

Krystyna Romaniszyn, *Świat gospodarek ludzkich*, Kraków 1994, Uniwersytet Jagielloński, ss. 147

Antropologia społeczna jest dyscypliną, która w sposób wiążący, w niektórych przypadkach nawet decydujący, określiła zrąb naszej wiedzy o kulturze i zachowaniach ludzkich. Wypowiedziała się nie tylko na temat „animale sociale” czy „zoon politicon” – człowieka społecznego i twórcy ustrojów politycznych, tak jak socjologia, nie tylko o „homo religiosus” – istocie o transcendentnej wyobraźni, twórcy wierzeń i rytuałów religijnych i magicznych, ale także o przyziemnym (czy też, jak chcą niektórzy antropologowie, nie tak bardzo przyziemnym) „homo faber” – człowieku twórcy narzędzi i dóbr materialnych, zaspokajających jego potrzeby materialne i związanych z nimi formach współdziałania, tworzących w sumie system ekonomiczny danego społeczeństwa. Ten aspekt życia ludów pierwotnych przyciągał początkowo niewielką uwagę etnografów czy antropologów, których frapowały w pierwszym rzędzie niezwykle przejawy kultury pierwotnej, otoczone aurą niesamowitości obrzędy magiczne, pikanteria i ekscentryczność zwyczajów seksualnych, niezwykłość i oryginalność pierwotnej sztuki i in. Badania nad gospodarką ograniczały się początkowo do opisów wytworów kultury materialnej i technologii. W znacznie mniejszym stopniu przedmiotem uwagi etnografów był sam system ekonomiczny jako powiązana całość rządząca się sobie właściwym zespołem reguł i zasad. Stosunkowo późno wyodrębnia się na Zachodzie rozwinięta już dziś poddyscyplina antropologii społecznej, zwana antropologią ekonomiczną. Ma ona za sobą dość długi okres sporów i dysput teoretycznych, ustaleń, które niewątpliwie wniosły liczący się wkład do ogólnej teorii ekonomicznej, choć kwestia relacji antropologii ekonomicznej i formalnej ekonomii, choć kwestia relacji antropologii ekonomicznej i formalnej ekonomii pozostaje po dziś dzień nie do końca rozstrzygnięta. W Polsce osiągnięcia antropologów w tej dziedzinie znane są głównie z dwóch przetłumaczonych na język polski prac Bronisława Malinowskiego: *Ogrody koralowe i ich magia* (*Dziela*, t. 4, Warszawa 1986) oraz *Argonauci Zachodniego Pacyfiku* (*Dziela*, t. 3, Warszawa 1987). Obie te prace ukazują jednak raczej uwikłanie systemu ekonomicznego w szerszą strukturę społeczną, jego powiązania i zależność od systemu pokrewieństwa, hierarchii rangi czy też związek z rytuałami i wierzeniami magicznymi, sztuką i estetyką. Ukazują raczej jak działa i funkcjonuje kultura społeczeństwa plemiennego

jako całość, aniżeli zasady rządzące samym systemem ekonomicznym. Próbę odniesienia danych etnograficznych dotyczących gospodarki pierwotnej do ogólnej teorii ekonomicznej zawdzięczamy natomiast dwóm innym autorom, których twórczość jest u nas mniej znana (z uwagi na brak przekładów) – Amerykaninowi Johnowi Melville Herskovitsowi (1952) oraz Brytyjczykowi – wybitnemu uczniowi Malinowskiego, Raymondowi Firthowi (1939, 1946 a, b). Od momentu ukazania się ich pomnikowych dzieł antropologia ekonomiczna rozwinęła się znacznie, przechodząc kolejne etapy teoretycznego rozwoju od formalizmu, poprzez substancywizm, antropologię marksistowską aż do antropologii symbolicznej. Są to jednak dzieje również w nikłym stopniu znane czytelnikowi polskiemu. Dlatego też z dużym zadowoleniem i zainteresowaniem należy przyjąć recenzowaną tu pracę Krystyny Romaniszyn, dającą zarys dziejów tego problemu i stanowiącą kolejną próbę uprzystępnienia czytelnikowi polskiemu zdobyczy klasycznej i najnowszej antropologii społecznej. Podobnego dzieła, w odniesieniu do koncepcji struktury społecznej, dokonała Mariola Flis (1988) uprzystępniając nam mało znane osiągnięcia socjologiczne brytyjskiej szkoły funkcjonalnej, a głównie jej strukturalno-funkcjonalnego odłamu, wywodzącego się od Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Ośrodek krakowski, obok lubelskiego i poznańskiego, stanowi dziś główną antropologiczną placówkę uniwersytecką, kontynuując i uprzystępniając czytelnikowi polskiemu zdobycze zachodniej antropologii społecznej i kulturowej (por. Literatura).

Zasadniczym zarzutem, jaki wysuwano pod adresem antropologicznych koncepcji gospodarki – pisze autorka – był fakt, że niektórzy antropologowie zwykli byli sprowadzać istotę gospodarki do „zasady ekonomicznej racjonalności”, w myśl której człowiek wybiera zawsze taką strategię działania, jaka zapowiada uzyskanie maksymalnych korzyści materialnych. Można tu argumentować, że było to stanowisko w pierwszym rządzie ekonomistów, a nie antropologów i że zarówno Malinowski, jak też może w mniejszym stopniu Raymond Firth ostro z taką koncepcją polemizowali, dostarczając licznych dowodów na to, że tzw. „człowiek ekonomiczny” kierujący się w swych działaniach motywem czystego zysku ekonomicznego, jest iluzją wymyśloną przez gabinetowych uczonych w nikłym stopniu znających realia kulturowe i społeczne kontekst działań ekonomicznych. Ten ostatni w największym stopniu decyduje o tym, jak będzie przebiegać działalność ekonomiczna, czy będzie ona nastawiona na maksymalizację zysku, czy głównym jej celem będzie podtrzymywanie zasad i stabilności struktury społecznej (por. np. trobriandzkie dary *urigubu* dla męża i rodziny siostry). W wielu społeczeństwach pierwotnych istnieją specjalne mechanizmy wyrównawcze, których celem jest utrzymanie stanu „demokratycznego ubóstwa” i zapobieżenie nadmiernemu bogaceniu się jednostek (s. 41–42).

Dlatego poglądy niektórych autorów umniejszających różnice pomiędzy gospodarką tradycyjną (plemienną czy chłopską), a rozwiniętą (społeczeństw industrialnych) zostały później zakwestionowane przez wielu uczonych. Wśród

nich na czoło wysuwa się Karl Polyanyi. Autor ten stwierdza istotną odmienność gospodarki tradycyjnej i rynkowej, i z zaangażowaniem przeprowadza krytykę tej ostatniej. Jego uczniem i zagorzałym zwolennikiem był G. Dalton.

Według koncepcji „substancywistycznej”, której Polyanyi jest twórcą i głównym adherentem, istotą gospodarki tradycyjnej jest fakt uzależnienia egzystencji jednostki od środowiska naturalnego i od pozostałych jednostek (s. 47). Analiza w kategoriach podaży i popytu czy też w kategoriach racjonalnego ekonomicznego wyboru jest dla tych typów gospodarki nieprzydatna. Takie jest stanowisko „substancywistów”, podczas gdy „formaliści” uważają reguły analizy wypracowane na gruncie ekonomii zachodniej za przydatne dla analizy wszelkich typów gospodarki.

„Substancywiści” kładą przede wszystkim nacisk na badanie form wymiany ekonomicznej, która, w ich przekonaniu, w pierwszym rzędzie konstytuje i scala system ekonomiczny. Polyanyi wyróżnia trzy podstawowe typy wymiany: wymianę odwzajemnioną, redystrybucję i wymianę rynkową. Ta ostatnia obca jest gospodarkom tradycyjnym lub występuje tam jedynie w załączkowej formie. Głównym zarzutem, jaki wysuwano pod adresem „substancywistów”, przede wszystkim ze strony antropologów marksistowskich, było pomijanie w rozważaniach tych pierwszych całej sfery produkcji, co prowadziło do koncentrowania się wyłącznie na problemach mikro-gospodarczych (z pominięciem makro-gospodarczych).

Według koncepcji „substancywistów”, gospodarka tradycyjna zawieszona jest niejako w środowisku instytucji społecznych pełniących różnorodne funkcje, nie tylko gospodarcze, ale także społeczne, magiczno-religijne, estetyczne. Dlatego trudno jest tam wyabstrahować system ekonomiczny z całokształtu działań społecznych, a gospodarka jawi się jako jeden z różnorodnych aspektów kultury, niekoniecznie dominujący, a nade wszystko niekoniecznie determinujący. W gospodarce „formalnej”, rynkowej, system gospodarczy wyodrębnia się natomiast w samodzielny w dużej mierze funkcjonalną całość „atakującą” wszystkie pozostałe instytucje społeczeństwa (s. 49). Jest to różnica jakościowa i decydująca.

Równocześnie Polyanyi przeprowadza pewną idealizację gospodarki tradycyjnej, w której motywowi zaspokajania potrzeb egzystencjalnych towarzyszyć mają postawy altruistyczne, przeciwstawne egoistycznej pogoni za zyskiem w społeczeństwach rozwiniętych (s. 51). Wysuwa on utopijną wizję „szlachetnego dzikiego”, zapoznając oczywiście skądinąd fakt, że zasada „do ut des” (zasada wzajemności) nie wyklucza działań agresywnych i egoistycznych.

Poza tym Polyanyi nie uwzględnia faktu zróżnicowania gospodarek tradycyjnych oraz ich zależności od środowiska naturalnego. Na pewno inne zasady obowiązywać będą w społeczeństwach zbieraczy i łowców, a inne wśród pasterzy i rolników. Nie uwzględnia też faktu niepewności bytu, braku pożywienia, zagrożenia głodem, nieumiejętności magazynowania i przechowywania żywności. Czynniki ekologiczne wpływające na ograniczenia produkcji mogą tu więc wywierać decydujący wpływ na charakter systemu ekonomicznego.

Toteż wyidealizowana koncepcja „szlachetnego dzikiego” zarysowana przez Polyanego spotkała się z ostrą krytyką. Szczególnie ostro rozprawił się z nią Leopold Pospisil, który swoimi badaniami nad plemieniem Kapaul z Nowej Gwinei udowodnił, że człowiek pierwotny może w równym stopniu, co cywilizowany kierować się w swoich działaniach gospodarczych motywem czystego i maksymalnego zysku ekonomicznego. Wskazał na występowanie u tych plemion gospodarki pieniężnej, rynkowej i komercyjnej. Do podobnych wniosków doszła Mary Douglas (1982) w swojej pracy na temat systemów pieniężnych społeczeństw pierwotnych, udowadniając, że racjonalne kalkulacja nie jest obca społeczeństwom pierwotnym.

Substantytywizm Polyanyego i Daltona określany jest często jako neofunkcjonalizm. Stanowisku temu zarzucano przede wszystkim przecenianie znaczenia instytucji społecznych w określaniu gospodarki i niedocenywanie czysto ekonomicznych pobudek działalności, racjonalnych kalkulacji oraz – co szczególnie istotne dla tych typów gospodarki – osadzenia ich w środowisku naturalnym, od którego są uzależnione.

Reasumując można powiedzieć, że spór pomiędzy substantytywistami a formalistami sprowadzałby się, najogólniej rzecz biorąc do tego, że przyjęty przez formalistów sposób analizy (np. Le Claire) ujmuje struktury gospodarcze jako autonomiczne i niezależne od systemu społecznego i dąży do odkrywania wewnętrznych praw rządzących funkcjonowaniem samego systemu ekonomicznego, podczas gdy w ujęciu substantytywistów nie da się wyabstrahować systemów ekonomicznych z całokształtu struktury społecznej.

Ten spór w łonie antropologii ekonomicznej należy już do jej historii. Okazał się jednak instruktywny dla budowy teorii i oddziałał ożywczo na rozwój antropologii, uświadamiając antropologom wagę uogólniania, wiążących się z nim pułapek i niebezpieczeństw, ale także twórczych możliwości. Jest to przykład szczególnie instruktywny dla sposobu budowy teorii, z którego „teoretycy” mogą bez wątplenia wyciągnąć pouczające wnioski. Dlatego rozważania autorki na temat podstawowych różnic w „strategii budowy teorii” pomiędzy substantytywistami a formalistami uznać należy za szczególnie cenne (s. 65–70). Podkreśla ona komplementarność tych teorii poruszających się na różnych poziomach rzeczywistości społecznej (substantywiści koncentrują się na tym co empiryczne, formaliści na tym co logiczne), wskazuje też na potrzebę pluralizmu w sferze teorii, który to fakt wielokrotnie podkreślałam w różnych miejscach (patrz: Olszewska-Dyoniziak 1991, s. 260; 1994, s. 168).

Zarysowany powyżej spór ma już dziś charakter historyczny, także ze względu na zmiany, jakim współcześnie zaczyna podlegać gospodarka tradycyjna kiedy obserwuje się „chłopienie dzikich” i „proletaryzację chłopów”, a różniące pomiędzy odmiennymi typami gospodarek zaczynają się zacierać.

Próbą pogodzenia tych przeciwstawnych stanowisk jest tzw. „nowa antropologia ekonomiczna”, wykorzystująca założenia materializmu historycznego do analizy wszelkich typów gospodarki. Neomarksyści zarzucali poprzednim stanowiskom brak wypracowania odrębnej teorii systemów ekonomicznych

i ograniczanie się do przedstawiania empirycznych realiów mieszczących się na poziomie opisu. By przewyciężyć tę tendencję antropologowie marksistowscy, tacy jak Claude Meillasoux, Maurice Godelier, George Dupre, Pierre Ray czy Emanuel Ferana wkraczają z gotową teorią, jakiej dostarczył materializm historyczny. Interesuje ich „sposób produkcji”, „formy produkcji”, „stosunki produkcji”, problem wycisku, „klas” etc. Podstawowymi pytaniami, na jakie starają się odpowiedzieć, są: „kto pracuje?”, „dla kogo?”, „co dzieje się z wytworzonym produktem?”, „kto sprawuje kontrolę nad dystrybucją?”, „jak odtwarza się system gospodarczy?”, etc. (s. 85).

Marksści definiują gospodarkę głównie poprzez sposób produkcji (np. społeczeństwa kapitalistyczne, lennicze, krewniacze, czy też zbieracko-łowicze, pasterskie, rolnicze, przemysłowe), kładąc jednak główny nacisk na badanie roli stosunków produkcji w określaniu charakteru systemu ekonomicznego. Podejmują problematykę przemian formacji społeczno-ekonomicznych i próbują zaadoptować pojęcia wypracowane na gruncie teorii marksistowskiej do badania transformacji, jakim podlegają pod wpływem dominującego sektora kapitalistycznego gospodarki niekapitalistyczne, „peryferyjne”. Dlatego głównym przedmiotem swych analiz czynią problemy gospodarcze Trzeciego Świata oraz ekspansji zachodnio-europejskiego i amerykańskiego kapitalizmu na tereny, którym dotąd właściwe były tradycyjne systemy gospodarki. Proces ten opisują neomarksści na ogół jako prowadzący do eksploatacji, wycisku i degeneracji tych społeczeństw. Jest to tzw. peryferyjny kapitalizm z jego nędzą, degeneracją. Daleko bardziej optymistycznie widzą ten proces modernisści zakładając, że jest to tylko droga, etap przejściowy, do pełnej transformacji i pomyślnego rozwoju.

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że neomarksści, tacy jak np. Maurice Godelier, przykładają szczególną wagę do roli stosunków pokrewieństwa w określaniu prymitywnych systemów ekonomicznych, co mieści się w tradycji antropologii społecznej. Znana jest np. teza Godeliera, że stosunki pokrewieństwa stanowią zarówno bazę jak i nadbudowę. Godelier sytuuje zatem stosunki produkcji poza domeną samej gospodarki w szerszej strukturze społecznej, przez co nie uznaje gospodarki za jedyny czynnik determinujący i wyjaśniający pozostałe aspekty społeczeństwa i kultury (Godelier 1973, s. 93).

Wreszcie całkowicie nową interpretację systemów ekonomicznych proponuje S. Gudeman, który reprezentuje tzw. kognitywny czy symboliczny nurt w antropologii ekonomicznej kładąc nacisk na to, że wszelkie wzory działalności ekonomicznej, a więc produkcja, dystrybucja, wymiana i konsumpcja podlegają kulturowemu modelowaniu i są tworamı społecznymi, kulturowymi i historycznymi zarazem.

Stanowisko Gudemana jest na wskroś relatywistyczne, zakłada on fakt kulturowego modelowania gospodarki i ogranicza jej interpretację do wskazania jej kognitywnego i symbolicznego aspektu. Wprowadza kategorie „modelu lokalnego” i „modelu uniwersalnego”, których empiryczne desygnaty mają być przedmiotem badań antropologicznych. Ten kognitywny,

wyobrażeniowy aspekt można byłoby uznać za najbardziej dynamiczny i dynamizujący sferę gospodarki. Na jej kształt wpływają bowiem w decydujący sposób zmiany wzorów normatywnych, wiedzy, wyobrażeń, wierzeń in. Józef Niżnik proponuje, aby te elementy nazwać „symbolicznym universum gospodarki”, które informuje zarówno o jej złożoności i wieloelementowości, jak też o jej swoistym uporządkowaniu.

Na „symboliczne universum gospodarki” składają się zarówno elementy kognitywne – „co się wie”, jak też elementy normatywne, aksjologiczne – „co się uznaje za właściwe”. J. Rosicka w swojej pracy *O wyobraźni ekonomicznej Polaków* (Kraków 1991) wskazuje właśnie, w jaki sposób i w jakim stopniu idee, wiedza, przekonania na temat gospodarki wpływają na wybory i organizują działania gospodarcze. Zainicjowała ona w ten sposób wart kontynuowania kierunek badań nad świadomością ekonomiczną jednostek i społeczeństw. Krystyna Romaniszyn natomiast wyodrębnia w historii antropologii ekonomicznej cztery główne opcje teoretyczne: formalizm, substancywizm, neomarksizm i antropologię symboliczną.

Formalizm interpretuje gospodarkę w kategoriach działań jednostkowych opartych na logicznym wyborze zmierzającym do maksymalizacji zysku rozpatrywanego zarówno z punktu widzenia jednostki jak i zbiorowości.

Substancywizm i marksizm, choć tak bardzo się różnią między sobą, kładą nacisk na społeczny aspekt rzeczywistości gospodarczej. Substancywizm zmierza do ukazania wielostronnych powiązań gospodarki z innymi dziedzinami kultury i osadzenia jej w całokształcie systemu społecznego. Marksizm kładzie nacisk na stosunki produkcji i wiążące się pośrednio z nimi zmiany formacji społeczno-ekonomicznych.

Analiza symboliczna ukazuje rzeczywistość gospodarczą poprzez pryzmat funkcjonujących na jej temat idei i wyobrażeń, które w niemniejszym stopniu określają ludzkie wybory niż zasada racjonalności czy wymogi struktury społecznej.

Wielość stanowisk teoretycznych w kwestii gospodarki wskazuje niezbić, z jak złożonym i wieloaspektowym typem rzeczywistości mamy do czynienia. Można ją sobie wyobrazić jako przecinanie się czterech głównych płaszczyzn: habitatu czyli środowiska naturalnego, płaszczyzny społecznej, płaszczyzny symbolicznej i płaszczyzny jednostkowej. Nie jest ona z tych elementów złożona, lecz wszystkie one na nią oddziałują.

Proponowany przez autorkę model gospodarki nie jest budowany wokół osi kultura – natura czy też wokół kategorii „potrzeb”, jak w antropologii funkcjonalnej Malinowskiego. W proponowanym modelu gospodarka jawi się jako określona całość, w której przecinają się różne płaszczyzny. Dlatego model ten wolny jest od wszelkiego redukcjonizmu. Nie absolutyzuje jednego wymiaru rzeczywistości lecz podkreśla współwystępowanie wielu z nich. Dopuszcza też komplementarność i równoprawność różnych opcji teoretycznych. Przyjmuje się tu, że odmienne teorie nie tyle „znoszą się” (jak to na ogół chętnie przyjmują teoretycy), ale uzupełniają. Ten „programowy

eklektyzm” nie jest czymś ujemnym – pozwala bowiem ukazać różnorodność i wielość problemów badawczych, co umożliwia wszechstronne i pełne oświetlenie zagadnienia. I w tym, w moim przekonaniu, należy upatrywać w pierwszym rzędzie walor tego typu podejścia.

Co dzieje się zatem z antropologią ekonomiczną współcześnie, gdy zanikać zaczyna dotychczasowy przedmiot jej badań, jakim były tradycyjne typy gospodarek? Przemiany, jakim zaczynają one ulegać współcześnie rodzą nową sytuację egzystencjalną, a w ślad za nią tworzą się przesłanki do wyłonienia nowych stanowisk teoretycznych. W dobie współczesnej zaczynają się rozwijać badania nad tzw. gospodarką nieformalną. Ich pionierem był Karl Hart. Wprowadził on pojęcie gospodarki formalnej i nieformalnej. Ten drugi nurt gospodarczy rozwijający się jako przejaw nieudanych do końca prób transformacji gospodarki tradycyjnej w kapitalistyczną przyciąga jego szczególną uwagę. Określa go jako „czarny”, „drugi”, „podziemny” czy „alternatywny” sektor gospodarki – a jego przejawami są przede wszystkim: drobna wytwórczość i drobny handel (w tym także uliczny). Oba typy działalności, które dokonują się niejako w kulturowej czy „legislacyjnej” próżni, stanowią próbę wyrwania się różnych jednostek z zależności i rygorów obowiązujących w dotychczasowych miejscach pracy, a także próbę wyrwania się z nędzy i ubóstwa i polepszenia własnej sytuacji materialnej. Chociaż owa „legislacyjna próżnia” stwarza dogodne warunki do szerzenia się różnego rodzaju afer gospodarczych, stanowić może jednak równocześnie dogodne warunki do wyzwalań się jednostkowych inicjatyw w zakresie organizowania sobie pracy i środków utrzymania w warunkach przymusowych. Szczególnie instruktywnego przykładu dostarczają tu sytuacje, jakie zrodziły się w okresie transformacji w krajach byłego obozu wschodniego, świadczące też być może o przełamywaniu zrodzonych w warunkach realnego socjalizmu wzorów „wyuczonyj niezaradności”. Problem to oczywiście o wiele bardziej złożony i wielowątkowy. Interesująco pisze na ten temat autorka w zakończeniu pracy (s. 129–138) analizując sytuacje w Indiach, Chinach, Ameryce Łacińskiej, byłym ZSRR i in.

Kończąc, należałoby pogratulować autorce. Na podstawie dobrze dobranej i reprezentatywnej literatury przedmiotu dokonała ona trafnej syntezy mało znanej u nas problematyki, znakomicie, w klarowny i przejrzysty sposób, przedstawiła historię problemu, ukazując antropologiczne korzenie jego ujęcia. Jest to moment istotny, wskazuje bowiem na rosnącą rangę antropologii społecznej i kulturowej w określaniu i interpretowaniu najbardziej węzłowych i aktualnych problemów współczesnego świata. Ukazała, jak w analizie tego szczegółowego problemu przełamuje się panorama zmieniających się paradygmatów myśli antropologicznej, wnoszących nowe sposoby widzenia i ujmowania rzeczywistości. Świat gospodarek ludzkich zaś jawi się jako problem bogaty, barwny, wieloaspektowy i złożony, nie mniej frapujący od preferowanych dotąd przez antropologów innych aspektów kultury. I choć antropologia zmuszona jest dziś, podobnie jak inne dyscypliny, do rozstrzygnięcia swoich

problemów badawczych w toku współpracy interdyscyplinarnej, z przedstawionych wywodów widać niezbicie, że wnosi ona swój własny, unikalny sposób spojrzenia, oparty na szerokiej perspektywie poznawczej, łączącej holistyczny, porównawczy i historyczny punkt widzenia, który oddziałuje w najwyższym stopniu ożywczo na jednostronne niejednokrotnie interpretacje, jakie rodzą się na gruncie innych dyscyplin szczegółowych.

## LITERATURA

Brozi K.J.

1994a *Antropologia wartości. Kategoria standardu kulturowego w badaniach nad wartościami*, Lublin, UMCS.

1994b *Materializm kulturowy i etnokulturalizm Marvina Harrisa*, Lublin, Antropologia kulturowa 22, UMCS.

Buchowski M.

1986 *Magia, jej struktura i funkcje*, Poznań, UAM.

Burszta W.

1986 *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Wrocław, Ossolineum.

1992 *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań, UASM.

Douglas M.

1982 *An Active Voice*, London.

Firth R.

1939 *Primitive Polynesian Economy*, London.

1946a *Malay Fisherman. The Peasant Economy*, London.

1946b *Themes in Economic Anthropology. A General Comment*, [w:] *Themes in Economic Anthropology*, R. Firth (ed.), London.

Flis M.

1988 *Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*, Wrocław, Ossolineum, PWN.

Godelier M.

1973 *Rationality and Irrationality in Economies*, London.

Herskovits J.M.

1952 *Economic Anthropology. A Study of Comparative Economies*, NY.

Olszewska-Dyoniziak B.

1991 *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Kraków, Universitas.

1994 *Spoleczeństwo i kultura. Szkice z antropologii kulturowej*, Kraków, Universitas.

Pałuch A.

1990 *Mistrzowie antropologii społecznej*, Warszawa, PWN.

Sławoj Szykiewicz, *Pokrewieństwo. Studium etnologiczne*, Warszawa 1992, Wydawnictwa UW, ss. 354

Książka Sławoja Szykiewicza ma charakter podręcznikowy. Jest ona jedynym, jak do tej pory, całościowym ujęciem problemu pokrewieństwa w polskim piśmiennictwie etnologicznym.

Autor rozpoczyna od omówienia historii problemu. Przypomina tu m.in. Johanna Jakoba Bachofena, który jako pierwszy dokonał rozdzielenia po-

krewności na matrylinearne i patrylinearne oraz wyprowadził ewolucyjną tezę o pierwotności tego pierwszego. Następnie prezentuje znaczące dokonania innych ewolucjonistów: J. McLennana, H.S. Maine'a i L.H. Morgana, przechodząc do bliższych nam, w sensie historycznym, badaczy: E. Durkheima, W.H.R. Riversa, A.L. Kroebera, B. Malinowskiego, A.R. Radcliffe-Browna, M. Fortesa, G.P. Murdocka, R. Needhama, C. Lévi-Straussa. Omawia też szeroko spory teoretyków i badaczy dotyczące rozwoju i ewolucji systemów pokrewieństwa oraz jego terminologii. Przytacza również wypowiedzi wyżej wymienionych osób, które uznaje za klasyków badań nad pokrewieństwem.

W następnym rozdziale autor próbuje wyjaśnić istotę pokrewieństwa. Przytacza różnorakie definicje, a przede wszystkim stara się wykazać różnicę pomiędzy biologicznym i społecznym ujęciem tego zagadnienia. Poddaje przy tym krytyce biologiczne podejście do problemu, wskazując na jego niewystarczalność i, co za tym idzie, niemożność wyjaśniania istoty pokrewieństwa jedynie za pomocą koncepcji biologicznych. S. Szykiewicz poszukuje kulturowej definicji pokrewieństwa, by udowodnić, że nie da się go sprowadzić wyłącznie do aspektu biologicznego. Jednocześnie zauważa, że do dziś trwają spory dotyczące tego problemu. Nadal bowiem niektórzy naukowcy, np. Schneider, utrzymują, że bez biologicznej podstawy pokrewieństwo jest niczym (s. 56). Tezę o biologicznych podstawach pokrewieństwa głosił również B. Malinowski. Uważał on m.in., że nazwy stopni pokrewieństwa odzwierciedlają ich biologiczne podłoże. Z tą koncepcją nie godzi się S. Szykiewicz. Pyta on mianowicie, dlaczego w społecznościach matrylinearnych najbliższym krewnym ego, prócz matki, jest jego wuj, a nie ojciec, skoro biologiczna koncepcja wyjaśniania zjawiska pokrewieństwa wyraźnie wskazuje, że naszym krewnym jest człowiek o genotypie podobnym do naszego własnego. To społeczeństwo poprzez kulturę definiuje kto jest krewnym, a kto nim być nie może. Owszem, zdajemy sobie sprawę z tego, iż pokrewieństwo jest czymś naturalnym, ale identyfikujemy je za pomocą kultury, jej symboliki i języka. Pokrewieństwo funkcjonuje w ramach kultury i nie może być od niej oderwane. Pokrewieństwo jest dziełem człowieka; jest ludzkim wynalazkiem. Przemawiają za tym formy artykulacji bliskości więzów między krewnymi, które objawiają się w sposobie grupowania, rangowania i przypisywania krewnym określonych ról, funkcji, statusu społecznego, a także miejsca w grupowej stratyfikacji (s. 81).

Na podstawie wypowiedzi teoretyków etnologii oraz tezy o kulturowym pochodzeniu pokrewieństwa S. Szykiewicz buduje swoją własną definicję tego zjawiska. Wydaje się, że jest ona dobrym podsumowaniem i wykładnią jego stanowiska, które – jak przypuszczam – podziela większość współczesnych etnologów. Stwierdza on mianowicie, że „pokrewieństwo to całość więzi społecznych, zachowań oraz koncepcji podlegających ich kulturowemu uogólnieniu, które powstają wokół szeroko rozumianego procesu reprodukcji społecznej i stosują terminologię pokrewieństwa” (s. 93).

Przedmiotem kolejnego rozdziału jest terminologia pokrewieństwa. Mówi się tu m.in. o metodach zbierania informacji dotyczących terminów pokrewieństwa – metodzie genealogicznej rejestracji terminów Riversa, metodzie spisywania terminów „wylapywanych” z bezpośrednich, swobodnych wypowiedzi, o tym skąd wzięła się terminologia pokrewieństwa, o typologii i klasyfikacji systemów terminologicznych oraz kryteriach powstawania kategorii nazewniczych. W rozdziale dotyczącym źródeł pokrewieństwa autor omawianej tu książki bardzo szeroko opisuje spory dotyczące kierunku ewolucji form pokrewieństwa. Badacze zastanawiali się m.in. nad tym, co było pierwsze: system matrylinearny czy patrylinearny, ród czy rodzina? Według autora, większość ewolucjonistów (za Bachofenem) uważała, iż pierwszą formą był system matrylinearny. Po epoce ewolucjonizmu, na podstawie wyników badań nad rdzennymi Australijczykami oraz Indianami amerykańskimi, pierwszeństwo to przyznano jednak systemowi patrylinearnemu (S. Szynkiewicz przytacza tu m.in. przykład plemienia Szoszonów, które pierwotnie było grupą zbieracko-łowiecką o poligynicznym typie rodziny i patrylinearnym systemie pokrewieństwa, a następnie przeszło do gospodarki rolniczej. Spowodowało to zmianę systemu na matrylinearny i miało związek z osiadłym trybem życia kobiet, do których dochodzili mężczyźni, spędzający większość czasu poza rezydencją na polowaniu lub wojnie). Do dziś w etnologii trwa spór o pierwotność jednego lub drugiego systemu. W ostatniej części wspomnianego rozdziału Szynkiewicz szeroko omawia problem rezydencji małżeńskiej oraz grup pochodzeniowych (lineaże, grupy o domniemanej genealogii, klany, gens, fratricie i moiety).

Lektura książki S. Szynkiewicza może nasunąć przypuszczenie, że cała dzisiejsza etnologia stoi na gruncie ewolucjonizmu. I chyba tak jest w rzeczywistości (por. Buchowski 1993, s. 17). Autorowi nie udało się uniknąć oparcia swego podręcznika na tej, nieco już podstarzałej (co nie znaczy, że przestarzałej), teorii. Już sam układ rozdziałów w książce skłania czytelnika do namysłu. S. Szynkiewicz rozważa bowiem w pierwszej kolejności pokrewieństwo matrylinearne, w następnej zaś – patrylinearne. Z lektury książki wynika natomiast, że większość „pierwszych” ewolucjonistów tak właśnie wyobrażała sobie linię rozwojową systemów pokrewieństwa – od matriarchatu do patriarchatu. Pomiedzy tymi dwoma miało się plasować pokrewieństwo podwójne jako równoważące obydwie te systemy w ramach jednej konstrukcji. Na samym końcu tego continuum znajdować się miał system bilateralny. Oczywiście później nauka zakwestionowała to spojrzenie zastępując je kolejnymi rozwiązaniami o ewolucyjnym charakterze (np. o pierwotności patriarchatu). Do dziś etnologia nie może się od takich rozwiązań uwolnić. Dowodem tego może być np. przytoczona przez Szynkiewicza teoria Divale z 1984 roku (s. 187).

W następnych rozdziałach książki omówiono bardzo szczegółowo: pokrewieństwo matrylinearne (pochodzenie dziedziczone po matce, sukcesja władzy i dziedziczenie z reguły korporacyjnego majątku po bracie matki,

matrylokalność, awunkulokalność, patrylokalność, mniejsza trwałość małżeństwa, konflikt emocjonalny na linii ojciec – syn – siostrzeniec), pokrewieństwo patrylinearne (rezydencja patrylokalna, egzogamia, pochodzenie dziedziczone w linii męskiej, trwałość małżeństwa, dziedziczenie władzy i majątku w linii męskiej, reguła jedności lineażu), podwójny system pokrewieństwa (przynależność do patrylinearnej linii ojca i matrylinearnej linii matki, dziedziczenie majątku ruchomego matrylinearne), pokrewieństwo bilateralne (dowolny przekaz pochodzenia, wolny wybór krewnych ze strony matki lub ojca, typy rezydencji małżeńskiej: bilokalny i neolokalny, duży krąg krewniczy – familia, rodzina, kinred). Autor omawia również, tzw. systemy marginalne, które jednakże, jak sam zaznacza, istnieją w zasadzie tylko w umysłach badaczy (są to pozostałe możliwe teoretycznie systemy: równoległy i przemienny; w pierwszym z nich kobiety dziedziczą po kobietach, a mężczyźni po mężczyznach, w drugim kobiety dziedziczą po mężczyznach i odwrotnie).

W ostatnim rozdziale autor omawia m.in. przekształcenia polskiego systemu terminologicznego, a następnie – zmienność systemu pokrewieństwa. Stwierdza też, że według etnologii ewolucja tych systemów jest faktem; nie wiadomo tylko, który z nich ma być tym pierwszym. Próbowano np. narysować linię przedstawiającą rozwój form pokrewieństwa od matrylinearnego, poprzez patrylinearny, do bilateralnego, ale teza ta została obalona. Etnologowie zastanawiają się również nad przyczynami transformacji form pokrewieństwa.

Książka Szynekiewicza rozszerza wiele wątków zawartych w definicji pokrewieństwa umieszczonej w *Słowniku Etnologicznym* (Penkala-Gawęcka 1987). Definicja ta jest ze zrozumiałych powodów (forma słownika nie pozwala przecież na rozwinięcie tematu) niekompletna i nie wyczerpująca. Poszukując dalszych śladów tematyki pokrewieństwa w polskim piśmiennictwie etnologicznym natrafiłem na nie m.in. w publikacji Ewy Nowickiej *Świat człowieka – świat kultury* (Nowicka 1991) – nota bene książki o podręcznikowym charakterze z zakresu całej antropologii społecznej. W pracy tej odnaleźć można dość szczegółowe opisy struktur społecznych związanych z pokrewieństwem, a więc form małżeństwa i rodziny, klanu i lineażu, łącznie z egzemplifikacjami. Jednakże najciekawszym z pism dotyczących problematyki pokrewieństwa, które ukazały się przed wydaniem książki Szynekiewicza, jest – moim zdaniem – artykuł B. Malinowskiego pt. *Zagadnienie pokrewieństwa w świetle najnowszych badań* (Malinowski 1930). Podaje on m.in. krytykę ewolucjonistyczną teorię pokrewieństwa i wprowadza funkcjonalizm do rozważań nad tym zagadnieniem. Dla Malinowskiego poszukiwanie genezy terminologii pokrewieństwa jest „falszywym problemem”. Pisze on: „Źródłem całego zła jest to, że poszukiwaliśmy genezy pokrewieństwa, zanim zrozumieliśmy istotę samego pokrewieństwa” (tamże, s. 21). I dalej: „Nowoczesny czyli funkcjonalny etnolog stara się [...] zrozumieć, czym jest w rzeczywistości pokrewieństwo dla krajowca; pragnie on

pojąć, jakich terminologii używa się na oznaczenie pokrewieństwa i co one wyrażają [...]” (tamże, s. 21). Według Malinowskiego, istnienie pokrewieństwa ułatwia funkcjonowanie małżeństwa – legalizuje rozrodczość, tworzy struktury socjalizacji.

Czytając książkę S. Szynkiewicza można odnieść wrażenie, że etnologia przetrwała okres naporu funkcjonalizmu i strukturalizmu powracając, choćby na polu rozważań nad pokrewieństwem, do „starych i poczciwych” koncepcji ewolucjonistycznych. Wydaje mi się, że w tej materii nie ma dla ewolucjonizmu alternatywy – teorii równie jak on sam nośnej. W związku z tym, długo jeszcze będzie znajdował swoich zwolenników pośród etnologów, którzy na podstawie jego założeń tworzyć będą kolejne hipotezy. Pozostaje nam mieć nadzieję, że doczekają się one równie udanego i wartościowego kompendium, jakim dla dotychczasowych hipotez i teorii stało się *Pokrewieństwo* Sławoja Szynkiewicza.

Tomasz Szlendak

#### LITERATURA

Malinowski B.

1930 *Zagadnienie pokrewieństwa w świetle najnowszych badań*, „Przegląd Socjologiczny”, Nr 1, s. 17–31.

1987 *Pokrewieństwo*, [w:] *Seks i stłumienie w społeczności dzikich*, Warszawa, PWN, s. 410–436.

Nowicka E.

1991 *Koncepcje form pokrewieństwa, małżeństwa i rodziny. Struktury społeczne związane z pokrewieństwem*, [w:] *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa, PWN, s. 349–351 oraz s. 370–381.

Penkala-Gawęcka D.

1987 *Pokrewieństwo*, [w:] *Słownik etnologiczny*, Warszawa – Poznań, PWN, s. 282–286.

*Shamans and Cultures*, M. Hoppál, K.D. Howard (eds.), ISTOR Books 5, Akadémiai Kiadó Budapest, International Society for Trans-Oceanic Research, Los Angeles, ss. 302

Książka jest zbiorem referatów, które zostały wygłoszone podczas I konferencji zorganizowanej przez The International Society for Shamanistic Research w Seulu w lipcu 1991 r. Poszczególne teksty mają najczęściej charakter *case studies* i nie wyczerpują zagadnień badanych i omawianych przez ich autorów. Składają się jednak na całość, ukazującą różne, często mało znane aspekty zjawiska, jakim jest szamanizm. Nie od dziś fascynuje ono badaczy i wciąż jeszcze nie zostało do końca opisane ani wyjaśnione. Omawiana książka jest też znakomitym uzupełnieniem dotychczasowego stanu wiedzy o szamanizmie – jego genezie, typologii, związanych z nim wierzeniach, rytualnych praktykach, wyobrażeniach na temat „wędrowek” sza-

mana i „tamtego świata”, sposobów działania szamana, jego miejsca w społeczeństwie i in. Niektórzy autorzy wskazują też np. na wpływy różnych kultur na lokalne odmiany szamanizmu.

Szczególnie interesujące są, moim zdaniem, teksty, w których ukazano „sposoby rekrutacji” szamanów, ich relacje z duchami-przewodnikami i opiekunami. Zwrócono tu także uwagę na pewne specyficzne cechy osobowości szamana, uzdolnienia, dzięki którym może on pełnić swe funkcje. Omawiane są też różne kategorie duchów, z którymi szaman nawiązuje kontakty jako medium, pośrednik między światem żywych i zmarłych, ludzi i sił kosmicznych, itp. Tego typu informacje pokazują, jak bardzo zróżnicowany jest świat duchów – przewodników szamana. Reakcje między duchami i szamanem nabierają też specyficznego, nieanonimowego charakteru. Interesującym przykładem opisu jest w tym przypadku artykuł J. Lemoine’a, oparty na materiałach zgromadzonych w Laosie i Tajlandii. Autor, w zajmujący sposób przedstawia opisy wędrówek szamana w poszukiwaniu duszy chorego. Trasy wędrówki (i podejmowane działania) zależą od postawionej diagnozy, tj. określenia, jaki rodzaj duszy ma kłopoty i gdzie należy jej szukać, gdy zmierza ku reinkarnacji. W wędrówce szamana bardzo ważna jest pomoc duchów, które wraz z nim szukają duszy chorego, wspomagane przez dźwięki muzyki.

Kilku autorów podejmuje ciekawe próby odpowiedzi na pytanie, czym jest właściwie trans, ekstaza lub odmienny stan świadomości szamana. Warto tu zwrócić uwagę na artykuł S.A. Mousalimas (oparty na materiałach z Alaski) oraz Kwang-iel Kim i Tae-gon Kim (dotyczący Korei). Ci ostatni badacze określili np. trzy zasadnicze kategorie odmiennych stanów świadomości, w czasie których szaman nawiązuje kontakt z duchami: zawłaszczenie, trans i quasi-zawłaszczenie (*possession-belief*). Autorzy podkreślają, że klasyfikacja ta nie odpowiada interpretacjom samych szamanów, przez których każdy stan ekstazy jest jednoznacznie rozumiany jako zawłaszczenie.

Inna badaczka, R. Hamayon, próbuje natomiast wyjaśnić (na podstawie materiałów syberyjskich), jakiego rodzaju siły są asocjowane z funkcjami pełnionymi przez szamana i jaka jest ich natura. Autorka zwraca ponadto uwagę na pewne symboliczne aspekty szamanizmu.

Z tekstów zamieszczonych w pracy jasno wynika, że szamanizm nie jest dziś archaicznym i zapomnianym rytuałem, lecz należy do żywych zjawisk o szerokim zasięgu. Co więcej, w niektórych krajach działają ruchy (sekty) nawiązujące do szamańskich tradycji i wierzeń (mają one np. wielu zwolenników w Japonii – zagadnieniu temu poświęcony jest ciekawy artykuł Sachiko Hatanaka). Wiele osób korzysta też na co dzień z pomocy szamana w przypadku choroby lub pyta go o radę w życiowych problemach (jak zauważa Yoriko Kanda, nie ma wówczas mowy o odświętnym rytuale). Szaman zajmuje też ważne miejsce w poszczególnych społecznościach. Jak podkreśla np. Guo Shuyon, pełni on nie tylko istotną rolę w przekazywaniu

treści kulturowych i tradycji społecznych lecz także – w kreowaniu kultury klanu. Szaman jest bowiem twórcą literatury ustnej, tańca, wiedzy medycznej, polityki grupy i in. Znakomitym uzupełnieniem informacji o roli szamana w przekazywaniu treści kulturowych jest artykuł E. Helimskiego, oparty na materiałach mandżurskich. Autor stawia przy tym interesujące pytanie, czy język duchów ma wpływ na rozwój języka ludzi?

Omawiana praca ukazuje wyraźnie, jak niejednorodne i złożone jest zjawisko szamanizmu, jak wiele można tu wyróżnić lokalnych wariantów, specyficznych odmian. Należy do nich np. japoński *kuchiyose*, koreański *tan' gol* i *kut* (w tym rytuale bardzo ważną funkcję pełni śmiech, komizm, jest on ponadto elementem magii płodności). Można ponadto wyróżnić kilka wariantów szamanizmu buriackiego. Jak zauważa D. Dugarow, występują tu m.in. różnice w sposobie wyboru tzw. białych i czarnych szamanów. Biali szamani np. wybierani są przez Niebo, Stwórcę, Gromowładcę a nie przez duchy, jak się to zwykło przyjmować do tej pory. Niektórzy badacze ukazują ponadto podstawowe różnice między lokalnymi odmianami szamanizmu, np. japońskim i koreańskim (artykuł Yoriko Kanda). Inni natomiast, jak np. M. Hoppál, podejmują próbę zsyntetyzowania badań dotyczących różnych regionów świata. Autor ten – na podstawie materiałów z obszaru Syberii – dokonuje również przeglądu definicji szamanizmu. Zdecydowana większość z nich ma charakter opisowy. Rodzi się więc – moim zdaniem – pytanie, czy jest w ogóle możliwa inna niż opisowa definicja, która choć w przybliżeniu określiłaby istotę szamanizmu. W omawianej książce znajdujemy ponadto np. próby typologizacji szamanów (Yoriko Kanda wyróżnia m.in. następujące typy: kapłan, mediator, uzdrowiciel, artysta, wróżbita. Możliwy jest też podział na typ ekstatyczny i nie-ekstatyczny i in.) Niektórzy badacze (np. Gabor Vargyas) ukazują strukturę ceremonii szamańskich, sekwencję stałych elementów, wzorów zachowań; tekst oparty jest na materiałach z Wietnamu. Większość tekstów bazuje na wynikach najnowszych badań terenowych i literaturze oraz źródłach archiwalnych. Warto również zwrócić uwagę na zachowane gdzieś unikalne księgi szamańskie. Jeden z takich zabytków – manuskrypt z 1884 r. spisany przez szamanów Sibe (Chiny) i zawierający teksty modlitw oraz zaklęć mających służyć określonym celom, w zależności od sytuacji – przedstawia Giovannii Stary.

Właściwie każdy z 30 tekstów (nie licząc „Wstępu”) zamieszczonych w *Shamans and Cultures...* zasługuje na oddzielne omówienie. Mam jednak nadzieję, że nawet ten pobieżny z konieczności przegląd zachęci Czytelników do sięgnięcia po sygnalizowaną pozycję. Nie mogą jej, moim zdaniem, pominąć nie tylko badacze szamanizmu, lecz także etnologowie zajmujący się innymi dziedzinami kultur ludów Azji i Ameryki Północnej.

Iwona Kabzińska-Stawarz

Piotr Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*. Warszawa 1994, ss. 182

Piotr Eberhardt podjął się analizy bardzo trudnego problemu w dziedzinie europejskich studiów narodowościowych tj. ustalenia białoruskiego obszaru etnicznego i w miarę ścisłego określenia liczby Białorusinów w latach 1897–1989, biorąc za podstawę dostępne spisy ludności, polskie i rosyjskie. Autor daje w swojej pracy obraz zmian i tendencji w sferze przemian narodowościowych, na konkretnym, stałym terytorium, dla którego przyjął określenie „Ziemia Białoruska”. Twierdzi, że zasada stałości terytorialnej, chociaż nie przynosi optymalnych konsekwencji merytorycznych to zdecydowanie ułatwia dokonanie analizy. Uważa też, że zwłaszcza w tej pracy jest celowe odnoszenie się do stałego terytorium, ponieważ na pograniczu strefa etniczna bezustannie „falowała” w zależności od koniunktury społeczno-politycznej. Z tych samych względów zawodne były kryterium językowe. Najbardziej wiarogodne jest natomiast, zdaniem Autora, kryterium wyznaniowe.

P. Eberhardt, w swoim studium ukazuje poprzez cyfry proces likwidowania supremacji polskiej, walkę Rosji z polską kulturą, ograniczanie wpływów katolicyzmu na rzecz prawosławia i likwidowanie polskiej własności materialnej z jednej strony, a także postępującą rusyfikację tego terenu z drugiej. Jako jeden z nielicznych porównał on charakter polonizacji i rusyfikacji. O ile polonizacja wynikała z ewolucji, o tyle, zdaniem Autora, rusyfikacja była zaprogramowana. Kolejne spisy ludności przeprowadzane od 1931 roku po rok 1989 miały udowodnić na ile udało się zrealizować założenia w tej dziedzinie. P. Eberhardt stwierdza, że mimo natężonej akcji antypolskiej, przesiedleń, migracji ludności, urbanizacji a także rusyfikacji Białorusinów, nie udało się zniszczyć polskości na pograniczu litewsko-białoruskim, ani też w zupełności zrusyfikować narodu białoruskiego. Obydwa narody przetrwały i dotrwały do momentu upadku imperium sowieckiego, chociaż naród białoruski u progu swej niepodległości znalazł się na granicy utraty tożsamości narodowej wraz z zanikiem języka białoruskiego; obecnie po podpisaniu układu z Rosją sytuacja będzie się zmieniać na korzyść języka rosyjskiego.

P. Eberhardt zaznacza, że najtrudniejszym zadaniem było zebranie wiarogodnych materiałów statystycznych, zwłaszcza rosyjskich i radzieckich, dla XX wieku. Poprzez niejednorodność i rozpiętość ocen dla różnych grup narodowościowych utrudniły one ocenę merytoryczną całości materiału statystycznego w ujęciu przestrzennym. Zestawienie materiałów radzieckich spisów ludnościowych lat 1959, 1970, 1979, 1989 nie mogło być mechaniczne, ponieważ spisy obejmują niezupełnie te same, a z reguły inaczej rozbite terytoria a także operują kategoriami nie całkiem tożsamymi. Wiele danych Autor zmuszony był na nowo analizować, stosując przeliczenia, opatrywać nowymi wyjaśnieniami, aby można je było poddać pod rozwagę czytelnika jako materiał do porównań czy wniosków. Biorąc powyższe pod rozwagę,

P. Eberhardt, stosując oszczędność słowa, trudną do przyjęcia dla historyka, z rzeczowością wydobywa z kruchego materiału, jakim są dane z oficjalnych spisów ludności, kamuflujące często kłamstwa i fałsz, historyczną rzeczywistość. Kłamstwa spisowe (np. o braku Polaków w Wilnie) często pozbawione są konsekwencji i w tym miejscu jest pole dla dociekliwego badacza, by je skompromitować. Udało się to w wielu przypadkach Autorowi, zajmującemu się problematyką narodowościową Białorusi, Litwy i Ukrainy.

Prezentowana tu praca, to 12 rozdziałów, zilustrowanych 24 mapami sporządzonymi przez autora i 55 tablicami. Pierwszy z rozdziałów jest rodzajem wstępu, drugi zaś krytycznym spojrzeniem Autora na rosyjski spis ludności przeprowadzony w 1897 roku, poprzez fachowe polskie opracowania demograficzne okresu międzywojennego.

Spis ten za jedyny wyznacznik narodowości przyjął język, co nie sprawdzało się jednak na pograniczu polsko-białoruskim a nawet białorusko-rosyjskim. W tym przypadku, dodatkowym, i często decydującym czynnikiem, było wyznanie religijne (potwierdzają to wyliczenia Edwarda Czyńskiego, sporządzone wg rubryceli Kościoła Rzymskokatolickiego, użyte do zilustrowania problemu przez Autora studium. Zarówno polska opinia publiczna jak i niemiecka uznały spis ten za tendencyjny i zniekształcający rzeczywistość. Stąd też stał się on przyczyną dokładnych analiz statystycznych i merytorycznych przeprowadzonych przez polskich i niemieckich demografów. Przy swoim stanowisku zostali jednak badacze rosyjscy, którzy obliczyli, że np. powiat Sokółka liczył jedynie 1,2% ludności polsko-języcznej; przywołane przez Eberhardta dane Czyńskiego wykazują w tym rejonie 75,5% Polaków i tyleż samo katolików. Jest to brak konsekwencji w fałszowaniu ilości Polaków na ziemiach litewsko-białoruskich, na co Autor znalazł dowód w źródłach rosyjskich. Źródła te bowiem dowodzą, że władze administracyjne wszystkich szczebli imperium rosyjskiego utożsamiały Kościół Katolicki z polsnością i stosowały w celu jego zniszczenia wszelkie metody, zwłaszcza w okresie powstań. Tabela Nr 4 (s. 25) uwidacznia obniżenie się liczby katolików w okresie dyskryminacji i likwidacji Kościoła Unickiego.

Badania socjologiczne przeprowadzone przez Leona Wasilewskiego i Edwarda Maliszewskiego ujawniły, że prawie wszyscy wyznawcy katolicyzmu deklarowali narodowość polską. Niewielu wśród katolików było zdeklarowanych Białorusinów. Włodzimierz Wakar, demograf i statystyk polski żyjący w okresie międzywojnia wyliczył szacunkowo, że na analizowanym terytorium mieszkało łącznie 6 424,2 tys. stałej ludności cywilnej, w tym 4 356,2 tys. Białorusinów tj. 67,8%, co znaczy, że różnica między kryterium językowym a narodowościowym wynosi 400 tys. mieszkańców. Spis rosyjski wykazał 156,5 tys. ludności polsko-języcznej, Wakar natomiast wykazał 838,9 tys., tj. niewiele mniej niż wyznawców Kościoła Rzymskokatolickiego – 879,7 tys. Tylko 40,8 tys. katolików nie zostało zaliczonych do narodowości polskiej. Eberhardt stwierdza zatem, że kryterium językowe zastosowane w spisie rosyjskim doprowadziło do błędnych stwierdzeń i uogólnień.

Najbliższe prawdy, jego zdaniem, byłoby nałożenie wyników analizy kryterium językowego i wyznaniowego po odliczeniu od ogólnej liczby poszczególnych narodowości.

Rozdział III to analiza danych statystycznych przeprowadzonych w roku 1909 pod kontrolą administracyjną władz rosyjskich przez Warszawski Komitet Statystyczny w sposób fachowy, nie budzący zastrzeżeń nawet ze strony Rosjan. Autor dodaje jeszcze analizę dwóch spisów ludności – niemieckiego z 1916, który zna we fragmentach, oraz spisu polskiego z 1919 roku, opublikowanego w całości przez Römëra. Te ostatnie dane ujawniły, że spis polski przeprowadzony przez Zarząd Cywilny Ziem Wschodnich w 1919 roku zawyżył nieświadomie dane dotyczące polskości, a przyczyną były sukcesy militarne z jednej strony, z drugiej ograniczenie geograficzne do centralnej i zachodniej Białorusi (wschodnia część była opanowana przez bolszewików). Dane te tym samym zaniżyły liczbę Białorusinów (tab. Nr 10 i Nr 11 na s. 51–53).

Rozdział IV rozpatruje warunki demograficzne i narodowościowe na obszarze zachodnim i częściowo centralnym bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych na podstawie polskich spisów z 1919 i 1921 roku. Autor wykazuje duże ubytki ludności wywołane wojną i rewolucją i ich charakter selektywny bardziej jakościowy niż ilościowy. Zdaniem Eberhardta, mimo założonej przez stronę polską obiektywizacji, w spisie odzwierciedliła się zmiana warunków politycznych po 1920 roku, co wpłynęło na zmianę nastrojów wśród ludności o nieskrystalizowanej świadomości narodowej. Duża część Białorusinów i część Żydów zadeklarowała narodowość polską, utożsamiając narodowość z państwowością. Dane spisowe zaniżyły w sposób sztuczny liczbę Białorusinów wykazując ich tylko na Polesiu, podnosząc pozornie tym samym liczbę Polaków. Wszystko to zmusza badacza do zweryfikowania ostatecznych wyników dotyczących statystyki narodowościowej na podstawie kryterium religijnego (tab. Nr 13, s. 61 i 64–65). Mapę Nr 11 (s. 60) wykreśloną w *Atlasie Mira* z 1964 roku, ukazującą rozmieszczenie ludności polskiej wg spisu z 1959 roku na Zachodniej Białorusi. Eberhardt zauważa tu dużą zbieżność, a różnice wynikają z akcji repatriacyjnej w latach 1944–1948 i 1956–1959.

Rozdział V ukazuje strukturę narodowościową w świetle spisów z 1926 i 1931 roku. Autor stwierdza, że chociaż wystąpiły deformacje w stosunku do liczby Polaków, to ogólnie rok 1926 był korzystnym dla rozwoju poszczególnych narodowości, ponieważ rusyfikacja carska nie została jeszcze zastąpiona stalinowską. Spis brał pod uwagę język, który w łączności z kryterium narodowościowym umożliwił badaczowi wyjaśnienie zagadnień etnicznych. Z tabeli Nr 16 (s. 74) i z mapy Nr 13 (s. 75) daje się wyczytać początek rusyfikacji językowej, która przybierze potężne rozmiary w latach czterdziestych, co jest omówione w rozdziale VII. Analizując dane spisu polskiego z 1931 roku Eberhardt uważa, że mimo wszelkich prób obiektywizacji, wyniki nie oddały w pełni rzeczywistości, ponieważ duża część

Białorusinów i Żydów a także Ukraińców podała język polski jako ojczysty. Podobnie jak wyniki spisu z 1921 roku materiały spisowe z 1931 roku wymagają, zdaniem autora, krytycznej oceny i tylko w łączności ze statystyką wyznaniową mogą stanowić punkt wyjścia do oceny merytorycznej. W próbie porównania spisu radzieckiego z 1926 roku ze spisem polskim z 1931 roku autor wypełnia 5-letnią lukę czasową szacunkiem ludności BSRR w 1931 i doprowadza do zbieżności ze spisem polskim (s. 83–84).

Rozdział VI ilustruje przemiany narodowościowe na Ziemi Białoruskiej w latach trzydziestych. Spis z 1937 roku nie został zaakceptowany przez ówczesne władze ZSRR, ponieważ ujawniał olbrzymie straty ludności wywołane kolektywizacją i głodem. Spis z 1939 roku natomiast zafałszował dane. Mimo tych różnic dla ogólnego rozeznania w tendencjach zmian demograficznych Eberhardt wykorzystał wyniki, porównując je z danymi spisowymi z 1926 roku i z szacunkami z 1931 roku. Należy podkreślić, iż Rosjanie nie udostępnili danych dotyczących spisu z 1937 roku, lecz tylko dane spisowe wg obwodów dla roku 1939 (tab. 21, s. 92). Dostępne dane radzieckie odkryły totalną i bezwzględną eksterminację ludności polskiej w wyżej wymienionych latach. Tabela 21 np. wykazuje spadek ludności polskiej wg spisu z 1937 z 119,9 tys. na 58,4 tys. w 1939 roku i są to straty ludności polskiej poniesione z rąk aparatu stalinowskiego.

W drugiej części rozdziału P. Eberhardt analizuje sytuację Białorusinów w granicach II Rzeczypospolitej, która w swej polityce dążyła do integracji ziem wschodnich z resztą kraju. Zdaniem badacza opcja inkorporacyjna była bardzo szkodliwa dla stosunków polsko-białoruskich, spowodowała nastroje antypolskie a także wzbudziła sympatie do Moskwy, która w początkach lat dwudziestych była przychylna narodowym aspiracjom białoruskim. Autor stwierdza, że dyskryminacja ludności białoruskiej w Polsce zaciążyła na wzajemnych stosunkach i przyczyniła się do skomunizowania licznych działaczy białoruskich. Zaznacza też, że polscy Białorusini nie przewidywali zmiany stanowiska Moskwy wobec narodowości w ZSRR, która doprowadziła w konsekwencji do zniszczenia i tak niewielkiej elity białoruskiej.

Rozdział VII ilustruje przemiany narodowościowe na Ziemi Białoruskiej w okresie II wojny światowej, sprowadzające się do ujawnienia strat ludności polskiej z rąk Stalina i żydowskiej z rąk hitlerowskich.

Rozdział VIII poświęcony jest strukturze narodowościowej, ujawnionej w spisie z 1959 roku z uwzględnieniem dwóch cech etnicznych: narodowości i języka ojczystego. Spis ten ujawnił dwie mniejszości narodowościowe – Polaków i Rosjan oraz poważne zmiany w strukturze narodowości w latach 1937–1959. Dotyczy to głównie ludności żydowskiej, wymordowanej w latach 1942–1943, której liczba zmniejszyła się o 520,9 tys. Liczba ludności polskiej w 1937–1939 zmniejszyła się o 61,5 tys., a w latach 1939–1945 o kolejne 200–300 tys.

W odniesieniu do ludności białoruskiej z kolei spis wykazał wzrost o 200 tys. w latach 1937–1959. Dane tego spisu obalają mit o dużych stra-

tach ludności białoruskiej w latach 1939–1945, były one kilkuprocentowe. W dalszej części rozdziału Autor wykazuje zapoczątkowanie rusyfikacji językowej ludności miast a następnie całej Białorusi. Rozpatruje też relacje między Rosjanami a Białorusinami. Ci pierwsi sięgnęli po władzę we wszystkich niemalże stanowiskach w administracji, przemyśle, szkolnictwie na Białorusi i uczynili język rosyjski językiem urzędowym. Nastąpiła rusyfikacja całego terytorium białoruskiego w latach 1959–1989, chociaż dane ze spisu 1959 roku jeszcze nie wykazały zagrożenia dla tożsamości narodowej Białorusinów. Dane tego spisu jeszcze raz potwierdziły badania polskie, że przeważająca część ludności katolickiej na pograniczu litewsko-białoruskim ciąży ku polskości i stała się świadomie ludnością reprezentującą narodowość polską i przetrwała mimo wielu strat.

Rozdział IX obejmuje okres rządów Chruszczowa i Breżniewa, w którym widoczny jest napływ ludności rosyjskiej, przy równoczesnym wynaradawianiu mniejszości. Przybiera zdecydowanie na sile rusyfikacja Białorusi. Ludność polska została poddana wynaradawianiu niejako dwutorowo. Najpierw poddano ją białorutenizacji, później rusyfikacji. Widoczny jest duży ubytek ludności polskiej, sięgający 29%, co Autor tłumaczy presją, zwłaszcza przy wydawaniu dowodów radzieckich, w których wpisywano Polakom narodowość białoruską. W rezultacie w latach 1959–1970 nastąpił spadek ludności polskiej z 538,9 tys. do 382,6 tys. Równocześnie Eberhardt wykazuje wzrost liczby ludności używającej języka rosyjskiego o 540,1 tys.

W kolejnym rozdziale badacz wykazuje szybki wzrost ludności rosyjskiej przy równoczesnym obniżaniu się liczby ludności białoruskiej. Ze spisu w 1979 roku wynika, że został on przeprowadzony bardziej liberalnie, ponieważ wzrosła liczba Polaków. Różnice te ujmuje tabela Nr 40 (s. 139). Z analizy danych spisowych wynika, że przemiany etniczne były sterowane, a ich wyniki zgodne z oczekiwaniami Moskwy. Spis z 1970 roku wykazał udział ponad 20% ludności polskiej aż w siedmiu rejonach obwodu grodzieńskiego, a spis w 1979 ujawnił w 10 rejonach więcej niż 20% Polaków.

Rozdziały XI i XII podsumowują w pewnym sensie rezultaty 92 lat rządów rosyjskich na Białorusi. Relacje ludności białoruskiej i rosyjskiej są korzystne dla tej drugiej. Rosjanie równomiernie zamieszkują całe terytorium Białorusi, koncentrując się w najważniejszych punktach strategicznych, miastach przemysłowych. Mają w swych rękach aparat administracyjny i partyjny, kadry techniczne, garnizony wojskowe; to wszystko pozwoliło Rosjanom odegrać rolę dominującą na Białorusi. Cała Białoruś, jak wykazuje P. Eberhardt nabrała charakteru rosyjskiego. Jak widać w chwili obecnej, rozpad ZSRR nie uratował Białorusi przed utratą tożsamości. Stwierdzenie badacza, że przyszłość Białorusi zależy od lojalności Rosjan wobec nowego państwa białoruskiego straciła więc na aktualności. Na zakończenie należy zadać pytanie czy są jeszcze szanse, żeby Białorusin poczuł się Białorusinem?

W podsumowaniu można stwierdzić, że książka autorstwa P. Eberhardta ukazała się w decydującym momencie dla przyszłości Białorusi. Chociaż studium to jest przeznaczone dla wąskiego grona czytelników, z racji braku szerszego komentarza historycznego, to w zupełności ukazuje tendencje polityki rosyjskiej względem Białorusi.

*Maria Wojnicka*

Piotr Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Białorusi*, Warszawa 1994, ss. 182

Książka P. Eberhardta, stanowiąca efekt niezmiernie żmudnej i rzetelnej pracy badawczej, napisana jest z pozycji geografa i demografa. Jak wyjaśnia autor, jest ona „poświęcona kwestiom ilościowym” i „mówi jedynie o liczebności, czyli potencjale demograficznym wyszczególnionych narodowości” (s. 41). Ponadto: „niniejsze ujęcie zostało zawężone głównie do oceny zjawisk i procesów demograficznych, i to też z uwypukleniem aspektu jedynie geograficznego” (s. 157). P. Eberhardt formułuje jednak szereg twierdzeń, które wybiegają poza ów sygnalizowany zakres. Moim zdaniem, nie można ich pozostawić bez komentarza. Uwagi historyka odnośnie tej pracy sformułowała tu Maria Wojnicka. Ja natomiast chciałabym zrecenzować tę pozycję, korzystając z doświadczeń, jakie dały mi prowadzone od kilku lat badania etnohistoryczne nad problematyką stosunków etnicznych i kwestią wyznaczników tożsamości narodowej ludności mieszkającej w kilkunastu wybranych miejscowościach na zachodzie Białorusi.

W zakończeniu książki prof. Eberhardt stwierdza np.: „Powrót ludności do własnych korzeni białoruskich będzie procesem niezmiernie złożonym i długotrwałym, wymagającym przełamania ukształtowanych przyzwyczajzeń i stereotypów obyczajowych” (s. 172–173). Zgadzam się całkowicie z pierwszą częścią tego twierdzenia. Uważam natomiast, że we wspomnianym procesie nie chodzi wyłącznie o „przełamywanie przyzwyczajzeń i stereotypów obyczajowych”. Jeśli bowiem mówimy o powrocie do białoruskich korzeni, to o wiele ważniejszą sprawą jest, jak mi się wydaje, kształtowanie tożsamości i samoświadomości narodowej samych Białorusinów, poszukiwanie odpowiedzi na pytania: Kto jest Białorusinem i jakie są wyznaczniki tej identyfikacji? Zasadniczym problemem jest ponadto reaktywowanie – w znacznie szerszym zakresie niż ma to miejsce obecnie – białoruskiej kultury i języka oraz rozwój rzetelnych badań nad historią Białorusi i jej społeczeństwa.

P. Eberhardt formułuje także pewne prognozy dotyczące kształtu stosunków narodowościowych. Jego zdaniem, „w przypadku pozytywnego procesu ukształtuje się w przyszłości narodowe państwo białoruskie”. Natomiast „przy nasilaniu się tendencji dezintegracyjnych [...] kwestia narodowościowa nie tylko może stać się obiektem zadrażnień i konfliktów zagrażających spistości

państwa, ale i stabilności geopolitycznej całej Europy Środkowo-Wschodniej” (s. 173). Nie ulega wątpliwości, iż realizacja tej drugiej prognozy byłaby raczej niepożądana. Nasuwa się tu jednak pytanie, jakimi drogami musiałyby zmierzać Białoruś, by stać się państwem narodowym, a także – jaki będzie status mniejszości narodowych w tym państwie?<sup>1</sup> Dodam tu, że np. zdaniem A. Sadowskiego, społeczeństwo Białorusi długo jeszcze nie będzie wolne od konfliktów etnicznych. Utrzyma się tam znaczenie podziałów religijnych, a co za tym idzie – narodowościowych. „W potocznej świadomości [bowiem] przynależność religijna utożsamiana jest z narodową”. Podziały te (i sprzeczności) będą narastać „w związku z dążeniami do nadawania określonym wyznaniom funkcji narodowych” (Sadowski 1994, s. 234).

Moje zastrzeżenia budzi również inne stwierdzenie P. Eberhardta, dotyczące kwestii tożsamości narodowej. Otóż, na s. 155 autor, komentując wyniki spisu ludności z 1989 r., pisze: „Tożsamość narodowościowa nie jest wartością, którą można narzucać, określić z zewnątrz. Jest ona wynikiem nie pochodzenia czy języka, lecz samodzielnego samookreślenia pewnych grup, a nawet każdego pojedynczego człowieka. Należy to uszanować i przyjąć do wiadomości”. Postulat autora jest oczywiście słuszny, trudno jednak zgodzić się z wywodem jakoby tożsamość narodowa nie miała związku z pochodzeniem poszczególnych osób oraz językiem, jakim się one posługują. To właśnie – jak wynika m.in. z moich badań prowadzonych wśród Polaków na Białorusi – na tej podstawie formułuje się samoidentyfikacja narodowa, owo „samookreślenie się”, o którym wspomina autor. Podstawowym wyznacznikiem tożsamości jest wprawdzie najczęściej przynależność do określonego wyznania, jednakże znajomość języka polskiego oraz świadomość posiadania polskich przodków ma w wielu przypadkach równie ważne znaczenie (szerzej na temat wyznaczników polskości piszę w swoich pracach: Kabzińska-Stawarz 1992/93; 1994a; 1994b).

Kolejne zagadnienie, na które chciałabym zwrócić uwagę dotyczy granic międzywyznaniowych. We „Wstępie” (s. 7) autor stwierdza, iż „nie było ścisłej granicy oddzielającej ludność katolicką od prawosławnej [...]” Tymczasem z jego dalszych wywodów wynika, iż tego rodzaju granica może być jednak wyznaczona. Interpretując wyniki spisu z 1897 r. autor wymienia np. powiaty, w których grupowała się ludność wyznania rzymskokatolickiego. Są to: Lida, Oszmiana, Dzisna, Wilejka, Wołkowysk i Grodno; w Lidzie i Oszmianie katolicy byli ludnością dominującą (s. 26). Wspomina też o powiatach z bezwzględną przewagą ludności polskiej (co najczęściej oznacza – katolickiej)

<sup>1</sup> Podobne pytanie nasunęło mi się przy lekturze wywiadu udzielonego przez Tadeusza Konwickiego Teresie Zaniewskiej, w którym pisarz powiedział m.in.: „Musi w pełni zagrać nacjonalizm, żeby umożliwić funkcjonowanie Białorusi jako państwa z historią, z pewną własną cywilizacją. Nacjonalizm Białorusinów musi się stawać coraz bardziej agresywny, dynamiczny, może nawet w jakiś sposób zaborczy, ponieważ jest to szansa uformowania się do końca tożsamości białoruskiej, która jest z wielu względów ciągle słaba” (*Moje oczy pełne Białorusi...* 1995, s. 4).

analizując wyniki spisów z lat 1921 i 1931. Są to: Lida, Oszmiana, Brasław, Szczuczyn, Wołożyn i Postawy (s. 97). W innym miejscu, gdzie omawiane są wyniki spisu ludności z 1921 r. (s. 64–66) P. Eberhardt przytacza rezultaty badań A. Krysińskiego, który dość dokładnie wyznaczył granicę między ludnością prawosławną i katolicką. Była to zarazem granica między ludnością polską i białoruską, jak już bowiem wspomniałam, mieszkańcy Białorusi dziś jeszcze najczęściej utożsamiają wyznanie z narodowością. Badania te wskazują na istnienie jednolitego obszaru katolickiego, na którym nie wyróżniono ani jednej gminy w większości prawosławnej. Na obszarze zamieszkałym przez ludność prawosławną istniały natomiast liczne enklawy ludności katolickiej. Fakt istnienia takich enklaw świadczy również, moim zdaniem, o możliwości wytyczenia granic między strefami zamieszkałymi przez ludność różnych wyznań, np. na obszarze powiatu czy gminy.

Dodam tu, że granice między ludnością katolicką i prawosławną funkcjonują do dziś w świadomości mieszkańców niektórych obszarów Białorusi. Znacomitym przykładem jest tu teren Puszczy Nalibockiej, gdzie od 1993 r. prowadzone są przez D. Demskiego i niżej podpisaną badania etnohistoryczne (Naliboki zostały zaliczone przez Krysińskiego do enklawy iwienieckiej obok Pierszajów, Iwieńca, Wołny, Rubieżewicz i Derewna). Ludność Nalibok i okolicznych wiosek (Jankowicze, Prudy, Kleciszcze, Rudnia Pilneńska, Pilnica, Terebejno i in.) dziś jeszcze podkreśla, że na tych terenach zawsze mieszkali katolicy. Prawosławni zaś żyli „za Niemnem”, „w kierunku Mińska i Nowogródka” (mieszkańcy tych miast w większości również wyznawali prawosławie). Do prawosławnych wiosek zaliczano natomiast m.in.: Lubcze, Korelicze, Mir, Turec, Szaszki, Szczorse (szerzej na ten temat patrz: Demski 1994).

W rozdziale poświęconym wynikom spisu z lat 1921 i 1931 r. P. Eberhardt użył sformułowania: „obszar etnicznie białoruski”, zaliczając do tej strefy m.in.: powiat Słonim, Nowogródek i Nieśwież (s. 97). Z powyższego stwierdzenia można by wnosić, iż mieszkańcami tych powiatów byli wyłącznie Białorusini. Tymczasem, np. zgodnie z wynikami spisu z 1931 r., w pow. nieświeskim 27, 9 tys. osób, tj. 24,4% mieszkańców podało język polski jako ojczysty, 22, 4 tys. osób, tj. 19, 6 % reprezentowało wyznanie rzymskokatolickie, w pow. nowogródzkim – 35,1 tys., tj. 23,5 % mieszkańców wymieniło język polski jako ojczysty, a 28,8 tys. osób, tj. 19, 3% było wyznania rzymskokatolickiego, w pow. stołpeckim zaś – 51,8 tys., tj. 52,1 % podało język polski jako ojczysty; katolików było 37,9 tys., tj. 38, 1% ludności powiatu (tab. 17, s. 79, tab. 18, s. 81). Jak sądzę, we wspomnianym przypadku należałoby mówić raczej o obszarze zdominowanym przez ludność białoruską nie zaś „etnicznie białoruskim”.

Przykładem nazbyt ogólnego sformułowania jest też – według mnie – informacja dotycząca etnicznego składu ludności Białorusi. Na s. 146 autor pisze, że w latach 1979–1989 na wsi mieszkała ludność białoruska, podczas gdy w miastach wysoki był udział ludności rosyjskiej. Tymczasem, jak wiadomo, wieś białoruska nie jest jednolita etnicznie. W wielu wioskach obok Białorusi-

nów mieszkają bowiem również Polacy i Ukraińcy, są też małe grupy Ormian, Tatarów i in. Także z informacji podanych dalej przez autora (s. 149) wynika niezbicie, że istnieją na Białorusi wsie polskie lub polsko-białoruskie. Leżą one nie tylko na zachodniej Białorusi, tj. na terenie o zwartej koncentracji Polaków, lecz również na wschodzie i południu kraju. Starsze pokolenie mieszkańców tych wiosek zna język polski (aczkolwiek jest on najczęściej ograniczony do sfery religijnej) i wyznaje katolicyzm (por. cytowane przez autora wyniki badań białoruskiego językoznawcy W. Werenicza, który wyróżnił m.in. cztery typy polskich osiedli na Białorusi; Werenicz 1991, s. 207).

P. Eberhardt wielokrotnie zwraca uwagę na znaczny stopień rusyfikacji ludności Białorusi. Pisze również o specyficznej taktyce, której celem było wynarodowienie ludności polskiej. Polegała ona na jednoczesnej białorutenizacji i rusyfikacji Polaków, co miało prowadzić do ich pełnej sowietyzacji (s. 128). Problem ten zasługuje, moim zdaniem, na dogłębne zbadanie. Nasuwa się tu bowiem pytanie, w jaki sposób możliwa była daleko idąca białorutenizacja Polaków przy jednoczesnej silnej rusyfikacji samych Białorusinów? W jakich dziedzinach, poza językiem (i to głównie w rejonach wiejskich), była ona widoczna i jakie były jej mechanizmy? Podobne uwagi odnośnie do twierdzenia o białorutenizacji Polaków poczynił białoruski historyk A. Smolenczuk w recenzji z książki prof. Eberhardta<sup>2</sup>.

Na zakończenie – uwaga dotycząca nazewnictwa. W pracy kilkakrotnie (m.in. na s. 90 i 149) na określenie autonomicznego narodowościowego rejonu polskiego, założonego 23 III 1932 r. i zlikwidowanego 31 VII 1937 r., zwanego Dzierżyńszczyzną (i jego stolicą), została użyta nazwa: Kiejdany, rejon kiejdanowski. Jest to ewidentna pomyłka. Właściwe nazwy brzmią bowiem: Kojdanów, Kojdanowszczyzna, rejon kojdanowski, Kojdanowo.

Przedstawione przeze mnie uwagi nie odnoszą się, jak widać, do podstawowych zagadnień, będących przedmiotem – niezmiernie cennej dla badaczy stosunków narodowościowych na Białorusi – książki P. Eberhardta, lecz tylko pewnych, najczęściej nazbyt ogólnie sformułowanych, stwierdzeń. Nie umniejszają one ogromnego wkładu pracy tego badacza w wydobycie, analizie i interpretację źródeł, jakimi są pochodzące z różnych okresów ostatniego stulecia spisy ludności mieszkającej w granicach dzisiejszej Białorusi. Będą natomiast, być może, pomocne przy opracowywaniu kolejnych wydań tego dzieła.

Jestem przekonana, że książka prof. P. Eberhardta stanie się podstawowym źródłem dla badaczy reprezentujących różne dyscypliny (historyków, etnologów, socjologów, językoznawców) i zajmujących się różnymi aspektami dziejów Białorusi, jej kulturą i społeczeństwem. Umożliwia ona bowiem nie tylko dostęp do wyników materiałów spisowych, lecz także ukazuje pewne fakty historyczno-polityczne, pozwalające zrozumieć okoliczności, w jakich prowadzone były spisy ludności w różnych latach i cele,

---

<sup>2</sup> Za udostępnienie maszynopisu tej interesującej recenzji serdecznie dziękuję Prof. P. Eberhardtowi.

jakim miały służyć ich rezultaty. (Bez tego typu informacji trudno byłoby wyjaśnić wiele zjawisk, których jesteśmy obecnie świadkami. Łączą się one m.in. z pozycją poszczególnych grup etnicznych i kształtem stosunków narodowościowych cechujących społeczeństwo Białorusi). Stwarza ona zarazem warunki do interdyscyplinarnej i interetnicznej dyskusji o problemach narodowościowych naszego wschodniego sąsiada. Z wielu względów kwestie te nie mogą być dla nas obojętne.

W tym miejscu chciałabym oddać głos wspomnianemu już A. Smolenczukowi. Badacz ten wysoko ocenia pracę P. Eberhardta podkreślając, że jest ona pierwszą próbą analizy złożonych problemów związanych z przemianami struktury narodowościowej społeczeństwa mieszkającego w granicach obecnej Białorusi na przełomie XIX i XX w. W przeciwieństwie do P. Eberhardta uważa jednak, że kryterium językowe jest bardziej obiektywnym wyznacznikiem świadomości narodowej niż wyznanie. Jego zdaniem, społeczeństwo białoruskie było zawsze wielowyznaniowe. W umocnieniu etnicznej jedności Białorusinów przeszkadzała natomiast działalność Kościoła Rzymskokatolickiego (o orientacji propolskiej) i cerkwi prawosławnej (o orientacji prorosyjskiej). Autor twierdzi również, że katolicy-Białorusini wywodzący się ze wsi stykali się z kulturą i językiem polskim głównie w kościele albo w majątkach szlacheckich. Rodzi się więc pytanie, czy jest to wystarczający powód, by osoby te uważać za Polaków? Zdaniem Smolenczuka, kościół katolicki kształtował stereotyp katolika-Polaka (ten sam stereotyp lansowała władza carska i komunistyczna), protestował ponadto przeciwko wprowadzaniu białoruskiego do liturgii, bo przeszkadzałoby to polonizacji Białorusinów. A. Smolenczuk ustosunkował się negatywnie do tezy P. Eberhardta o polskim charakterze ludności południowo-wschodniej Wileńszczyzny twierdząc, że ludność ta uważała się wprawdzie za Polaków, ale mówiła „po prostu”. Badacz oparł się tu na kryterium językowym, podczas gdy dla P. Eberhardta podstawowym wyznacznikiem tożsamości narodowej mieszkańców Białorusi jest – jak już wspomniałam – wyznanie. A. Smolenczuk głosi następnie popularyzowaną dziś na Białorusi tezę, zgodnie z którą ludność uważająca się obecnie za Polaków należy do potomków spolonizowanych Białorusinów. Dodaje jednak, że ludności tej – jako mniejszości polskiej – powinno się zagwarantować swobody i w żadnym wypadku nie może być mowy o prowadzeniu polityki antypolskiej. A. Smolenczuk podkreśla, że P. Eberhardt – uznając fakt polonizacji Białorusi przez Kościół i państwo polskie w okresie międzywojennym (w zachodniej części Białorusi) – odchodzi od polonocentryzmu. Zgadza się też z wieloma stwierdzeniami prof. Eberhardta dotyczącymi procesu rusyfikacji społeczeństwa Białoruskiego.

Przytoczyłam tu obszernie fragmenty recenzji A. Smolenczuka. Uważam bowiem, że dyskusja o problemach narodowościowych Białorusi wymaga udziału nie tylko przedstawicieli różnych dyscyplin, ale też reprezentantów wszystkich grup etnicznych mieszkających na badanym obszarze. Umożliwia to bowiem rzeczową wymianę argumentów, co może rodzić nadzieję na łagodze-

nie istniejących urazów, przełamanie stereotypów, a co za tym idzie – kształtowanie obiektywnego spojrzenia na procesy, które niezmiernie głęboko dotyczą pojedynczego człowieka, podstaw jego tożsamości, więzi społecznych, psychiki i in. Wymagają więc od badaczy, jak może żadne inne zagadnienia, nie tylko gromadzenia i analizy źródeł, lecz także taktu i odpowiedzialności.

Książka prof. Eberhardta stworzyła właśnie warunki do takiej interdyscyplinarnej i internetnicznej dyskusji.

## LITERATURA

Demski D.

- 1994 *Naliboki i Puszcza Nalibocka – Zarys dziejów i problematyki*, „Etnografia Polska”, t. 38, z. 1–2, s. 51–78.

Kabzińska-Stawarz I.

- 1992/93 *Polacy na Białorusi. Relacja z badań etnologicznych nad współczesnym procesem kształtowania się świadomości etnicznej*, „Przegląd Wschodni”, t. II, z. 3 (7), s. 681–195.

1994a „*I po co ta granica?*”, „Etnografia Polska”, t. 38, z. 1–2, s. 79–105.

1994b *Kościół w Nalibokach*, „Więź”, nr 12, s. 199–205.

Krysiński A.

- 1929 *Liczba i rozmieszczenie ludności polskiej na Kresach Wschodnich*, „Sprawy Narodowościowe”, nr 5.

*Moje oczy pełne Białorusi*

- 1995 *Moje oczy pełne Białorusi*, z Tadeuszem Konwickim rozmawia T. Zaniewska, „Głos znad Niemna”, nr 4 (142) z dn. 30 stycznia – 5 lutego 1995 r., s. 4–5.

Sadowski A.

1991 *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków.

1994 *Białoruś – Odrodzenie narodowe – przejawy nacjonalizmu*, [w:] Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej, Toruń, s. 226–235.

Werenicz W.

- 1991 *Historyczne i kulturalne podstawy świadomości narodowej Polaków w Związku Radzieckim (na przykładzie Republiki Białoruskiej)*, [w:] *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, E. Walewander (red.), Lublin, s. 197–212.

Iwona Kabzińska-Stawarz

Adam Walaszek, *Świąty imigrantów. Tworzenie polonijnego Cleveland 1880–1930*, Kraków 1994, Zakład wydawniczy „Nomos”, ss. 231

Cleveland końca XIX wieku: „w dzikiej puszczy buduje się dom po domu, gdzie wszystko dopiero wytyczone i nie wykończone. Tu bowiem wkrada się dziki bór lub dziewicza preria między ulice i domy, a pyszne gmachy, pełne nowoczesnego zbytku graniczą bezpośrednio z nieokiełznaną puszcza” (s. 19). Do takiego Cleveland, podobnie jak i innych miast Ameryki, ściągali pod koniec XIX i na początku XX wieku emigranci z różnych krajów Europy. Wśród nich byli także Polacy. O ile jeszcze w 1870 roku w Cleveland było 77 Polaków urodzonych w Polsce, to już w 1900 było ich 8592, a w 1930 – 36 668, co stanowiło 4,07% wszystkich mieszkańców tego

miasta (s. 28). Do „Clevelandu”, jak o tym mieście mówili ówcześni polscy imigranci, przybywali chłopi z Galicji, Prus i zaboru rosyjskiego. Również w dwudziestoleciu międzywojennym wielu Polaków przeprowała się przez Ocean „za chlebem”. O początkach i kształtowaniu się społeczności Polonijnej w Cleveland pisze Adam Walaszek w omawianej tu pracy. W przeciwieństwie do najbardziej rozpoznanych skupisk polonijnych, istniejących np. w Chicago, Pittsburgu, Milwaukee i in., praca A. Walaszka jest pierwszym studium poświęconym Polonii w Cleveland. Autorowi udało się w obrazowy i dynamiczny sposób ukazać narodziny oraz powstawanie polskiego świata, towarzyszące temu różnorodne procesy społeczno-kulturowe a także przeobrażenia świadomości narodowej Polaków. Wszystko to, przedstawione jest na tle dynamicznego rozwoju miasta i jego wieloetnicznej społeczności.

Z książki możemy dowiedzieć się jak wyglądał napływ imigrantów, jak tworzyły się sąsiedztwa oraz jak przekształcały się one w społeczności. Ówczesna migracja miała charakter „łańcuchowy”, była organizowana, a i często dofinansowywana przez krewnych lub znajomych, którzy już wcześniej wyjechali do Ameryki. W ten sposób, do Cleveland były przenoszone polskie rodziny, a nawet wiejskie sąsiedztwa, które tworzyły załączki przyszlých, polonijnych wspólnot. Stwarzało to imigrantom większe poczucie bezpieczeństwa i swojskości. Te małe społeczności dawały początek polskim parafiom. Budowa kościoła i zakładanie parafii była zazwyczaj jednym z pierwszych, wspólnych przedsięwzięć, które realizowali imigranci. Rola parafii polegała nie tylko na zaspokajaniu potrzeb religijnych, ale także na pomocy materialnej, szukaniu pracy, integracji. Książka przedstawia początki najważniejszych społeczności polonijnych w Cleveland („Warszawa”, „Poznań”, „Kantowo”, „Kraków”, „Jackowo”, „Józefatowo”) oraz procesy integracyjne Polonii związane z powstawaniem parafii, polonijnych instytucji i organizacji. Ciekawy jest opis codziennego życia: mieszkań, „saloonów”, pracy, spędzania wolnego czasu. Warunki życia przybyszów z Europy były początkowo bardzo trudne. Zła sytuacja mieszkaniowa, niskie płace, brak pracy i bieda stanowiły chleb codzienny imigrantów. Wspólny materac i służąca za szafę skrzynka to wszystko, na co mógł liczyć przybysz zza Oceanu. Jednak wspólne mieszkanie, jedzenie i wzajemna pomoc łagodziło tęsknotę za ojczyzną, zaspokajało potrzebę afiliacji.

Polski świat opisywany jest jako integralna część wieloetnicznej, imigracyjnej zbiorowości. Polacy są przedstawiani w kontekście sąsiednich grup narodowych istniejących w Cleveland, przede wszystkim: Niemców, Żydów, Węgrów, Jugosłowian i in. Z opisu wyłaniają się różnorodne relacje interesnicze – relacje między światami imigrantów oraz podobieństwa i odmienności wynikające z odrębności kulturowej, religijnej i społecznej grup etnicznych. Widać tu dążenia Polaków do zaznaczenia swej obecności wśród innych grup etnicznych (manifestowanie polskości z okazji różnych świąt państwowych). Społeczność polonijna, mimo wszelkich działań mających na celu etniczną integrację, nie była grupą jednolitą. Wewnętrzne podziały

ekonomiczne, polityczne i społeczne rzutowały na sposób postrzegania etniczności, stosunku do Polski, co stanowiło przyczynę konfliktów wewnątrz zbiorowości polonijnej oraz trudności w wypracowaniu jednolitej strategii (niepowodzeniem okazały się czynione przez niektórych liderów próby zrzeszenia różnorodnych stowarzyszeń polonijnych w jedną organizację).

Adam Walaszek ukazuje także związki między „starym” światem (krajem pochodzenia) oraz nowym, przysposobionym i oswojonym przez imigrantów z Polski. Widać tu wpływ „starego” świata na postrzeganie i adaptację w nowej rzeczywistości, przeniesione nawyki społeczne, stereotypy i uprzedzenia, sposób życia, stosunek do przeszłości. Na tym tle rysuje się również obraz dwu pokoleń Polaków, pokolenia pochodzącego z Polski i pokolenia urodzonego już w Ameryce oraz konfliktów związanych z preferencją różnych stylów życia – polskiego i amerykańskiego. Autor ukazuje wpływ amerykanizacji i konsumeryzmu na kształtowanie tożsamości narodowej, a także opisuje różnorodne działania społeczno-kulturalne Polaków, mające za zadanie przyciągnąć polską młodzież, a ponadto zaprezentować polską kulturę na zewnątrz. Aktywność ta zaznaczyła się szczególnie wyraźnie w latach dwudziestych i trzydziestych naszego wieku, gdy oprócz licznych stowarzyszeń, związków, w mieście działało kilka towarzystw śpiewaczych, funkcjonował teatr, wychodziła polska prasa. Udział Polonii w okolicznościowych defiladach, paradach i wystawach miał na celu prezentację tego, „co Polska wniosła do cywilizacji światowej” oraz „w rozwój Ameryki” (s. 146). Wszystko to miało budować poczucie dumy narodowej i eksponować polskie wartości innym grupom etnicznym.

Interesujące są także spostrzeżenia dotyczące przekształcania się świadomości społecznej imigrantów. W pracy ukazany został proces przemiany polskiego chłopca w robotnika, do czego przyczyniły się jego doświadczenia wyniesione z uczestnictwa w związkach zawodowych, strajkach, walki o prawa robotników. Można tu także zaobserwować jak kształtowały się postawy imigrantów wobec państwa amerykańskiego oraz jak stopniowo przeobrażali się oni w obywateli Stanów Zjednoczonych.

Praca Adama Walaszka jest ciekawą próbą rekonstrukcji zamierzchniego świata. Został on przedstawiony ewolucyjnie, dynamicznie i na różnych płaszczyznach. W studium można znaleźć dużo trafnych spostrzeżeń socjologicznych. Praca ta – w pewnym sensie – demitologizuje amerykańskie Eldorado. Przedstawia trudy, wyrzeczenia, a czasami nawet cierpienia Polaków decydujących się na zmianę świata swego życia. Z drugiej jednak strony ukazuje ona, że mimo wszelkich negatywnych konsekwencji, wyjazd do Ameryki był dla wielu imigrantów swoistą szansą na awans społeczny (ówczesne realia amerykańskie oferowały im większe możliwości emancypacji społecznej i ekonomicznej aniżeli rodzinny kraj). Rekonstrukcja dokonana przez Autora jest ogromnie bogata w fakty. Wielość dokumentów archiwalnych, wspomnień, relacji czyni tę historię barwną i żywą.

*Tomasz Biernat*

Arkadiusz Żukowski, *W kraju złota i diamentów. Polacy w Afryce Południowej XVI–XX w.*, Warszawa 1994, Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 312

Badacze Polonii otrzymali pracę, która wypełnia lukę w poznaniu zamorskich zbiorowości polonijnych. Omawiana publikacja jest monografią historyczną. Jej autor dąży do całościowego ujęcia zagadnienia sprecyzowanego w podtytule, korzysta z wielu polskich i obcych źródeł i z informacji w nich rozproszonych buduje całość polskich losów na odległym kontynencie. Bogactwo materiałów źródłowych często powoduje trudności w zsyntetyzowaniu wiadomości – momentami praca przypomina encyklopedię, w której wyliczane są kolejne osoby i ich osiągnięcia. Autor ze skrupulatnością archiwisty odnotowuje nazwisko każdego Polaka – podróżnika, księdza, zakonnika – który postawił stopę w tej części świata bądź miał kontakt z wybrzeżem południowej Afryki. Często brak przekazów historycznych lub ich zaginięcie nie pozwala na dokładne odtworzenie losów wymienianych osób. Niekiedy czytelnik odnosi wrażenie, że autor przedstawia nie tylko postaci prawdziwych Polaków, ale i osób o nie dowiedzionej polskości.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy jest poświęcony przedstawieniu Afryki Południowej, jej osobliwości przyrodniczych i bogactw naturalnych, a także struktury ludnościowej i społecznej, osiągnięć naukowych i literackich. W ten sposób autor rysuje tło, na którym pojawią się Polacy – najpierw jako podróżnicy, w następnych wiekach jako osiedleńcy. W rozdziałach II i III skupiono się na przedstawieniu losów polskich w tym kraju od początku XVI w. do wybuchu II wojny światowej. W części dotyczącej współczesnego obrazu Polonii południowoafrykańskiej (rozdziały IV i V) informacje są szczegółowe i udokumentowane wieloma źródłami pisanymi, w tym także wywiadami z przedstawicielami tamtejszej Polonii.

Za początki kontaktów Polaków z ziemią południowoafrykańską autor przyjmuje czas rozpoczęcia tam kolonizacji europejskiej, którą zapoczątkowali Portugalczycy w XVI stuleciu. W wyprawach Portugalczyków brał udział Żyd urodzony w Poznaniu – Gaspar da Gama, wymieniany także jako: Gaspar da India, Gaspar d’Almeida lub Gaspar de las Indias.

W XVII w. do wybrzeży Afryki docierali misjonarze; był tam także jezuita, o. Michał Boym. Pozostawił on pierwszy polski opis południa Afryki, który wyprzedził o ponad 150 lat publikacje angielskie o Kafrarii i Kafrach.

Pierwsi osadnicy polscy na ziemi południowoafrykańskiej w XVIII w. rekrutowali się spośród żołnierzy i marynarzy, będących w służbie holenderskiej.

Emigracja polska do Afryki Południowej nasiliła się na początku XIX w. Osiedlali się tam przede wszystkim wychodźcy z ziem zaboru pruskiego. Podlegali oni szybkiej asymilacji z ludnością burską. Źródła południowoafrykańskie podają, że wśród przodków rodów afrykanerskich znajdowali się Polacy, np. Jan Latsky, Antoni Sewasowicz (Sevascowitz), Mateusz Abagostus i Jan (Johann) Sowietski[y].

Polacy, którzy przybywali do Kafrarii Brytyjskiej po 1857 r., szybko tracali odrębność językową i kulturową na rzecz języka i kultury angielskiej.

Odkrycie złóż diamentów (1867 r.) i złota (1886 r.) spowodowało nowy napływ emigrantów. Z tego okresu przywołuje się nazwę organizacji „Polish-Russian Union”. Grupowała ona jednak przede wszystkim Żydów polskich, litewskich i rosyjskich.

Ogólnie na przełomie XIX i XX w. emigracja polska do Afryki Południowej nie miała charakteru stałego; poza osadą Kimberley, „stolicą diamentów”, emigranci przebywali w Johannesburgu i okolicach oraz w Kapsztadzie i okolicach. W końcu XIX stulecia polski jezuita wspominał o stu Polakach mieszkających w Kapsztadzie.

W latach 1910–1918 nieliczne polskie wychodźstwo rekrutowało się spośród mieszczaństwa i inteligencji. W okresie międzywojennym w Unii Południowo-Afrykańskiej zamieszkiwało ok. 1900 Polaków. Zdaniem badaczy, przed II wojną światową parę tysięcy osób liczyła grupa żydowska, Polacy stanowili jednostki. Według szacunków konsulatu RP w Kapsztadzie w 1934 r. liczbę Żydów polskich określano na 10 do 15 tysięcy osób. Starali się oni jak najszybciej zasymilować z tamtejszą białą społecznością, włączali się również w działalność żydowskich organizacji religijnych. Ich aktywność wyrażała się dużą liczbą organizacji charytatywnych, społeczno-kulturalnych i gospodarczych.

Zupełnie inny charakter miały kontakty Polaków z Afryką Południową w czasie II wojny światowej. Rozpoczęły się od hospitalizacji rannych żołnierzy i ich pobytów w obozach wojskowych. Falę wychodźców rozpoczęła grupa „cypryjska” (1941 r. – ok. 400 osób starannie wykształconych), następnie w 1943 r. przybyły dzieci polskie, którym zapewniono zamieszkanie w Oudtshoorn (Dom Dzieci Polskich „Krzyż Południa” funkcjonował w latach 1943–1947).

Spośród żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych, uchodźców z osiedli afrykańskich (w Rodezji i Tanganice), wychowanków domu w Oudtshoorn rekrutowali się emigranci, którzy pragnęli pozostać w Afryce Południowej po zakończeniu II wojny światowej. Jesienią 1949 r. liczba uchodźców wynosiła ok. 5 tys. osób. Spis powszechny z 1951 r. podawał, że w Afryce Południowej mieszkało 4898 osób urodzonych w Polsce (w tym 1503 osoby posiadały obywatelstwo polskie). Ta fala emigracyjna dała początek współczesnej Polonii południowoafrykańskiej.

Dane liczbowe obrazują wzrost Polonii: 1970 r. – 1 tys. (wg innych źródeł 5 tys. osób); 1985 r. – 13–15 tys. osób. Polonia południowoafrykańska jest społecznością zurbanizowaną – zamieszkuje w dużych ośrodkach miejskich: Johannesburg, Kapsztad, Durban, Pretoria, Pietermaritzburg, Port Elizabeth. Wyróżnikiem Polonii południowoafrykańskiej jest wysoki poziom wykształcenia większości jej przedstawicieli, co decyduje o jej najwyższym poziomie finansowym i kulturalnym ze wszystkich Polonii świata. Najliczniejszą grupę zawodową stanowi kadra techniczna, nie brakuje też przedstawicieli humanistów i artystów: rzeźbiarzy, literatów oraz sportowców.

Różnorodna aktywność Polonii południowoafrykańskiej jest udokumentowana: przejawia się w organizacjach polonijnych (największa i najliczniejsza to Zjednoczenie Organizacji Polskich w Afryce Południowej, przemianowane w 1973 r. ze Zjednoczenia Osadników Polskich), obchodzeniu i upamiętnianiu wydarzeń z historii Polski, w działalności kulturalnej (teatr, chór), a także w wydawaniu prasy.

Prasa polonijna w tym kraju osiedlenia ma charakter lokalny – ogranicza się do biuletynów i komunikatów wydawanych przez poszczególne stowarzyszenia. W latach osiemdziesiątych w czasopiśmiennictwie zaszły przemiany polegające na profilowaniu wydawnictw – z komunikatów Zjednoczenia Polskiego w Południowej Afryce wyodrębniły się „Wiadomości Duszpasterskie”, jako dodatek do komunikatu Zjednoczenia wychodzi informator „W naszej szkole”.

Ze względu na swój charakter prasa uwzględnia problemy i sfery życia zbiorowości, w której powstaje. Wiadomości na ten temat, zaprezentowane w recenzowanej pracy, nie upoważniają do wniosków odnośnie do czytelnictwa prasy w skupiskach polonijnych, a także jej funkcji. Brak materiału empirycznego uniemożliwia sformułowanie jakiejś konkluzji.

W pracy natomiast znajdujemy dużo wiadomości o kościele katolickim w RPA. W początkowych rozdziałach wymienione przede wszystkim misjonarzy polskich, którzy docierali do Afryki Południowej jako wysłannicy różnych zakonów. Po wojnie powstał klasztor w Lyndhurst założony przez Siostry Służebniczki NMP ze Starej Wsi, do którego zgłaszały się polskie dziewczęta z afrykańskich osiedli polskich. Opiekę duszpasterską nad Polonią (od lat osiemdziesiątych) sprawują księża ze Zgromadzenia Księża Chrystusowców.

Rozdział dotyczący obecności kościoła katolickiego w RPA gubi się w szczegółach – brakuje syntezy wiadomości. W wielu zbiorowościach polonijnych (np. USA, Anglia) parafia jest synonimem polskości, miejscem skupiającym emigrantów-Polaków, staje się czynnikiem spójności etnicznej (Mostwin 1991, 86; Sękowska 1994, 131–132). Zagadnienie, w jakim stopniu kościół katolicki integruje skupiska polonijne w RPA, wymaga badań socjologicznych. Teraz musimy zadowolić się informacją, że z wyznaniem rzymskokatolickim utożsamia się 60–70% tamtejszej Polonii (s. 210).

Podobnie ogólne są uwagi o języku Polonii południowoafrykańskiej: „osoby urodzone w Polsce używają często niektórych form standardowej polszczyzny” (s. 211). Jest to z punktu widzenia językoznawcy stwierdzenie nieprecyzyjne: albo posługują się polszczyzną ogólną, albo jest to język mieszany, w którym obok warstwy zgodnej z polszczyzną występuje warstwa zgodna z językiem kraju osiedlenia (cytaty) oraz warstwa skontrastowana z dwiema podstawami porównawczymi, tzn. formy językowe charakterystyczne dla dialektu polonijnego, np. semantyczne kalki wyrazowe i frazeologiczne: medycyna ‘lekarstwo’ (ang. *medicine*), dostać niepodległość ‘zдобыć niepodległość’ (ang. *to get independence*), wziąć język angielski ‘uczyć się języka’ (ang. *to take language*) itd.

W RPA istnieje teoretyczna możliwość interferencji języka polskiego i języków afrikaans i fanakolo, ale stwierdzenie wzajemnych wpływów wymaga badań.

Dostępne mi nagrania idiolektów przedstawicieli różnych fal emigracji i pokoleń polonijnych w RPA pokazują, że poziom znajomości języka polskiego jest zróżnicowany i zależy od wielu czynników: czasu przebywania na emigracji, statusu społecznego, tematu rozmowy itd. Uogólnienia można by formułować po przebadaniu przedstawicieli Polonii z różnych skupisk, fal emigracyjnych i polonijnych.

Końcowe rozdziały pracy dowodzą, że konieczne są badania interdyscyplinarne nad stanem polskiej świadomości etnicznej wśród Polonii w RPA, obejmujące takie zagadnienia, jak: znajomość i używanie języka polskiego, uczestnictwo w organizacjach polonijnych, uczęszczanie do kościoła i przynależność do polskiej parafii, wybór przyjaciół i znajomych, stosunek do kraju pochodzenia itd. W tych badaniach jako wzory, odpowiednio zmodyfikowane, mogą służyć materiały z Anglii, Australii, USA (patrz np.: Żebrowska 1986, s. 148–168; Smolicz, Secombe 1990; Kocik 1990, s. 169–203).

Lektura omawianej monografii skłania do zastanowienia się nad usytuowaniem metodologicznym pracy wśród opracowań polonijnych. W rozdziałach II i III praca A. Żukowskiego przypomina faktograficzne publikacje typu: wkład Polaków w życie kraju (tu: odpowiednia nazwa). W tej części można ją porównać do takich prac, jak: Jerzego S. Łątki *Polacy w Turcji*, Marii Paradowskiej *Polacy w Meksyku i Ameryce Środkowej*. W następnych rozdziałach autor zastosował układ chronologiczny, a w jego ramach problemowy i przedstawił właściwy etap kształtowania się zbiorowości polonijnej w RPA; w tej części pracę można porównać do studiów zawartych w publikacji zbiorowej *Polonia w Europie*.

Recenzowana praca daje solidne podstawy do kontynuowania badań nad Polonią w RPA. Następny ich etap powinien uwzględniać metody socjologiczne i dotyczyć kształtowania się tożsamości etnicznej pokoleń polonijnych, stopnia identyfikacji oraz stosunku do swego pochodzenia. Z kolei badania socjolingwistyczne mogą zilustrować stan znajomości języka polskiego i zmiany jego funkcji w różnych skupiskach polonijnych. Wyniki badań interdyscyplinarnych powinny ukazać aktualny wizerunek Polonii w Republice Południowej Afryki.

#### LITERATURA

- Kocik L.  
1990 *Polski farmer w Ameryce. Studium na przykładzie stanu Wisconsin*, Wrocław.
- Łątka S.  
1980 *Polacy w Turcji*, Lublin.
- Mostwin D.  
1991 *Emigranci polscy w USA*, Lublin.
- Paradowska M.  
1985 *Polacy w Meksyku i Ameryce Środkowej*, Wrocław.

- Szydłowska-Cegłowa B. (red.)  
1992 *Polonia w Europie*, Poznań.
- Sękowska E.  
1994 *Język zbiorowości polonijnych w krajach anglojęzycznych. Zagadnienia leksykalno-słotwórcze*, Warszawa.
- Smolicz J. Secombe M.J.  
1990 *Zostać Australijczykiem?*, Warszawa.
- Żebrowska A.  
1986 *Czy dzieci polskiej emigracji wojennej 1939–1945, urodzone w Wielkiej Brytanii, uważają się z Polaków?* Paszkiewicz M. (red.), *Prace Kongresu Kultury Polskiej*, Londyn, t. VIII, s. 148–168.

*Elżbieta Sękowska*

*Warszawa egzotyczna. O społecznościach narodowych i wyznaniowych stolicy w przeszłości i współcześnie*, Warszawa 1995, Muzeum Woli, ss. 86, tab. 6

Ten niewielki tomik materiałów z sesji popularnonaukowej uczniów klas maturalnych XII Liceum Ogólnokształcącego im. H. Sienkiewicza w Warszawie, zorganizowanej w Muzeum Woli 23 marca 1995, jest plonem niezwykłego eksperymentu dydaktycznego. Eksperymentu będącego efektem owocnej współpracy obu instytucji – Szkoły i Muzeum. Współpracy daleko wykraczającej poza doraźne, związane z konkretną ekspozycją, odwiedziny Muzeum przez młodzież szkolną.

Pomysłodawcą zorganizowania cyklu wykładów poświęconych „problemom społeczności narodowych i wyznaniowych kraju i Warszawy w przeszłości i współcześnie” był Kurator Muzeum Woli Karol Mórański. Pomysł wsparła Urszula Domańska, Dyrektor Liceum im. H. Sienkiewicza wraz ze swym zespołem pedagogicznym i młodzieżą klas maturalnych.

Temat cyklu wykładów i zamykającej go sesji – piszą autorzy wstępu (*Od Wydawców*) w omawianym tomiku – „wybrała w pewnym sensie właśnie młodzież, podejmując w dyskusjach i postulatach lekcyjnych problematykę narodowościową i wyznaniową na ziemiach polskich w przyszłości po to, by łatwiej zrozumieć skomplikowane jeszcze wciąż jej współczesne uwarunkowania. W ciągu sześciu miesięcy, od października 1994 r. do marca 1995 r., zorganizowanych zostało sześć spotkań, podczas których jako wykładowcy wystąpili najlepsi specjaliści z danej dziedziny, pracownicy nauki, często w randze profesorów. Każdy wykład uzupełniony był zajęciami terenowymi prowadzonymi przez pracowników Muzeum (nierzadko przy współudziale wykładowców), w toku których zwiedzano rejony miasta i obiekty zabytkowe związane z omawianym środowiskiem narodowościowym czy wyznaniowym.”

Wśród wykładowców znaleźli się pracownicy Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Żydowskiego Instytutu Historycznego, Instytutu Historii PAN, Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.

W sześciomiesięcznym cyklu wykładów mówiono o historii i kulturze Żydów w Polsce, o ewangelikach augsburskich i reformowanych w Warszawie, o grekokatolikach i o Cyganach, a także o grupie tak dla Warszawy egzotycznej jak Gruzini.

Wykłady odbywały się w ostatni czwartek miesiąca, a zajęcia terenowe w ostatnią sobotę i należy podkreślić, że cieszyły się frekwencją, mimo że miały miejsce w godzinach popołudniowych, a zajęcia terenowe odbywały się w wolne soboty. Świadczy to wymownie o potrzebie tego rodzaju przedsięwzięć.

Na zakończenie cyklu zajęć zorganizowano w Muzeum Woli sesję popularnonaukową, a jej uczestnicy, uczniowie klas maturalnych, mimo zbliżających się egzaminów dojrzałości zdołali przygotować dziesięć referatów. Nawiązywały one wprawdzie niekiedy do tematów wykładów, nie były jednak ich powtórzeniem lecz „indywidualnym przetworzeniem wątków w nich zawartych”. Po wygłoszeniu referatów odbyła się dyskusja, podsumowanie i jako finał – wręczenie dyplomów, nagród książkowych i pamiątkowych medali z fundacji Ewangelicko-Augsburskiej Parafii Św. Trójcy.

W czerwcu staraniem organizatorów tego udanego eksperymentu oraz Urzędu Dzielnicy Wola Gminy Warszawa Centrum wydany został pamiątkowy tomik zawierający materiały z sesji. Jego wydawcy tak o nim piszą we wstępie:

„Są to prace uczniów – maturzystów stojących dopiero na progu swej drogi życiowej i jako takie noszące na sobie wszelkie znamiona i wady prymitywów naukowo-badawczych, przynależnych wiekowi i przygotowaniu naukowemu Autorów. Nie można o tym zapominać, a Czytelnik tego zbioru musi mieć pełną świadomość kompilacyjnej formy przygotowanych referatów na poziomie szkoły średniej. Biorąc to pod uwagę referaty tu prezentowane poddane zostały tylko kosmetycznej obróbce redakcyjnej. Wedle bowiem założeń organizatorów sesji i zarazem wydawców, taki a nie inny kształt referatów jest nie tylko uszanowaniem charakteru i stylu obrazowania Autora, ale też pewnym signum szerszego wizerunku stopnia zaawansowania nauki i wiedzy.”

Jak już wspomniano oprócz cytowanego wstępu (*Od Wydawców*) pióra Urszuli Domańskiej i Karola Móraskiego tomik zawiera dziesięć wygłoszonych w czasie sesji referatów piętnastu autorów: Doroty Czajki i Anny Gontkiewicz (o społecznościach narodowych i wyznaniowych Warszawy na przełomie XIX i XX wieku), Joanny Germak i Katarzyny Stanisławiak (o strukturze narodowościowej i wyznaniowej międzywojennej Warszawy), Pawła Korulczyka i Łukasza Zielińskiego (o wyznaniowych nekropoliach Woli od schyłku XVIII do połowy XX wieku), Katarzyny Kursy (o Lesznie, ewangelickiej enklawie Warszawy), Marcina Dryzka (*Pamiętki Żydów warszawskich*), Marty Kaczyńskiej i Danuty Murzynowskiej (*Szpital i ośrodki opieki społecznej na Woli od połowy XIX w. do końca lat trzydziestych XX stulecia* [ze szczególnym uwzględnieniem szpitali i ośrodków żydowskich – A.W.], Michała Sikorskiego (*Getto – dzielnica Warszawy w latach 1940–1943*), Małgorzaty Wernickiej (*Grekokatolicy w Warszawie*), Pawła Krupińskiego i Ireneusza Smółki (*Świątynie i cmentarze ewangelicko-augsburskie w Warszawie*

od połowy XVIII w.) oraz Agnieszki Pudłowskiej (*Mniejszości narodowe w II Rzeczypospolitej*).

Należy mieć nadzieję, że to ze wszech miar interesujące przedsięwzięcie dydaktyczne i wychowawcze znajdzie naśladowców, a znane już z wielu cennych inicjatyw Muzeum Woli będzie kontynuować swoje nowatorskie na naszym gruncie doświadczenia popularyzatorskie.

Andrzej Woźniak

Jonathan Boyarin, *Polish Jews in Paris, The Ethnography of Memory*, Bloomington-Indianapolis, 1991, Indiana University Press, ss. XII + 195

Książka J. Boyarina, amerykańskiego antropologa społecznego, przypominać musi polskim czytelnikom nieprześcignioną wciąż *Spoleczność wiejską* Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej (1948). Praca poświęcona imigrantom wywodzącym się z ziem polskich przekazuje czytelnikowi historię życia tej grupy ich własnymi słowami. Boyarin zajmująco opowiada historię żydowskich imigrantów mieszkających we Francji. Wspomina także, choć marginalnie, o stosunkach polsko-żydowskich. Może ta książka zainteresować poprzez możliwości porównań, jakie niewątpliwie stwarza. Jednocześnie stanowi ona osobistą (i wielce barwną) opowieść obserwatora życia wychodźców, historię jednego roku, który Jonathan Boyarin spędził wśród nich w Paryżu. W tym właśnie przypomnieć może *Spoleczność wiejską* czy, by pozostać przy dziełach dotyczących żydowskich imigrantów, *Świat naszych matek* (Weinberg 1988)<sup>1</sup>.

Książkę otwiera rozdział dotyczący *landsmanshaftn* – stowarzyszeń żydowskich organizowanych i złożonych z wychodźców z tej samej miejscowości lub regionu<sup>2</sup>. Stowarzyszenia te stwarzały ramy dla społecznych i przyjacielskich stosunków pomiędzy ich członkami. Oferowały im pomoc i wsparcie. *Landsmanshaftn* istnieją także w innych krajach i na innych kontynentach<sup>3</sup>; w Paryżu stanowią trzon społeczności polskich Żydów. Są pozostałością historii ich życia. Nie tylko służą rekreacji, pomagają lub troszczą się o pochówki, lecz są także pomostem, który łączy pamięć o przeszłości z doświadczeniem późniejszych losów. Pomagają wreszcie utrzymywać tożsamość, którą autor nazywa „pan-jidisz”. Przy tym nie starają się one bynajmniej odtwarzać, ani kopiować we Francji, nawet w miniaturze, miejsca urodzenia imigrantów.

W rozdziałach pierwszej części książki imigranci opowiadają o własnym życiu i o rozmaitych problemach, z jakimi musieli walczyć, na które musieli

<sup>1</sup> Recenzję tej książki zamieściłem w „Przeglądzie Polonijnym”, nr 2:1994.

<sup>2</sup> Tym bardziej uzasadnione wydaje się zatem przywołanie K. Zawistowicz-Adamskiej. Zaborowanie w Chicago stworzyli bowiem kluby własnych wsi. Na ten temat por. także Kantor (1990).

<sup>3</sup> Por.: Milamed (1986, s. 40–55), Kaganoff (1986, s. 56–66), Klinger (1986, s. 35–39), Soyer (1986, s. 5–24), Weissner (1985).

reagować, zarówno w Polsce, jak we Francji. Są to relacje na temat dzieciństwa, emigracji, koszmaru okupacji, lat odbudowy w powojennej Francji. Poszczególne opowieści różnią się między sobą, rozmaite bowiem były: czas, powody, okoliczności wyjazdu. Niektórzy bohaterowie Boyarina przeżyli okupację we francuskim ruchu oporu, inni to uchodźcy ze Związku Radzieckiego. Jest jeden wątek tych opowieści szczególnie frapujący (choć nie w pełni konsekwentnie poprowadzony przez autora): bardzo wielu spośród emigrantów żydowskich to sympatycy lewicy lub wręcz aktywiści lewicowi<sup>4</sup>. Ich opowieści na temat dochodzenia do radykalnych przekonań w Polsce, do Poalej Syjonu czy członkostwa partii komunistycznej przynoszą wiele fascynujących szczegółów, przybliżając nam ten fragment historii międzywojennego okresu. Dowiadujemy się m.in., co czytali i jak wyglądała praca lewicowych grup młodzieżowych.

Część druga pracy Boyarina ma pokazywać, w jaki sposób biografie emigrantów określają ich stosunek do wydarzeń współczesnych i bieżących. Najpełniej ukazuje to rozdział na temat stosunku Żydów do izraelskiej inwazji na Liban w 1982. Rozdziały kolejne to klasyczny, antropologiczny opis życia codziennego emigrantów. Są one także próbą odpowiedzi na podstawowe pytania literatury historycznej czy socjologicznej, dotyczącej grup etnicznych, konsekwencji migracji itp., takie jak: W jaki sposób cykliczne obchody kulturalne winny integrować przeszłość i współczesność? Na ile pozwalać intelektualistom na zmiany i aktywizowanie grup? Rozdział „Dejeuner Solennel” traktuje o dorocznych balach organizowanych przez *landsmanshaftn*, podczas których spotykają się członkowie rozmaitych grup i towarzystw. Rozdział „Kultura wysoka i folklor” dotyczy świeckiej kultury jidisz, która istnieje w tych społecznościach. Mówi się tutaj również o tym, iż coraz trudniej przychodzi emigrantom i ich dzieciom godzić standardy estetyczne kultury jidisz z wymaganiami estetycznymi współczesnej europejskiej kultury mieszczkańskiej. Rozdział „Przywódcy i intelektualisci” pokazuje typy przywódców społeczności (intelektualistów, aktywnych polityków, także krytycznie nastawionych); w równym stopniu, pisze autor, wszyscy są potrzebni dla funkcjonowania grup. Rozdział „Żałoba” koncentruje się na kompromisach, których muszą się dopuszczać emigranci, pomiędzy prawem żydowskim i tradycją z jednej, a rzeczywistością i możliwościami, jakie istnieją we Francji, z drugiej. Wreszcie, Boyarin pisze, w jaki sposób opowieści i dzieje imigrantów wpływają na sytuację ich dzieci, a także o międzypokoleniowych konfliktach i trudnościach porozumiewania się wynikających z różnych kultur.

Oczywiście w książce można znaleźć znacznie więcej. Jest ona także ciekawa jako prezentacja pewnej postawy i techniki badawczej. Boyarina interesuje pamięć o wydarzeniach oraz to, w jaki sposób wpływa ona na współczesne zachowanie emigrantów i ich dzieci. Autor powiada: problemy postmodernizmu pojawiają się i wyrażane są nie tylko na seminariach, w tekstach, lecz także

---

<sup>4</sup> Dodać tu można, że podobną w zamyśle jest praca Leviatina (1989).

w doświadczeniu, świadomości grup, które w postmodernistycznym świecie żyją. Stara się on też pokazać tę „żyjącą historię”. Dyskretnie wykorzystana, współczesna metodologia nie przeciąża książki. To konstrukcja i sposób prowadzenia opowieści zaświadczać mają o warsztacie autora. Boyarin przekonany jest bowiem, że narracja, nawet (a może właśnie) pełna powtórzeń, przemawiać może lepiej do publiczności niż analiza strukturalna.

## LITERATURA

Kaganoff N.

- 1986 *The Jewish Landsmanshaftn in New York City in the Period Preceding World War I*, „American Jewish History”, vol. 76, nr 1, s. 56–66.

Kantor R.

- 1990 *Między Zaborowem a Chicago. Kulturowe konsekwencje istnienia zbiorowości imigrantów z parafii zaborowskiej w Chicago i jej kontaktów z rodzinnymi wsiami*, Wrocław.

Klinger H.

- 1986 *Tradition of Grass-roots Organization and Leadership: the Continuity of Landsmanshaftn in New York*, „American Jewish History”, vol. 76, nr 1, s. 25–39.

Leviatin D.

- 1989 *Followers of the Trial. Jewish Working-Class Radicals in America*, New Haven-London: Yale University Press.

Milamed S.

- 1986 *Proskurover Landsmanshaftn. A Case Study in Jewish Communal Development*, „American Jewish History”, vol. 76, nr 1, s. 40–55.

Soyer D.

- 1986 *Between Two Worlds: The Jewish Landsmanshaftn and Question of Immigrant Identity*, „American Jewish History”, vol. 76, nr 1, s. 5–24.

Weinberg S.S.

- 1988 *The World of Our Mothers. The Lives of Jewish Immigrant Women*, New York: Schocken Books.

Weissner M.

- 1985 *A Brotherhood of Memory. Jewish Landsmanshaftn in the New World*, New York.

Zawistowicz-Adamska K.

- 1948 *Spoleczność wiejska. Doświadczenia i rozważania z badań terenowych w Zaborowie*, Łódź, wyd. 1; wyd. 2 – Warszawa 1958.

*Adam Walaszek*

„Rocznik Muzułmański”, R. I, T. 1: 1413 h (1992), s. 123; R. III, T. 2: 1414 h, (1994), Warszawa, Wydawca: Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, ss. 111

Mahdyści polscy – mistyczna wspólnota szyicka, istnieje w Polsce od 1937 roku. Obecnie szyici skupieni są w Stowarzyszeniu Jedności Muzułmańskiej działającym w Warszawie, Kielcach, Radomiu, Gdańsku, Łodzi i Kaliszu. Wspólnota liczy ponad 100 wyznawców, a jej najwyższą władzą jest Naczelny Imamat składający się z Nacelnego Imama jako przewod-

niczącego, sekretarza, skarbnika oraz czterech członków. Wspólnota utrzymuje się ze składek wiernych.

W 1989 roku Stowarzyszenie powołało Instytut Muzułmański z siedzibą w Warszawie (02-679, W-wa, ul. Pieńkowskiego 4/91). Jego celem jest prowadzenie badań z zakresu teologii islamu oraz osadnictwa muzulmańskiego w Polsce i na Litwie. Instytut gromadzi wszelkie materiały dotyczące muzulmanów polskich, niezależnie od ich miejsca zamieszkania.

Organem Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej jest wychodzący od 1992 roku „Rocznik Muzułmański”, jego redaktorem zaś – imam Mahmud Taha Żuk. Celem „Rocznika”, jak czytamy w nocie *Od Redakcji* w pierwszym jego tomie, jest „inspiracja badań nad dziejami ludności muzulmańskiej zamieszkującej obszar dawnej Rzeczypospolitej, wydawanie źródeł archiwalnych i zbieranie materiałów etnograficznych” (s. 5).

Redakcja „Rocznika” pragnie aby stał się on kontynuacją wydawanego w latach 1932–1938 „Rocznika Tatarskiego”, czasopisma wielce zasłużonego dla badań „nad historią i etnografią polsko-litewskich wyznawców islamu”, na którego łamach publikowali swoje prace historycy i orientaliści tej miary, co Olgierd Górka, Ananiasz Zajączkowski, Stanisław Dziadulewicz, Stanisław Kryczyński. »Rocznik Muzułmański« ma szansę, czytamy nieco dalej, stać się czasopismem naukowym, skupiającym wokół siebie orientalistów, etnografów i religioznawców, zainteresowanych badaniami dziejów polsko-litewskich Tatarów, a także stosunków Polski ze Wschodem muzulmańskim”.

Tom 1 „Rocznika Muzułmańskiego”, który otwiera – podobnie zresztą jak i tom 2 – inwokacja z Koranu do Boga Miłosiernego, Litościwego w języku polskim i arabskim i krótki artykuł programowy (*Od Redakcji*), wypełniają materiały dwu autorów: Piotr Borawski, znany badacz dziejów Tatarów polsko-litewskich pisze o społecznościach orientalnych w Wielkim Księstwie Litewskim (Tatarach, Żydach i Karaimach), Tatarach-kozakach w Wielkim Księstwie oraz o służbie wojskowej Tatarów-ziemian w dobrach Radziwiłłów w XVI–XVII w.; imam Mahmud Taha Żuk zamieszcza krótką informację o mahdystach polskich, rozprawkę *Dźwięk i znaki graficzne w islamie* oraz artykuł o idei państwa islamskiego. Tom zawiera również przemówienie przewodniczącego delegacji palestyńskiej na konferencji pokojowej w Madrycie w 1991 r. Zamykają go, tak jak i tom 2 – hadisy, przekazywane przez tradycję wypowiedzi Proroka.

Tom 2, znacznie bardziej zróżnicowany tematycznie, zawiera m.in. przesłanie od Redakcji o zadaniach muzulmanina we współczesnym świecie, komentarz imama Mahmuda Taha Żuka do sury *Al-Fatiha* (*Otwierającej*) z Koranu, artykuł Rafała Ahmeda Bergera o jedności muzulmańskiej i Ewy Siwierskiej o Koranie i hadisach jako źródła inspiracji w poezji hausańskiej. Ibolya Takács pisze o zabytkach islamu na Węgrzech, a T. Nowakowski o muzulmanach w armii austro-węgierskiej, Anna Sulimowicz o życiu społeczności karaimskiej w Polsce, Aleksander Dubiński zaś – o historii języka

karaimskiego. P. Borawski zajmuje się dziejami szwadronu tatarskiego Lekkokonnego Pułku Gwardii Napoleona i Pułkiem Tatarskim Ułanów imienia Mustafy Achmatowicza. Ten drugi artykuł uzupełnia imam M. Taha Żuk listą poległych pułku. Tenże autor pisze o sytuacji Tatarów krymskich, a W. Buszakow z Ukrainy – o pochodzeniu tytułu *kalga* w Chanacie Krymskim, J. Jaworski o Polakach w Syrii i Libanie, a F. Brendle o muzułmanach w Niemczech.

Z zainteresowaniem oczekujemy na trzeci tom „Rocznika”, który – jak informuje Redakcja, powinien ukazać się w najbliższym czasie.

*Andrzej Woźniak*

Wiesława Korzeniowska, *Codziennosc społeczności wsi rejencji opolskiej w aspekcie zachodzących przemian (1815–1914)*, Opole 1993, Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski w Opolu, ss. 282, nlb. 1

Autorka określiła omawianą pracę jako „historię wiejskiej codzienności terenów rejencji opolskiej XIX i początków XX w. ujętą w rytmie jej stawania się” (s. 7), a za główny jej cel uznała ukazanie odmienności wsi górnośląskiej, systemu wartości jej mieszkańców i miejsca w nim tradycji. Publikacja – według słów Autorki, z wykształcenia historyka – nie jest pracą etnograficzną. Ze wszech miar jednak zasługuje na uwagę etnologa, któremu szczególnie bliskie jest widzenie górnośląskiej kultury poprzez człowieka, mieszkańca tych ziem, jego zachowań oraz postaw wobec własnego dziedzictwa kulturowego. W przemianach zachodzących w XIX w. to tradycja kulturowa właśnie była najistotniejszym motywem „w trwaniu górnośląskich wspólnot lokalnych i regionalnych” (s. 213). Czytelnika „Etnografii Polskiej”, zawsze otwartej na problematykę górnośląską, winna zainteresować recenzowana publikacja, oparta na sumiennie zebranych źródłach archiwalnych, prasie codziennej i urzędowej, kronikach parafialnych, gminnych i szkolnych w większości – co zasługuje na uwagę – nie publikowanych i nie wykorzystywanych, których obszerny zestaw zamieszcza Autorka na końcu pracy. Sięgnęła też ona po literaturę etnograficzną, stwierdzając iż po II wojnie światowej etnografowie „opracowywali przeważnie najbardziej barwne elementy kultury materialnej i duchowej wsi” (s. 9), z czym niekoniecznie można się zgodzić.

Zgromadzony materiał faktograficzny służy Autorce nie tylko do ukazania codziennego życia mieszkańców, ale także do analizy przyczyn i skutków zachowań ludzkich oraz przemian społeczno-kulturowych mieszkańców wsi rejencji opolskiej. Godne podkreślenia jest i to, że Autorka szczególną uwagę poświęca tematyce dotąd pomijanej lub wręcz bagatelizowanej w historiografii Śląska.

Książka, poza wstępem i zakończeniem, składa się z czterech obszernych rozdziałów (podzielonych na podrozdziały), a mianowicie: I. „Specyfika

społeczności wiejskiej”; II. „Praca i jej efekty”; III. „Edukacja. Życie publiczne”; IV. „Sacrum i profanum codzienności”. Rozprawę zamykają, oprócz wspomnianego już wykazu najważniejszych źródeł, bibliografia oraz indeksy: osobowy i nazw miejscowych. W pracy zamieszczono 1 mapkę przedstawiającą rejencję opolską w XIX w. wraz z granicami powiatów (ustalonymi w 1815–1820) i późniejszymi ich zmianami.

W pierwszym rozdziale Autorka omówiła działalność wspólnoty gminnej, funkcje i znaczenie sołtysa, pisarza, stróża gminnego i in., prawa i obowiązki mieszkańców, do których m.in. należało „nocne wachowanie”, tj. pilnowanie domów i gminnych budynków kolejno przez gospodarzy posługujących się specjalną laską. Reguły współżycia między mieszkańcami ujęte były w przepisy ustalające powinności i konsekwencje niestosowania się do nich. Podsumowując podrozdział pt. „W gminnej wspólnotce”, Autorka stwierdziła: „społeczność wiejska umiała rozsądnie korzystać z samorządowych uprawnień i rozsądnie kształtować swoje życie zbiorowe, charakteryzowała się przy tym [...] znaczną odpowiedzialnością społeczną i umiejętnością współżycia społecznego” (s. 30). Społeczność wiejska tamtych czasów była rozwarstwiona na siodłaków, zagrodników, chałupników, komorników oraz czeladź. Pisząc o tej ostatniej Autorka wspomina o zwyczajowym godzeniu służby w dzień św. Szczepana, wręczaniu jej „kolędy”, obowiązku odpracowania – w przypadku opuszczenia pracodawcy – poczynionych szkód (np. złamanie biczyska, stłuczenie misek i garnków) itp. Autorka w tym miejscu poświęca też uwagę żebrakom, sierotom, biedocie wiejskiej, złodziejom, oszustom a także karczmarzom i księżom. Kolejny podrozdział – „W chłopskiej zagrodzie” – ukazuje budownictwo mieszkalne i gospodarcze, rozplanowanie wnętrza, piece i sprzęty. Jest on wprowadzeniem do następnego podrozdziału, zatytułowanego: „Rodzina i jej podstawowe potrzeby”, a w tym m.in.: pożywienie, odzież, higiena, leczenie, przynosząc wiele interesującego etnografa materiału.

Drugi rozdział pracy poświęcony jest zajęciom ludności wiejskiej, takim jak: rolnictwo i hodowla, rzemiosło, usługi i handel wraz z jarmarkami i targami. Autorka nie pominęła tzw. marginesu społecznego, tj. przemytników, oszustów, koniokradów itp.

Oświata jest przedmiotem następnego rozdziału. Omówiono w nim rodzaj pobieranej na wsi nauki, pory nauczania zależnie od prac rolnych, absencję w szkole oraz kariery dzieci chłopskich (młynarze, księża, nauczyciele). W tym rozdziale Autorka poświęciła też uwagę działającym na wsiach bractwom i stowarzyszeniom, w tym Towarzystwu Trzeźwości wraz z zapoczątkowanym w latach 1846–1848 ruchem abstynenckim. Ostatni podrozdział pt. „W obronie swych praw” porusza zagadnienie polskości mieszkańców tych ziem, ich świadomości odrębności narodowej oraz przedstawia sylwetki niektórych działaczy walczących o polskość.

Pracę zamyka rozdział ukazujący zwyczaje rodzinne i doroczne, odpusty, dożynki, pielgrzymki, rolę karczmarza i karczmy itp. Dowiedzieć się można

z niego o wielu wydarzeniach z życia mieszkańców wsi, a w tym np. o pojawiających się mniej więcej od lat pięćdziesiątych XIX w. fotografiach, z których usług korzystała również ludność wiejska. Życie codzienne nie było wolne od dramatów i nieszczęść: pijaństwa, epidemii, klęsk żywiołowych, głodu, pożarów. Autorka poświęca im uwagę na końcu tego rozdziału.

Z analizy omówionych w pracy materiałów wysuwa też ogólniejsze wnioski dotyczące mieszkańców Górnego Śląska, dla których poszanowanie czasu i pracy było ważnym elementem współżycia i porządku świata. Ślązacy mieli duże poczucie godności, z którym związana była tolerancja, „gdyż na tych obszarach wiecznej penetracji różnych państw była ona podstawą współegzystencji. Wynikała z szacunku dla ludzkiej integralności” (s. 212).

Omawiana praca, będąca rozprawą habilitacyjną Autorki, przynosi materiał niezbędny etnografom dla interpretacji zjawisk kulturowych rejestrowanych przez nich na współczesnej wsi górnośląskiej.

*Zofia Szromba-Rysowa*

Róża Godula, *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*, Kraków 1994, Wydawnictwo Wawelskie, ss. 147, il. 7 + 48

Książka ta jest kolejną propozycją ośrodka krakowskiego, a ściślej rzecz biorąc zespołu, który od lat prowadził systematyczne badania nad teorią daru obrzędowego. Ta pozycja jest podsumowaniem dotychczasowych badań autorki w zakresie analizy daru w czasie Bożego Narodzenia i w obrzędach kolędniczych.

Niewątpliwie na temat daru i blisko z nim związanej teorii wymiany, zasady *do ut des*, napisano w etnologii (i nie tylko) już wiele. Autorka (jak i cały zespół) wychodzi od obchodzącej właśnie swoje siedemdziesięciolecie klasycznej teorii Marcela Maussa, którą umieszcza w centrum swoich rozważań. Myślę, że w kontekście tej pracy można postawić pytanie, czy we współczesnej etnologii zasadne jest wykorzystywanie jako wiodących teorii tak starych i wielokrotnie eksploatowanych. Tym bardziej, że z drugiej strony R. Godula opiera się na jeszcze starszej teorii *rites de passage* Arnolda van Gennepa, powstałej na kilkanaście lat przed teorią Maussa. W swojej pracy autorka stara się połączyć obie teorie, co jest tym ciekawsze, że czyni to jakby wbrew intencjom samego Maussa, który nie cenił zbytnio pomysłów van Gennepa (s. 8). Ciekawy to trop i problem dla historyków myśli etnologicznej.

Przypatrzmy się pokrótce, w jaki sposób R. Godula zbudowała swoją pracę. Podstawowe dla całej książki założenia oraz „rozprawienie” się z definitywnym bałaganem terminologicznym zawarte są w „Uwagach wstępnych”. Mamy więc tutaj definicje obowiązujących w tej pracy terminów, takich jak: dar, obrzęd, symbol, stan, tekst kultury. Rozdział pierwszy przy-

nosi natomiast próbę uzasadnienia rozpatrywania cyklu zimowych obrzędów, rozpostartych pomiędzy dniem św. Mikołaja aż do święta Trzech Króli, jako jednego dramatu „przejścia” (zawierającego w sobie wiele „mniejszych” *rites de passage*). Mamy tutaj liczne przykłady dowodzące trafności tak postawionej hipotezy. Mogą jednakże zrodzić się pytania, czy np. „graniczność” zimowych obrzędów nie zaczyna się razem z „Andrzejkami”, czyli o kilka dni wcześniej niż dzień św. Mikołaja. Wskazywałyby na to zarówno same wróżby, powtarzane przecież dokładnie w Boże Narodzenie, jak i rozpoczynający się wtedy Adwent. A przecież czas przejścia – co podnosi sama Godula – cechować powinna wyraźna odmienność w stosunku do etapu poprzedniego, jak i następującego po nim (s. 26).

Przekonywający jest drugi rozdział, zatytułowany „Dramatyzacja czasu przejścia w obrzędzie”. Interesująco przedstawione są tutaj kategorie postaci kołędniczych oraz cechy ich „inności” lub przynależności do stanu pośredniego, sytuującego się pomiędzy porządkiem naturalnym i ponadnaturalnym. Struktura i dramatyzacja obrzędów zimowych powoduje, iż możliwa jest – poprzez powrót do prapoczątku i zburzenie starego porządku – odnowa świata i człowieka. Całość zamyka rozdział poświęcony darowi. R. Godula pisze: gdy „na obrzęd spojrzeć jako na dramatyczną formę (rozdz. II), to okazuje się, że osnową akcji są sytuacje, w których dokonuje się obdarowywania” (s. 65). Mało tego, bez daru obrzędy te nie mogłyby się zrealizować. Krążenie darów odzwierciedla i potwierdza raz jeszcze porządek i ustalone więzi społeczne. Autorka pomija tutaj konsekwentnie pozostałe aspekty zimowej obrzędowości, trzymając się analizy roli daru w obrzędach.

R. Godula czerpie obficie z ogromnej literatury na temat obrzędowości zimowej z całego terenu Polski, zarówno z dawnych jak i współczesnych opracowań, próbując znaleźć w nich jeden sens i podobną dramaturgię. Wiele informacji uzyskała ona podczas badań przeprowadzonych w południowej i wschodniej Polsce w latach 1976–1982.

Zastanówmy się teraz nad zasygnalizowanym już problemem celowości stosowania klasycznych teorii etnologicznych we współczesnych interpretacjach. Czy obecnie, gdy często kwestionuje się modernistyczne sposoby wyjaśniania, a do takich niewątpliwie należą wyżej wymienione teorie, może dać to pozytywny rezultat? (Oczywiście Godula wzbogaca swoje widzenie Maussa i van Gennepa ich antropologicznymi rozwinięciami, np. uwagami E. Leacha i V. Turnera, dodając do tego jeszcze prace M. Eliadego czy M. Bachtina). Myślę, że konsekwencja autorki, precyzja w sformułowaniu głównych założeń, a także jasność wywodu i wyważona w proporcjach umiejętność posługiwania się odpowiednimi przykładami wyraźnie wskazuje, że są to teorie, które – umiejętnie stosowane – zawsze zachowują świeżość i stwarzają dobre możliwości interpretacyjne, zwłaszcza w odniesieniu do tzw. „tradycyjnej kultury ludowej”. Obie teorie być może dlatego nie tracą na aktualności, że nie rościły sobie pretensji do całościowego tłumaczenia

świata, a jedynie mówiły o pewnych (ważnych) jego fragmentach. Inaczej wypadłaby zapewne ocena współcześnie pisanych analiz, opierających się w dużej mierze na propozycjach ortodoksyjnego funkcjonalizmu czy strukturalizmu w duchu samego Lévi-Straussa.

Praca R. Goduli pokazuje, że można jeszcze ciekawie pisać na temat tzw. „tradycyjnej kultury ludowej”, czyli tematu, który posądzano o całkowite wyeksploatowanie. Nie jest to książka, która wytycza nowe drogi w polskiej etnologii (bo i taką pewnie nie miała być), ale stanowi ona jakby wypełnienie jej „białych plam”. Główne znaczenie tej niewielkiej objętościowo książeczki upatruję w fakcie, iż może ona stać się doskonałym materiałem dydaktycznym dla studentów etnologii. Daje bowiem możliwość zapoznania się z dobrym zastosowaniem owych klasycznych teorii antropologicznych na polskim materiale etnograficznym. Dodajmy – takich prac nie było do tej pory wiele (por. np. Brencz 1987; Maj 1986; *Kulturowa funkcja daru...*, 1992).

Dobrym punktem książki są liczne i bardzo ciekawe ilustracje oraz zdjęcia, dawne i współczesne, kolorowe i czarno-białe. Daje to poszerzoną perspektywę całej analizie. Dydaktycznego charakteru tej pozycji dopełniłoby z pewnością zamieszczenie kwestionariusza, którym autorka posługiwała się podczas swoich badań.

#### LITERATURA

Brencz A.

1987 *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia*, „Lud”, t. 71, s. 215–223.

Maj M.

1986 *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Wrocław.

1986 *Kulturowa funkcja daru*, A. Zambrzycka-Kunachowicz (red.), *Zeszyty Naukowe UJ. Prace Etnologiczne*, z. 25, Kraków.

*Hubert Czachowski*

Piotr Kowalski, *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia*, Opole 1993, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Instytut Filologii Polskiej, ss. 133

Wszyscy, którzy znają dotychczasową twórczość Piotra Kowalskiego nie będą zapewne zaskoczeni jego nową książką. Konsekwentnie bowiem tropi on już od dłuższego czasu folklorystyczne marginalia dziejące się gdzieś na obrzeżach życia i różnych kultur: tradycyjnej, popularnej, potocznej, magicznej, cywilizacji, młodzieżowych subkultur, czyli tego wszystkiego, z czego składa się kultura współczesna. Te – wydawałoby się – pozornie niewielkie i nieważne sprawy mogą jednak odkryć wiele ciekawych szczegółów z całej kultury, w której istnieją. Dlatego też nie są wcale marginaliami merytorycznymi, a wręcz przeciwnie – stają się podstawą do interpretacji więk-

szych całości. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że bez właściwego ich odczytania straci się wiele ważnych, a często podstawowych, informacji.

Tym razem Kowalski zabrał się za „inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia”. Zainteresowały go dwie ich grupy: wpisy w kościelnych księgach intencjonalnych oraz dziecięce graffiti na murach i ścianach. Wydawałoby się, że mamy tutaj do czynienia z dwoma zupełnie odmiennymi sprawami, których jedynym łącznikiem jest fakt, że obie są „zapisywane”. Poza tym wszystko inne wydaje się je dzielić. Takie zestawienie może, oprócz zdziwienia, budzić nawet protesty, wszak pierwsze zjawisko związane jest z sacrum, drugie zdecydowanie ciąży ku profanum. To, co dzieli, często z innej – antropologicznej – perspektywy ukazuje podobieństwa i tłumaczy jedno przez drugie. Wszak i sacrum i profanum istnieją dzięki sobie. Podobnie więc mogą zaistnieć współczesne inskrypcje.

Najpierw kilka słów o metodologii *Samotności i wspólnoty*. Kowalski sięga obficie do myśli religioznawców, historyków, semiotyków, folklorystów i etnologów, wyłuskując z ich prac tezy potrzebne mu do rozwinięcia podstawowej kwestii metodologicznej, którą przytacza za Wojciechem J. Bursztą. Brzmi ona tak: „etnologia zmierzać ma do odsłonięcia niejawnej strony oczywistych czynności dziejących się wokół nas”. To zdanie jest jakby leitmotivem całej pracy. Wielokrotnie powraca, uzasadniając hipotezy i sądy autora. Ten sposób nowoczesnej interpretacji antropologicznej wpisuje Kowalski w szerszy plan kontekstu, przywołując koncepcję „sposobów bycia” W. Pawluczuka. Wszystko to prowadzi do stwierdzenia, iż „analizując konkretne zdarzenia komunikacyjne, należy docierać do obrazów świata, które są bardziej rudymenarne niż ich racjonalizacje. [...] Analizując pragmatykę tekstową, zbliżyć się mamy do poznawania kształtów obrazu świata oraz zasad jego budowania, waloryzowania, obdarzania go sensem” (s. 19). Rozważania te zawarte są w pierwszym rozdziale pracy „Antropologia współczesności i sposoby bycia”.

Drugi rozdział przynosi opis i interpretacje wpisów do kościelnych ksiąg intencjonalnych. W trzecim rozdziale Kowalski analizuje „Dziecięce pisane po ścianach”, czyli „Inskrypcje w przestrzeni zawłaszczonej”. Oba rozdziały zbudowane są na podobnej zasadzie – na początku hipoteza, pokazanie problemów interpretacyjnych, wykazanie podobieństw i znalezienie odniesień, wreszcie opis sytuacji i tekstów. Na koniec rzecz najważniejsza – owo ujawnianie „niejawnej strony oczywistych czynności”. Całość napisana jest rzeczywiście porywająco. Tekst na pewno przyciąga uwagę swadą, skojarzeniami, szerokością spojrzenia, czyli tym wszystkim do czego już nas autor *Samotności i wspólnoty* przyzwyczaił.

I tutaj czas na małą dyskusję. Może nawet nie polemikę, gdyż – jak dowodzi nowoczesna humanistyka – równouprawnomocnione są różne punkty widzenia, ambiwalencja poglądów czy – jak mówi Zygmunt Bauman – wielość projektów. Nie znaczy to, że odmawiam interpretacji Kowalskiego prawa do istnienia. Sądzę, że jego książka stanowi świetną okazję do nowych, innych

spojrzeń. Oczywiście wiele racji jest w owym poszukiwaniu „niejawnej strony oczywistych czynności”, jednak – jak myślę – Kowalski zapomina o jednej ważnej rzeczy, mianowicie o tym, że nie wszystko na świecie musi tę niejawną stronę posiadać. Więcej – ta jawna strona jest często również bardzo ważna. Autor pisze w uwagach wstępnych, że „powierzchowe sądy (o graffiti) wyczerpują się w sądach o wandalizmie, agresji, bezmyślności. Te oczywistości nie są warte dłuższego roztrząsania” (s. 5). A dalej, że „stosunkowo mało istotną rolę dziecięcych graffiti jest podstawowa funkcja komunikatu językowego, czyli jej referencyjność”. W zamian Kowalski widzi w graffiti funkcję magiczną i integracyjną. Bardzo ważne jest dla niego osvajanie przestrzeni oraz budowanie wspólnoty znającej właściwe kody graffiti. Nie twierdzą, że rozważania te nie mają wiele racji. Wydaje się jednak, że wandalizm i bezmyślność (a może – przeciwnie – konkretny zamysł) nastolatków jest również ważnym – i chyba pasjonującym – dla antropologa tropem i zjawiskiem, wymagającym większego namysłu, a nie tylko wzruszenia ramionami. Kowalski dużo pisze o magicznej funkcji współczesnych napisów. Twierdzi m.in., iż „nawet gdy [...] są to tylko eksklamacje gniewu, to sprawa w niczym się nie zmienia. Oznajmienie, nominalne stwierdzenie, iż »Zdzicha to k...« [...] jest przecież zabiegiem, który ma doprowadzić do zmiany stanu rzeczy, bądź też stan ten ustabilizować” (s. 116). Kowalski – podobnie jak np. strukturaliści – wierzy, że wszystko na świecie ma swój ukryty głęboki i niezmienny sens, odmawiając prawa do istnienia przypadkowi, bezmyślności czy zwykłej głupocie. Wystarczy zastosować antropologiczny klucz a rzeczywistość pokaże się jako usystematyzowany porządek i ład. Gdy w kulturach pierwotnych świat rzeczywiście podmiotom owej kultury jawi się jako całość usystematyzowana i uporządkowana, to zupełnie inaczej wygląda to przecież w cywilizacji nowożytnouropejskiej, gdzie nastąpił rozpad kultury na wiele nie zawsze powiązanych sfer.

Podam jeszcze dwa inne przykłady. Współczesne życzenia przesyłane na kartach świątecznych, mimo iż w bezpośredni sposób wydają się wywodzić z dawnych życzeń przesyconych magią, trudno – według mnie – posądzać obecnie o magiczny charakter. Przynajmniej nie można zbytnio tego uogólniać. Przesyłanie życzeń jest dziś bardziej zwyczajem towarzyskim, właśnie okazją do kontaktu, komunikatem. Podobnie jest z napisami na transparentach kibiców piłkarskich. Osobiście nie podejrzewałbym ich o magiczne funkcje. Jest w tym bardziej zakład, doping, oczywiście także znak wspólnoty zarówno dla „naszych”, jak i dla rywali. Gdyby można tutaj w tak bezpośredni sposób mówić o magii (mimo dużych podobieństw, rzecz jasna, do magicznych zaklęć, zamawiań, formuł, czyli tego wszystkiego, co składa się na magię werbalną), to magiczne byłyby także zakłady piłkarskie organizowane przez Totalizator Sportowy, a dalej Toto-Lotek. Tropienie przejawów magii we współczesnej kulturze jest na pewno pociągającym tematem. Często jednak może lepiej mówić o podobieństwach, o bezpośrednich odniesieniach lub odkrywać magiczną genezę wielu współczesnych zachowań

i zjawisk, niż kategorycznie twierdzić, że coś pełni magiczną funkcję. Więcej, można postawić tutaj pytanie czy możliwa jest magia nieuświadomiana? I nie chodzi mi np. tylko o stwierdzenie, że w magicznym myśleniu mylone są związki metaforyczne i metonimiczne, ale czy ma ono rzeczywistą moc oddziaływania na rzeczywistość (oczywiście dla podmiotów owego magicznego myślenia).

Jak sądzę, ważniejsza niż sugeruje to Kowalski jest także strona referencyjna graffiti, również tych dziecięcych. Czy dwunastoletni chłopak piszący zapamiętałe na murze bloku „Kocham Jolkę” oswaja przestrzeń, buduje wspólnotę czy może po raz pierwszy – tak po prostu – zachwyca się dziewczęcą urodą? Taka forma wyrazu daje możliwość publicznej wypowiedzi, puszczanej w świat poza lekcjami, poza rodziną, poza sformalizowanymi rygorami. Jest rodzajem nieskrępowanej publicystyki, szybkiej wypowiedzi o sprawach ważnych, fascynacjach prawdziwych, pierwszych miłościach, o muzyce. Nie jest też tak do końca obojętne czy młodzież pisze na murach np. „punkci to świny”, czy „Czerwone gitary”, gdyż – należąc do różnych subkultur – odwołuje się do zupełnie innych wartości, mimo że obydwa napisy w równym stopniu mogłyby spełniać z powodzeniem te funkcje, o których pisze Kowalski. Nie jest to więc tylko oswajanie przestrzeni, ale możliwość publicznego wyrażenia osobistej wypowiedzi za pośrednictwem czystej ściany bloku lub szkoły. Graffiti pompejańskie – żeby odwołać się do początków zjawiska – są rewelacyjnie ciekawe właśnie poprzez swoją referencyjną stronę. Opowiadają bowiem historie, które gdzie indziej w ogóle mogłyby nie zaistnieć.

Kowalski kładzie nacisk na społeczny aspekt opisywanych zjawisk. Wiadać to jeszcze wyraźniej w części poświęconej inskrypcjom z ksiąg kościelnych. Autor rozpatruje je jako współczesne wota, które są bezpośrednią kontynuacją wot o charakterze plastycznym. Jednak sama sytuacja „aktu pisania” odsłania inne możliwości i predyspozycje wotantów. Dlatego też realizują one odmienne scenariusze zachowań (inne sposoby bycia). Znowu jednak więcej mamy w książce rozważań o budowaniu „wspólnoty zgryzoty” pomiędzy wpisującymi, o dominującej wśród nich postawie „interesowności”, o stawianiu „znaków istnienia”, a niewiele na temat roli, jaką pełnią owe wpisy w indywidualnych rozmowach człowieka z Bogiem czy wyobrażeń na jego temat. Kłania się więc tutaj stara krytyka fenomenologów dotycząca redukcji zjawisk religijnych do innych poziomów. Analiza tych inskrypcji z takiej perspektywy z pewnością byłaby przydatna antropologom zajmującym się badaniem polskiej religijności.

Trochę w analizach Kowalskiego za mało znajduję dowodów potwierdzających słuszność stawianych hipotez. Wnioski pojawiają się może zbyt arbitralnie (jak choćby skojarzenie palących się świec przed ołtarzem Matki Boskiej Opolskiej z rytuałami prawosławnymi).

Książka Kowalskiego zapewne będzie ważną pozycją nie tylko w dorobku autora. Poruszając ciągle mało eksplorowane tematy, pokazuje on

ogromne możliwości ich interpretacji, które stanowią mogą źródło poważnych dyskusji nad współczesną kulturą, egzystencją człowieka oraz nad samą antropologią.

*Hubert Czachowski*

Zbigniew Libera, *Rzyć aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*, Tarnów 1995, Wydawnictwo Liber Novum, s. 263

W 1989 r. w odpowiedzi na ankietę rozpisaną przez redakcję „Polskiej Sztuki Ludowej” pt. *Czy w etnografii występują białe plamy?* Ludwik Stomma pisał między innymi: „eliminowano z tematyki badań i skazywano na przemilczenie całe szerokie sfery życia”. Wśród przyczyn takiego zachowania środowiska etnograficznego autor wymieniał przede wszystkim pruderię skłaniającą do dyskwalifikacji tematów „nieeleganckich”, czyli „niestosownych”, zacofanie metodologiczne dyscypliny, swoisty brak otwartości. „Stąd przymus solidarności i kategoryczny zakaz kalania gniazda”<sup>1</sup>. Słowa Ludwika Stommy, mimo niewątpliwie głębokich przemian, jakie miały miejsce w polskiej etnografii w ostatnich latach, mimo pojawienia się kilku nowatorskich publikacji, nie uległy dezaktualizacji. Tym bardziej więc ukazanie się książki Zbigniewa Libery *Rzyć aby żyć...* należy uznać za wydarzenie warte odnotowania. Jest to bowiem pierwsza tak całościowo ujmująca problematykę skatologiczną i obsceniczną publikacja w etnologii polskiej. Autor – doskonale zdając sobie sprawę z tego, że porusza się w sferze objętej kulturowym tabu, z wielką ostrożnością, ale za to „wprost” oraz z dużą konsekwencją metodologiczną analizuje problematykę przejawiania się w kulturze tematyki skatologicznej. Książka Z. Libery nie tyle jest opowieścią o „rzyci”, co o języku i mowie ciała, czyli o kodzie kulturowym i kulturowej komunikacji, które w rzeczywistości społecznej mogą przejawiać się w różnych formach.

Jednym z języków ciała jest język obsceniczny, który jako środek przekazu treści nieprzyzwoitych bazuje „na rozlicznych i nieraz skomplikowanych sieciach skojarzeń elementów skatologicznych, koprofagii i seksu z różnymi rejonami i czynnościami ciała, z całym niemal otaczającym światem”. Tym językiem daje się – według autora – „modelować człowieka, ciało i duszę, wytwory umysłu i rąk ludzkich, społeczeństwo i cały świat”. Ten niechciany i pomijany obraz świata przedstawia Z. Libera w swojej pracy posługując się konwencją zaczerpniętą z klasycznego dramatu. *Rzyć* – tę „najgorszą”, „najbardziej grzeszną i wstydliwą” część ciała opisuje w trzech aktach, w szeregu kolejnych odsłon. Z drobiazgową wręcz dokładnością, przy wykorzystaniu często unikalnych źródeł, autor wyjaśnia w jaki sposób „język

<sup>1</sup> Ludwik Stomma, Antoni Kroh, *Czy w etnografii występują „białe plamy”?*, Polska Sztuka Ludowa, nr 4, 1989, s. 205.

i kultura decydują o obrazie ciała w całości i jego poszczególnych części, jak wyznaczają co jest daną częścią ciała i ustalają stosunki zależności między tymi częściami oraz jak ustalają związki ciała z otaczającym światem". Wraz z kolejnymi odsłonami ukazane zostają kolejne teksty kultury, w których obecna jest tematyka skatologiczna. Są to m.in. liczne dokumenty folkloru: pieśni, opowieści komiczne, zagadki, dziecięce rymowanki, latrinalia itp. Obok bardzo licznie cytowanych materiałów etnograficznych (zwłaszcza dotyczących medycyny ludowej, magii, religijności ludowej) pojawiają się źródła z zakresu psychologii i psychoanalizy, filozofii, historii medycyny, historii obyczajów itd. Przykładów dostarczają autorowi także liczne teksty literackie i historyczne oraz np. parodystyczne trawestacje starych i popularnych koncepcji mitologicznych i filozoficznych. Zestawienie ze sobą tak różnych źródeł znajduje uzasadnienie m.in. w niezwyklej trwałości postaw względem zachowań ciała mimo zmieniających się obyczajów. Poszczególne odsłony skłaniają czytelnika do ujrzenia własnej cielesności, do zaakceptowania treści obscenicznych własnej kultury. W szczególnej sytuacji są tu etnologowie, którzy akceptując równie obsceniczne obyczaje w kulturach obcych, nie dostrzegają ich w swoim „zaścianku”. Tymczasem elementy obsceniczne, czy się tego chce, czy nie, występują w bardzo wielu sferach kultury i nie da się ich ukryć. W folklorze właśnie humor skatologiczny należy do najbardziej żywotnych. Z lektury omawianej pracy dowiadujemy się więc o znaczeniach wielu gestów związanych z rzycią. Ich prawidłowe odczytanie i zrozumienie polega przede wszystkim na umieszczeniu kolejnych gestów w kontekście sytuacyjnym i kulturowym, rozpatrzeniu towarzyszących im zachowań werbalnych i pozawerbalnych. Autor, poruszając się w świecie kulturowych konwencji i symboliki, nie poprzestaje na cząstkowych interpretacjach, które mogłyby narzucać dokumenty etnograficzne. Często sięga więc m.in. do dorobku freudyzmu. Jednak i w tym przypadku moc wyjaśniającą oddaje kulturze, poza którą antropolog nie powinien szukać rozwiązań dla badanych problemów: „Wyłącznie w kulturze należy poszukiwać związków rzyci, odbytu z ustami i genitaliami, wiatrów z oddechem, skatologii z erotyką, tłumaczeń tego co i jak mówi się o rzyci i o ciele w ogóle”.

Tematy skatologiczne i obsceniczne dla wielu etnografów znajdowały i znajdują się poza ramami obowiązującego naukowego dyskursu. Być może i współcześnie, podobnie jak 100 lat temu, praca na ten temat wzbudzi wiele emocji. Wypada jednak przypomnieć, że nie obowiązuje już postanowienie Komisji Antropologicznej Polskiej Akademii Umiejętności z 1884 r. ograniczające możliwość publikacji i rozpowszechniania tego typu problematyki, co więcej – istnieje konieczność jej podjęcia, jak bowiem pisze Z. Libera: „Rzeczy należy nazywać po imieniu. Inaczej rzyć zostanie *upupiona* jak dzieci przez dorosłych (w *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza), jak niegdys lud przez ludoznawców”.

*Konrad Górny, Mirosław Marczyk*

*Ubiory w Polsce. Materiały III Sesji Klubu Kostiumologii i Tkaniny Artystycznej przy Oddziale Warszawskim Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Warszawa, październik 1992, Warszawa 1994, ss. 216, ryc. 80*

Po raz pierwszy udało się opublikować w książce, a nie w rozproszonych artykułach, materiały z III sesji istniejącego od 1965 r. Klubu Kostiumologii. Należy tu podkreślić wytrwałe starania redaktorek naukowych: Anny Sieradzkiej i Krystyny Turskiej. Szesnastu autorów artykułów zajmowało się głównie zagadnieniami powstawania i rozwoju ubioru narodowego dawnej Rzeczypospolitej. Ich badania przynoszą niejednokrotnie ważne ustalenia oparte na źródłach pisanych, jak też na szczegółowej analizie zabytków. Uzupełniają one moją książkę pod tym samym tytułem. Poza głównym nurtem tematyki sesji inne artykuły ukazują zakres zainteresowań z kręgu historyków sztuki, językoznawców i badaczy kultury materialnej. Odczuwa się brak udziału etnografa zajmującego się ubiorem ludowym. Dziewiętnastowieczny świąteczny strój różnych regionów Polski nawiązywał przecież do wcześniejszego, głównie męskiego, szlacheckiego i mieszczańskiego, ubioru narodowego.

Zdzisław Żygulski, w referacie o stroju jako formie symbolicznej, słusznie podkreślił różnicę pomiędzy odzieżą a strojem, który jest komunikatem wizualnym identyfikującym nosiciela na podstawie ustalonego kodu. Poruszył też sprawę zmiany treści symbolicznych polskiego stroju narodowego, który z noszonego na codzień ubioru stawał się stopniowo w końcu XVIII w. symbolem patriotycznych idei i świątecznym przebraniem. Problem ten porusza kilku uczestników sesji. Przemysław Mrozowski np. uważa ubiór polski za wyraz świadomości narodowej szlachty w XVI–XVIII w. Autor obiecuje opracowanie pełnego korpusu wizerunków polskich z XVI w. Pozwoliłoby to na lepsze uchwycenie zjawiska rozpowszechniania się ubioru narodowego. (Na podstawie inwentarzy ruchomości dostrzegłam ten proces przebiegający już niemal od początku XVI w.). Autor sądzi, że komunikacyjne znaczenie ubioru narodowego rozwinęło się w społeczeństwie szlacheckim ostatniej dekady XVI w. i na początku następnego stulecia w związku z jego zamknięciem się na obce wpływy. Mogę się zgodzić z autorem w tych ustaleniach datacyjnych. Jednakże wybór określonych typów ubiorów noszonego, co ważne – tak przez szlachtę, jak i mieszczan, nastąpił we wcześniejszym okresie i dalsze badania archiwalne i ikonograficzne mogłyby te daty sprecyzować.

Wstęp do dalszych studiów nad powstawaniem i rozwojem ubioru narodowego dał Tadeusz Majda w artykule o kaftanie na Bliskim Wschodzie, jego historii i funkcji. Powiązania polskiego ubioru z różnymi kaftanami i innymi okryciami noszonymi w Azji, zwłaszcza zaś na Bliskim Wschodzie, są oczywiste, jakkolwiek powierzchowne. Dlatego to studium z bogatą dokumentacją ikonograficzną jest bardzo ważne, choć można by bardziej uwypokreślić prostokątny krój kaftanów, który miał ogromne znaczenie w różnych

rozwiązaniach kwestii rękawów. Ich najkrótsza forma wynikała z szerokości krojonej tkaniny.

Reszta referatów w znacznym stopniu dotyczy ubiorów narodowych lub innych, nowych zabytków polskich. Przynoszą one ważne uzupełnienia do moich ustaleń. Poruszając ten temat autorzy opierali się albo na nowej interpretacji źródeł pisanych, albo na zabytkach i ikonografii. Do pierwszej grupy należy przede wszystkim artykuł Andrzeja Pośpiecha. Dał on szkic do portretu Sarmaty na podstawie wielkopolskich szlacheckich pośmiertnych inwentarzy mobiliów z drugiej połowy XVII w. Ważne jest ustalenie, że Wojciech Konstanty Breza, wojewoda poznański, posiadał w inwentarzu z 1698 r. ubiory „niemieckie”, czyli szyte według mody francuskiej. Nie każdy magnat nosił się w tym okresie po polsku.

Krystyna Turska omawia inwentarz ślubnej wyprawy królowny Anny Jagiellonki z 1491 r. (jedenaste dziecko Kazimierza Jagiellończyka wydano za Bogusława X, księcia pomorskiego). Charakterystyczne cechy mody polskiej, jakie zauważyli Niemcy to np.: podwójne rękawy i haftowane perłami wysokie kołnierze sukien, bramowania perłami i złotolitymi tkaninami sukien, oraz przewaga w barwach strojów księżniczki czerwieni, złota i bieli. Tak więc bogactwo wyprawy królowny świadczyło o upodobaniach górnych warstw społeczeństwa polskiego w tym okresie. Maria Borejszo zajęła się staropolskimi ubiorami w świetle XVI-wiecznej literatury satyrycznej. Dała ona dobre syntetyczne ustalenia co do kierunku tych krytycznych uwag naszych pisarzy. Ważne ustalenia przynosi także artykuł Anny Sieradzkiej przedstawiający świąteczne i ceremonialne użytkowanie polskiego stroju narodowego w końcu XIX i w pierwszej połowie XX w. przez „Ostatnich Sarmatów”. Zachowały się ubiory różniące się znacznie krojem, kolorystyką, tkaninami i dodatkami od noszonej powszechnie w XVII i XVIII w. odzieży. Skrócono żupany i kontusze, inaczej wiązano pasy, buty miały obcasy a czapki uzyskały znaczne rozmiary i wysokie kity. Dawny ubiór narodowy stał się symbolem patriotyzmu i zachowania tradycji narodowych po upadku państwowości.

Uzupełnieniem tej tematyki jest nowy opis ubioru Stanisława Daniłowicza, datowanego ok. 1630 r. i określonego jako pierwszy polski kontusz. Autorka zbytnio podkreśliła jego orientalne cechy, co spowodowało słuszne dodatkowe ustalenia Krystyny Turskiej, dotyczące kroju kontuszy w porównaniu z tureckimi entari. Lilla Tompos ukazała wykroje węgierskich dolmanów i mente z XVII w. na podstawie ksiąg krawieckich i zabytków przechowywanych w budapesztańskich muzeach. Jadwiga Chruszczyńska dała nowe ustalenia co do atrybucji pasów przechowywanych w Muzeum Narodowym w Warszawie a pochodzących prawdopodobnie z nieświeskiej persjarni. Wreszcie Alina Barbara Mrozowska przedstawiła wyniki badań językoznawczych, dotyczących znaczenia szkarłatu i karmazynu, podkreślając upodobanie do tych barw w polskim ubiorze szlacheckim. Można także wiązać z tą tematyką przedstawienie na podstawie portretów mundurów orderowych i sposobu ich noszenia w Polsce w XVIII w. (Ewa Orlińska-Mianowska).

Wśród pozostałych opracowań znalazły się dwa referaty poświęcone opisowi i zagadnieniom konserwacji strojów książąt Pomorza Zachodniego przechowywanych w Muzeum Narodowym w Szczecinie. Barbara Januszkiewicz ukazała cztery prawie kompletne stroje pochodzące z okresu od końca XVI w. po 1637 r. Przygotowuje ona obszerny katalog tej bogatej kolekcji strojów i klejnotów. Helena Hryszko zajęła się problemami związanymi z rekonstrukcją tych strojów; zachowały się one w różnym stanie. Dwa ostatnie referaty ukazały ubiory służące dworskiej Potockich, przechowywane w Muzeum w Wilanowie, a pochodzące z końca XVIII i z XIX w. oraz uniformy służby Zamku Królewskiego w Warszawie z drugiej połowy XIX w. Zestawiono opisy tych liberii z zabytkami. Pierwszy referat opracowała Maria Żukowska, wieloletnia przewodnicząca Klubu Kostiumologii, drugi – Joanna Zarzycka.

Książka ta oddaje dobrze tematykę i stopień opracowania różnych dziedzin historii polskiego ubioru. Zagadnienie powstawania, rozwoju i zaniku ubioru narodowego wzbudza największe zainteresowanie, jakkolwiek wymaga jeszcze wielu badań ikonograficznych i archiwalnych. Brak opracowań dotyczących ubioru polskiego wczesnego średniowiecza a także XIX wieku. Rozproszeni badacze podejmują na ogół tematy szczegółowe. Z uwag zgłaszam tylko, że jedna reprodukcja barwna mogłaby przedstawiać zachowany strój narodowy z okresu, w którym szeroko był on użytkowany lub wcześniejszego, nie zaś – obraz Jana Matejki z 1887 r. Poza tym liczne zastrzeżenia terminologiczne wzbudzają tłumaczenia streszczeń obcojęzycznych, zwłaszcza na język angielski. Znalazły się także pomyłki w podpisach pod ilustracjami np. nr 21 i 28.

*Irena Turnau*

Tamás Hofer, Edit Fél, Hungarian Folk Art, Budapest 1994, Corvina, ss. 208, ryc. 269, w tym barwnych 207

Książka ta składa się z obszernego wstępu teoretycznego i katalogu 253 wybranych zabytków węgierskiej sztuki ludowej z ostatnich dwóch stuleci. Przygotowali ją przedstawiciele dwóch pokoleń znawców tej sztuki: zmarła już Edit Fél i obecny dyrektor Muzeum Etnograficznego w Budapeszcie. Temu ostatniemu zawdzięcza się nowoczesne ujęcie teoretyczne pojęcia sztuki ludowej. Chodzi o zdobnictwo całego świata przedmiotów otaczających wieśniaka. Nie należy przeciwstawiać twórczości chłopów i rzemieślników, mocno związanych z kulturą wiejską. Sztuka ludowa istnieje jeszcze na wsi węgierskiej, a w połowie dwudziestego wieku trzy czwarte narodu mieszkało na wsi; w poprzednim pokoleniu – jeszcze około połowa ludności. Węgierska kultura narodowa w literaturze, muzyce i sztuce sięga korzeniami do wiejskiej tradycji. Dlatego badania nad charakterem narodo-

wym prowadzą do tej tradycji. Wybrane obiekty pochodzą głównie z XVII i XVIII w. Chodziło też o wybór przedmiotów wykonanych przez dawnych mistrzów, a nie ich naśladowców.

Spośród zabytków sztuki ludowej zajmują się tymi, które zostały szczególnie bogato ozdobione i służyły głównie do świątecznego użytku. Podano przykłady haftowanych poduszek zdobiących małżeńskie łoża, koszul przeznaczonych na wesele i następnie do pochówku zmarłych czy specjalnie rzeźbionych lasek pasterskich. Tak więc, wybrano przede wszystkim przedmioty mające odświętne, a niekiedy rytualne lub ceremonialne znaczenie. Rozważa się znaczenie tych przedmiotów w życiu wiejskim. Autorzy starali się o chronologiczną charakterystykę tej twórczości ludowej, podkreślając tradycyjne rozwiązania kościelnego budownictwa, elementów bogato zdobionych strojów i haftów sięgających do tradycji XVII i XVIII w. Starannie ukazano zmiany wiejskiej mody, tak w ludowej rzeźbie drewnianych przedmiotów, jak i w kształcie tradycyjnego obuwia czy haftowanych płaszczy pasterskich. Znaczna produkcja tych zdobionych przedmiotów istniała jeszcze w końcu ubiegłego stulecia. Przyjmowano w nich i twórczo przetwarzano fabryczne wyroby, takie jak: barwne tkaniny jedwabne czy pasmanterie.

Znaczniejsza liczba zachowanych zabytków pozwala na ściślejszą periodyzację rozwoju węgierskiej sztuki ludowej w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat. Mianowicie w pierwszym ćwierćwieczu XIX w. w odświętnym stroju ludowym wykorzystano elementy ubioru narodowego. Następnie w latach 1860–1870 różnica pomiędzy mieszkańcami miast i wsi zarysowała się ostrzej i coraz bardziej charakterystyczne były rozwiązania sztuki ludowej poszczególnych regionów wiejskich. Wzrosła znacznie liczba twórców ludowych. W tym wstępnym omówieniu odczuwam pewien brak staranniejszej analizy wpływów węgierskiej kultury szlacheckiej na tradycyjną twórczość ludową zarówno w ubiorach jak i innych elementach zdobniczych. Ta zaś w pewnym stopniu czerpała z azjatyckich korzeni pasterskich nomadów i z wpływów tureckich, sięgających XV w. Zdaję sobie sprawę, że tego typu analiza nie była łatwa. Jednakże należy pamiętać, że w drugiej połowie XVIII w. 4,4% ludności tego kraju stanowiła szlachta, a tylko 1,5 do 2% mieszczaństwo. Zamiłowanie do szczególnie bogatego zdobnictwa w węgierskiej sztuce ludowej ma chyba różnorodne i sięgające daleko w przeszłość korzenie. Sztuka ta znacznie różni się od otaczających Węgry krajów słowiańskich czy też Mołdawii i Wołoszczyzny.

W katalogu ukazano budownictwo kościelne, rzeźbę w drzewie i kamieniu, zdobnictwo mebli, naczyń ceramicznych i innych elementów wyposażenia wnętrza mieszkalnych oraz niezwykle urozmaicone stroje świąteczne wykonane z wzorzystych tkanin, zdobione haftem i pasmanteriami. Wybór zabytków doskonale charakteryzuje bogactwo węgierskiej sztuki ludowej. Warto zwrócić uwagę na częste występowanie wyobrażeń figuralnych, zarówno postaci ludzkich, jak syren, zwierząt i ptaków. Poza rzeźbami i malarstwem religijnym figury postaci ludzkich stanowią interesujący materiał

do historii odzieży. Na skrzynkach poszczególnych cechów ukazano rzemieślników w ich roboczym ubiorze. Chętnie przedstawiano także wojskowych w narodowym stroju czy też pary młodych w tym ubiorze. Podobnymi wyobrażeniami zdobiono np. skrzynie i oprawy luster.

Stylizowany ubiór narodowy, mało już rozpowszechniony w codziennym życiu w XIX w., nosili także konni rozbójnicy. Pary wieśniaków z różnych regionów Węgier noszą nieraz podobnie stylizowane stroje. Obok zdobionych mebli należy zwrócić uwagę na liczne wyobrażenia tego typu na naczyniach ceramicznych. Omawiane opracowanie stanowi najlepsze z dotychczasowych przedstawienie węgierskiej sztuki ludowej.

*Irena Turnau*

Alice Gáborján, Szürujjasok, A Néprajzi Múzeum Tárgykatalógusai, t. 1, Budapest 1993, ss. 132, ryc. 26 + 97 tab. wykrojów + 16 barwnych

Ten pierwszy z planowanej serii katalogów zbiorów Muzeum Etnograficznego w Budapeszcie stanowi dzieło życia najwybitniejszej specjalistki w dziedzinie węgierskich ubiorów ludowych. Tytuł należy tłumaczyć jako „sukienne płaszcze pasterskie”. Na temat prowiniencji tych bogato zdobionych okryć, noszonych od średniowiecza, istniały liczne polemiki pomiędzy specjalistami. W tej książce autorka ukazuje tylko skromniejszy wariant *szür* noszony przez uboższych wieśniaków i pasterzy i wykonywany przez najniższe warstwy rzemieślników, a także przez samych wieśniaków i ich żony. Muzeum Etnograficzne posiada w swych zbiorach 97 okryć tego rodzaju. Autorka zajęła się szczegółową klasyfikacją ich kroju i rodzajem regionalnego zdobnictwa. Wyróżniła ona trzy rodzaje kroju: 1) prostokątny, bez dodatkowych naszyć, lub też z szerszą prawą połą, zachodzącą na lewą; 2) również o kroju prostokątnym, ale z uzupełnieniem dwoma pionowymi pasami sukna z przodu, oraz z poziomym naszyciem w pasie. (Ten drugi typ okryć był najbardziej rozpowszechniony); 3) Najnowsze okrycia szyte najwcześniej w końcu ubiegłego stulecia, posiadające krój o skomplikowanych krzywiznach, bez wymienionych powyżej naszyć. Te trzy typy kroju autorka omawia, uzupełniając zbiory Muzeum Etnograficznego, pochodzące głównie z XIX i XX w. starszymi zabytkami z innych muzeów z XVII i XVIII w. Ustala ona różne formy kołnierzy, linii ramion, klinów i kieszeni. Krój tyłu w tzw. słup, uważa za polski, gdyż pochodzi od naszych kontuszy. Rozróżnienia pozwalają na szczegółową regionalizację tych okryć.

To opracowanie wykracza poza schemat zwykłych katalogów muzealnych kolekcji ubiorów. Szczegółowe analizy wykrojów poszczególnych płaszczy ukazują rozległe możliwości rozwiązań krawieckich opartych na podstawie prostokąta. Naszycia z pasów sukna i kliny z licznymi ozdobami pasmanteryjnymi i haftami stanowiły o odrębności tych okryć szytych przez

wiejskich rzemieślników lub wieśniaczki. Nigdy jeszcze elementem codziennej odzieży nie poświęcano tyle uwagi.

Zarazem w obszernym wstępie autorka dała syntetyczne omówienie rozwoju form historycznych męskich okryć węgierskiego ubioru narodowego zwanych *mente*, wiążąc ich krój, typy kołnierzy, rozcięć i klinów, rozszerzania prawej poły i rękawów z okryciami ludowymi, głównie pasterskimi typu *szür*. Pomimo ostrożności sformułowań, podkreślono wyraźnie wpływy azjatyckie i późniejsze tureckie, powiązania z Bałkanami a nawet północną Afryką. Masowa produkcja rzemieślnicza tych haftowanych płaszczy, tak modnych na wsi węgierskiej w XIX w., miała swe historyczne uwarunkowania w tradycjach ludu oraz szlachty węgierskiej, noszącej przez trzy wieki najbardziej barwny i urozmaicony ubiór narodowy ze wszystkich tego typu strojów krajów środkowej i wschodniej Europy. Zastrzeżenia wzbudza jakość tłumaczenia streszczenia angielskiego. Nie są to np. „felt jackets” lecz lepiej „frieze coats”. Felt oznacza filc, a nie sukno folowane. Zastrzeżeń tych nie wzbudza tłumaczenie streszczenia niemieckiego.

*Irena Turnau*

Ludmila Ivanovna Malenka, *Belaruskae narodnae adzenne. Metadyčny dapa-możnik*, Minsk 1992, Belaruski Instytut Problem Kultury, ss. 64, 57 czarno-białych tablic rysunków i wykrojów

Niewielka ta książeczka, zatytułowana – „poradnik metodyczny”, ma na celu ukazanie ubiorów ludowych różnych regionów Białorusi w XIX i XX w. Przerysy i wykroje zostały dokonane głównie na podstawie materiałów z naszego stulecia. Tradycyjne to ujęcie ukazuje wyłącznie niemal stroje świąteczne z uwzględnieniem ozdobnych kobiecych nakryć głowy, pasów z barwnych krajek i bogato zdobionych haftami części odzieży i futrzanych okryć. Wymieniono około dwudziestu wariantów regionalnych pochodzących ze środkowej i wschodniej części Białorusi, oraz wschodniego i zachodniego Polesia. Ten ostatni region wyróżnia się tradycyjnymi rozwiązaniami zdobniczymi. Autorka włożyła wiele pracy w przedstawienie różnych rozwiązań krawieckich, opartych zawsze na bazie prostokątnego czy koszulowego kroju. Także przerysy, głównie geometrycznych, lecz także mniej licznych roślinnych rozwiązań zdobniczych, utrwalają tradycyjną ornamentykę białoruską. Warto więc zwrócić uwagę na ten skromny poradnik, streszczający ustalenia dotyczące białoruskich strojów regionalnych ze starszych opracowań.

*Irena Turnau*

## WARUNKI PRENUMERATY – „RUCH” S.A.

1. Wpłaty na prenumeratę przyjmowane są na okresy roczne. Cena prenumeraty krajowej na 1996 r. wynosi 9.00 zł., a cena prenumeraty ze zleceniem dostawy za granicę jest o 100% wyższa od krajowej.
2. Wpłaty na prenumeratę:
  - na teren kraju – przyjmują jednostki kolportażowe „Ruch” S.A. właściwe dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora.
  - przyjmuje „Ruch” S.A. Oddział Warszawa 00-958 Warszawa, ul. Towarowa 28, Konto: PBK XIII Oddział Warszawa 370044-1195-139-11, zapewniając dostawę pod wskazany adres pocztą zwykłą w ramach opłaconej prenumeraty.
  - na zagranicę – „Ruch” S.A. Oddział Warszawa, 00-950 Warszawa, ul. Towarowa 28, Konto: PBK XIII Oddział W-wa 370044-1195-193-11. Dostawa odbywa się pocztą zwykłą w ramach opłaconej prenumeraty z wyjątkiem zlecenia dostawy pocztą lotniczą, której koszt w pełni pokrywa zleceniodawca.

Dokładniejsze informacje o warunkach prenumeraty i sposobie zamawiania podaje: „Ruch” S.A. Oddział Warszawa, tel. 620-10-39, 620-10-19, 620-12-71 w. 2442, 2366.