulturowej jednorodności” (s. 14).

W kolejnych artykułach zaprezentowane są rozważania na temat folkloru poszczególnych grup regionalnych. Najwięcej miejsca autor poświęcił twórczości Bojków. W obszerniej rozprawie „Ustna twórczość ludowa Bojków” zostały scharakteryzowane doroczne i rodzinne pieśni obrzędowe, pieśni historyczne, ballady, pieśni społeczno–obyczajowe i rodzinno–obyczajowe, kołomyjki i inne humorystyczno–satyryczne pieśni, a także proza ludowa, zwłaszcza przysłowia i przypowiadki. Natomiast

¹ Wszystkie tytuły podrozdziałów oraz cytaty w tłumaczeniu własnym z języka ukraińskiego na polski.

w szkicu „Z folklorystycznej archaiki Bojkowszczyzny” Roman Kyrzczów skoncentrował się przede wszystkim na *ladkaniu* — pasterskich pieśniach będących relikdami obrzędowego śpiewu, „który był kiedyś komponentem archaicznego kompleksu rytualnego powiązane go z podstawową niegdyś w Karpatach gałęzią gospodarki — hodowlą zwierząt, z początkiem wiosennych zajęć hodowlanych” (s. 327). Karpackich górali dotyczą jeszcze dwa artykuły — „Ustna literatura ludowa Huculów” omawia motywy, obrazy i środki poetyckie huculskiego folkloru, natomiast „Tradycja folklorystyczna Łemków” przedstawia specyfikę folkloru łemkowskiego. Autor dowodzi, że tradycja folklorystyczna jest jednym z najważniejszych świadectw „wiekowej etnogenetycznej i etnokulturowej duchowej jedności Łemków z całym ukraińskim narodem” (s. 210). Folklorowi Polesia poświęcone są dwa artykuły — „Folklor ukraińskiego Polesia” omawia charakterystyczne cechy poleskiego folkloru, natomiast rozprawa „Z ukraińsko-białoruskiego pogranicza folklorystycznego” przedstawia wzajemne wpływy i zapożyczenia ukraińsko-białoruskie. Dopelnieniem opracowań folkloru na ukraińskim pograniczu jest szkic „Naukowe poznanie folkloru Chełmszczyzny i Podlasia”. Autor konstatuje, że „folklor Chełmszczyzny i Podlasia to nie tylko przeszłość i wielce cenne dla naszej (czyt. ukraińskiej) kultury archiwum, ale i obecnie istotna, żywa tradycja, która potrzebuje naukowej baczności i nie cierpiących zwłoki, uczciwych badań” (s. 291). Książkę zamyka rozprawa „Wkład Oresta Ziłyńskiego do opracowania problematyki ogólnonarodowego kontekstu folkloru Ukraińców Karpat”, w którym został przedstawiony dorobek naukowy zamieszkałego w latach 30. XX wieku w Czechach ukraińskiego folklorysty.

Mirosław Pecuch

Czasław Piatkiewicz, *Reczyckaje Palessie*, Bielaruski Knigazbor, Mińsk 2004.

W prestiżowej serii tego wydawnictwa, przygotowywanej w Instytucie Literatury im. Janka Kupały Białoruskiej Akademii Nauk ukazał się potężny, 670 stronicowy przekład prac Czesława Pietkiewicza dotyczących Polesia Rzeczyckiego. W początkowych planach wydawcy miał zawierać wszystkie jego publikacje, jednak ostatecznie zrezygnowano z przekładu artykułów ze względu na to, że przekraczałyby objętość jednego tomu, a takie jest zamierzenie serii. Ograniczono się więc do dwóch opublikowanych wcześniej w Polsce prac książkowych, a mianowicie *Polesie Rzeczyckie. Materiały etnograficzne. Cz.1. Kultura materialna* (PAU, Kraków 1928) oraz *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne* (TNW, Warszawa 1938), do których dołączono zachowany fragment trzeciej części, dotyczącej kultury społecznej tego regionu. Praca ta, przygotowana już po śmierci autora i w 1939 roku oddana do druku, uważana była za całkowicie zaginioną wskutek wybuchu II woj-

ny światowej. Okazało się jednak, że fragment odbitki szczotkowej zabrała ze sobą do korekty Jadwiga Klimaszewska, wówczas asystentka prof. Kazimierza Moszyńskiego w Katedrze Etnografii Uniwersytetu Stefana Batorego, przyjeżdżając z Wilna do Krakowa na ostatnie przed wojną letnie ferie. Przed kilku laty prof. Klimaszewska, porządkując swoje domowe archiwum, odnalazła ten fragment i udostępniła kserokopię folklorystę z Mińska, dr. Uładzirowi Wasilewiczowi. On właśnie, wraz z etnografką Liją Sołowiej, dokonali przekładu całości na język białoruski i zdecydowali o włączeniu do niego nieznanego dotychczas, cennego fragmentu jako III część (s. 637–664). Jest to końcowa część rozdziału X (10. Jarmarki, 11. Karczma, 12. Pożyczka) oraz rozdział XI — „Etyka” z dziewięciu tematami szczegółowymi (1. Kradzież, 2. Mactwo, 3. Oszustwo, 4. Kłamstwo, 5. Krzywoprzysięstwo, 6. Pijaństwo, 7. Zemsta, 8. Więzienie, 9. Zabójstwo).

U. Wasilewicz, redaktor tomu, opatrzył go obszernym wstępem, w którym omówił dorobek Pietkiewicza, podkreślając jego wartość dla współczesnych badaczy kultury ludowej. W dołączonej (oprócz oryginalnych rysunków z pierwodruku tekstów) wkładce ilustracyjnej zamieszczone zostały m.in., obok portretowych zdjęć Pietkiewicza oraz Kazimierza Moszyńskiego i Michała Federowskiego, równie ważnych badaczy Polesia, fotografie okładek pierwodruków ich prac, autograf Pietkiewicza oraz zdjęcie jego grobu na cmentarzu Powązkowskim w Warszawie.

Omawiana pozycja uzyskała pierwsze miejsce w rankingu najbardziej wartościowych książek ogłaszanych co roku przez czasopismo kulturalne „Nasza Niwa”.

Ewa Fryś–Pietraszkowa

Aleksander A. Miśkiewicz, Janusz Kamocki, *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*, UNIVERSITAS, Kraków 2004, ss. 224.

Praca autorstwa Aleksandra A. Miśkiewicza i Janusza Kamockiego *Tatarzy Słowiańszczyzną obłaskawieni* to publikacja traktująca o dziejach społeczności tatarskiej na ziemiach polskich, relacjonująca 600 lat współzycia z chrześcijanami i ludnością innych wyznań, a przede wszystkim objaśniająca fenomen przetrwania odrębności przy jednoczesnym przyjęciu języka i wielu obyczajów słowiańskich.

Na treść publikacji składają się trzy rozdziały. Autorem dwóch pierwszych jest Aleksander A. Miśkiewicz, badacz dziejów tatarskich, autor ważnych pozycji w bibliografii tatarskiej, m.in. *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne* oraz *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*.

Rozdział pierwszy H. Miśkiewicz poświęcił historii tatarskiego osadnictwa, rozpoczynając od czasów Witoldowych, a kończąc na latach powojennych. Autor wyraźnie zaprzecza nadal funkcjonującym skojarzeniom z Tatarami spod Legnicy wskazując, iż swoje rodowody Tatarzy polscy wiążą z osadnictwem w Wielkim Księstwie Litewskim w 2 połowie XIV wieku, kiedy to wojska złotoordyńskie łączyły się

z litewskimi przeciw Krzyżakom. Wielu Tatarów pozostało w tym czasie na Litwie. Ciągłe wojny prowadzone przez pretendenta do tronu w złotej ordzie powodowały nieustanny napływ uchodźców politycznych. W czternastowiecznej *Kronice* Długosza odnotował datę być może najważniejszą dla osadnictwa tatarskiego — rok 1397. Wyprowadzenie Witolda do krajów tatarskich za Don była wstępem do dalszej systematycznej już akcji tworzenia osad tatarskich na Litwie.

Początki osadnictwa tatarskiego w miejscowościach, które po drugiej wojnie światowej pozostały w granicach Polski (Bohoniki, Kruszyniany, Studzianka i Lebedzew) sięgają 2 połowy XVII wieku i buntu części chorągwi tatarskich służących Rzeczypospolitej w czasie wojny polsko-tureckiej. Wydarzenie to określa się w historii jako „bunt Lipków”, a Lipkami Tatarów z Wołynia i Podola, których to potomkami są właśnie mieszkający na Podlasiu wyznawcy islamu. Warto nadmienić, iż zdrada nie była podyktowana uczuciami religijnymi. Bezpośrednim powodem buntu były postanowienia sejmu z 1667 roku odmawiające chorągwiom tatarskim wypłaty żołdu oraz kolejne decyzje pogarszające sytuację prawną Tatarów. Po zdobyciu Baru Jan III Sobieski przyjął Lipków z powrotem do swojego wojska, odbierając przedtem przysięgę na wierność Rzeczypospolitej. Aby zlikwidować przyczyny zatargów, król zrównał szlachtę tatarską ze szlachtą polską, a ponieważ skarb państwa nadal świecił pustkami, powracającym pod polskie rozkazy Tatarom nadał dobra ziemskie. Tak ukształtowało się osadnictwo tatarskie we wschodnich granicach naszego kraju. Należy jednak pamiętać, iż po II wojnie światowej również wielu Tatarów (głównie z warstw inteligentnych) z Wileńszczyzny, Nowogródzkiej i Grodzieńszczyzny pozostawiło swoje rodzinne strony, aby zamieszkać w nowych granicach Rzeczypospolitej Polskiej. W konsekwencji wzrósł poziom oświaty, ale w znacznej mierze zanikł tatarski folklor.

W podrozdziale „czasy dobre i złe” autor podaje ciekawą informację o przesiedleniu w 2 połowie XVII wieku nieznaną liczbę Tatarów do południowej Wielkopolski, m.in. do Sulmierzyc, co zachęca do przeprowadzenia stosownych badań w przyszłości.

Na koniec pierwszego rozdziału autor podejmuje jeszcze jeden ciekawy wątek, a mianowicie podaje w wątpliwość rozpowszechnianą przez Muzułmański Związek Religijny w RP liczbę muzułmanów polskich (5.000). Powołując się na „różne dane” wskazuje, iż w latach 70. i 80. XX wieku w Polsce mogło żyć od 3000 do 3500 osób pochodzenia tatarskiego.

Socjologowie, etnologowie i historycy do dziś sprzeczzają się, jakim terminem określić fakt odrębności grupowej Tatarów we współczesnej Polsce. Jak ich nazwać? Tatarami polskimi? Litewskimi? Czy może polsko-litewskimi? Ta istotna kwestia otwiera kolejny rozdział: „Tatarskie różnice”. A. Miśkiewicz powtórzył swoje wielokrotnie już formułowane stanowisko, iż nazwa „Tatarzy litewscy” posiada podłoże głównie historyczno-geograficzne odnoszące się do przeszłości i jest dziś już zupełnie nieaktualna. Tatarzy ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego zasiedlali wcześniej niż ziemie Koronne, dlatego dookreślenie „litewscy” możemy używać jako nazwy historycznej, jak chciał tego Stanisław Kryczyński. Po odzyskaniu niepodległości przydomkiem „litewscy” mogą określać się Tatarzy zamieszkujący tereny państwa litewskiego. Terminu „Tatarzy polscy” prawdopodobnie użył jako jeden z pierwszych

w 1845 roku Adrian Krzyżanowski na łamach „Kuriera Warszawskiego”, odnosząc ją do Tatarów w guberniach augustowskiej i podlaskiej Królestwa Polskiego. Sami Tatarzy, zarówno w latach międzywojennych, jak i po wojnie często zabierali głos w dyskusji, nazywając się Tatarami polskimi bądź litewskimi. Zwolennicy pierwszej opcji podkreślali wyraźnie, że druga nazwa ma charakter historyczny. Odmienne poglądy reprezentował m.in. Stefan Tuhan Baranowski, redaktor naczelny „Życia Tatarskiego”, którego argumenty zostały przytoczone w rozdziale „Tatarzy polscy czy litewscy”. Autor stwierdza, iż dziś Tatarzy czują się prawdziwymi obywatelami swych państw, w tym Polski. Zachowując pamięć o więzi historycznej, kulturowej i religijnej przejęli obyczaje życia codziennego od Słowian, ulegając w znacznej mierze kulturze polskiej, czego dowodzi w kolejnych rozdziałach omawiana publikacja.

W dalszej części autor porusza kwestie meczetów, parafii, imamów, pielgrzymek, ponownie tradycji wojskowych, również słynnych bali tatarskich, orientów sokolskich i spotkań gorzowskich. Jednak najcenniejsze informacyjnie, gdyż dostarczające wiedzy nowej, są podrozdziały: „Znani i nieznanzi z rodowodem tatarskim” oraz „Tatarzy polscy na początku XXI wieku”. Pierwszy przedstawia sylwetki m.in. Aleksandra Achmatowicza, Leona Achmatowicza, Stefana Bazarewskiego, Dżenett Dżabogi-Skibiniewskiej, Haliny Szahidewicz, Aleksandra Chaleckiego, Macieja Konopackiego, Selima Chazbijewicza. Szkoda, że w gronie tym zabrakło Muftiego RP Tomasza Miśkiewicza. Polscy muzułmanie czekali na nowego muftiego przez 60 lat. Poprzedni mufti — Jakub Szynekiewicz — wyemigrował z Polski podczas II wojny światowej. A wedle zwyczaju mufti pełni swą funkcję dożgonnie, dlatego do śmierci Szynekiewicza w 1965 roku wybór nowego muftiego był niemożliwy. Potem zabrakło odpowiedniego kandydata. Większość polskiej inteligencji wyznającej islam została wymordowana. Tatarzy ginęli w Katyniu i w sowieckich łagrach. Ci, co ocalili, nie mogli do Polski wrócić.

Ostatni podrozdział na kilku zaledwie stronach traktuje o Tatarach polskich na początku XXI wieku, skupiając się na wykonywanych zawodach, życiu codziennym, sympatiach politycznych, a także sygnalizując działania w sferze kulturalno-społecznej. Autor podaje również kilka faktów z historii dialogu między polskimi muzułmanami a katolikami.

Rozdział „Tatarskie tradycje” kontynuuje myśl przewodnią publikacji, poszukując elementów słowiańskich tym razem w sferze religijnej tradycji jako tej, która różnicuje Tatarów od ich sąsiadów innych wyznań. Autorem tej części jest Janusz Kamocki, etnolog, znawca ludów pozaeuropejskich.

Pierwszy podrozdział „Tatarzy na co dzień” dowodzi, iż życie codzienne Tatarów polskich nie różni się niczym szczególnym od egzystencji pozostałych mieszkańców kraju. Wiejska gospodarka nie różni się od gospodarki chrześcijańskich sąsiadów. O różnicy w wystroju mieszkań decydują tylko muhiry. Różnic nie dostrzegamy również w codziennym ubiorze czy pożywieniu. Wszystko ulega zmianie w momencie, gdy Tatarzy wznoszą swe myśli do Allacha, gdy śpieszą na nabożeństwa do meczetów z okazji Kurban Bajram, Ramadan Bajram czy Aszurejny Bajram i gdy zasiadają przy świątecznym stole, na którym najważniejsze miejsce zajmują: bielusz, piekie-

raczewnik, kolduny czy cybulniki. Tylko tradycje religijne różnią polskich Tatarów od katolickich czy prawosławnych sąsiadów. Ta żywa muzułmańska tradycja wzbogaca kulturę naszego kraju, wprowadzając do niej swoisty pierwiastek tajemniczości i Orientu.

Specyfikę tatarskiego islamu tłumaczy autor w podrozdziale „W świecie polskiego islamu” mówiąc o odległym od muzułmańskiej ortodoksji swoistym islamie. J. Kamocki skupia się na zapożyczeniach od sąsiadów innych wyznań i narodowości oraz na resztkach wierzeń szamańskich, jeszcze z czasów przedislamskich. Wśród specyficznych elementów tatarskiego islamu można wymienić za autorem m.in. odejście od pięciokrotnej modlitwy w ciągu dnia. Przebywając nie tak dawno w towarzystwie Tatarów na Podlasiu informację tę mogę trochę uściślić: otóż Tatarzy modlą się ponad 20 razy w roku. Nabożeństwa te trwają 1,5 godziny. Jest to osiem nabożeństw dorocznych, w tym cztery bajramy, dzień przed Ramadanem, dzień wyznaczający dokładnie połowę postu, Kader noc, Nowy Rok oraz raz w miesiącu w pierwszy piątek miesiąca księżycowego, czyli w pierwszy piątek miesiąca po nowiu.

Mimo surowego monoteizmu islamu, odrzucającego wszelkich pośredników między Bogiem a człowiekiem, w tatarskiej tradycji religijnej rozwinął się kult świętych. Wśród Tatarów polskich krążyło wiele legend o cudotwórczych właściwościach mizarów, a najpopularniejsza z nich dotyczyła cmentarza w Łowczycach, na którym znajduje się mogiła Ewliji Konteja.

Społeczności tatarskiej nieobce były też praktyki magiczne i przesady, dziś odchodzące już w zapomnienie. I o ile nie dziwi fakt, iż według tradycyjnych wierzeń wszelkie teksty pisane po arabsku mają moc magiczną, to już pewnym zaskoczeniem jest ogromna obawa przed śmiercią. W islamie śmierć jest czymś nieuniknionym, ale nie jest końcem ostatecznym. Jest przejściem do innego życia. Śmierć to powrót do Boga. Tatarzy wierzyli, że zmarły może pociągnąć za sobą następnych, dlatego nie należało przebiegać drogi przed pogrzebem, wyglądać przez okno na idący drogą kondukt żałobny, nawet imam prowadzący uroczystość pogrzebową nie powinien oglądać się za siebie, gdyż w ten sposób również może pociągnąć za sobą kolejną ofiarę. Tatarzy, tak jak wierni innych wyznań, tak jak każdy z nas, obawiali się i nadal obawiają straty bliskich sobie osób. Autor wymienia jeszcze wiele ciekawych przesądów, a także charakteryzuje przebieg świąt muzułmańskich i uroczystości związanych z momentami przelomowymi w życiu muzułmanina. Dość ryzykowne wydaje się jednak stwierdzenie, iż Tatarzy obchodzą święta chrześcijańskie. Zdobienie jajek wielkanocnych nie stanowi istoty świąt Wielkiej Nocy, a raczej stało się jednym z elementów sztuki ludowej.

Tytuł pracy *Tatarzy Słowiańszczyzną oblaskawieni* nawiązuje do słów wybitnego publicysty Macieja Konopackiego, który często wypowiadał się na temat muzułmanów w otoczeniu chrześcijańskim, źródła tego fenomenu szukając jeszcze głębiej: „Moi współwyznawcy rozciągnęli jedną z najważniejszych ustanowionych przez islam norm współżycia w jego łonie na okalający świat chrześcijan. Norma ta głosi, że po więzach rodzinnych najistotniejsze są te łączące z sąsiadami, traktowanymi jako bliscy krewni (...). Na tych ziemiach rozmaitych sąsiedztw wykształcały się postawy otwarcia na odmienne tradycje, a tym samym człowiekowi obcym stawał się uproszczony obraz świata, w którym egzystował” (Maciej Konopacki, *Ludzka communio w doświadcze-*

niu międzyreligijnym: *muzulmanie w otoczeniu chrześcijan w Polsce*, „Islam i chrześcijaństwo”, PAP, Kraków 1995, s. 143).

Praca Aleksandra A. Miśkiewicza i Janusza Kamockiego ze względu na walory poznawcze i przystępny język, urozmaiconą ciekawymi anegdotami, wydaje się ze wszech miar godna polecenia czytelnikom, którzy szukają podstawowych informacji na temat tradycji polskich Tatarów, dumnie broniącej się przed zapomnieniem.

Kamila Siudzińska

Marta Gołąb, *Jewish paper-cut / Wycinanka żydowska*, Hagada, Kraków 2006.

Drugi album autorski krakowskiej artystki, specjalizującej się w nietatwej sztuce papierowej wycinanki, zawierający reprodukcje 28 prac, zaopatrzony jest przez nią w dwujęzyczny wstęp. Przedstawia on zwięźle historię tego zjawiska, jego związek z życiem rodzinnym i świętami dorocznymi, charakterystykę podstawowych form wycinanki, jej symbolikę. Autorka opisuje również własną drogę do tej twórczości. Wspomina swoje dziecięce próby, inspirowane wycinanką ludową i niespodziewany szok, jaki przeżyła po latach, stykając się z wycinanką żydowską na pierwszych warsztatach organizowanych w 1994 roku w ramach Festiwalu Kultury Żydowskiej w Krakowie. Odtąd, równoległe ze szlifowaniem i rozwijaniem specyficznej techniki, zaczęła sama zgłębiać tajemniczy świat żydowskiej kultury, a w dalszym etapie opanowała pismo hebrajskie, bowiem zrozumiała, jak ważnym elementem kompozycji są teksty, napisy i cytaty. Pierwszy jej album (*Wycinanki*, Kraków 1998) zawierał głównie wycinanki białe na błękitnym tle, również inspirowane sztuką żydowską, zachwycające nie tylko kompozycją, ale także niesłychaną precyzją cięcia papieru (nierzadko do grubości nitki), przez co kojarzą się z delikatną koronką. W obecnym przeważają równie precyzyjne wycinanki większych formatów o pięknej, stonowanej kolorystyce (podbarwiane akwarelami bądź pastelami). Sporą rolę odgrywają w nich cytaty z Pisma Świętego, teksty błogosławieństw i życzeń. Obok form tradycyjnych, jak rozety (*rojzele*), które ostatnio szczególnie pasjonują artystkę, *mizrachy*, czy świadectwo ślubu (*ketuba*), pokazała też własne kompozycje z cyklu „Pieśń nad pieśniami”, czy ilustrację do wiersza Icyka Mangera, również wyraźnie nawiązujące do tradycyjnego stylu.

Wycinankarstwo Marty Gołąb mieszczące się w fenomenie „krakowskiego ośrodka współczesnej wycinanki żydowskiej”, analizowanym przez Olę Goldberg–Mulkiwicz (*Stara i nowa ojczyzna. Ślady kultury Żydów polskich*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” XII, Łódź 2003, s. 176–186), jest znane krakowianom i gościom kolejnych edycji Festiwalu Kultury Żydowskiej z towarzyszącymi im wystaw. Omawiana publikacja umożliwia szerszą percepcję jej sztuki.

Ewa Fryś–Pietraszkowa

Anna Szyfer, *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2005, ss. 212.

Problematyka pograniczy w Europie nie należy w naukach społecznych do „archipelagu wysp nieznanych”, zaś badania prowadzone nad tym zagadnieniem to zdecydowanie zasługa środowiska socjologów (przynajmniej w Polsce). Jednak nie tylko — także etnolodzy podejmują tu określone starania, choć ich podejście dotyka, i przy tej okazji, kwestii poszukiwania własnej tożsamości badawczej, co jednakże nie zawsze bywa wyrażane *explicite* w tekstach. W tym kontekście pozycje takie jak omawiana tu książka tym bardziej zasługują na uwagę.

Warto zaznaczyć, że wspomniana problematyka nurtuje etnologów przynajmniej od ponad dwudziestu lat, przechodząc swoistą ewolucję od ujęć z perspektywy etnograficznej (wyznaczanie „granic” kulturowych pograniczy) do spojrzenia na kwestie etniczne (relacje międzyetniczne panujące na pograniczu). Za cenny, bo porządkujący ten zakres, należy uznać głos Zofii Staszczak, która zwróciła uwagę na fakt, że etnolodzy częściej podejmują badania na pograniczach, niż nad samym pograniczem. I chociaż jest to opinia sprzed lat, czas dodał jej jedynie sił — pogranicze jako problem badawczy, także metodologiczny, w etnologii, nadal pozostaje w sferze „swoistego niebytu”. Ten kontekst może okazać się pomocny w zrozumieniu postulatów zawartych w pracy Anny Szyfer.

Jednakże nie tylko o samo podjęcie tematu przez Autorkę książki tu chodzi. Z jednej strony *Ludzie pogranicza...* to propozycja sięgająca do tradycji badań nad osobowością kulturową, wyraźnie odwołująca się zarówno do socjologii (badania nad tożsamością), psychologii społecznej (badania nad osobowością), jak i antropologii kulturowej (Autorka książki zdecydowanie czuje się etnologiem). Z drugiej strony, ale i w konsekwencji, jest to próba wyjścia poza „opis” kultury, który zwykle jest owocem pracy etnologa. Publikacja ta bowiem stawia sobie bardziej ambitny cel. Mianowicie wykazanie pewnej zależności pomiędzy społecznościami lokalnymi (s. 10), w których ważne są aspekty kultury tradycyjnej (w rozumieniu Autorki wstępują one wśród ludności wiejskiej — s. 8,9,10), a różnymi typami pogranicza. Definiując ten istotny dla treści książki termin, A. Szyfer przyjmuje dwa jego znaczenia: realnie istniejące tereny przy granicy oraz przestrzeń społecznych relacji rozmaitych elementów kulturowo-społecznych, często wzajemnie „obcych”, a więc grup etnicznych, wyznaniowych, regionalnych i językowych (s. 8). Według Autorki, tak rozumiane pogranicza, w zależności od własnej specyfiki (s. 8–9) stwarzają warunki do wykształcenia odpowiednich „typów” osobowości. W konsekwencji jasne jest, że rzeczona książka stanowi, w najbardziej ogólnym sensie, próbę połączenia kwestii rozumienia procesów zachodzących na pograniczu, z zagadnieniem budowania tożsamości. Tak więc Czytelnik otrzymuje do rąk propozycję w założeniach łączącą „badanie na pograniczach” z „badaniem nad pograniczem”¹. Propozycję tyleż cieka-

¹ Jeśli za takowe uzna się próbę odpowiedzi na pytanie o zależność pomiędzy czynnikami zewnętrznymi — kultura danej grupy/grup — a rozwojem tożsamości jednostki.

wą i oryginalną w podejściu, co trudną, ale przy tym dającą impuls do postawienia pytań. A to właśnie świadczyć może o jej atrakcyjności.

Przyjrzyjmy się zatem pokrótce, w jakim porządku zostały zaprezentowane argumenty udawdniające tezę, że „istnieje zależność kształtowania się typów ludzi oraz ich osobowości od warunków życia” (s.7), następnie spróbujemy zastanowić się nad najbardziej istotnymi elementami treści, by w ostateczności dokonać krytycznego komentarza. W nim proponuję wyróżnić niewątpliwie mocne „strony” książki, a także kwestie, moim zdaniem, warte rozważenia. W tym ostatnim wątku chciałabym odnieść się do dwóch wybranych spraw: badań terenowych i definicji tożsamości — istotnych ze względu na sposób uprawiania etnologii na obszarze „tradycyjnie” przypisanym socjologii.

Treść książki zawarta jest w trzech częściach oraz wstępie i podsumowaniu. Obszerna bibliografia, Aneks, w którym został umieszczony materiał źródłowy, czyli narracje biograficzne oraz zdjęcia fragmentów wsi, gdzie Autorka prowadziła badania, dopełniają reszty. Najbardziej rozbudowana część 1. to „serce” tej publikacji — w trzech rozdziałach autorka szczegółowo przedstawia: teorię, metodologię i warsztat (rozdz. 1), następnie terminy, pojęcia i kategorie (rozdz. 2), by przejść do charakterystyki źródeł i metod pracy (rozdz. 3). Zasadniczym wątkiem jest tu wskazanie na teoretyczne zaplecze problematyki pogranicza, interdyscyplinarne, ale i zmierzające do zarysowania miejsca etnologii. W części drugiej najpierw została zamieszczona propozycja spojrzenia na zagadnienie pogranicza z perspektywy kategorii badawczej (rozdz. 1), a następnie wieloaspektowa charakterystyka wybranych czterech pogranicz: Orawy, Cieszyńskiego, Podlasia, oraz Warmii i Mazur (rozdz. 2). Część tę zamykają dwa rozdziały dotyczące typów społeczności, określonych jako „światy społeczne” (rozdz. 3) i typów rodzin potraktowanych jako środowiska socjalizujące (rozdz. 4). Ostatnia z części w całości została poświęcona tytułowemu *Ludziom pogranicza* — w niej ścieżka analizy wiedzy Czytelnika od prób ich typologii (rozdz. 1), przez typy osobowości kulturowych w odniesieniu do typów pogranicza (rozdz. 2), by zakończyć się rodzajem konkluzji wskazującej na związek osobowości kulturowej ze „światem pogranicza” (rozdz. 3). Wstęp wprowadza Czytelnika w ogólne przesłanie i zapowiada jasno tezę (s. 7). Podsumowanie to syntetyczne przypomnienie głównych wątków analizy. Zarysowana w tych częściach i rozdziałach struktura pracy zdecydowanie wskazuje na wysiłek wyważenia części „teoretycznej” i „empirycznej”, jednak wnikliwsza lektura odsłania, że Autorka wiele uwagi poświęca także kwestiom metodologicznym i metodycznym (warsztatowi pracy).

Tak więc teoretyczno–metodologiczne podejście Autorki można określić jako próbę połączenia trzech perspektyw badawczych. W przekonaniu Autorki to spojrzenie na to, co o człowieku jako „jednostce społecznej” powiedziała socjologia, psychologia społeczna oraz co o nim mówi, z punktu widzenia kategorii „osobowości kulturowej”, antropologia kulturowa. Autorka przytacza zatem dwie podstawowe w tym względzie teorie: akulturacji i asymilacji — procesów ważnych w formowaniu się „osobowości kulturowej”. W obrębie tej pierwszej, przejawiającej się zarówno na poziomie „grupy”, jak i w życiu jednostki, ważne dla procesów zachodzących na

pograniczu są: koncepcja zmiany kulturowej, mającej zawsze dynamiczny charakter, oraz „typy procesów akulturacji” (s. 19), reinterpretacji (przyswajanie nowych elementów kulturowych), restrukturyzacji (przebudowy starego „sytemu” w wyniku obecności nowych elementów.) Według Autorki trudno nie wspomnieć w tym miejscu o zagadnieniu dystansu kulturowego, istotnego dla interpretacji relacji pomiędzy „obcymi” grupami zamieszkującymi pogranicze(a). Autorka słusznie zauważa, że pojęcie dystansu pozwala bowiem wskazać na stosunek „powszechników” (cech wspólnych) do „wyróżników” (cech różnicujących, specyficznych) (s. 19) — a więc zbioru cech świadczących o rodzaju tożsamości danej grupy. Jeśli chodzi o drugą teorię — asymilacji — zostaje podniesiony w niej przede wszystkim aspekt dominacji i wchłaniania jednej grupy przez drugą — silniejszą, także ekonomicznie (s. 21). Przywołanie tych dwóch teorii ma, według Autorki, zasadniczą wymowę: oto bowiem w wyniku określonych warunków „stwarzanych” przez charakter grup będących ze sobą w bezpośredniej styczności (na pograniczu dzieje się to „jakby” intensywniej), następuje wymiana, przekaz treści symbolicznych, świadczących o tożsamości podmiotów interakcji. Pisząc o tym, Autorka pyta równocześnie o miejsce i rolę jednostki żyjącej na pograniczu i odwołuje się do założeń socjologii interpretatywnej, a zwłaszcza dokonań F. Schutzego, traktującej „osobę jako działający przedmiot i interpretator społeczeństwa” (s. 22).

Stąd już tylko krok do przyjętej metody — skoro jednostka — niczym soczewka skupia w sobie wizje o społeczności (grupie, kulturze), w której żyje, wystarczy prześledzić jej związki ze środowiskiem odcisnięte w kolejnych etapach jej biografii, aby stworzyć podstawę do wnioskowania o nim samym i jego wpływie na ludzi (s. 24–26). Realizację tego postulatu zapewnia metoda autobiograficzna (omówienie i komentarz — s. 27–38), nawiązująca do kluczowej dla całości koncepcji „światów społecznych” Anzelma Straussa (rozwinętej przez F. Schutzego). Zgodnie z nią życie każdego z nas przebiega jednocześnie w kilku światach, czyli środowiskach, które mają swój jedyny i niepowtarzalny wpływ na naszą osobowość społeczną i kulturową (stąd Autorka wspomina wcześniej o „światach kulturowych” — s. 23). Żyjąc w nich, jednostka podziela wspólne wzorce z innymi członkami „światów”. Dzieje się to zarówno na poziomie rodzinnego środowiska, rówieśniczego, zawodowego, itp. (socjalizacja), jak i poprzez proces „filtrowania” (przyswajania — internalizacja) przez nią treści nabytych w rezultacie interakcji, a następnie uznanych za własne. Kwestia interakcji wydaje się tu kluczowa — właśnie z perspektywy etnologii — chodzi tu bowiem o kontakt z „kimś znaczącym”, a właśnie w najwyższym (choć rozmaicie waloryzowanym przez jednostkę) stopniu jest nim ktoś „odmienny”, czyli „obcy”. Analizując zatem poszczególne biografie „zastane” i „wywołane” na drodze wywiadu narracyjnego ludzi żyjących na pograniczu (pograniczach), można uzyskać zbiór wyobrażeń o „światach” tworzących specyfikę danego pogranicza, o czym szerzej informuje Autorka w kolejnych częściach.

W drugiej części na uwagę zwraca zabieg prezentacji pogranicz — jak wskazuje Autorka nie mają one równorzędnego charakteru (Warmia i Mazury — określone jako pogranicze historyczne są tym samym „oddzielone” od współczesnych pogranicz) oraz stanowią nie tylko teren faktycznych kontaktów międzywyznaniowych

i międzyetnicznych, ale istnieją także w wymiarze „mentalnym”, ze względu na cechę „długiego trwania”. Od wielu lat ludność doświadczała wpływu odmiennych wzorców kulturowych (według rozróżnienia Autorki dotyczących identyfikacji narodowej, etnicznej i regionalnej). Ale to nie wszystko. Czytelnik otrzymując bowiem panoramę stosunków społeczno-kulturowych zmiennych w czasie (dziejących się według określonych, przekazywanych przez środowisko: wzorców kulturowych), jednocześnie ma do czynienia z charakterystyką na wskroś etnograficzną, w której mowa o takich wyznacznikach obszaru (regionu pogranicza) jak strój, budownictwo czy gwary/języki. W rezultacie zostaje zbudowana, z perspektywy nieco „arbitralnej”, „specyfika” danego pogranicza — element ważny, gdyż według niego następuje w dalszej, trzeciej części, charakterystyka adekwatnych typów społeczności, rodzin i osobowości kulturowych.

I tak, w zwieńczeniu powyższych wątków, „osobowości kulturowe” „ujawniają się” za przyczyną, dostrzeganej przez Autorkę, zależności indywidualnego charakteru jednostki, jej emocjonalnej „sylwetki” od warunków środowiska kulturowego, za każdym razem — na danym pograniczu — odmiennego. Nie wyręczając Czytelnika w przyjemności odkrywania rekonstruowanych biografii, pora zastanowić się nad tym, jakie mocne punkty kryje w sobie zaproponowana w tej książce koncepcja.

Najpierw uwaga ogólna — całość ma przemyślaną strukturę, która jest efektem próby interdyscyplinarnego spojrzenia na problematykę pogranicza, a obecność definicji, to widoczny zamiar służący podkreśleniu, że naukowość wywodu wciąż jest „w modzie”. Zwłaszcza w dobie, kiedy w Polsce młodsze pokolenie antropologów kulturowych sprowadza uprawianie antropologii (etnologii?) do uprawiania sztuki. Można te zabiegi niewątpliwie uznać za zaletę, zwłaszcza że jednocześnie Autorka nie unika trudnego pytania o zakres badawczy etnologii. Postępując tak, nie tylko sama postrzega etnologię jako odrębną dyscyplinę o solidnym zapleczu teoretycznym (choćby koncepcja wzorców kulturowych, osobowości kulturowej czy akulturacji), ale usiłuje jednocześnie zakreślić jej rolę w badaniach „nad pograniczem” i „na pograniczu”. I tu podąża dwiema ścieżkami: (1) odwołuje się do technik jakościowych (tradycyjnie przypisywanych etnologii), odstępuje od „intuicyjnego” pojmowania „rozmowy i wywiadu”, proponując konkretną metodę autobiograficzną oraz (2) wprowadza pojęcia (wzorzec i osobowość kulturowa) wpisane w tradycję uprawiania dyscypliny, nie zapominając także o społeczności o cechach kultury tradycyjnej, która zdaje się tu kojarzyć z lokalną. Tak więc z jednej strony Autorka proponuje spojrzenie na grupę poprzez jej poszczególnych przedstawicieli (etnolog zawsze ma do czynienia z pojedynczymi ludźmi), a z drugiej stara się udowodnić, że taka „procedura” pozwala wnioskować o grupie/społeczności, na podstawie naszego podejścia podmiotowego.

Powyższe wątki pozwalają dostrzec i inną mocną stronę tej publikacji. Nie zaistniałaby ona w tej postaci, gdyby nie fakt podjęcia przez Autorkę badań terenowych. Podąża ona konsekwentnie ścieżką badacza, dla którego kontakt z ludźmi pozostaje jednocześnie i żywą konsekwencją jego osobowości, i zarazem imperatywem poznawczym — wprost warunkiem uprawiania dyscypliny. Z tym aspektem wiąże się bezpośrednio kwestia metody. Chodzi tu głównie o wywiad narracyjny (poza nim, w obrębie tej metody, Autorka korzysta z pamiętników). Technika ta, raczej rzad-

ko stosowana przez polskich etnologów (wyjątkiem jest praca Iwony Kabzińskiej, *Wśród „kościelnych Polaków”*, Warszawa 1999), nie jest najłatwiejsza w realizacji. Do czego można sprowadzić jej „istotę”? Przede wszystkim do wysłuchania rozmówcy. Proste? Niekoniecznie. Cały bowiem wysilek badacza nakierowany być musi na umiejętne wyważenie proporcji pomiędzy tym, co rozmówca uznaje za ważne, a tym, co jest istotne z punktu widzenia problemu badawczego. Wiąże się z tym znacząca, ale nie jedyna cecha badacza, mianowicie, zdolność kierowania rozmową, a raczej monologiem tak, aby „ja” rozmówcy miało „własną przestrzeń”, w której rozwijać się będzie jego narracja o życiu. To oczywiście sprowadza „ja” badacza na drugi plan, co przychodzi trudno zwłaszcza osobom mniej doświadczonym, nie tylko gorzej radzącym sobie z „ciszą” w czasie rozmowy, ale zadającym zbyt wiele pytań „naraż”, jakby pod wpływem chwili. Natomiast, sądząc po zaprezentowanym materiale empirycznym, Autorce udało się zachować „ciekawość dla tematu”, jednocześnie samej pozostając „jakby w ukryciu”.

O skuteczności metody decydują w pierwszej mierze dwie sprawy. Z całą pewnością dobrze jest, kiedy problem wymusza u badacza pytanie o adekwatność zastosowanego do jego rozwiązania narzędzia badawczego. Poza tym, w przypadku badań etnologicznych, wiąże się to nieodłącznie z tym, jaką definicję kultury przyjmuje badacz. Jak wskazują na to publikacje autorstwa polskich etnologów dotyczące problematyki pogranicza, nie zawsze podejmują oni próbę w zakresie zdefiniowania kultury, zaś kwestia zastosowania technik badawczych (chodzi tu o metody jakościowe: wywiad kwestionariuszowy (pogłębiony), rozmowy i obserwacja uczestnicząca zwykle traktowane są ogólnikowo. W przypadku książki A. Szyfer, *Czytelnik* ma do czynienia z próbą wyjścia poza te „ramy”. Autorka nie tylko formułuje postulat przyjęcia konsekwentnej postawy metodologicznej i stara się wyłuszczyć, na czym polega stosowana przez nią metoda, ale przyjmuje także, iż kultura to przede wszystkim sfera symboliczna, zbiór znaczeń, istotnych i różnych dla poszczególnych grup. Co więcej, można przyjąć, że Autorka ma na myśli „wyobrażenia” jako główny przejaw tej sfery. W związku z tym wydaje się, że sięgnięcie po wywiad narracyjny, to sposób na to, aby je „wydobyć”. Uzyskany obraz kultury (kultur) na pograniczach jest zatem interpretacją wielu opowiadań o życiu jednostek. Z ich wyobrażeń o relacji z innymi ludźmi, przynależącymi do innych grup etnicznych, wyznaniowych, Autorka wnioskuje o tym, co charakterystyczne dla danego obszaru i jednocześnie dokonuje „typologii” określonych postaw, przyjmując, że warunki (zwykle traumatyczne) powodują u ludzi albo postawy aktywne i otwarte, albo zamknięte „trwające”. Sumując — badania terenowe, jak i metoda (choć zapożyczona od socjologii), w dużej mierze służą Autorce (poza udowodnieniem tezy) w określeniu własnej „tożsamości” badawczej, nie tylko w odniesieniu do dyscypliny, ale także indywidualnej.

Jednocześnie więc, skoro pojawia się dosyć wyrazista propozycja badawcza, z metodologicznym „kręgosłupem”, dobrze jest, aby otwierała ona także pole do dyskusji. W książce wyraźnie zarysowuje się połączenie zagadnienia „pogranicza” jako obszaru kontaktu w kategorii „wielokulturowości”, z problemem kształtowania tożsamości jednostek i grup. W związku z tym proponuję rozważenie następujących kwestii: jak koncepcja badań terenowych, przyjęta dla potrzeb wykazania słuszności

tezy, pozwala odsłonić dynamikę procesów przebiegających na pograniczu (ważną z perspektywy koncepcji „typów” kulturowych i „światów”) oraz jak Autorka przedstawia zagadnienie tożsamości, zwłaszcza „kulturowej”. Chodzi zatem o kwestie istotne ze względu na sposób uprawiania etnologii w obszarze „tradycyjnie” przypisanym socjologii. Najpierw raz jeszcze wątek badań terenowych, a dokładniej jakże ważnej właśnie w badaniach etnologicznych, kwestii statusu badacza w społeczności/rzeczywistości, którą poznaje. Wspomniana wcześniej umiejętność „schowania” własnego „ja” to nie tylko kwestia „techniczna”, ale coś więcej. Autorka właśnie w ten sposób zdaje się postrzegać swoje miejsce w badanej społeczności, w gruncie rzeczy „obcej” w stosunku do niej. Mając na uwadze fakt, że Autorce bliskie jest stanowisko interakcjonizmu symbolicznego, niezmiernie ciekawie rysuje się zagadnienie relacji samej osoby badacza i tych, których spotyka on na swojej ścieżce. Inspirująco zatem brzmi pole zarysowane przez zastosowanie tego podejścia badawczego w zrozumieniu osobowości kulturowej pogranicz. Warto więc, odpowiedź zawierając dociekliwości Czytelnika, postawić pytanie o wpływ osoby badacza na ludzi, z którymi przebywa w czasie badań. Jak ów wpływ, wszak badacz dla badanego jest zawsze „kimś znaczącym”, kształtuje kontakt? (Nie wolno zapominać, że w konsekwencji tego spotkania uzyskiwany jest „wywiad narracyjny”). I wreszcie, jak poprzez ową interakcję (osoby badacza i respondentów), można by interpretować procesy zachodzące na pograniczu, które „jako takie” z definicji, charakteryzują się kontaktem „obcych” sobie elementów etnicznych itp. Właśnie w owym kadrze „obcości” należałoby umieścić badacza. Dlaczego? Otóż głównie dlatego, że jako osoba pozostaje on „ciekawym” tego, co dla mieszkańców pogranicza mieści się z jednej strony w sferze „oczywistej” praktyki (zachowania), z drugiej w obszarze indywidualnej wizji świata, zapamiętanej i w sumie jakoś „wyobrazonej” (wiele wspomnień z czasem nabiera „innego koloru emocjonalnego”). Tak więc obcość badacza jest „nie-do-uniknięcia”: prośba o przeprowadzenie określonej rozmowy czy też o odpowiedzenie na pytania budują „naskórkowe” więzi — zdecydowanie zatem inne, niż te, w których na co dzień partycypował, czy wciąż tkwi rozmówca dzielący życiową przestrzeń z osobami z obcych kultur czy też grup. A jeśli już mowa o „dzieleniu przestrzeni”, to w tym miejscu trudno nie poddać refleksji fakt, czy zastosowana przez Autorkę metoda jest zaiste najbardziej właściwą w badaniu problematyki pogranicza? W odpowiedzi zaproponuję nie tyle rozstrzygnięcie kwestii, ile zwrócenie uwagi na jeden fakt. Punktem wyjścia byłoby zastanowienie się, w jakim zakresie słuszne założenie (dosyć ogólne) o wpływie kontekstu kulturowego na kształtowanie osobowości można wykazać na przykładzie autobiografii.

Autobiografia pozyskana w wywiadzie narracyjnym oddaje statyczne zachowanie rozmówcy, skierowane ku refleksji i wypowiedzi. Tymczasem w badaniu relacji, także na pograniczu, które mogą mieć wpływ na ukształtowanie „osobowości kulturowych” ważne będą, jak myślę, także zachowania (działania — interakcje). One bowiem budują w pierwszym rzędzie to, co etnologia określa mianem „zachowań nawykowych”, skądinąd ważnych dla tożsamości (kulturowej). Tak więc, autobiografia, pozwala odsłonić jedynie fragment, warstwę deklaratywną zachowań, która nie wyczerpuje „przestrzeni nawyku kulturowego”.

I wreszcie kwestia bezpośrednio nawiązująca do ostatniej uwagi — definicja tożsamości kulturowej. Po lekturze książki można odnieść wrażenie, że Autorka chociaż zdaje się dostrzegać fakt, że tożsamość kulturowa budowana jest na drodze transmisji międzypokoleniowej, a zatem także w sferze nawyku, jednocześnie jakby to pomija w toku dalszych rozważań. Znajdujemy w nich natomiast stwierdzenia sugerujące, że tożsamość kulturowa to nie tyle kwestia „dziedziczenia wzorców”, ale ich „świadomy wybór” dokonywany przez jednostki. Najlepiej przejawia się on w podtrzymywaniu przez nie zewnętrznych cech „regionalnych” takich jak ubiór, strój czy język — świadomie traktowanych jako cechy wyróżniające grupę. Poza tym ów wybór istnieje także w wymiarze deklaratywnym. W tym względzie pojawia się wątpliwość: czy tożsamość grup na pograniczu kształtuje się wyłącznie w kategoriach „świadomych wyborów”, czy jednak (a może także) w warstwie nieświadomianej (obecnej nie tylko w społecznościach „lokalnych” czy też o cechach tradycyjnych)? Odpowiedź nie jest tu moim celem, ale trudno mi nie zadać jeszcze jednego pytania — o metodę jakościową.

Czy nie byłoby słuszne przyjrzeć się zaletom płynącym z obserwacji uczestniczącej prowadzonej w czasie długiego przebywania z grupą? Pozwala ona dotrzeć nie tylko do warstwy deklaratywnej i wyobrazeniowej, ale i nawykowej grupy. Tym samym etnolog może stać się „swoistą konkurencją” dla socjologów, którzy nie tyle nie prowadzą obserwacji uczestniczącej, ile korzystają z niej w inny sposób — bez świadomie utrzymywanego statusu „obcego”.

Pora na konkluzję. *Ludzie pogranicza* to nie tylko pozycja wskazana dla wszystkich, którym bliska jest problematyka „pogranicza”, ale także dla tych, którzy doceniają uroki faktografii ludzkim życiem zapisanej.

Agnieszka Chwieduk

Franklin Foer, *Jak futbol wyjaśnia świat, czyli nieprawdopodobna teoria globalizacji*, przeł. A. Czarna cka, Wydawnictwo Red Horse, Lublin 2006, ss. 271.

Franklin Foer, dziennikarz, felietonista i — jak sam siebie określa w pierwszym zdaniu książki — fan futbolu, dokonał próby opisu gry w piłkę nożną jako swego rodzaju fenomenu kulturowego. Książka, choć wyraźnie popularnonaukowa, może stanowić nie lada pożywkę dla etnologa współczesności i to właściwie z kilku zasadniczych powodów. Po pierwsze, dotyka zagadnień kultury rozpatrywanej z perspektywy globalnej i lokalnej. Po drugie, globalizacja jako swoisty proces przepływu znaczeń, dyfuzji symboli czy w końcu niespotykanej dotąd migracji ludzi opisany zostaje przez pryzmat kultur lokalnych. Wreszcie, po trzecie, Autor niczym wprawny antropolog udaje się w teren do Serbii, Wielkiej Brytanii, Austrii, Brazylii, Włoch, Iranu i na Ukrainę, po to, aby śledzić przejawy globalizacji i glokalizacji dokonującej się za sprawą dzisiejszego futbolu. Foer wychodzi właściwie z założenia, że sens globalizacji najlepiej można zilustrować

w oparciu o konteksty lokalne i konkretne międzyludzkie zachowania. Podejście takie jest zgodne z przyjętym sądem, że globalizacja doświadczana jest różnie w rozmaitych miejscach naszego globu, a codzienne relacje między ludźmi dziejące się „tu i teraz” oswajają ją i na swój sposób neutralizują. Codziennosc stała się partycypacją w globalnej sieci, w której uwikłane jest nasze dzisiejsze „bytowanie”. Nieprawdopodobna teoria globalizacji, którą głosi Foer, pisana jest z punktu widzenia partykularyzmu kultur i jednocześnie ich wzajemnego „otwarcia” na siebie.

Dwa wymiary współczesnej kultury — globalny i lokalny, niczym ze strukturalistycznej koncepcji Claude’a Lévi-Straussa, w której binarność stanowi nieodzowny element każdej kultury, pozostają w permanentnej relacji ze sobą. Chociaż futbol to „nie to samo co buddyzm” (pewnie i Lévi-Strauss byłby podobnego zdania), to nierzadko jednak budzi „głębsze emocje niż religia i jest równie istotnym wątkiem tkanki społecznej” (s. 8–9). Celem wielu badań antropologicznych wciąż pozostaje przecież tematyka „marginalna”, „błaha” i „niezauważalna”. Marginalność futbolu jest jednak pozorna — dla Basków kibicowanie klubom Athletic Bilbao i Real Sociedad było jedyną możliwością manifestowania na forum własnej dumy narodowej, rywalizacja drużyn Celtic i Rangers to nieustanna walka o reformację protestancką, dla dyktatorów wojskowych sprawujących władzę w Brazylii zwycięstwa narodowej drużyny utożsamiane były z ożywieniem gospodarczym tego kraju w latach siedemdziesiątych XX wieku, stadion Camp Nou był dla Katalończyków bohaterskim ośrodkiem oporu przeciwko dyktaturze Franco. Przykładów tego typu w książce Foera odnaleźć można wiele. W ten sposób futbol staje się jeszcze jednym rodzajem doświadczenia — stylem życia charakterystycznym dla wielu grup społecznych, którym przyszło partycypować w kulturowych sprzecznościach: pomiędzy triumfem kapitalizmu a zbiorowym przyzwoleniem na korupcję, ideami demokracji i liberalizmu a fundamentalizmem religijnym i nacjonalizmami, bogactwem a ubóstwem i zbiorowym wykluczeniem, tragizmem ludzkich losów oraz masową zabawą.

Na książkę składa się aż dziesięć rozdziałów. Każdy z nich spogląda na piłkę nożną z innej perspektywy, można by rzec opisuje ją w odmiennych kontekstach kulturowo-społecznych, narodowych i regionalnych. Każdy z tych rozdziałów wytycza także trasę i etnograficzny obszar dociekań, który fizycznie i intelektualnie przebył Autor, a wraz z nim również i Czytelnik. Miejsc, do których dotarł osobiście Foer, jest wiele. Nie może być przecież inaczej, skoro globalizacja to proces rozciągnięty na nieograniczonej przestrzeni geograficznej i kulturowej. Mógłbym w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, że Foer proponuje nam rodzaj „etnograficznej metody terenowej”, za pomocą której należy analizować globalizację. „Metoda” ta kładzie nacisk na perspektywę lokalną w badaniach nad współczesnymi zjawiskami kulturowymi. Globalizacja zostaje zredukowana do poziomu „lokalizacji”. Ta strategia badawcza jest próbą zmierzenia się z homogenizującymi i heterogenizującymi cechami świadczącymi o jej niebywalej wewnętrznej złożoności. W tym podejściu znajduje analogię do stanowiska Michaela Hardta i Antonia Negri, którzy globalizacji nie rozumieją w kategoriach społecznej, politycznej czy ekonomicznej homogenizacji, lecz jako pewien porządek produkcji tożsamości i różnicy (patrz: M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 61). Sam Autor jednak

chętnie polemizuje z Thomasem Friedmanem (jest on autorem znanej książki: *Lexus i drzewko oliwne*, przeł. T. Hornowski, Poznań 2006), który między innymi nakreślił napięcia pomiędzy lokalnymi obszarami a unifikującymi je procesami zachodzącymi na odległość. Powołuje się on również na innych obserwatorów życia społecznego, jak chociażby Naomi Klein (s. 107) czy Teodora Adorno (s. 255).

Foer stawia także pytania, na które nie można dać dzisiaj jednoznacznej odpowiedzi: „W trakcie moich podróży starałem się wykorzystać strategię futbolu oraz środowiska kibiców i graczy do analizy procesów budowania tożsamości w epoce globalizacji. Czy przyjmą nowe globalne tożsamości? Czy przestaną myśleć o sobie jako o Anglikach czy Brazylijczykach, a zaczną określać się mianem obywateli Europy czy Ameryki Południowej? Czy też nowe tożsamości okażą się bez znaczenia ze względu na płytkie zakorzenienie w historii? Czy nastąpi powrót do tożsamości opartych na religii lub przynależności plemiennej?” (s. 9–10). Tak postawione pytania nie mogą dziwić antropologów zajmujących się opisem stanu dzisiejszej kultury. Immanentną cechą współczesności jest bowiem jednoczesne współwystępowanie cech *stricte* etnicznych czy narodowych z elementami wytworzonymi na gruncie kultury konsumpcyjnej czy popularnej. Na tym też tle tożsamości uzyskują status hybrydyczny, a wyznaczniki etniczne lub narodowe włączone zostają w obręb popularnych znaczeń, reklam, mediów. Tożsamości narodowa i etniczna stają się „pop-tożsamościami”.

Każdy z rozdziałów książki stanowi osobną opowieść, ale wszystkie złożone razem stanowią o jej przemyślanej strukturze. Rozdział otwierający rozważania na temat futbolu poświęcony został Serbii. Serbska piłka nożna, analogicznie jak inne dziedziny życia społecznego, uwikłana została w tarcia pomiędzy różnymi nacjonalizmami występującymi od wielu lat na Balkanach, stereotypami etnicznymi i w końcu wojnami. Niegdysejsi fanatyczni kibice zaczęli zasilać szeregi armii wojskowych, a stadionowe chuligaństwo uzyskało aprobatę wojskowych przywódców. Następny rozdział opisuje rywalizację drużyn Celtic i Rangers. Ich współzawodnictwo jest w zasadzie przeniesieniem historycznych animozji pomiędzy protestantami a katolikami, które mają miejsce w Szkocji. Rywalizacja Celticu i Rangersów ma w zasadniczej mierze podtekst religijny, ponieważ kibice Celticu utożsamiają się z wiarą katolicką, a Rangersi z protestancką. Jak ujął to Autor książki, kluby te mimo rzeczywistych partykularyzmów „chcą przekształcić się w międzynarodowe jednostki kapitalizmu i konglomeraty rozrywki. Rozumieją, że nie mogą być tylko adwersarzami w kilkusetletniej wojnie religijnej” (s. 45). Efektem tego rozumienia stał się swobodny „przepływ” piłkarzy różnych wyznań i narodowości. „Pod koniec lat dziewięćdziesiątych Glasgow Rangers zatrudnił niemal tylu piłkarzy katolickich co Celtic. W drużynie grają zawodnicy z Gruzji, Argentyny, Niemiec, Szwecji, Portugalii i Holandii; najlepsi, jakich można kupić za pieniądze” (s. 46) — dodaje Foer. Mimo takich globalnych dążeń równolegle funkcjonuje nurt „tradycyjny” — wśród zwolenników Rangersów nadal popularne są pomarańczowe koszulki, odtwarzane są antykatolickie piosenki, a oba kluby na swój sposób pielęgnują nienawiść na tle etnicznym. Na tych przykładach widać wyraźnie, że kultury ulegają cyrkulacji, wzajemnie mieszają się i hybrydują. Następny rozdział, zatytułowany *Jak futbol wyjaśnia kwestię ży-*

dowską, przenosi nas w świat żydowskich gwiazd piłki nożnej i klubów piłkarskich o proveniencji żydowskiej. Tutaj także Autor odwołał się do przesłanek kulturowych — nacjonalizmów węgierskich, austriackich czy niemieckich, Holocaustu, idei judaizmu, roli stereotypów, antysemityzmu dawnego i obecnego. W kolejnych rozdziałach Foer uzasadnia zachowania sentymentalnych chuliganów Chelsea, obnaża mechanizmy brazylijskiego futbolu, który nie bez przyczyny traktować można w kategoriach wiary i religijności, relacjonuje pojawienie się „ery globalizacji” w Europie Wschodniej na przykładzie klubu ze Lwowa, eksponuje rolę i status nowych oligarchów kierujących europejskimi drużynami piłkarskimi, podkreśla wiarę w kosmopolityzm i kulturę narodową, za przykład czego można wziąć postawy kibiców Barcelony, i w końcu analizuje rolę i miejsce futbolu w kulturze islamskiej oraz amerykańskiej kulturze popularnej.

Książka *Jak futbol wyjaśnia świat, czyli nieprawdopodobna teoria globalizacji*, jest znaczącym głosem w dyskusji na temat globalizacji i lokalności. Kultura, w której przyszło nam żyć, jest w pewnym stopniu paradoksalna, to znaczy ciągle istnieją społeczności zorganizowane jako struktury polityczne, odseparowane wyraźnymi granicami, na które permanentnie oddziałują procesy trans-graniczne. Coraz częściej na użytek tego wprowadza się termin „glokalizacji”, który łączy obydwie perspektywy. Obecnie wiele form kulturowych, ruchów społecznych czy instytucji ulega dyfuzji. Ważnym wnioskiem końcowym, który wypływa po lekturze Franklina Foera, to fakt, że globalizacja stanowi bodziec intensyfikacji kulturowego partykularyzmu. Świat jest dziś zlokalizowany w nieco innej formie niż kiedyś — w domowym zaciszu za pomocą telewizji satelitarnej oglądamy wydarzenia dziejące się na innym kontynencie, a za sprawą monitora komputera i Internetu mamy możliwość uczestniczenia w ponadnarodowej wspólnotie komunikacyjnej. Obok świadomości regionalnej funkcjonuje z powodzeniem świadomość globalna — „Kiedy poszedłem na Stamford Bridge, żeby obejrzeć mecz, towarzyszyli mi: Amerykanin, bankier inwestycyjny, i jego latynoska dziewczyna” (s. 107), „Pele stał się idealnym symbolem postmodernizmu, marką wspieraną przez międzynarodowe korporacje” (s. 137), „Powiedzieli (ukraińskim — A.P.) kibicom, że chcą, żeby ich drużyny zajęły poczesne miejsca wśród największych klubów: z Hiszpanii, Włoch i Anglii. Żeby wykonać tak herkulesowe zadanie, musieli naśladować strategię tychże klubów. Jedno zwłaszcza przykuło ich uwagę: przewaga czarnych twarzy” (s. 155–156), „Można kochać własny kraj, nawet uważać go za lepszy od innych, bez chęci podporządkowania sobie innych grup czy krajów albo zamykania się na wszystko, co zagraniczne. I nie jest to teoria. To duch Barcy” (s. 214). Te przykładowe tylko wyrażenia świadczą o formowaniu się świadomości globalnej. Niezależnie od naszej narodowości, wyznania czy wieku możemy stać się kibicami Juventusu, Realu Madryt czy Ajaxu Amsterdam. Świadomość globalna stała się istotnym budulcem dla formowania rozmaitych ruchów społecznych, nie tylko wywodzących się z obszaru sportu, jak chociażby ruchów antyglobalistycznych czy ekologicznych. Sport, a tym samym futbol, jedynie wpisują się w tę tendencję. Tym samym stwierdzenie użyte w książce Foera, że futbol to więcej niż gra, musimy przyjąć za oczywiste i prawdziwe.

Adam Pomieciński

Konsumpcja — istotny wymiar globalizacji kulturowej, red. Aldona J a w ł o w s k a, Marian K e m p n y, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

Zbiór artykułów pod redakcją Aldony Jawłowskiej oraz Mariana Kempnego omawiający konsumpcję jako jeden z wymiarów globalizacji kulturowej, to praca niezwykle interesująca przede wszystkim z tego powodu, iż przedstawia wiele perspektyw obieranych przy analizach tego zjawiska kulturowego. Dotychczas na polskim rynku księgarskim ukazało się już dość dużo pozycji przedstawiających tę dziedzinę, ale niewiele z nich prezentowało tak różne sposoby konceptualizowania i wartościowania kultury konsumpcyjnej. H. Jawłowska i M. Kempny zebrali wystarczająco wiele tekstów (aż 18) różnego autorstwa, aby czytelnik po zapoznaniu się z lekturą miał pogląd na to, na jak wiele sposobów można badać konsumpcję i jak różne wnioski wyciągać.

Niniejsza pozycja w części jest pokłosiem spotkań sekcji o nazwie „Antropologia konsumpcji — Polska i świat w dobie globalizacji kultury”, zorganizowanej podczas XII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Poznaniu (niektóre wystąpienia nie zostały uwzględnione w publikacji, a inne uzupełniono). Książkę otwiera *Wprowadzenie* M. Kempnego pod znaczącym podtytułem: *Konsumpcja wyzwaniem dla socjologii współczesnej*. Autor wyraźnie podkreśla, że socjologia, i inne nauki humanistyczne nie powinny unikać problemu konsumpcji, lecz poddawać to niezwykle dynamiczne zjawisko intensywnej analizie. Konsumpcję należy doceniać jako zagadnienie badawcze przede wszystkim z tego powodu, że jest ona jednym z podstawowych motorów rozwijających dzisiejszy kapitalizm oraz elementem wpływającym na strukturę współczesnego społeczeństwa. Na tym polu doszło do odejścia od produkcji jako czynnika dynamizującego gospodarkę, na rzecz właśnie konsumpcji. Mówi się nawet o dzisiejszych społeczeństwach jako o postprzemysłowych, dla których zasadnicze są wartości postmaterialne (ponieważ obecnie konsumujemy raczej znaki, a nie zaś produkty). M. Kempny zwraca także uwagę na fakt, który zwłaszcza w obiegowych opiniach bywa mało popularny, iż globalizacja, a także konsumpcja mają istotny wpływ nie tylko na ujednocianie pewnych wzorów, idei, postaw itp., ale także stymulują różnicowanie stylów życia, wpływają na charakter indywidualnej tożsamości, są, jak przypomina za Ulrichem Beckiem, „biograficznym rozwiązaniem dla sprzeczności systemowych”. Autor stwierdza, że taka perspektywa wymaga rewizji dominujących nadal poglądów (obecnych także w tej książce), iż konsumpcja to działalność pasywna, zatomizowana i prywatna.

Książka została podzielona na cztery części tematyczne. Pierwsza otwarta została esejem Zygmunta Baumana *Konsumując życie*, który stał się też źródłem inspiracji dla pozostałych tekstów tej części. Z. Bauman m.in. prezentuje ciekawy pogląd, iż dzisiejszy konsumeryzm (właściwy dla płynnej nowoczesności) zdominowany jest przez „zachciankę” (już ze swej natury ulotną, kapryśną, a przede wszystkim niezaspokojoną). To właśnie zachcianka jest gwarantem stabilności systemu gospodarczego opartego o konsumpcję, bowiem, podczas gdy tak wiele elementów jest zmiennych — przedmioty, wybory, charakter doświadczeń, styl życia, mody etc. — to okazuje się, że zmienność konsumenckiej zachcianki jest być może jedynym sta-

bilnym punktem oparcia. Producent wszak *wie*, że konsumentka zachcianka wkrótce radykalnie się zmieni i na tę zmianę musi być przygotowana i jedna, i druga strona. W tym układzie brak stabilności jest właśnie najbardziej stały.

Uwagi Z. Baumana przemawiają do wyobraźni, przykłady zmienności i ulotności różnorodnych zjawisk kulturowych obserwujemy na co dzień we własnym życiu, jednak polemizując z tym socjologiem, trzeba powiedzieć, iż istnieje szereg względnie stabilnych elementów, którym daleko do baumanowskiej płynności — zaznajamiani jesteśmy z nimi w trakcie naszej akulturacji (dzięki niej m.in. wiemy, jakiego zachowania oczekiwać od innych ludzi, znamy obowiązujące normy społeczne, wartości preferowane w różnych grupach, dopełniamy „obowiązków” związanych z pewnymi zwyczajami). Tym niemniej przyznać należy autorowi, że niezwykła zmienność konsumentka stała się nowym, stałym elementem, który współtworzy poczucie tożsamości współczesnego człowieka, obok takich tradycyjnych wartości jak np. pochodzenie narodowe i etniczne, religia, rodzina, bagaż tradycji. Autorki, których teksty także zawarte zostały w tej części (Magdalena Matysek i Aldona Jawłowska) przywołują tę zasadniczą tezę i nawiązują do myśli Z. Baumana, wyrażonej zresztą nie tylko w przywołanym artykule, ale w wielu wcześniej opublikowanych przez niego pracach. A. Jawłowska przypomina o ważnym twierdzeniu, że skoro to konsument kształtuje rynek, to oferta dostosowując się do jego oczekiwań, staje się coraz bardziej zindywidualizowana i pomaga w kreacji tożsamości konsumentów. A zatem procesy konsumentckie są nie tylko uprzedmiotawiające (dawniej dominował taki pogląd, np. u przedstawicieli szkoły frankfurckiej), ale także upodmiotawiające. Autorce nie jest jednak obca obawa, że obserwowane zmiany społeczne i gospodarcze prowadzą do utowarowienia samego człowieka, dlatego poszukuje jeszcze innych przykładów, dowodzących, że konsumenta nie należy postrzegać jako obiektu oddziaływań niezależnych od niego procesów. Wspomina dlatego o działalności różnych grup antykonsumenckich, która jest sposobem na wyrwanie się z uniwersum zdominowanego przez rynek i towar.

Część druga *Konsumpcji...* zawiera artykuły omawiające najważniejsze, wręcz konstytutywne cechy tego zjawiska, czyli, jak wymieniono we *Wprowadzeniu*, efemeryczność, estetyzację, sensualizm, niejasność kryteriów wyboru i określania tożsamości (s. 12). Nie ma tu miejsca na szczegółowe przedstawianie twierdzeń poszczególnych autorów książki, dlatego pozwolę sobie zwrócić uwagę tylko na niektóre z nich, które wydały mi się szczególnie celne albo takie, w których autor zawarł dobrą syntezę interesującej go problematyki. Warto zwrócić uwagę na tekst Wojciecha J. Burszty, który porównał współczesną konsumpcję do kiczu. Upraszczając, można napisać, że autor założył, iż skoro żyjemy w metakulturze nowości, gdzie wszelkie piękno jest krótkotrwałe, ulotne, nie ma jasnych kryteriów dla piękna (a konsumpcja jest zjawiskiem w dużej mierze estetycznym, gdzie i piękno i brzydota odgrywają bardzo ważną rolę), to wobec tego mamy do czynienia z kulturą kiczu (dla którego ważniejszy jest krótkotrwałe, ekstatyczny zachwyty, a nie trwałe piękno). Interesujący jest tekst Alberta Jawłowskiego, który zinterpretował widowiska piłkarskie jako swego rodzaju karnawałowe święto i wskazał na towarzyszącą im charakterystyczną dlań konsumpcję jako czynnik bardzo silnie integrujący grupy i służący ich wzajemnej

i wewnętrznej komunikacji (sposób ubierania się, popularne gadzety, atrybuty kibi-ca etc.).

Kolejna część książki traktuje o następstwach „rewolucji konsumenckiej”, które wpływają na przekształcenia w poszczególnych wymiarach kultury (np. w specyficznym „świecie” dzieci albo kobiet) i wywołujące działania o charakterze antykonsumenckim. W tym miejscu można zauważyć, że zastosowany podział książki jest dość arbitralny i nie zawsze adekwatny, ponieważ np. teksty odnoszące się do treści, które mają się znajdować w części trzeciej, można znaleźć w innych częściach (np. o alternatywnych ruchach konsumenckich pisze wcześniej A. Jawłowska, tu zaś tę problematykę porusza tylko jeden tekst Katarzyny Kolbowskiej o *capoeirze* — sztuce walki i grupach się nią zajmujących; charakter nowych wzorów konsumpcji omawia także artykuł A. Jawłowskiego o piłce nożnej).

Na uwagę zasługuje artykuł Małgorzaty Boguni-Borowskiej, która zainteresowała się miejscem dziecka w kulturze konsumpcyjnej. Jest ona zaniepokojona tym, iż pod wpływem konsumpcji dochodzi do infantylizacji kultury, a także do infantylizacji dorosłych i adolescencji dzieci. Zadaniem autorki „świat” dorosłych zaczął adaptować cechy, które do tej pory zarezerwowane były dla „świata” dzieci; są to: „zabawa, reagowanie pod wpływem impulsu, niestabilność emocjonalna (...), nieodpowiedzialność, brak trwałych relacji międzyludzkich, krótkoterminowość, zmienność, płynność, koncentracja na własnych potrzebach, przekraczanie granic i rozmaitych zakazów” (s. 159). Z drugiej strony dziecko stało się pełnoprawnym konsumentem, który od najwcześniejszych lat szkolnych zna ofertę konsumencką. Wiele dziedzin kultury konsumpcyjnej jest mu dużo lepiej znanych niż rodzicom, a zatem, mimo że samo nie zarabia, to właśnie do niego bywa kierowana oferta. Traktowane jest jak ekspert, ale także straciło swój dawny bajkowy świat zabawy, bowiem, jak wskazuje M. Bogunia-Borowska, wiele z nowych rozrywek popkulturowych (teleturnieje, filmy, konkursy) kształtuje w dzieciach znajomość całkiem „dorosłych” umiejętności rywalizacji, zdobywania nowych rzeczy, konkurencyjności. W ten sposób dzieci bawią się w dorosłych, a ich zabawa przestaje być zabawą, jej celem jest zadowolenie ambicji dorosłych, nie są to działania kreatywne, ale naśladowcze, preferowana samodzielność i indywidualizm mogą prowadzić do wyobcowania i samotności itp. Tekst ten jest bogaty w celne spostrzeżenia, stanowi on istotny wkład w dyskusję nad charakterem dziecięcego świata i sposobu dobrego wychowania dzieci.

Za mało przekonujący uważam tekst Adama Niteckiego, który w moim odczuciu mocno upraszcza zagadnienia związane z konsumpcją. Pisze on między innymi, że w społeczeństwie konsumpcji takie wartości, jak np. solidarność, wspólnota, wzajemne zainteresowanie tracą na znaczeniu (że nie jest to prawdą pokazują nawet wspomniane wyżej artykuły o piłce nożnej, czy *capoeirze*; te popularne już od dawna zjawiska są jeszcze dodatkowo wzmacniane właśnie za pomocą masowej konsumpcji określonych przedmiotów i doświadczeń). Autor analizuje treść miesięcznika „Claudia” i spostrzega, że tematyka, która się w nim pojawia, dotyczy przede wszystkim różnego rodzaju towarów i usług związanych z modą, domem, ciałem, ogrodem, motoryzacją, zdrowiem itp. Często obok nich zamieszczona zostaje marka produktu lub

nazwa usługodawcy oraz cena. W piśmie sporadycznie lub w ogóle nie pojawiają się zagadnienia związane z polityką, finansami, prawem, dziedzinami tzw. kultury wyższej, religią, rozterkami etycznymi. H. Nitecki błędnie, w moim przekonaniu, zakłada, że skoro „Claudia” ma bardzo wysoki nakład i najwyższą sprzedaż wśród miesięczników (dane te dotyczą wybranego przez autora okresu, czyli od stycznia do czerwca 2002 r.), to „kształtuje wizję świata setek tysięcy polskich kobiet” i „pokazuje to, czego oczekują kobiety” (s. 199). Niewłaściwe jest założenie, że to, co rynek proponuje klientowi, nawet jeśli znajduje się to w piśmie przez niego zakupionym, jest bezkrytycznie i automatycznie akceptowane. Kobiety nie kształtują swojej wizji świata wyłącznie na podstawie treści wyłożonych w „Claudii” — korzystają również z innych mediów, które mają bardzo różny charakter — od rozrywkowych (jak „Claudia”), po bardziej poważne i ambitne, a ponadto partycypują w innych wymiarach życia społecznego, które mają wpływ na ich tożsamość (szkoła, praca, religia, środowisko, rodzina etc). Świat prezentowany w „Claudii” nie jest zatem tym, czego oczekują kobiety, ale tym, którego oczekują reklamodawcy. To oni na łamach pisma prezentują swoją aktualną ofertę, mody i tendencje, z którym zaznajamiają się, a czasami także z nich korzystają różne kobiety, niezależnie od systemu wyznawanych wartości. Analiza treści miesięcznika nie przedstawi zatem hierarchii wartości czytelniczki „Claudii”, jak to sobie założył autor — na ten temat należałoby zrobić badania z samą czytelniczką. Nie jest celna także uwaga, że brakuje w tym piśmie odniesień do rozterek egzystencjalnych kobiet, tak jakby one ich nie dotyczyły — tego typu zastrzeżenie dotyczy raczej samej „Claudii”, nie zaś jej czytelniczek; wszak szukając odpowiedzi na egzystencjalne problemy, kobiety sięgają do innych źródeł niż popularne, rozrywkowe czasopismo.

Ciekawe propozycje interpretacyjne zawarte zostały natomiast w czwartej części omawianej publikacji, w której przedstawiono próby usystematyzowania cech społeczeństwa konsumpcyjnego. Szczególnie warte są polecenia teksty Marka Krajewskiego i Felicjana Byłoka. M. Krajewski zastanawia się nad charakterem przedmiotów, które konsumujemy, gdyż zauważa niedostatek takiej refleksji (zdominowanej przez dyskusję na temat społeczeństwa konsumpcyjnego i jego wartości). Wybierając tylko jedno z wielu pytań badawczych, które można w tym kontekście postawić, autor zwraca uwagę na to, że charakter niektórych z tych przedmiotów prowadzi do zacierania się ostrości pewnych dychotomii, do jakich od dawna przywykliśmy. Przedmioty te są zatem hybrydyczne. Na przykład, mając na uwadze przemiany, którym może dziś podlegać ciało (pod postacią różnego rodzaju ingerencji za pomocą urządzeń medycznych, np. rozruszników serca, sztucznych organów, zewnętrznej aparatury medycznej podtrzymującej życie; chirurgii plastycznej, np. wszczepiania wkładek silikonowych dla powiększenia biustu, zastrzyków kolagenowych; pomysłu montowania podskórnych chipów przestępcom w celu ich dokładnej lokalizacji i in.) można wysnuć wniosek o zacieraniu się różnicy między tym, co ludzkie, a co nieludzkie. Na innych przykładach (których nie będę tu przywoływać) M. Krajewski mówi o podobnym procesie w przypadku kategorii uprzywilejowane i wykluczone (in. dominujące i subwersywne), unikatowe i homogeniczne, materialne i niematerialne. Artykuł F. Byłoka prezentuje natomiast niezwykle wartościową syntezę cech

społeczeństwa konsumpcyjnego (jego zalet i wad) oraz zjawisk towarzyszących ich wykształcaniu.

Uważam za bardzo cenne, iż taka pozycja powstała — przedstawia ona bardzo wiele punktów widzenia na zjawisko, które w polskiej humanistyce wydaje się niedoceniane. Wiele z książek, które znalazły się na polskim rynku księgarskim, prezentuje perspektywę dość jednostronną — negatywną wobec zjawiska konsumpcji. Tu także znalazły się teksty, które tak opisują nową rzeczywistość. Takie odczytanie obecne jest np. w tekście Julity Czarneckiej przedstawiającej problematykę związaną z ciałem i szerzej z całą konsumpcją — użyła ona metafory cyborga i cyborgizacji jako najlepiej oddających problem „sztucznego” wpływania na kształt ciała (a zarazem naszą tożsamość), które przede wszystkim na skutek ulegania perswazji przekazów medialnych, przestało spełniać nasze oczekiwania. Podobne negatywne stanowisko zajął wymieniony już A. Nitecki. Jednak wielu z autorów prezentuje bardziej wyważone opinie poszukując i negatywnych, i pozytywnych stron konsumpcji jako zjawiska społeczno-kulturowego. Niniejsza książka przedstawia różne podejścia i perspektywy, pokazuje wielorakość zagadnień, a czasami także skrajnie różną ocenę konsumpcji. To każe pamiętać o celnych słowach M. Kempnego zapisanych we *Wprowadzeniu*: „przedmioty konsumpcji potencjalnie kryją w sobie nieprzebrane bogactwo znaczeń, zaś ich społecznie konstytuowane sensory odrywają się od wytwórców, od kontekstów ich wytwarzania, podlegają permanentnej kontekstualizacji i rekontekstualizacji, wiodąc nomadyczny żywot przypominający wzorce rządzące aktywnością ich twórców i konsumentów” (s. 13).

Paweł Jessa

Anioł w literaturze i kulturze, red. Jolanta Ługowska, Jacek Skawiński, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2004, ss. 491.

Człowiek zawsze potrzebował aniołów. Towarzyszyły mu od zarania jego dziejów, są więc równie stare jak najstarsze spośród znanych nam wierzeń, religii i metafizycznych systemów. Owe bezcielesne — lub cielesne cielesnością zupełnie inną od naszej — istoty zamieszkiwały bezmiar otchłani pomiędzy prochem i pyłem ludzkiego świata, a wyniosłym milczeniem i bezpostaciowością Absolutu; wypełniały jakoś ową mroźną przestrzeń, która tak przerażała Pascala, a i nas dzisiaj bywa, że nie nastraja optymistycznie. Będąc (zazwyczaj) „człowiekopodobne”, stanowiły o ludzkim wymiarze Boskości, jako posłańcy i pośrednicy umożliwiały komunikację między najniższymi a najwyższymi sferami Bytu. Znosiły bowiem w Niebiosa błagania i modlitwy, a równocześnie obwieszczały wolę Najwyższego. Anioły (dawniej zwane też daimonionami) były to istoty potężne, nieśmiertelne, o podwójnym niejako obliczu: nieustannie wpatrując się i wsłuchując w przepaść Nieskończoności jednocześnie zwrócone były ku ludzkiemu światu: strzegąc go i trzymając pieczę nad biegiem spraw. Mimo iż pochodziły z innych, wyższych dziedzin, nie stroniły od

bezpośredniego kontaktu z człowiekiem, a nawet pewnej z nim zażyłości. Stosownie do tego odbierały cześć od Ziemian, stając się niejednokrotnie przedmiotem głębokiego kultu.

Tak tedy rozliczne były angelofanie w Dawnych Wiekach. Anioły widywano i słyszano na jawie i we śnie, pojedynczo i zbiorowo. Dostrzegano ich działanie w tkance znoej codzienności, w żywiołach i cyklach przyrody, ale też w stanach natchnienia, kontemplacji i głębokiego uczucia. Jako że „natura nie robi skoków”, zakładano, iż ich istnienie jest koniecznym momentem struktury rzeczywistości, logicznie i ontologicznie niezbędnym stadium pośrednim pomiędzy Nieskończonością i skończonością, równocześnie zaś pociechą i nadzieją dla człowieka — rozumnej istoty postawionej w wielkim i niepoznanym świecie.

Tak o aniołach myślano, tak w nie wierzono i tak je odczuwano na przestrzeni wieków i tysiącleci. Co jednak po tej wierze dzisiaj zostało? Czym dzisiaj jest dla nas anioł — jeśli w ogóle w jakikolwiek sposób jest? Czy doświadczenia anielskiego świata należą do dziecięctwa ludzkości i jako takie są jedynie wspomnieniem? Czy aniołowie, wraz z Bóstwem, całkiem opuścili nasz świat, pozostawiając jedynie ślady w postaci pustych miejsc w duszy? Czy może jednak wciąż w jakiś dyskretny (jak mają to one w zwyczaju) sposób przejawiają swoją obecność? Jeśli tak, to czy są niezależnymi duchowymi istotami, czy może raczej projekcją wyobraźni umysłów nadwrażliwych, wyrazem tęsknoty za utraconym dzieciństwem lub za lekkością ducha pozbawionego jakże często uciążliwej cielesności? A może są jedynie idealizacją człowieka, alegorią cnót, synonimem duszy, pośmiertnym stanem bytu ludzkiego, orzecznikiem przypisywanym pięknym kobietom, literackim ozdobnikiem dla wybujałych estetów i egzaltowanych dziewic?

Praca zbiorowa *Anioł w literaturze i kulturze* pod redakcją Jolanty Łukowskiej i Jacka Skawińskiego, składająca się z przeszło czterdziestu artykułów różnych autorów, podejmuje właśnie niezwykle szeroki krąg zagadnień powyżej zasygnalizowanych. W zgodzie z tytułem pracy, punktem wyjścia są tu analizy anielskich postaci, tak jak przejawiały się one i wciąż przejawiają w treściach wierzeń, w literaturze (dorosłej i dziecięcej), malarstwie, folklorze, filmie czy nawet odpustowej galanterii. Książkę otwiera dział pt. „Anioł w Biblii i patrystyce”, a w zawartych tam artykułach przedstawione zostały niewątpliwie solidne, biblijne podstawy wiary w duchy anielskie, wraz z najwcześniejszymi, teologicznymi rozstrzygnięciami dotyczącymi ich natury, funkcji, sposobów działania, hierarchii itp. Refleksję nad aniołami, począwszy od II wieku, podejmowały bowiem najtęższe umysły starożytnego chrześcijaństwa: Orygenes, Ireneusz z Lyonu, św. Augustyn czy Pseudo-Dionizy Areopagita. Artykuły Rosińskiego i Paczkowskiego dowodzą, jak głęboko wiara w anioły przenika całą tkankę religii chrześcijańskiej, lecz także jak dalece zbanalizowany i zmarginalizowany został obecnie ten jej aspekt (z teologicznymi projektami całkowitej „deangelizacji” zaświatów, wysuwanymi przez niektórych myślicieli protestanckich włącznie).

Drugi dział „Literackie obrazy anioła” zawiera konkretne analizy anielskich wizerunków, pojawiających się w utworach m.in. Reja, Słowackiego, Norwida, Asnyka, Leśmiana czy Gałczyńskiego, lecz także Lema, Pilcha czy Tokarczuk. Wymienione

wyżej artykuły wskazują na obecność wątków angelicznych w literaturze polskiej właściwie od jej zarania. Dowiadujemy się także o ewolucji przedstawień anielskich na przestrzeni wieków od dość tradycyjnych wizerunków u Reja czy Potockiego, poprzez nieco już bardziej osobliwych Aniołów Stróżów Narodu Polskiego u romantyków, aż po anioły zagubione, melancholijne i ląkające wcielenia (Leśmian), czy wręcz anioły upadłe, zbuntowane, amoralne w twórczości pisarzy młodopolskich (Miciński, Przybyszewski). Teksty poświęcone twórczości Tokarczuk czy Gretkowskiej wskazują zaś na obecność w polskiej, literackiej angelologii wątków pitagorejskich, gnostyckich czy kabalistycznych, zapodanych zresztą w ponowoczesnym sosie niejednoznaczności i pogodnego absurdu. W dalszej części książki odnajdujemy omówienia anielskich lub quasi-anielskich postaci spotykanych u obcojęzycznych pisarzy *fantasy* takich jak Tolkien czy Pulman. Wskazuje się tu na bezpośredni związek (czy wręcz zależność) współczesnej literatury fantastycznej ze starymi koncepcjami angelologicznymi. Autorzy *fantasy* naśladują, zapożyczają, dekonstruuja i na nowo składają tradycyjne ujęcia bytów anielskich, ich funkcji, celów i zadań, karkołomnie i antytetycznie nieraz przypisując im najróżniejsze atrybuty, nie licujące ze zwyczajowo pojmowaną godnością anielską. Autorzy zauważają też tendencję do unifikacji aniołów z elfami, czy też imaginacyjnie domniemywanymi mieszkańcami kosmosu.

Następny dział poświęcony jest anioł(k)om literatury dziecięcej. Tu z kolei autorzy (Jonca, Skotnicka) zwracają uwagę na postępujący proces uczłowiczania aniołów, upodabniania się ich stylu bycia do egzystencji ludzkich istot. Dzięki temu stają się oni bliżsi, bardziej zrozumiali, a co za tym idzie, łatwiej o zażyłość z nimi. Z drugiej jednak strony zagraża im przez to desakralizacja, utrata jednoznacznego moralnie charakteru (tym samym mocy oraz godności), a w konsekwencji banalizacja czy wręcz kiczowata śmieszność odpustowych gadżetów.

Problem postępującej infantylizacji i trywializacji przedstawień anielskich poruszony jest także w następnym dziale „Anioł zdegradowany — wyobrażenia anioła w kulturze popularnej”. W tej ostatniej — jak wskazują autorzy — anioł staje się postacią paradoksalną: z jednej strony wciąż pozostaje bytem duchowym, niecielesnym, z drugiej zaś „wypada” ze sfery sacrum, traci związek z Bóstwem (mimo jego istotowej funkcji mediacyjnej: *angelos*–posłaniec), istnieje autonomicznie, w jakiejś bliżej nieokreślonej praprzestrzeni. Anioł pozbawiony zostaje metafizycznego kontekstu: skąd? dokąd? i dlaczego? swego istnienia. Kierunki owej dezintegracji tradycyjnych wizerunków próbuje uporządkować Arkadiusz Lewicki, pisząc o trzech typach współczesnych przedstawień: aniele spopolityzowanym, tragicznym i dogmatycznym, przy czym ten ostatni nie tyle kultywuje poprawny teologicznie obraz, co w ogóle się przynajmniej do tego obrazu świadomie odnosi. Typ dogmatyczny jest zresztą najrzadszy, bo sytuuje się w nieakceptowanej dla kultury popularnej bliskości zupełnie niepopularnych i nazbyt poważnych dyskusji teologicznych. Ostatecznie więc współczesne anioły balansują pomiędzy banalnością a tragicznością, odbiegając tym samym bardzo daleko od swych biblijnych pierwowzorów.

Czym zatem lub kim — powtórzmy to pytanie raz jeszcze — jest anioł? Zawarte w omawianym tomie teksty nie zawierają udzielonej wprost odpowiedzi, unikając tym samym niezbyt dziś modnych rozważań metafizycznych czy wręcz ontoteolo-

gicznych, i ograniczając się do opisu anielskich fenomenów, tak jak przejawiają się one w kodach kultury. Tej poznawczej wstrzemięźliwości trudno się, rzecz jasna, dziwić, skoro dziś nawet możliwość uprawiania metafizyki bytu ludzkiego jest podawana w wątpliwość — cóż dopiero mówić o bytach niezmyslowych. Dlatego też każdy czytelnik musi podjąć próbę samodzielnego pomyślenia odpowiedzi, jeśli tylko uzna, że pytanie o anioła na poważną odpowiedź zasługuje. Zawarte w tomie analizy zdecydowanie taki namysł i wywołują, i ułatwiają, przedstawiając całe spektrum wytworzonych w kulturze obrazów i figur anielskich. Wydaje się jednak, że ostatecznie pozostaje nam wybierać pomiędzy dwoma typami odpowiedzi. Anioł może być uznany za coś całkowicie immanentnego ludzkiej świadomości bądź jako jej (mniej lub bardziej świadomy) wytwór, służący celom dydaktycznym, moralnym, estetycznym, psychologicznym, terapeutycznym, marketingowym, konsolacyjnym, bądź też jako archaiczna pozostałość przedracjonalnych sposobów doświadczania świata. Z drugiej jednak strony możemy uznać anioła za istotę transcendentną, przekraczającą ludzki umysł i od niego niezależną, tym samym przyznać (na przekór duchowi czasu), iż oprócz naszego świata istnieje świat inny, świat duchów realnych, rozumnych i działających, będących wśród nas i (miejmy nadzieję) dla nas. Jeśli przychylimy się do tej odpowiedzi, wówczas nie unikniemy jednak najpoważniejszych pytań metafizycznych i religijnych, jakie od zarania stawiała ludzkość. Albowiem anioły — jeśli rzeczywiście istnieją — nie stanowią bytów izolowanych, lecz poświadczają i wyrażają głęboką i z istoty duchową naturę całego bytu. Inaczej mówiąc, akceptując posłańców, musimy zaakceptować Tego, który posyła, bo w przeciwnym razie staniemy się żywicielami niekonsekwentnych i nieco absurdalnych wyobrażeń.

Bartek Jastrzębski

Kornelia Lach, *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy. Folklor pogranicza polsko-czeskiego*, „Prace i Materiały Etnograficzne” t. 33, red. nauk. Teresa Smolińska, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, (wyd. 2) Wrocław 2004.

Pogranicze śląsko-morawskie jest wyjątkowo interesującym subregionem Górnego Śląska. I to nie tylko z tego powodu, że posiada tak skomplikowaną historię, ale również dlatego, że pielęgnowane są tutaj nieznane gdzie indziej zwyczaje i obrzędy bądź też znane w innych regionach formy świętowania przebiegają tu inaczej. Przedmiotem badań Kornelii Lach stały się właśnie wierzenia, zwyczaje i obrzędy ziemi raciborskiej.

Książka w swym zasadniczym kształcie składa się z „Wprowadzenia” i dwóch obszernych części zatytułowanych: „Dawne i współczesne obrzędy rodzinne” i „Obrzędy czasu zimowo-wiosennego”. We „Wprowadzeniu” autorka wyznacza obszar prowadzonych badań (najbardziej na zachód wysunięty skrawek województwa śląskiego, czyli południowo-zachodnia część powiatu raciborskiego), który jest przykładem „stykania się, przenikania i konfrontacji różnych zjawisk społeczno-kul-

turowych” (s. 9). Zmieniające się tu na przestrzeni wieków zarówno administracja państwowa, jak i kościelna miały decydujący wpływ na występowanie i tworzenie się zróżnicowanych form zwyczajowo–obrzędowych. Istotnym w tym procesie społeczno–kulturowym było trwanie miejscowej ludności przy tzw. morawszczyźnie — języku przodków, którym — jak konstatuje badaczka — „lokalna społeczność jeszcze współcześnie mówi” (s. 10). Z badań językoznawców polskich i czeskich wynika, iż mowa ta uważana jest za dialekt laski. Kolejne — zasadnicze już części pracy koncentrują się wokół obrzędowości rodzinnej i dorocznej. W rozdziale pierwszym, zgodnie z obowiązującym schematem, przedmiotem analizy stały się zagadnienia związane z poszczególnymi etapami ludzkiego życia. I tak w „Zabrali my pohana, a przynieśli krześcijanina. Rodzi się człowiek” Kornelia Lach pisze o wierzeniach i zachowaniach zwyczajowych związanych z narodzeniem dziecka, jego pielęgnacją, chrztem i roczkiem (czyli rocznicą pierwszych urodzin). W najobszerniejszej części „Gdo swabodu straci, straci wszecko... Wesele na wsi” (składającej się z ośmiu podrozdziałów) w centrum uwagi znalazły się poszczególne elementy składające się na obrzęd wesela, a więc: czas przygotowań, strój ślubny, wykupywanie młodej pani, błogosławieństwo rodziców, droga do kościoła, ślub, życzenia i uczta weselna, oczepiny i poprawiny. W ostatniej części tego rozdziału („Poć do raje... Człowiek umiera”) autorka skoncentrowała się na schyłku życia człowieka, a szczególnie zainteresowała się wierzeniami i znakami wróżebnymi zapowiadającymi śmierć, zachowaniami rodziny i bliskich przy zgonie, przygotowaniem zmarłego do trumny, pogrzebem i wyrażaniem pamięci o zmarłym. Osobny podrozdział poświęcony został pochówkowi dziecka. Z badań Kornelii Lach wynika, iż w Raciborskiem jeszcze współcześnie funkcjonuje zwyczaj, iż dziecko w trumnie wynoszone jest z domu i niesione do kościoła, a później na cmentarz przez ministrantów bądź przez młodzieńców (jeśli jest to dziecko starsze). Dawniej chłopcy uczestniczący w tym smutnym pochodzie mieli przypiętą do rękawa białą wstążeczkę z gałązką mirtu, a dziewczęta na głowie zrobione wcześniej przez siebie wianki, które po skończonej ceremonii wrzucały do grobu. Co istotne, wianek ofiarowywano zarówno zmarłym dziewczętom, jak i chłopcom. Wianek — jako symbol czystości, niewinności, umieszczany jest współcześnie także w centralnym miejscu „świeżej” mogiły.

W rozdziale drugim „Obrzędy czasu zimowo–wiosennego”, badaczka spośród bogatego zespołu wierzeń i zachowań zwyczajowych związanych z obrzędowością doroczną wybrała te, które wydają się typowe dla pogranicza śląsko–morawskiego, tworzą one jednocześnie trzy kolejne podrozdziały zatytułowane: „Mikołaju świynty, przynieś nam prezenty”; „Kult św. Mikołaja”; „Już basisko umarło... Przebierańcy zapustni” i „Błogosław wysiane nasiona... Obrzędowość wielkopostna i wielkanocna”. Do charakterystycznych form, według autorki, występujących na badanym obszarze należy zwyczaj odwiedzania dzieci w domach przez św. Mikołaja na białym koniu (do lat 70. XX w.), później „na lajkoniku”, jak również *klekotanie* i *klapanie*, *wójt pacholczy* oraz procesje konne. Pierwsze dwa zwyczaje dotyczą obchodzenia wsi w Wielki Czwartek, Piątek i Sobotę przez chłopców, którzy za pomocą ręcznych drewnianych kołatek przypominają mieszkańcom, że od Wielkiego Czwartku do Niedzieli Wielkanocnej „dzwony w kościele zostały zawiązane”. W Raciborskiem

zwyczaj ten w poszczególnych miejscowościach różnie przebiega, na co zwróciła uwagę Kornelia Lach, podając dokładne scenariusze tych pochodów. Natomiast *wójt pacholczy* należy do unikatowych zwyczajów, jego tradycje sięgają XVII wieku. *Wójtem (fojtem)* jest osoba, która przewodzi organizacji zrzeszającej młodzież męską działającą na rzecz kościoła parafialnego, m.in. „ustala na zebraniu [w pierwsze święto Wielkiej Nocy] podział ról na uroczystościach parafialnych odbywających się w ciągu całego roku, takich jak: odpust, Pierwsza Komunia Św., Boże Ciało itp.” (s. 168). Dawniej zadaniem członków zarządu takiej organizacji było także wymierzanie i egzekwowanie kar pieniężnych za nieobecność w procesjach (urządzanych w każdą niedzielę od Wielkanocy do Zielonych Świąt) lub za inne przekroczenia popełnione w kościele. Procesje konne należą do zwyczaju wielkanocnego, powszechnie już utożsamianego z Raciborskiem (występuje on również w okolicach Gliwic, Rybnika, Olesna, tzw. *krzyżoki*). Ważne, że przy analizie procesji konnych autorka zainteresowała się genezą tego zwyczajowego objeżdżania pól, jego funkcjami i przemianami, co niewątpliwie daje pełny ogląd tego zjawiska, a jednocześnie świadczy o wysokim poziomie warsztatu naukowego Kornelii Lach. Warto w tym miejscu dodać, iż mieszkańcy pogranicza śląsko–morawskiego powszechnie używają określenia *Osterreiten*, „czyli konna jazda wielkanocna” (s. 175).

Już te przywołane przykłady zwyczajów występujących na pograniczu śląsko–morawskim świadczą o bogactwie kulturowym tego subregionu Górnego Śląska. Omawiana praca stanowi cenne źródło wiedzy o przemianach kultury ludowej w Raciborskiem. Można ją postrzegać jako pierwszy etap rozpoczętych studiów nad tradycyjną i współczesną obrzędowością tego obszaru. Dodatkowym walorem tej pracy jest bogaty materiał ikonograficzny (5 map, 51 fotografii), który jest rzetelnym uzupełnieniem rozważań autorki. Należy dodać, iż prezentowana książka spotkała się z żywym zainteresowaniem nie tylko wąskiego kręgu specjalistów, ale i nauczycieli, animatorów kultury, także wielu miłośników ziemi raciborskiej. Pierwszy jej nakład w 2000 roku rozszedł się bardzo szybko, w 2004 roku ukazało się wydanie drugie.

Dorota Świtala–Trybek